

Considerações sobre o ‘desiderium intellectuale’ em Nicolau de Cusa

Introdução

A questão do desejo sempre esteve presente na História da Filosofia, mas de forma marginalizada, dissimulada, quase um murmúrio no meio de altas vozes. Ao contrário, a questão do conhecimento sempre foi discutida de forma ampla, em alto e bom som e sempre foi colocada no centro das discussões filosóficas. Ao desejo, muitas vezes colocado ao lado das emoções e das paixões, coube a tarefa de arrastar os homens para os atos desmedidos. Ao conhecimento, quase sempre posto ao lado da razão, coube a tarefa, sempre humana, demasiada humana, de conduzir a humanidade ao reto caminho do desenvolvimento. Entretanto, o que podemos perceber é que ambas as esferas são constitutivas do homem, e talvez por isso, não precisemos ver as coisas de forma tão dicotômica, como se o volitivo fosse o extremo oposto do cognitivo.

É com esta proposta de conciliação que Nicolau de Cusa abre o *De docta ignorantia* afirmando que o intelecto conhece a verdade que deseja insaciavelmente e a apreende num amplexo amoroso¹. Para Cusa, o homem é um ser de tensão

* Universidade Estadual da Paraíba. O presente texto reproduz parte do nosso artigo «*Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa*» em J. A. de Souza (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, EST, Porto Alegre 2006, pp. 336-346.

¹ «Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire». Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, ed. P. WILPERT, reed. H.G. SENGER, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, I, 1, p. 6, linhas 11-15.

e sua filosofia demonstra muito bem esta tensão do homem consigo mesmo e por extensão, do finito (homem) ao infinito (Deus). Tensão, de alguma forma, expressa pelo desejo de conhecimento e assim, desejo e conhecimento devem ser vistos sob um outro prisma, onde um não exclui o outro, mas ambos mantêm uma equilibrada e necessária relação.

O caminho, portanto, que deverá ser trilhado, falando com mais rigor, será o da relação entre *affectus* e *intellectus*, aceitando-se a idéia de que há na obra cusana uma supremacia do *intellectus* frente à *ratio* e que mesmo havendo esta supremacia, Cusa não deixa de lado a questão do desejo, cara a sua filosofia.

1. O desejo

A palavra *desiderium*, em latim, pode significar: desejo, saudade, ternura, necessidade física. Fiquemos com o desejo – o homem enquanto ser que naturalmente deseja saber; com a saudade na sua estreita relação com o conhecimento, uma vez que não se pode sentir saudade daquilo que se desconhece; e com a ternura – ligada ao tema do amor que também atravessa a obra cusana².

Desiderium, por sua vez, deriva do verbo *desiderare*, desejar, ter saudades de, procurar, fechar os olhos, que por sua vez, deriva da mesma raiz (*sidus*, pl. *Sidera* - *constelações*) de *considerare*, examinar com cuidado, ver com atenção, olhar com respeito. Mas, enquanto em *considerare* os olhos se abrem, uma vez que é preciso examinar, ver, olhar; em *desiderare* os olhos se fecham (conforme o último significado citado), mas isto não quer significar que o desejo seja cego, e sim, como diz Nicolau de Cusa que o que desejamos é saber que ignoramos ou que a sabedoria e o lugar da inteligência estão ocultos aos olhos de todos os viventes. Assim, *desiderare*, também é uma forma de ver, de considerar (*considerare*), sob o ponto de vista do *affectus* e, assim, desejando/amando a coisa amada ela pode se tornar conhecida. Neste sentido, conforme Nicolau de Cusa, desejar e conhecer se relacionam, do mesmo modo como se relacionam o cognitivo e o afetivo.

² Sobre o amor em Nicolau de Cusa, cfr.: W. DUPRÉ, «Liebe als Grundbestandteil allen Seins und - Form oder Leben aller Tugenden», *Akten des Symposions, Sein und Sollen die Ethik des Nikolaus von Kues* 1998, MFCG 26 (2000) 65-99. Cfr. também, M.S.M. NOGUEIRA, «Considerações sobre o amor em Platão e Nicolau de Cusa», *Studium – Revista de Filosofia* 12/6 (2003) 55-64.

2. *Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat* ou sobre a necessária relação entre desejo e conhecimento

Entendemos que o desejo em Cusa é a forma pela qual ou com a qual o homem se relaciona com Deus. Veremos ao longo desta curta apresentação as diversas formas em que o desejo aparece na obra cusana (mais explicitamente nas três obras que serão utilizadas). Entretanto, apesar de ser um tema caro ao cardeal alemão, o desejo foi até agora pouco explorado pelos estudiosos do seu pensamento (não é aqui o lugar para discutir o porquê deste esquecimento)³. Tentaremos refletir sobre a relação entre desejo e conhecimento, acreditando que o entendimento e a vontade ou o conhecimento e o desejo devem ser vistos no pensamento cusano, não sob a perspectiva da mera distinção, mas, ao contrário, do ponto de vista da superação desses contrários, ou, utilizando as próprias palavras de Nicolau de Cusa no *Sermão CLXXII*: «portanto, a mente é o princípio do intelecto e do afeto. A mente é uma força simples e muito nobre, na qual coincidem o entender e o amar»⁴. Assim, desejo e conhecimento coincidem na mente do homem e, se essa mente, como afirma o cusano é tanto o princípio da inteligência quanto da afeição, ambos os termos devem ser vistos não como contrários um do outro, mas na superação desta perspectiva dicotômica⁵. Desta forma, percorramos algumas obras cusanas e vejamos como o cardeal alemão apresenta o tema do desejo.

2.1. *De docta ignorantia* (1440)

O *De docta ignorantia*, obra que constitui a marca que o pensamento cusano deixou na História da Filosofia, trata, de uma forma geral, da questão

³ Para esta questão, leia-se: M.A. GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

⁴ «Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere». Nicolai de Cusa, *Sermo CLXXII, Suscepimus, Deus, Misericordiam tuam in medio templi tue*, ed. A. S. DONATI, I. H. MANDRELLA, H. SCHWAETZER, Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi, 2003, p. 250 (Sermones III (1452-1455)).

⁵ Cfr., M.A. GÓMEZ, «Pensamiento del ser...», cit., p.68: «La relación de que aquí vamos a hablar no es de una simple implicación de apetencia y conocimiento de Dios en cuanto que este nos presente el bien y despierte en nosotros el deseo de poseerlo. Esta concepción, de índole marcadamente intelectualista, es, en su aparente simplicidad, sumamente problemática. En ella se presupone la distinción formal entre bien y verdad como fundamento a su vez de la distinción real entre el entendimiento y la voluntad. Esta distinción se llega con frecuencia a hipostasiar hasta el punto de no ver la implicación radical e insoluble de las dimensiones cognoscitiva y volitiva».

do conhecimento. Entretanto, esse tema é expresso de diferentes matizes, ou melhor, permite ser observado sob várias primas. Assim, a partir do espanto ou da admiração que antecede o desejo, e do desejo que move o intelecto⁶, Cusa tenta raciocinar sobre as coisas divinas e, nessa tentativa de “compreensão” do absoluto estão implícitas as questões não só relativas ao conhecimento daquilo que nos ultrapassa, como também, o conhecimento daquilo que nos constitui enquanto homens e do próprio conhecimento do conhecimento, isto é, ao especular sobre Deus, especula-se sobre o próprio homem e sobre (falando em linguagem moderna) as possibilidades e os limites do conhecimento.

Nesta odisséia do saber que não se sabe, uma vez que saber é ignorar, *De docta ignorantia* divide-se em três livros muito bem articulados, dos quais, o primeiro, versa sobre Deus (Máximo absoluto)⁷, o segundo sobre o universo (máximo contraído) e o terceiro sobre Jesus Cristo (Deus e homem e, por isso, mediador entre o Máximo absoluto e o máximo contraído). Como o que nos interessa aqui é mostrar a relação entre desejo e conhecimento (no sentido de nos ser permitido falar de um *desiderium intellectuale*), nos deteremos no terceiro livro, já que entendemos aquela relação como mediadora entre o *affectus* e o *intellectus*, uma vez que (como está expresso no *Sermo 165*), a mente sem o desejo não entende e sem o entendimento não deseja.

Nesta mediação Deus-homem, exposta no terceiro livro, é interessante notar que ao descrever a natureza de Jesus, Nicolau de Cusa oferece-nos uma descrição da própria natureza humana. Não queremos com isto dizer que Cusa não diferencie o homem (seres humanos) de Jesus, uma vez que este, enquanto mediador entre o Máximo absoluto e o máximo contraído é, ao mesmo tempo, criador e criatura

⁶ «Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur». NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, cit., Prologus, I, p. 2.

⁷ Com muita propriedade escreveu J.M. ANDRÉ: «Em primeiro lugar, deve reter-se que, embora dedicado ao Máximo Absoluto, o que no primeiro livro se evidencia é mais o saber máximo da nossa ignorância do que uma explanação do que seja esse Máximo Absoluto. E é precisamente porque, a pretexto do saber de Deus, se opera uma inflexão para o saber do próprio saber (que se revela um saber do não saber) que o pensamento de Nicolau de Cusa foi já considerado uma forma prévia da metafísica moderna». Mas alerta-nos: «Parece-nos, no entanto, que a leitura de um autor, quando demasiado condicionada pelo pensamento de outros autores posteriores, poderá sacrificar elementos que constituem verdadeiramente a sua especificidade, a sua originalidade e a sua radicalidade». Tradução, Introdução e notas ao *De docta ignorantia*, Caluste Gulbenkian, Lisboa 2003, p. XIII.

(cfr. capítulo II); ao passo que o homem, ao pertencer ao máximo contraído é somente criatura e jamais criador. Entretanto, o fato de ser criatura não impede o homem de desejar aproximar-se do criador e esse seu desejar afasta o homem dos outros animais e o aproxima de Deus. Consciente da sua ignorância, ou seja, sabedor de que não sabe, o homem deseja saber e, nesse *desiderium intellectuale* eleva-se acima dos sentidos, embora não se torne Deus, posto que continua ligado temporal e corruptivelmente a sua própria natureza de ser finito, pois, por mais que a natureza intelectual (*intellectus*) exista como se fosse uma forma de ser divina, separada e abstrata, permanece na esfera da temporalidade⁸ e nesta esfera se movimenta, desejando ultrapassá-la.

Este desejo de ultrapassar o que é finito e mortal liga-se a nossa capacidade intelectual, já que a sensibilidade é incapaz, enquanto existência animal, de compreender as coisas sobretemporais e espirituais⁹. Daí a importância do intelecto para o desejo, pois a mente sem entendimento não deseja (não deseja as coisas espirituais); e a importância do desejo para o intelecto, posto que *a mente sem o desejo não entende*, isto é, sem este movente chamado desejo, não busca compreender e não se aproxima da verdade. Assim, o desejo de saber é natural ao homem,

⁸ Cfr. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., III, 4, p. 30, linhas 12-17: «Homo enim est suus intellectus, ubi contractio sensualis quodammodo in intellectuali natura suppositatur, intellectuali natura existente quoddam divinum separatum abstractum esse, sensuali vero remanente temporali et corruptibili secundum suam naturam». No capítulo VI, Cusa faz uma gradação entre sentidos, razão e intelecto, afirmando que o homem é dotado desses três elementos e que os sentidos submentem-se à razão e esta ao intelecto. Acrescenta que o intelecto não é da ordem do tempo e do mundo, ao passo que os sentidos sim, e a razão está situada entre ambos: «Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. Intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus ab his; sensus de mundo sub tempore motibus subiectus existit; ratio quasi in horizonte est quoad intellectum, sed in auge quoad sensum, ut in ipsa coincidunt, quae sunt infra et supra tempus». id., III, 6, p. 40, linhas 6-12. Embora ligando os sentidos ao mundo e ao tempo e «desligando» o intelecto de ambos, o mundo e o tempo em que o intelecto cusano se move só podem ser o mundo e o tempo dos homens, se não, em vez de conjecturarmos e a partir das conjecturas nos aproximarmos da verdade, teríamos a plena certeza, e não mais nos aproximariamos, mas apreenderíamos a verdade em sua totalidade, o que é contrário à teoria do conhecimento cusano que tem como fim a ser alcançado, Deus que em Si permanece inacessível.

⁹ Cusa afirma que os sentidos na sua forma animal, não são capazes de desejar coisas espirituais: «Sensus incapax est supertemporalium et spiritualium, existens animalis». id. ibid., III, 6, p. 40, linhas 1-2. E acrescenta em *De visione dei*, XXIV, p.84, que o homem antes de ser um ser espiritual é um ser animal: «Ita animam unam experimur quoad potentias inferiores esse in actu prius et postea quoad superiores, ut prius sit animalis homo quam spiritualis» (O grifo é nosso). Nicolai de Cusa, *De visione dei*, ed. A. D. RIEMANN, Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi 2000.

como também lhe é natural, talvez até mais, o desejo pelas coisas temporais. Daí, o desejo pelas coisas espirituais precisar de um guia: o intelecto. Através dele, deixamos de desejar as coisas vis e temporais e passamos a desejar (*desiderium intellectuale*) as coisas nobres e eternas¹⁰. Assim, pelo que há de melhor e mais divino em nós, desejamos o melhor e o mais divino de todos os seres: Deus. Talvez por isso Cusa insista na idéia da supremacia do intelecto sobre a razão e os sentidos e insista, numa linguagem paradoxal, que lhe é tão peculiar, que o intelecto está desligado de toda sensibilidade, está acima da razão e portanto, é atemporal e incorruptível. Mas, mesmo estando tão próximo do que há de melhor, este mesmo intelecto não é capaz de compreender Deus na sua totalidade. Cusa repete isso ao longo da sua vasta obra e, no capítulo II do terceiro livro do *De docta ignorantia*, no qual discorre sobre a idéia de Jesus ser simultaneamente criador e criatura, afirma: «...haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret».

Essa superação manifesta-se pelo desejo e pelo amor que enchem com ardor as últimas páginas do *De docta ignorantia*, ao ponto de ser afirmado que com todas as potências intelectuais nós escolhemos a única verdade digna de ser amada e a amamos. Acrescenta que Cristo não é apenas amável, mas é a própria caridade e, portanto, quando encaminhamo-nos (no texto latino, o espírito encaminha-se) para esta caridade, através dos graus do amor, mergulhamos na própria caridade para além de todo tempo e de todo movimento mundano¹¹. Deste modo, podemos dizer que não é apenas o intelecto que nos eleva para além da mundaneidade, mas o intelecto infundido pelo amor que é Cristo. E o que pode haver de mais desejável para o amante do que o sumamente amado? O amado, que também ama (por isso é amor-amante e amor-amado cfr. *De visione dei*) atrai o amante que, inquieto na sua finitude e na sua ignorância, move-se naturalmente buscando o repouso naquele que ama. Mas conforme uma das suas cartas (22/09/1452 a Gaspar Aindorffer)¹²

¹⁰ «Et ideo, quando amamus res viles, tunc in viles imagines transformamur. Quando autem intelligimus, tunc rem intellectam transferimus in nostram, ut fiat per nos intelligibilis», Nicolau de Cusa, *Sermo CLXXII*, cit., p. 250.

¹¹ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., III, 9, pp. 66-68, linhas (237) 7-18: «... quando secundum omnes suas potencias intellectuales (...) et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat (...) quia ipse non tantum amabilis sed caritas ipsa. Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem, in ipsam caritatem non quidem temporaliter sed supra omne tempus et omnem mundanum motum profundatur».

¹² A correspondência será citada com base na obra de E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la Théologie Mystique au XV^e siècle*, A. Verlagsbuchhandlung, Münster 1915, p. 112: «... cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attigisset. Movetur

o espírito que ama não consegue repousar, pois é inatingível a amabilidade do que ele ama. Nesta meta já desde sempre desejada, como também desde sempre inalcançável, ouçamos as palavras de um homem iletrado, pobre e simples, nos primeiros livros do *Idiota*.

2.2. Idiota de sapientia (1450)

Composto de quatro livros (I e II *de sapientia*, III *de mente* e IV *de staticis experimentis*) apresenta, sobretudo nos dois primeiros livros, a questão do desejo (já anunciada nas primeiras páginas do *De docta ignorantia*) que é retomada num diálogo entre um idiota (um homem iletrado, pobre e humilde) e um orador (homem letrado, rico e soberbo). Neste diálogo, o idiota mostra o conhecimento como algo desejável e que nos dá alegria, portanto, como algo que proporciona prazer. O desejo manifesta-se ainda ricamente neste diálogo por expressões que ligam desejo e conhecimento numa mesma área semântica: o prazer do saber. Assim, numa dada passagem do texto temos palavras como: *sapientia*, *sapere*, *sapere*, *sapere*, *gustu*, *gustatur*, *gustabili*, *gustare*, *ingustabiliter*, *ingustabilis*, *praegustatio* e *desiderio*¹³. Em meio a uma área semântica tão cheia de saberes e sabores, perguntamo-nos o que um rude fazedor de colheres pode ter a ensinar a um riquíssimo orador do fórum romano? Quem sabe, a humildade, a alegria, a liberdade e a própria ignorância que à maneira socrática faz do seu possuidor um sábio? Visualizemos as cenas iniciais do diálogo: um idiota encontra um orador e o interpela afirmando que a leitura dos inumeráveis livros, além de não

igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Non potest igitur cessare spiritus amans, quia amabilitas amati est inattingibilis» (os grifos são nossos).

¹³ «*Sapientia*’ est, quae *sapit*, quae nihil dulcius intellectui. Neque censendi sunt quovismodo *sapientes*, qui verbo tantum et non *gustu* loquuntur. Illi autem cum *gustu* de *sapientia* loquuntur, qui eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium. Per *sapientiam* enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum *sapere*. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni *sapere gustabilis*. *Ingustabiliter* ergo *gustatur*, cum sit altior omni *gustabili*, sensibili, rationali et intellectuali. Hoc est autem *ingustabiliter* et a remotis *gustare*, quasi sicut odor quidam dici potest *praegustatio ingustabilis*. Sicut enim odor ab odorabili | multiplicatus in alio receptus nos allicit ad cursum, ut in odore unguentorum ad unguentum curratur, ita aeterna et infinita ‘*sapientia*’ cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam *praegustatione* effectuum, uti mirabili *desiderio* ad ipsam feramur». Nicolau de Cusa, *Idiota de Sapientia*, ed. P. WILPERT, reed. H.G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, I, p.16, linhas 8-25. (Os grifos são nossos). A partir de agora, citaremos esta obra por *De sapientia*).

representar nada diante da sabedoria divina, ainda torna o seu leitor soberbo, ao passo que a verdadeira ciência conduz à humildade e nesta ciência se encontra a verdadeira alegria. Acrescenta ainda que o homem preso às crenças dos livros não é livre e, assim, não percebe que a sabedoria grita «nas praças» e arremata: «Esta é talvez a diferença entre tu e eu: tu te julgas sábio não sendo, daí tua soberba. Mas eu reconheço que sou ignorante e assim sou mais humilde. Nisto talvez eu seja mais douto»¹⁴.

A humildade tem como pressuposto o reconhecimento da ignorância e, por sua vez, esta conduz à alegria da sabedoria quando resulta de uma escolha, i.e., quando se é livre para desejá-la e escolhê-la. A escolha, portanto, é do âmbito da vontade, do *affectus* e não do intelecto¹⁵. Por isso, poder-se-ia pensar que Cusa inverteria aqui a gradação feita em *De docta ignorantia* entre sentidos, razão e intelecto, uma vez que o próprio vocabulário deste texto, é fortemente dotado de um sentido mais afetivo do que intelectual. No entanto, o fim desejado pelo homem, por uma livre escolha, é a própria sabedoria, ou seja, o próprio Deus, e assim, esse desejo pelo infinito, como já vimos, precisa ser guiado pelo intelecto uma vez que os sentidos, na sua existência corporal, ou seja, dada a sua natureza corpórea, não são capazes de desejar a pura verdade que é Deus. O desejo, portanto, é um desejo intelectual e deste modo, o *De sapientia*, apesar de ter um estilo textual bem diferente do *De docta ignorantia*, mantém as mesmas idéias acerca da relação entre desejo e conhecimento, no sentido de que há uma estreita união entre desejar e conhecer uma vez que: «Todo o intelecto deseja ser. Seu ser é viver, seu viver é compreender e seu compreender é alimentar-se da sabedoria e da verdade»¹⁶.

Este alimento que é a sabedoria é o que há de mais doce e por isso, diz o idiota que quem fala somente com a palavra e não com o gosto não deve ser considerado sábio (*Neque cesendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu / loquuntur*). A sabedoria, como a própria etimologia da palavra

¹⁴ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 4, linhas 4, 2-5: «Haec est fortassis inter te et me differentia: Tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis. Ego vero idiotam me esse cognosco, hinc umilior. In hoc forte doctior existo».

¹⁵ Na carta a Gaspar Aindorfer, de 14 de setembro de 1453, cit., p. 115, escreve Cusa: «Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum».

¹⁶ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 22, linhas: 13, 1-3: «Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate».

indica, tem sabor e é de um sabor tão doce e tão suave que através dos efeitos que partem de um certo pré-saboreamento (*praegustatio*)¹⁷ somos levado para ela por um maravilhoso/extraordinário desejo (*mirabili desiderio ad ipsam feramur*). Este mesmo movimento pelo qual somos movidos para a doçura pré-saboreável da sabedoria (*ad praegustatam dulcedinem*) é chamado por Cusa, numa mesma passagem do *De sapientia* «*motus desideriosus*» e «*motu intellectuali*»¹⁸, significando ambos movimento para Deus através da saída da alma de si mesma, como se fosse arrebatada e estivesse fora do corpo.

Ao final do Livro I, quando, em poucas palavras, o idiota procura dizer ao orador onde está a sabedoria, afirma que a mesma não está na oratória, nem nos grandes livros, mas no ato de separar-se destas coisas sensíveis e converter-se a ela (sabedoria) com amor ardente (*fervido amore*). No entanto, esta conversão deve ser vista como um «como se» (*quasi*)¹⁹. Embora, o cardeal alemão afirme que a sabedoria não está na arte oratória, no Livro II, o idiota afirma que se esforça por conduzir o orador até Deus pela força da palavra, instrumento este que será chamado de *sermocinalis theologia*. Quer isto significar que a palavra pode ser uma via de condução a Deus, mas é preciso escolher ouvi-la. Esta escolha realiza-se a partir de uma certa *praegustatio* que saboreamos, já que não podemos sentir falta/saudade daquilo que nunca tivemos e, posto que, o intelecto tem sua vida da sabedoria eterna (*sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia*), então, é possível falarmos deste pré-saboreamento (*et huius habet aliqualem praegustationem*).

Deste modo, com aguçada consciência dos limites do conhecimento humano, Cusa mostra-nos no *De sapientia*, o desejo como eterno movimento em busca da sabedoria, ou seja, uma vez que somos limitados e finitos, só podemos ter

¹⁷ Como afirmamos antes, não se pode ter saudade ou desejar aquilo que se desconhece, daí a necessidade da *praegustatio*. Ainda no primeiro livro do *De sapientia*, Cusa afirma que não se deseja nada que seja completamente desconhecido (*Nihil enim penitus incognitum appetitur*, p. 24, linhas 15, 11-12); e na Carta, cit., p. 112, datada de 22 de setembro de 1452, acrescenta: «*nest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret*». Cfr. ainda M.A. GÓMEZ, cit., p. 79: «*La praegustatio es la condición de posibilidad de la búsqueda de Dios y el criterio para saber si lo hemos encontrado*».

¹⁸ Nicolau de Cusa, *De sapientia*, cit., I, p. 28, linhas: 17, 4-9. «*Hinc irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione. Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus*» (os grifos são nossos).

¹⁹ Id., *ibid.*

um conhecimento limitado e finito; no entanto, o nosso desejo torna-se eterno porque eterno é o que desejamos. Como escreveu João Maria André: «dada a improporcionalidade entre o finito e o infinito e a impossibilidade de chegar, por via comparativa, ao conhecimento do infinito, realizamos nosso desejo intelectual no processo infinito do conhecimento como processo infinito da consciência da nossa ignorância»²⁰. E assim, embora, o nosso conhecimento diga-nos que não há porporção entre o finito e o infinito, o desejo teima e insiste na busca desta treva da impossibilidade e da densidade (cfr. carta datada de 14/09/1453)²¹ e esse movimento que busca o inalcançável define bem a necessária tensão entre desejar e conhecer.

2.3. *De visione dei* (1453)

Este movimento necessário que une desejo e conhecimento expressa-se em *De visione dei* num contexto polêmico acerca da via de apreensão de Deus. A referida obra é composta de 25 capítulos, cuidadosamente intitulados e articulados. É um dos textos de Nicolau de Cusa que não foi escrito em forma de diálogo, mas, assim mesmo, é bastante representativo do caráter dialógico da obra cusana²². O próprio título da obra já aponta para aquele caráter, uma vez que o genitivo utilizado pelo autor, permite uma dupla compreensão do seu sentido: *visione dei* é tanto a visão que os homens têm de Deus quanto a visão que Deus tem dos homens. Também nesta obra, o movimento desejoso do amante (inflamado pelo amor de Deus) busca o descanso no amado: «*não descansa o meu coração, Senhor, porque o teu amor o inflamou de um tal desejo que não pode descansar senão em ti*»²³. Igualmente aqui, o desejo pressupõe a escolha já que pelo fato de Deus nos amar, não significa que seja amado por nós. Desta forma, é necessário que sejamos de

²⁰ J.M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa», in *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, 2005, pp. 15-38, cfr. p.23

²¹ Nicolau de Cusa, cit., p.115: «... nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas». No *De visione dei*, cit., mais precisamente nos capítulos VI, VII, IX, Cusa torna a utilizar os termos *caligo*, *impossibilitas* e *necessitas* para falar da «visão» de Deus.

²² Para uma visão do caráter dialógico da obra cusana, leia-se: J.M. ANDRÉ, «Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento...», cit., pp. 15-38.

²³ «Non quiescit cor meum Domine, quia amor tuus ipsum inflamavit desiderio tali, quod non nisi in te solo quiescere potest». Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VIII, p. 28.

nós próprios para que Deus se dê a nós e assim responde Deus, numa fórmula clássica do *De visione dei*: «sis tu tuus et ego ero tuus»²⁴.

E o que quer significa ser de nós próprios? Significa que devemos orientar-nos pela razão, pois esta deve dominar os sentidos e, por sua vez, ela será dirigida por Deus que é a razão das razões²⁵. Significa, pois, que devemos nos orientar pelo que há de melhor em nós e assim nos aproximarmos do que há de melhor. Segue-se, portanto, a gradação que vinha sendo feita entre sentidos, razão e intelecto, mas, estranhamente nesta passagem, Cusa só chega até a razão. Mesmo assim, permite-nos confirmar, uma vez mais, que o desejo precisa de um guia racional ou intelectual e, por isso, a relação entre desejar e conhecer é uma relação de interdependência. Podemos afirmar mais ainda, o finito depende do infinito pois, retirado o infinito nada permanece (*sublato igitur infinito nihil manet*), assim como o homem depende de Deus, posto que, como vimos em *De sapientia*, o infinito divino é o alimento pré-saboreável do finito humano e assim, eu desejo o absoluto como quem deseja um alimento saborosíssimo²⁶ que me sacia, mas não diminui o meu desejo de continuar alimentando-me dele. Porém, se eu sacio-me, por que, contraditoriamente, eu continuo a desejar? Por que o infinito escapa a toda razão (*infinitus aufugit omnem rationem*) e, como está dito no final do capítulo XVI, o alimento não pode ser plenamente engolido, posto que é infinito²⁷.

²⁴ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VII, p. 27. A propósito, sobre esta fórmula cusana, cfr. J.M. MACHETTA, «Intelecto contemplativo en la fórmula cusana “sis tu tuus et ego ero tuus”» in M.C. Pacheco-J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. III, Brepols Publishers, Turnhout 2006, pp. 1679-1693

²⁵ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., VII, p. 27: «...Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi sum mei ipsus. Sed non habet ratio, unde dirigatur, nisi per te, Domine, qui es verbum et ratio rationum». Em XV, p. 54, unindo escolha, razão e liberdade, acrescenta: «Trahis enim nos ad te omni possibili trahendi modo, quo libera rationalis creatura trahi potest».

²⁶ Tal como em *De sapientia*, a metáfora do alimento é retomada diversas vezes em *De visione dei*, V, IX, XXI, p. 17, 34-35, 72, respectivamente. Somente para ilustrar: «Gustare enim ipsam dulcedinem tuam est apprehendere experimentalis contacto suavitatem omnium delectabilium in suo principio (...) Et animasti me, Domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate. Est enim in tuo sacratissimo evangelio, qui cibus est caelestis uti in manna omnis dulcedo desiderii abscondita, quae non potest degustari nisi per credentem et manducantem».

²⁷ Nicolau de Cusa, *De visione dei*, cit., XVI, p.58: «Sicut habentem insaturabilem famem non satiat cibus brevis, quem deglutire potest, nec cibus, qui ad eum non pervenit, sed solum ille

Mesmo escapando a toda razão, o infinito que é Deus, é o fim do nosso desejo, como já indica o próprio título do capítulo XVI do *De visione dei*: *Se Deus não fosse infinito não seria o fim do desejo*. Especificamente neste capítulo, a necessária tensão-relação entre desejar e conhecer aparece de forma mais explícita e revela o desejo do finito pelo infinito, posto que, se Deus não fosse infinito não seria desejado por nós. Ora, o desejo intelectual (*desiderium intellectuale*) não se move para o que pode ser maior ou mais desejável, porque estas coisas estão aquém do infinito. Ele só move-se para o desejo dos desejos, ou seja, para a própria infinidade que é Deus mesmo. E assim, quer queiramos ou não, o nosso querer não pode descansar, pois é movido para e pelo infinito (*Sive enim appetat esse, sive appetat non esse voluntas, ipse appetitus quiescere nequit, sed fertur in infinitum*).

Neste movimento natural para o infinito, Nicolau de Cusa reafirma em várias passagens do *De visione dei* que o intelecto é o mais apto para aproximar-se da verdadeira sabedoria. E assim, mesmo nesta obra de forte apelo místico, na qual Cusa procura mostrar aos irmãos de Tegernsee o acesso mais fácil à teologia mística, ele reafirma a força do intelecto para bem conduzir o desejo que conduz e ao mesmo tempo é conduzido, posto que, é *motus*, mas, é atraído pelo que há de mais desejável, portanto, pelo desejo dos desejos.

Considerações finais

Do exposto, podemos concluir que a questão do desejo na filosofia cusana é um tema recorrente: desde o *De docta ignorantia*, em que o desejo é posto como constitutivo do homem, passando pelo *De sapientia*, no qual o desejo liga-se ao prazer do saber; até o *De visione dei*, em que a visão aparece, simbolicamente, como o sentido privilegiado no nosso desejo de ver (Deus) e ser visto (por Deus). Acrescentemos a estas obras, os Sermões, em que desejo, amor e conhecimento parecem formar uma unidade de sentido que, entretanto, mantém o movimento de tensão que conduz de um pólo ao outro ou do finito ao infinito: movimento desejoso que busca o repouso no amado, mas, que ignora a inatingibilidade deste amado.

cibus, qui ad eum pervenit et, licet continue deglutiatur, tamen numquam ad plenum potest deglutiri, quoniam talis est, quod deglutiendo non imminuitur, quia infinitus».

Deste modo, o nosso desejo que não descansa, move-se para aquilo que nos ultrapassa e pode aproximar-se desta verdade. Para tanto, o desejo precisa do intelecto como guia e por sua vez, o intelecto precisa do desejo como movente. Assim, *affectus* e *intellectus* unem-se em um movimento que parte do finito para o infinito e que, na verdade, tem como *motus* o próprio infinito, fim sem fim dos nossos desejos. E então, assim como o amante se funde ao amado porque a semelhança é amável (*similitudo est amabilis*), o volitivo e o cognitivo unem-se num mesmo movimento de apreensão da verdade. Movimento feito pelo homem, cujo ser é mover-se num caminho infinito (cfr. Sermão 213). Talvez Nicolau de Cusa queira dizer-nos (e então permitam-me fazer uma paráfrase de Guimaraes Rosa) que a aprendizagem daquilo que somos não está nem na partida nem a chegada, mas no próprio percurso. Desta forma, o nosso estar no mundo realiza-se no nosso desejo de empreender a caminhada na senda do infinito.