

## A importância do amor para a apreensão do divino em *De docta ignorantia*

MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA

**Resumen:** En el presente artículo tenemos como soporte el Libro III del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa (1401-1464) y buscamos mostrar como el referido texto ya demonstra el necesario equilibrio entre *affectus* y *intellectus*, poniendo en relieve, sin embargo, la importancia del amor como instancia importante para el ser humano a buscar Dios.

**Palabras Claves:** Amor, Conocimiento, Dios, Verdad, Ignorancia.

**Abstract:** This article is supported by Nicholas of Cusa's (1401-1464) the book III of *De docta ignorantia*. We intend to show, as the text itself expresses it, the necessary equilibrium between *affectus* and *intellectus*, highlighting, however, the importance of love as the foremost instance to the human being on the possibility of knowing God.

**Key-Words:** Love, Knowledge, God, Truth, Ignorance.

No início do Livro I do *De docta ignorantia* é afirmado que o modo como o intelecto apreende a verdade dá-se pelo amplexo amoroso, sendo dito mais adiante (Cap. II) que o objetivo do Livro I é investigar de forma incompreensível, acima da razão, o Máximo absoluto, isto é, Deus. Todavia, ao longo do texto, o que se nos apresenta não é somente uma exposição sobre o Máximo absoluto, mas, ao mesmo tempo em que é exposto, há um confronto com a maximidade da nossa ignorância. Não é de estranhar, portanto, que a questão do humano, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento (capacidades, contornos e limites) apresente-se de forma latente não só neste Livro I, mas ao longo de todo o texto. Desta forma, o Livro I abre-se com um capítulo sobre a sabedoria e a ignorância, passa pela ideia de que a verdade, na sua precisão, é incompreensível, apresenta exemplos

como guias para elevação do plano intelectual (sendo os exemplos matemáticos predominantes neste Livro), terminando, sugestivamente, com um capítulo sobre a teologia negativa.

No que diz respeito ao Livro II, Nicolau de Cusa conduz a investigação do mesmo modo que fez no Livro I, todavia, depois de abordar o Máximo absoluto (a causa de tudo), passa a expor o máximo contraído (o causado), chamando atenção para a diversidade que ali se encontra e, ao mesmo tempo, para a tendência de toda diversidade para unidade originária, mostrando o movimento amoroso enquanto tendência para aquela unidade. Abre o referido Livro procurando apresentar o universo como infinito, passa pelo ser da criatura como sendo derivado do Ser primeiro e expõe o máximo contraído como complicando e explicando tudo, sendo este mostrado, assim, como imagem do Absoluto. Aliás, é com esta imagem que o Livro II é concluído, sendo exibido o quão admirável é a arte divina na criação do mundo. Desta forma, se o Livro I encerra com a teologia negativa e, de algum modo, com o silêncio; o Livro II conclui-se com a admiração e, de certa forma, com o louvor.

Podemos afirmar que o silêncio e o louvor são formas de expressar, de algum modo, o conhecimento que temos das coisas divinas. Neste sentido, no Livro III, essas duas formas reaparecem através da vida, iluminada pela fé e pelo amor. Assim, nesta última parte, pensamos ser possível relacionar, de forma equilibrada, duas instâncias que aparecem não só em *De docta ignorantia*, mas ao longo dos textos cusanos: *affectus* e *intellectus*. Logo, procuramos explicitar como o intelecto apreende a verdade através do amplexo amoroso e como, no movimento de apreensão da verdade, o amor é o responsável por reconduzir todas as coisas à unidade. Naturalmente, nesse Livro III a verdade tem um nome próprio: Jesus Cristo, elo necessário entre o Máximo absoluto e o máximo contraído, ou, nas próprias palavras do pensador de Cusa: «Seria, pois, necessário concebê-lo mentalmente como sendo Deus de modo a ser também criatura, e criatura de modo a ser criador, criador e criatura sem confusão nem composição. Quem se pode assim elevar ao excelso de tal modo que conceba a diversidade na unidade e a unida-

de na diversidade? Esta união seria, portanto, acima de todo o intelecto». <sup>1</sup> Do mesmo modo que o Máximo absoluto só poderia ser compreendido incompreensivelmente, sendo mesmo necessário rejeitar o imaginável e o racionalizável, <sup>2</sup> a concepção mental de um Deus que é também criatura e de uma criatura que é de igual modo criador (sem confusão e sem composição), só pode ser uma concepção que se encontra acima de todo o intelecto <sup>3</sup>. Ainda apoiando-nos no passo acima, perguntamos,

- 1 «Oporteret enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque in excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat? Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liber tertius, Cap. II, 194: 14-20, in H. G. SENER (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, p. 16, Band I. A partir de agora o *De docta ignorantia* será citado da seguinte forma: título, ed. minor (forma como estamos identificando a Edição *Philosophisch-theologische Werke*), livro, capítulo, parágrafo(s), linha(s) e página(s) (Ex.: *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber primus, Cap. I, 2: 11-15, p. 6). Para a versão em língua portuguesa dos passos do *De docta ignorantia* optamos por usar a tradução de André: NICOLAU DE CUSA, *A docta ignorância*, trad., int. e notas de João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003. Além de ser uma excelente e recente tradução e de o autor não deixar de levar em conta o texto da Edição Crítica de Heidelberg, apoia-se, entretanto, com bons argumentos que podem ser lidos na introdução da sua tradução pp. XXXIX-XLII, nos textos da Editio minor revistos e corrigidos por Hans Gerhard Senger (cfr. nossa referência supra). Quanto à referência da tradução, logo depois de citarmos o texto em latim, indicaremos a página da tradução usando o seguinte modelo: André, trad., p. 25.
- 2 Cfr. podemos ler no Cap. X do Livro I do *De docta ignorantia*, ed. minor.
- 3 Compreender um ser que tenha, ao mesmo tempo, o estatuto de Deus e de homem, ou de criador e criatura, talvez seja ainda mais difícil do que entender o Máximo absoluto. Por isso, antes de chegar à formulação que acima citamos, Nicolau de Cusa elabora três vezes a mesma ideia fazendo uso da suposição: «[...] si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset [...]»; «Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei [...]»; «Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret [...]». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim. Além disso, repete por três vezes que aquela união ultrapassaria o nosso intelecto: «[...] haec admiranda unio omnem nostrum in-

juntamente com o Cusano: quem pode ser elevado, assim, de tal forma que conceba a diversidade na unidade e a unidade na diversidade? Claramente a resposta tem um nome e, obviamente, este nome (Jesus Cristo) é também o tema a ser abordado em todo o Livro III; não obstante, assim como o Livro I, o que nos chama atenção é que ao *investigar, no modo douto da ignorância, a respeito do máximo simultaneamente absoluto e contraído* (cfr. afirma no Prólogo), Nicolau de Cusa confronta, mais uma vez, a investigação d’Aquele com a capacidade humana de fazê-la, destacando, uma vez mais, o homem, seus limites e suas superações. No Cap. III, ao se questionar sobre a natureza da humanidade em que tal máximo (absoluto e contraído) fosse possível é-nos dito:

«Mas a natureza humana é aquela que é elevada acima de toda a obra de Deus e é pouco inferior à natureza angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo. Por isso, ela é aquela que, se fosse elevada à união com a maximitude, existiria como plenitude de todas as perfeições do universo e de cada uma das coisas, de tal maneira que nessa humanidade todas as coisas atingiriam o grau supremo».<sup>4</sup>

Evidentemente que toda a argumentação encaminha-se para

---

tellec-tum excelleret»; «Omnibus profecto unionibus intelligibilibus haec maior esset [...]; «Supra omnem igitur intellectum haec unio foret». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim.

- 4 «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipsicerentur». Id. *ibid.*, Cap. III, 198: 1-8, p. 20. André, trad., pp. 139-140.

chegar a Jesus Cristo, mas isso não quer significar que não possamos extrair dela uma reflexão sobre o homem capaz de aproximar-se cada vez mais das coisas divinas, ou, usando uma expressão tão repetida na filosofia do pensador de Cusa, o homem *capax dei*.<sup>5</sup>

Na passagem acima, o filósofo moselano mostra a natureza humana como a mais elevada das obras de Deus, complicando em si as naturezas intelectual e sensível, sendo capaz de reunir tudo nela mesma. Tais características já fizeram com que ela fosse chamada «microcosmo». Na sequência, o Cusano supõe a elevação daquela natureza até a união com o Máximo absoluto e, se isso fosse possível, ele não teria dúvidas de que a natureza humana atingiria a sua plenitude e existiria como perfeição das perfeições. Essa suposição concretizou-se apenas num único homem, Jesus Cristo, assim o afirma Nicolau de Cusa, na sequência do texto, sobretudo nos capítulos IV e V. Todavia, não quer isto significar que aos outros homens reste somente a resignação diante da impotência para alcançar as coisas divinas. Pelo contrário, podemos, conforme Nicolau de Cusa, nunca chegar à visão de Deus nesta vida, mas podemos sempre buscá-la e chegar o mais perto possível. Esta busca revela-se neste Livro III como um constante exercício de nós próprios e, assim, a dimensão gnosiológica só pode ser percebida na sua estreita união com a dimensão ética. Isso é mostrado por Álvarez-Gómez quando afirma que o homem enquanto natureza intelectual deseja a verdade, porém, para o ser humano, esta é equivalente ao próprio bem, só podendo ser alcançada na busca e esta, por sua vez, só pode ser atualizada através do conhecimento e do amor: «Então, como natureza intelectual o ser huma-

5 A expressão «capax dei» é usada muitas vezes por Nicolau de Cusa ao longo da sua obra teológico-filosófica. No entanto, é preciso entendê-la com um sentido ativo e não passivo, ou seja, ser capaz de Deus é ser capaz de recebê-lo, porém, o ato de receber requer do homem a “criação” de um ambiente propício para aquela receptividade e esse ambiente exige todas as forças humanas num esforço conjunto para receber Deus. Logo, ser «capax dei» significa, acima de tudo, tornar-se, do melhor modo que se pode, o mais semelhante possível ao modelo divino e isso passa por um constante exercício de aperfeiçoamento do homem.

no aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é atualizada através do conhecimento e do amor».<sup>6</sup> Persigamos, então, alguns indícios deste cruzamento, na tentativa de apresentarmos o humano, mesmo que alguns desses indícios refiram-se, mais explicitamente, a Jesus Cristo.

O homem é uma criatura capaz de amar e de pensar, de calar e de falar, pois reúne em si as naturezas intelectual e sensível. Depois, é também capaz de conceber a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, ou seja, em relação às outras coisas cada um é único («Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat») e, além disso, perfeito do modo que pode («et modo quo potest perfectum»). Em relação à Unidade Máxima somos diversos, motivo pelo qual, também, a conexão é gradual no homem, só sendo máxima em Deus («Omnis autem conexio graduativa est, et non devenitur ad maximam, quia illa deus est»). Por meio desta gradação podemos afirmar, de igual modo, que no homem os sentidos devem submeter-se à razão e a razão ao intelecto, no entanto, mesmo assim, o ser humano não conseguiria, por si só, chegar ao fim dos seus afetos intelectuais e eternos («homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret»).<sup>7</sup> Na sequência desta última assertiva, Nicolau de Cusa, confrontando a natureza humana com a natureza de Jesus Cristo, afirma que, ao contrário do homem, aquele não encontrou nenhum obstáculo para retornar, com sua potência, a Deus. Isto marca, de alguma forma, uma diferença importante entre a natureza divina e a natureza humana.

Esta diferença, por sua vez, delimita os contornos humanos do conhecimento das coisas divinas e, ainda, amplia estes contornos para além do plano gnosiológico<sup>8</sup>. Desta forma, aque-

6 MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1968, p. 236.

7 *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, passim.

8 Num artigo muito interessante sobre o par *explicatio-complicatio* no Cusano (Maurice de Gandillac, «*Explicatio-complicatio* chez Nicolas de

le conhecimento assume contornos antropológicos e éticos, na medida em que a própria concepção dinâmica da filosofia cusana aparece aqui, em toda sua expressão, relacionada ao conhecimento divino e, ao mesmo tempo, à natureza afetiva que se compreende, enquanto tal, como uma tendência fixada na natureza intelectual. Concordamos, portanto, com Kremer, quando este escreve:

«Então, o *affectus* compreende-se como uma tendência fixada no próprio intelecto. *De docta ignorantia III* ensina que o ser humano sozinho »não poderia atingir a meta das inclinações intelectuais e eternas« (*intellectualium et aeternorum affectum*). O escrito *De sapientia* esclarece, de várias maneiras, que os seres humanos não procuram, simplesmente, a sabedoria, mas aderem a ela com grande paixão de espírito (*cum tanto mentis*

---

Cues», in GREGORIO PIAIA (a cura di), *Concordia Discors - Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Editrice Antenore, Padova, 1993, pp. 77-106), Gandillac chama atenção, várias vezes, para a ideia de que aqueles conceitos não podem ser pensados somente ao nível do puro mistério divino e se esforça em mostrá-los num âmbito muito mais amplo, que termina por desaguar numa espécie de *praxis experimentalis* extremamente viva e dinâmica, típica da filosofia cusana. Pensando de forma análoga, consideramos, também, que todo o *De docta ignorantia* pode ser lido daquela forma, isto é, como uma obra em que o pulsar da vida se manifesta porque, através dos seus contornos ou motivos, é a própria vitalidade do homem que se apresenta no seu modo de pensar e de amar as coisas divinas e, ao pensar e amar aquelas coisas, as suas relações consigo, com o outro e com o mundo aparecem e reaparecem de diferentes formas que sempre podem ser refletidas e aperfeiçoadas. Essa ideia parece ser corroborada, também, por Beierwaltes, quando este escreve: «Zu wissen, daß das Wesen des Gottes nicht zu wissen ist, zeigt sich im Sinne des Cusanus als Fundament des »belehrten, sich seiner selbst bewußten Nichtswissens«, der »docta ignorantia«; sie ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern auch eine des Lebens». WERNER BEIERWALTES, *Der verborgene Gott Cusanus und Dionysius*, Paulinus-Verlag, Trier, 1997, p. 12 (Trierer Cusanus Lecture, Heft 4).

*affectu*). Isto caminha, paralelamente, com outra série de declarações do Cusano, segundo a qual, o intelecto com o mais profundo e natural amor deseja saber (*quodam naturalissimo amore*). Sem prejuízo de todas estas declarações, vale, naturalmente, a ideia essencial do conhecimento e da metafísica da vontade cusana: sem o desejo o intelecto não conhece, como também sem conhecer não deseja. *Nihil enim penitus incognitum appetitur*».<sup>9</sup>

Quer isto dizer que não podemos entender a natureza intelectual, na sua totalidade, se deixarmos de lado esse movimento natural que a impulsiona para o que há de mais deleitável: «Ela move-se para a verdade mais abstrata por um movimento natural como se se movesse para o fim dos seus desejos e para o último objeto mais deleitável. E porque tal objeto é tudo posto que é Deus, é o intelecto insaciável até que atinja o próprio Deus que é imortal e incorruptível, uma vez que se não sacia a não ser no objecto eterno»<sup>10</sup>. Notemos que a natureza intelectual, pelo objeto que procura alcançar (último, deleitável, imortal, incorruptível), torna a sua busca não só insaciável, mas também renovada em cada etapa do seu percurso que, por sua vez, exige um certo aperfeiçoar do próprio ser humano.

Por isso, afirmamos que o plano gnosiológico é ampliado ou complementado pelo antropológico e ético, já que, em primeiro lugar, o objeto almejado é infinito e, por isso, inapreensível na

9 KLAUS KREMER, «Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (Die Referate des Symposiums in Trier vom 6.-8. Oktober 1977), 1978, pp. 117-143, p. 126.

10 «[...] naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia quia deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satietur nisi in obiecto aeterno». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. X, 240: 7-12, p. 70. André, trad., p. 169.

sua totalidade; em segundo lugar, isto, por si só, faz da busca um movimento que nunca se sacia, tornando-se, enquanto tal, impelida para Deus. Isso exige do homem mais do que um conhecimento meramente racional, exige, antes de mais, uma espécie de conversão do intelecto às coisas imortais. Aliás, o próprio intelecto é apresentado pelo Cusano como possuindo uma natureza convertível.<sup>11</sup> Essa conversão é repetida em outras partes do texto, quando, por exemplo, no Cap. VI, aborda o mistério da morte de Cristo. Ali, além de ser apresentada a gradação entre sentidos, razão e intelecto, é exposto também, através do modelo da vida de Cristo, o confronto entre a vida temporal e as coisas transitórias, por um lado, e as virtudes divinas e as coisas eternas, por outro, sendo dito que Cristo preferiu estas últimas em detrimento das primeiras. Logo, assegura o cardeal alemão: «Por isso, quanto mais o homem se elevar nas virtudes imortais, tanto mais semelhante a Cristo se tornará».<sup>12</sup> Do mesmo modo que, no Cap. IX, é afirmado: «Então, porque aquela luz infinita é a própria eternidade e verdade, é necessário que a criatura racional, que deseja ser iluminada por ela, se converta às coisas verdadeiras e eternas sobre as mundanas e corruptíveis».<sup>13</sup>

Ora, se no Livro I Deus só podia ser compreendido incompreensivelmente e no Livro III a compreensão da união entre criador e criatura num «deus tornado homem» e num «homem tornado deus» excederia todo o nosso intelecto, esse conhecimento das coisas divinas só pode acontecer através de uma conversão que exige do ser humano uma atitude extremamente ativa, ou, como indica Álvarez-Gómez: «O ser humano é, portanto, um desejo intelectual para o bem, e deste modo ele participa de forma ativa daquele. O bem não é somente a causa final, mas também efi-

11 Cfr. Id. *Ibid.*, Cap. XII, 259: 16-25, p. 94.

12 «Quanto igitur homo plus in ipsis immortalibus virtutibus ascenderit, tanto Christo similior fit». Id. *ibid.*, Cap. VII, 220: 13-14, p. 46. André, trad., p. 155.

13 «Unde, cum lux illa infinita sit ipsa aeternitas atque veritas, necesse est, ut rationalis creatura, quae per ipsam illuminari desiderat, ad vera et aeterna se convertat supra ista mundana et corruptibilia». Id. *ibid.*, Cap. IX, 236: 1-4, p. 64. André, trad., p. 166.

ciente e formal do desejo. Em virtude da criação, este desejo se dirige a Deus mesmo, que confere a cada criatura a existência, na medida em que ele é, de todas, a forma da existência imanente».<sup>14</sup> Isto é, conhecer as coisas divinas só é possível convertendo-se a elas. Esta conversão, por sua vez, implica um aperfeiçoamento ético, ou melhor, um constante aperfeiçoamento do próprio homem que deve ter como modelo as virtudes imortais. Deste modo, o conhecimento das coisas divinas exige uma conversão do homem que, por sua vez, exige um conhecimento de si próprio que deve ter como consequência uma constante atualização do ser humano no seu esforço de tornar-se, cada vez mais, semelhante ao divino, pois essa é a única forma de conhecê-lo do melhor modo que é possível ao homem.<sup>15</sup>

14 MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart...*, op. cit., p. 235.

15 Aqui não podemos deixar de lembrar um passo do *De quaerendo deum*, onde, semelhante a um passo das *Enéadas* de Plotino (I, 6, 9), Nicolau de Cusa fala sobre o artista que procura no bloco de madeira o rosto do rei, sendo preciso afastar todas as imagens limitadas que não são aquele rosto. A seguir, utilizando a teologia negativa, diz que Deus não é corpo nem tudo o que possa ser limitado ou percebido pelos sentidos, sendo necessário, portanto, afastarmo-nos do senso comum, da fantasia, da imaginação e também da razão e do intelecto porque a via que leva até Deus está, de alguma forma, dentro de nós e consiste em remover todos os limites. Cfr. *De quaerendo deum*, V, § 49, pp. 33-34 (NICOLAI DE CUSA, *De deo abscondito*, Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita. Felicis Meiner, Vol. IV – *Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, edidit Paulus Wilpert, Hamburgi, 1959). Também não podemos deixar de relacionar as imagens, que encontramos no passo referenciado acima, à linguagem cusana, ou seja, esta última também passa por um processo de purificação através do qual cada vez mais se aproxima de Deus, esvaziando-se, deixando para trás sua vestimenta (metáforas, comparações, exemplos, teologias negativa, afirmativa, simbólica...) até tornar-se despida de tudo. Há uma espécie de desmaterialização da linguagem até esta se tornar um puro nada que une o homem a Deus: nenhuma fala, nenhum discurso, nenhuma imagem, somente o nada, o vazio e o silêncio. Eis as palavras finais de Nicolau de Cusa: «Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt

Naturalmente que a conversão do nosso espírito exige todas as nossas potências intelectuais, todavia, já mostramos que é necessário mais do que isso e nesse sentido o plano gnosiológico une-se ao ético e ao místico-religioso, pois, além das faculdades mentais, também é necessário a fé e, sobretudo, o amor (a mais imortal de todas as virtudes, posto que significa o próprio Deus). Sobre isto, esclarece-nos o bispo de Brixen: «Mas a conversão do nosso espírito consiste em voltar-se pela fé para a verdade eterna e mais pura, que tudo precede, segundo todas as suas potências intelectuais, em escolher essa verdade que é a única digna de ser amada, e em amá-la».<sup>16</sup> Destarte, a conversão exige a fé, ou melhor, não há conversão sem fé, exige uma escolha, ou seja, não há conhecimento se o homem não optar por conhecer e exige a capacidade humana de amar, pois por mais que aquela verdade seja a única digna de ser amada, ela só pode ser conhecida se for amada. Daí, na sequência daquela citação, complementa o Cusano:

«Deste modo, tal como todo o que ama está no amor, assim também todos os que amam a verdade estão em Cristo; e assim como todo o que ama é amante através do amor, assim também todos os que amam a verdade, amam-na através de Cristo. Daí que ninguém conheça a verdade se o espírito de Cristo não estiver nele. E tal como é impossível que haja um amante sem amor, também é impossível que alguém tenha Deus sem o espírito de Cristo, já que só nesse espírito podemos

---

ad extra, ut inveniatis in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus». Id, *ibid*, § 50, p. 35.

- 16 «Conversio vero spiritus nostri est, quando secundum omnes suas potentias intellectuales ad ipsam purissimam aeternam veritatem se convertit per fidem, cui omnia postponit, et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. IX, 237: 7-11, p. 66. André, trad., p. 167.

adorar Deus».<sup>17</sup>

A citação é por demais clara quando assegura que ninguém pode conhecer a verdade sem amor (sem o espírito de Cristo que é amor) e, no que se refere à dinâmica deste, diz que todo aquele que ama só é amante através do ato de amar.

Por isso, não é difícil entender que o aumento da nossa fé e do nosso amor só seja possível no ato de crer e de amar, ou seja, ambos podem crescer desde que creiamos e amemos. Também não é difícil entender que o constante aperfeiçoamento do ser homem realize-se através do exercício de todas as suas potências intelectuais e afetivas no seu viver finito que, entretanto, pode tornar-se infinito, posto que aquilo que busca é infinito e não pode ser apreendido na sua completude, o que requer uma busca incessante que dá sentido à vida, pois a alma intelectual só existe (só tem o seu ser) no seu entender e entender o ser desejado (que é Deus e que deve ser amado) é o seu viver. Logo, viver, compreender e amar inter-relacionam-se de tal maneira que o homem enquanto ser-vivente não vive sem tentar compreender e não compreende se não for capaz de amar.

Unem-se, deste modo, na vivência da compreensão das coisas divinas, o *affectus* e o *intellectus*, num movimento de conversão a Cristo que deve incluir ainda, a fé, a esperança e a caridade.<sup>18</sup> Assim, o Cusano segue de perto o Hino à caridade de São Paulo, e considera esta última como a maior das virtudes. Logo, se a esperança é importante e se uma fé sã proporciona um conhecimento verdadeiro,<sup>19</sup> só a caridade é capaz de con-

---

17 «Sicut igitur omnis amans est in amore, ita omnes veritatem amantes in Christo; et sicut omnis amans est per amorem amans, ita omnes amantes veritatem per Christum sunt ipsam amantes. Hinc nemo novit veritatem, nisi spiritus Christi fuerit in illo. Et sicut impossibile est amantem esse sine amore, ita impossibile est quem deum habere sine spiritu Christi, in quo spiritu tantum deum adorare valemus». Id. *ibid.*, Cap. IX, 238: 1-7, p. 68. André, trad., p. 168.

18 Cfr. *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XII, §260, pp. 94 e 96.

19 Sobre a fé, Nicolau de Cusa dedica todo um capítulo do *De docta ignorantia*, o XI, do livro III e, ao contrário do que se poderia esperar, é um capítulo extremamente sereno, sem apelos extremistas, a bem da verdade, digno de

ceder o ser verdadeiro a todas as coisas. Por isso, tornamos a repetir que o intelecto converte-se a Cristo pela fê, no entanto, é necessário que a fê seja atuada pela caridade, não podendo a fê ser máxima sem aquela, e mais, sem a caridade a fê é morta. Por fim, a caridade é a forma da fê, sendo também, seu sinal mais constante. Não é demais lembrar que é sob o signo do amor que o criador se une à criatura, através do nascimento de Cristo, e a criatura une-se ao criador, através da morte deste, ou, como afirma Carvalho, quer em sede platônica quer em Cristã, estamos «[...] no próprio seio da *possibilidade* da experiência, o sossego do Ser concretizando-se na mudança do(s) ente(s), tal como a Encarnação representa tanto a possibilidade de toda divinização do homem quanto do amor extático de Deus». <sup>20</sup> O amor constitui-se, assim, como o início e o fim de tudo, sendo, no que se refere ao conhecimento das coisas divinas, também o meio, posto que é o elemento de ligação entre o finito e o infinito e, deste modo, *caminhamos para a caridade pelos graus do amor*.

Desta forma, se nos Livros I e II do *De docta ignorantia* (que não abordamos neste artigo) há uma ausência do *amor*, por outro lado, há, no curso de toda obra, uma certa incapacidade do intelecto para alcançar as coisas divinas. Esses dois aspectos,

---

alguém que fez da sua filosofia uma grande bandeira pela paz e pelo diálogo.

20 MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Falar divinamente... O tema neoplatônico da 'desconstrução'», in ANTONIO MARTINS ET AL. (Coords.), *Da natureza do sagrado – homenagem a F. V. Jordão*, vol. II, Fundação Engenheiro A. de Almeida, Porto, 1999, pp. 799-825, p. 824. No mesmo artigo o autor une o mistério, o amor e a linguagem numa dinâmica de conversão e desconversão enquanto manifestação invisível do oculto: «Na revelação ou manifestação de quem é autenticamente oculto é impossível a destruição total do segredo, do mistério. Porém, não há revelação ou manifestação do que se oculta sem disponibilidade amorosa para o próprio Amor que se oferece. Tal como na 'filantropia' de Cristo, o mistério da Encarnação do Deus assumindo forma humana. No chamamento do tempo que passa sem aviso cuida a serenidade de quem amorosamente se disponibiliza exercitando-se numa dinâmica total de conversão pela sempre reiterada desconversão da qual a linguagem e as suas duas vertentes dinâmicas são marcador visível ou experimental da (in-)visibilidade do Invisível de repente, não mais que de repente, oferendável». Id. *ibid.*, p. 823.

somados aos sinais<sup>21</sup> que surgem ao longo da obra, fazem perceber a importância de unirmos *affectus* e *intellectus* na compreensão ou na apreensão das coisas divinas. Se o Livro I encerra com o silêncio e o Livro II com o louvor, o Livro III reúne esses dois modos da expressão humana numa última tentativa de mostrar o divino. Assim, numa espécie de arrebato mental,<sup>22</sup>

21 Ora, nunca é demais lembrar a recorrência de termos como *aenigma*, *imago*, *speculum*... que encontramos não só neste texto, mas ao longo de outros textos cusanos. Isso para não falar de alguns títulos dos seus livros que apelam para ideias que sugerem ocultamento, instrumento de busca e procura, como, por exemplo: *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De beryllo*, *De visione dei* e *De venatione sapientiae*. A própria expressão *docta ignorantia* é marcada por uma ausência, uma vez que ignorância significa, dentre outras coisas, uma falta de saber. É certo que não se trata só de ignorância, mas de uma ignorância douta e, desta forma, a expressão é grávida de significados. Também não podemos esquecer que o nosso filósofo afirma que todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas. Esta possibilidade de ver cognoscivelmente o criador relaciona-se ao amplexo amoroso que, por sua vez, é a forma como o intelecto apreende a verdade, constituindo assim um certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas. Notemos, pois, que já no início do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa insinua, no processo do conhecimento humano de Deus, a importância do intelecto e do afeto. Se é certo que aborda, explicitamente, pouquíssimas vezes a questão do amor nos dois primeiros livros, é certo, também, que na maioria das vezes em que o tema do intelecto se apresenta, este se mostra muito mais como incapaz de apreender Deus do que como a instância privilegiada para a visão daquele.

22 Apesar de Nicolau de Cusa usar aqui o verbo *rapio* (usando também em outro textos o termo *raptus*), não podemos compreender este uso como um momento de puro êxtase afetivo, ou, como esclarece-nos Gandillac: «Le terme de *raptus* suggère tout autre chose. Lecteur assidu d'un Denys qu'il croit encore le confident de Paul («ravi») lui-même sur le chemin de Damas), familier, à peine clandestin, de maître Eckhart, Nicolas reconnaît n'avoir jamais connu lui-même les expériences mystiques auxquelles paraissent renvoyer certaines de ses formules. Pour lui cependant l'image même de l'approche en quelque sorte asymptotique d'une *circularis capacitas* semble exclure un véritable *saltus* entre le sommet d'une dialectique encore intellectuelle, les toujours impropres traductions verbales et conceptuelles du donné de foi et, finalement, des grâces de contemplation

o Cusano relata o ascender como um desejo contínuo e ardente, narrando um ser arrebatado à intelectualidade simples que ultrapassa as coisas sensíveis, como um certo avançar do sono à vigília e do ouvido à visão, complementado com uma dialética entre silenciar e louvar:

«[...] aí se vêem essas coisas que não podem ser reveladas porque estão para lá de tudo o que é ouvido e de toda a doutrina expressa por palavras. Com efeito, se devessem ser ditas as coisas aí reveladas, dir-se-ia então o que não é dizível, ouvir-se-ia o que não é audível, tal como aí se vê o invisível. Jesus, bendito pelos séculos, fim de toda a intelecção por ser a verdade, de todo o sentido por ser vida, e finalmente de todo o fim por ser entidade e perfeição de toda a criatura por ser Deus e homem, é ouvido incompreensivelmente porque é o termo de toda a palavra».<sup>23</sup>

Aqui, Nicolau de Cusa parece chegar ao limite, não do que pode o nosso falar, mas do que consegue ser expresso pelo nosso calar. Se as coisas ali encontradas ultrapassam o que é ouvido e o que é dito por palavras, se pudéssemos dizê-las, diríamos o indizível, se pudéssemos ouvi-las, ouviríamos o inaudível e se pudéssemos vê-las, veríamos (tal como ali se vê) o invisível. Jesus, portanto, sendo o termo de toda palavra é, ao mesmo tempo, sua possibilidade, sua fecundidade e sua plenitude.

---

et d'union qui seraient réservées à quelques privilégiés». MAURICE DE GANDILLAC, «*Explicatio-complicatio* chez...», op. cit., p. 96.

- 23 «[...] ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam. Nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur. Iesus enim in saecula benedictus, finis omnis intellectionis quia veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creaturae perfectio quia deus et homo, ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditur». *De docta ignorantia*, ed. minor, Liber tertius, Cap. XI, 247: 4-12, p. 78. André, trad., p. 174.

Deste modo, a palavra dele procede e a ele retorna, dentre outras formas, como louvor absoluto ou, o que significa o mesmo, como silêncio pleno e fecundo. Não é preciso muito esforço para perceber que esta apreensão do divino ultrapassa, e muito, um mero conhecimento abstrato das coisas, sendo necessário um viver autêntico e verdadeiro, onde, através das potências intelectuais e afetivas, o homem se torne, cada vez mais, mais perfeito do melhor modo que pode. Não é por acaso que, na carta colocada no fim do livro e também dirigida ao cardeal Juliano, nosso místico reafirme, depois de resumir o que foi exposto nos três livros do *De docta ignorantia*:

«E o Senhor Jesus cresceu continuamente no meu *intellecto* e no meu *afeto* pelo aumento da fé. Pois ninguém que possua a fé de Cristo pode negar que não sinta o seu desejo mais profundamente inflamado por esta via, de tal maneira que não só veja, depois de longas meditações e elevações, que só o dulcíssimo Jesus deve ser amado, mas também, abandonando tudo com alegria, o abraça como vida verdadeira e alegria sempiterna».<sup>24</sup>

Embora já possamos perceber, na nossa exposição, as relações entre *affectus* e *intellectus*, é somente na Correspondência, estabelecida entre Nicolau de Cusa e os monges de Tegernsee, que a discussão sobre aquelas relações aparece de forma mais explícita. Por este motivo, pensamos ser interessante concluir esse artigo com as palavras finais de Vansteenbergh, na introdução que faz à sua edição de uma pequena parte da Correspondência Cusana, uma vez que apresenta a mística, a douta ignorância,

---

24 «(...) et factus est mihi Iesus dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei crementum. Negare enim nemo potest Christi fidem habens, quod hac via in desiderio altius non inflammetur, ita ut post longas meditationes et ascensiones dulcissimum Iesum solum amandum videat et cum gaudio omnia linquens amplexetur ut vitam veram et gaudium sempiternum». *De docta ignorantia*, ed. minor, *Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*, 264: 7-13, p. 100. André, trad., p. 187.

o amor e o conhecimento como expressões maiores daquelas cartas. Eis as palavras com que encerra o seu texto:

«O misticismo não seria, tão bem, o termo natural da douta ignorância? Se o homem não pode alcançar Deus somente pela razão, se, por outro lado, Deus é, entretanto, seu fim e o termo de todos os seus desejos, ele não o procura exatamente na obscuridade do amor? O amor é o vínculo da vida divina; é a causa última da criação, a explicação última do mundo, do seu movimento, da sua unidade; é também o fim da obra divina. Saído de Deus, o mundo deve retornar a Deus pelo homem, ou «microcosmo». A união do homem e de Deus não pode ser puramente intelectual, ela deve ser também afetiva; não de união essencial sem movimento; não de movimento sem amor. A mística é, pois, bem o termo da teosofia cusana».<sup>25</sup>

Podemos afirmar, portanto, que a questão do amor em *De docta ignorantia* aparece sob o signo da ausência (nos dois primeiros Livros) e sob o signo da complementariedade do *intellectus*, no terceiro Livro, na busca da compreensão de Deus. Compreensão que, estando acima de tudo o que possa ser entendido, exige o poder unitivo do amor que se expressa no sentido da douta ignorância, posto que ali se realiza o movimento do homem para Deus. Movimento de amor convertido à sua origem, já que o amor, como escreve Vansteenberghé, é a causa última da criação. Além disso, o amor em *De docta ignorantia* apresenta-

25 EDMOND VANSTEENBERGUE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au Xve siècle*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1915, p.104. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters).

se relacionado ao silêncio, ao louvor<sup>26</sup> e ao conhecimento, três áreas que, de diversas formas, encontram-se no âmbito da mística e procuram dar conta de um certo experienciar do divino.

Logo, se o texto do *De docta ignorantia* não é, por excelência, considerado um dos livros em que a importância do amor (ou o equilíbrio necessário entre *affectus* e *intellectus*) aparece na sua forma mais explícita; podemos dizer, no entanto, que naquele texto, tal tema aparece e reaparece, seja sob o símbolo da teologia negativa no Livro I, seja através da linguagem do louvor no Livro II, seja sob a significação da fé, do conhecimento e da virtude do amor no Livro III. Deste modo, e tomando por referência este último Livro, a instância do amor já imprime ao *De docta ignorantia* a vivacidade e o dinamismo próprios da filosofia cusana, já que o homem *capax dei* é o mesmo homem *capax amoris*, ou seja, é um ser que tem como guia as virtudes imortais, cujo movimento para o divino exige uma constante atualização desse mesmo homem na sua completude de ser pensante e amante.

---

*Maria Simone Marinho Nogueira es doctora en filosofía y profesora adjunta de Historia de La Filosofía Medieval em El Departamento de Filosofía y ciencias Sociales de La Universidad Estadual da Paraíba-Brasil. Es también coordinadora de Principium – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofía Medieval/UEPB/CNPq.*

mar.simonem@gmail.com - <http://principium.ceduc.uepb.edu.br>

Recibido: 3 de febrero de 2010.

Aceptado para su publicación: 15 de mayo de 2010.

---

26 Para o louvor enquanto linguagem da distância, escreve, impecavelmente, Marion: «Animal doué de langages, l'homme y perçoit la distance. Aussi ne doit-on pas seulement reconnaître dans le langage de louange un des innombrables jeux de langage; il faudrait sans doute aussi inscrire le jeu qui pulvérise le langage en jeux dans la distance qui nous désapproprie du langage lui-même, de sa maîtrise comme de sa singularité. Cette désappropriation comblée renvoie alors au discours de louange, qui y fait valoir le privilège de fair jouer exemplairment, la distance. En ce sens les jeux de langage dépendent du langage de louange». JEAN-LUC MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, p. 242.