

Constanza Kaliks Guendelman

Desejo e percurso na construção do conhecimento:
aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa

São Paulo

2014

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Constanza Kaliks Guendelman

Desejo e percurso na construção do conhecimento:
aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa

Orientador: Professor Doutor Nílson José Machado

São Paulo

2014

Constanza Kaliks Guendelman

Desejo e percurso na construção do conhecimento:
aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa

Tese apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São
Paulo como exigência parcial para a
obtenção do título de Doutor em
Educação.

Área de concentração: Ensino de
Ciências e Matemática.

Orientador: Professor Doutor Nílson José Machado

São Paulo

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.01 Guendelman, Constanza Kaliks
G926d Desejo e percurso na construção do conhecimento : aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa / Constanza Kaliks Guendelman ; orientação Nílson José Machado. São Paulo : s.n., 2014.
216 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação.
Área de Concentração : Ensino de Ciências e Matemática) --
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo)

1. Cusa, Nicolau, Cardeal, 1401-1464 2. Conhecimento 3.
Ensino e aprendizagem 4. Filosofia da educação. I. Machado,
Nílson José, orient.

Folha de aprovação

Autor: Guendelman, Constanza Kaliks

Título: Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Prof. Dr.:.....

Instituição:..... Assinatura:.....

Prof. Dr.:.....

Instituição:..... Assinatura:.....

Prof. Dr.:.....

Instituição:..... Assinatura:.....

Prof. Dr.:.....

Instituição:..... Assinatura:.....

Prof. Dr.:.....

Instituição:..... Assinatura:.....

Para Leonardo e Tomás.

Agradecimentos

Agradeço imensamente ao Professor Nílson José Machado pela orientação em todo o percurso deste trabalho. Suas aulas, seminários, textos, sua generosidade em compartilhar conhecimento e experiência, sua leitura atenta e interessada foram uma permanente realização daquilo que procuramos estudar: a vontade por saber a partir de uma abertura para a realidade e para o novo. Gratidão e felicidade por esta oportunidade única.

Agradeço ao Professor João Maria André por sua colaboração tão generosa: por suas leituras e sua escrita sempre inspiradoras, pela paciente correção das traduções do latim ao português. Ao Professor Harald Schwaetzer por disponibilizar e recomendar material para a pesquisa. Ao Professor Ubiratan D'Ambrosio e ao Professor Vinicio de Macedo Santos pelas importantes sugestões que fizeram para o trabalho. À Professora Carlota Boto e à Professora Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral pelas aulas marcantes, que permitiram ampliar muitas questões referentes à educação.

Agradeço ao Weber, pelo apoio incondicional, sempre.

Pois sem desejo a mente não conhece, e sem conhecimento ela não deseja.

Nicolau de Cusa¹

¹ “Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat.” (CUSA, *Sermo CLXXII*, apud. KREMER, 2004, p. 62).

Resumo

GUENDELMAN, C. K. **Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa**. 2014. 216 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Partindo do questionamento sobre a articulação entre desejo e conhecimento este trabalho é uma investigação teórica sobre a implicação intrínseca entre esses dois elementos centrais do aprendizado sob a perspectiva do filósofo Nicolau de Cusa. Em sua obra ele aborda a importância do desejo e do anseio para o percurso cognitivo e descreve esse percurso a partir de uma concepção de ser humano como ser em permanente transformação, em que os saberes adquiridos modificam a relação que ele estabelece com o mundo e consigo, entendendo que o saber é elemento constitutivo do homem e vai sendo construído a partir da consciência que o ser humano tem de seu próprio não-saber. Assim como a volição é determinante para a aquisição de saberes, também a condução é necessária para o aprendizado: Nicolau de Cusa desenvolve o conceito de *manuductio* – condução pela mão – e o caracteriza como um gesto de acompanhamento, em que aquele que conduz e o que é conduzido se relacionam de maneira dialógica e onde essa condução é oferecida na passagem entre o conhecido e o desconhecido. Desejo e *manuductio* são aspectos mobilizadores frente a um conhecimento que se sabe sempre provisório, ciente de sua incompletude e disposto a permanecer em constante movimento de procura e ampliação dos próprios horizontes. No discurso filosófico de Nicolau de Cusa encontramos elementos que contribuem de forma precisa e enriquecedora para questionamentos atuais do fazer educativo: o conceito de *douta ignorância*, a relação entre unidade e pluralidade, igualdade e diferença, transformação e conservação. A partir da leitura de sua obra questões contemporâneas ganham novos significados e a articulação entre desejo e conhecimento se apresenta em sua implicação ampla e decisiva para o ato de educar e para o percurso de ensino e aprendizado.

Palavras-chave: conhecimento; desejo; busca e condução; ensino e aprendizagem.

Abstract

GUENDELMAN, C. K. **Will and course in the construction of knowledge: pedagogical aspects in the work of Nicholas of Cusa**. 2014. 216 f. PhD Thesis - Education Faculty, University of São Paulo, São Paulo, 2014.

Starting from the questioning about articulation between will and knowledge, the present work is a theoretical investigation about the intrinsic implication between these two central elements of learning under the perspective of the philosopher Nicholas of Cusa. In his work, he approaches the importance of will and longing to the cognitive course, and he describes this course from a conception of the human being as a being in permanent transformation, whose acquired knowledge modifies the relation established with the world and with himself. Knowledge is regarded as a constitutive element of man, one which is being developed from the conscience the human being has of his *not-knowing*. Inasmuch as the volition is determined by the acquisition of different knowledge, the conduction is also necessary for the learning process. Nicholas of Cusa develops the concept of manuduction (*manuductio*) - guiding by hand - and he characterizes it as a gesture of accompaniment, in which the one who guides and the one who is being guided relate to each other in a dialogic manner. This guidance is offered during the transition between the known and the unknown. Will and manuduction are mover aspects in regard to a knowledge understood as temporary, conscious about its incompleteness and willing to remain in a permanent search and broadening movement of its own horizons. In the philosophical discourse of Nicholas of Cusa, we find elements which contribute in an accurate and enriching manner to the current questionings about the educative doing: the concept of learned ignorance, the relation between unit and plurality, equality and difference, transformation and conservation. From his work, contemporary issues earn new meanings and the articulation between will and knowledge presents itself in its vast and decisive implications, both for the act of educating and for the course of teaching and learning.

Key words: knowledge; will; search and guidance; teaching and learning.

Resumen

GUENDELMAN, C. K. **Deseo y trayecto en la construcción del conocimiento: aspectos pedagógicos en la obra de Nicolás de Cusa.** 2014. 216 f. Tesis (Doctorado) – Facultad de Educación, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2014.

Partiendo de la pregunta sobre la articulación entre deseo y conocimiento este trabajo es una investigación teórica sobre la implicación intrínseca entre esos dos elementos centrales del aprendizaje en la perspectiva del filósofo Nicolás de Cusa. En su obra él aborda la importancia del deseo y del anhelo por el camino cognitivo y describe ese camino a partir de una concepción del ser humano como un ser en permanente transformación, en el cuál los saberes adquiridos modifican la relación que él establece con el mundo y consigo, entendiendo que el saber es elemento constitutivo del hombre y va siendo construido a partir de la consciencia que el ser humano tiene de su propio no saber. Así como la voluntad es determinante para la adquisición de saberes, también la conducción es necesaria para el aprendizaje: Nicolás de Cusa desarrolla el concepto de *manuductio* – llevar con la mano, conducir – y lo caracteriza como un gesto de acompañamiento, en el cuál aquel que lleva y el que es llevado se relacionan de manera dialógica y donde esa conducción es ofrecida en el paso entre lo conocido y lo desconocido. Deseo y *manuductio* son los aspectos movilizados frente a un conocimiento que se sabe siempre transitorio, consciente de ser incompleto y dispuesto a permanecer en constante movimiento de búsqueda y ampliación de los propios horizontes. En el discurso filosófico de Nicolás de Cusa encontramos elementos que contribuyen de manera precisa y enriquecedora para las preguntas actuales del hacer educacional: el concepto de docta ignorancia, la relación entre unidad y pluralidad, igualdad y diferencia, transformación y conservación. A partir de la lectura de su obra asuntos contemporáneos ganan nuevos significados y la articulación entre deseo y conocimiento se presenta en su implicación amplia y decisiva para el acto de educar y para el camino en la enseñanza y el aprendizaje.

Palabras llave: conocimiento; deseo; búsqueda y conducción; enseñanza y aprendizaje.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
ABSTRACT	11
RESUMEN	13
CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	17
1 NICOLAU DE CUSA: ESBOÇO DE SUA VIDA, ASPECTOS DE SUA OBRA	30
1.1 NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE SUA VIDA E SUA OBRA	30
1.2 NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE ELEMENTOS DE SUA OBRA	35
1.2.1 SABER DO NÃO SABER COMO PONTO DE PARTIDA: A IGNORÂNCIA DOUTA E A COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS	35
1.2.2 AS METÁFORAS COMO INSTRUMENTO PARA O CONHECIMENTO	38
1.2.3 O PAPEL CENTRAL DAS METÁFORAS MATEMÁTICAS	39
2 O HOMEM COMO VIVA IMAGO DEI: A ANTROPOLOGIA DE NICOLAU DE CUSA	46
2.1 EXPRESSÕES DE UMA IMAGEM DE SER HUMANO	48
2.1.1 SOBRE O HOMEM EM <i>A DOUTA IGNORÂNCIA</i>	50
2.1.2 SOBRE O HOMEM EM <i>DE CONIECTURIS</i>	52
2.1.3 SOBRE O HOMEM EM <i>IDIOTA DE MENTE</i>	56
2.1.4 SOBRE O HOMEM EM <i>DIALOGUS DE LUDO GLOBI</i>	61
2.1.5 SOBRE O HOMEM EM <i>DE VENATIONE SAPIENTIAE</i>	66
2.1.6 CARTA A ALBERGATI	69
2.2 “SÊ TU TEU E EU SEREI TEU” – O ESPAÇO PARA A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO	72
2.2.1 LIBERDADE DO HOMEM	73
2.2.2 A LIBERDADE CRIATIVA DO HOMEM COMO CENTRO E PERSPECTIVA	75
3 DESIDERIUM INTELLECTUALE: O DESEJO COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO	78
3.1 O DESEJO INERENTE: INCOMPLETUDE HUMANA E POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO – CONSTATAÇÃO SEMINAL DE <i>A DOUTA IGNORÂNCIA</i>	83
3.2 A OPÇÃO POR UM OBJETIVO INALCANÇÁVEL: ABERTURA PARA A BUSCA SEM FIM	91
3.2.1 “SE DEUS NÃO FOSSE INFINITO, NÃO SERIA O FIM DO DESEJO”	91
3.2.2 CARACTERÍSTICAS DO INFINITO ESCOLHIDO COMO FIM DO DESEJO INFINDÁVEL	94
3.3 <i>PREGUSTATIO</i> : A ANTECIPAÇÃO DO QUE SE PRESSENTE E A METÁFORA DA CAÇA	114
3.3.1 <i>A MENS SE MOVIMENTA</i>	114
3.3.2 A PROCURA POR CONHECIMENTO COMO ATIVIDADE VENATÓRIA	117
3.4 <i>DESIDERIUM</i> : PERSPECTIVAS DELINEADAS	135
3.4.1 APRENDER: A “VONTADE PRIMORDIAL DE BUSCAR”	136
3.4.2 INFINITUDE E PLURALIDADE	137
3.4.3 DESEJO E ANTECIPAÇÃO: A PERGUNTA COMO PARADIGMA	139
3.4.4 CAÇA E MAPA: À PROCURA DE UM TESOURO	143
3.4.5 <i>DESIDERIUM</i> : DÁDIVA OU CONQUISTA?	147
4 MANUDUCTIO: A CONDUÇÃO PELA MÃO	152
4.1 <i>MANUDUCTIO, MANUCTIONE EM A DOUTA IGNORÂNCIA</i>	153
4.2 <i>MANUCTIONE EM DE CONIECTURIS</i>	160

4.3	<i>MANUCTIONE EM DE FILIATIONE DEI</i>	163
4.4	<i>MANUCERE EM A VISÃO DE DEUS</i>	164
4.5	<i>MANUCTIO NO CRIBATIO ALKORANI</i>	166
4.6	<i>MANUCTIO EM DE LI NON ALIUD - SOBRE O NÃO OUTRO OU DA DEFINIÇÃO QUE TUDO DEFINE</i>	171
4.7	<i>MANUCTIONEM EM DE VENATIONE SAPIENTIAE</i>	175
4.8	<i>MANUCTIO: UMA CONDUÇÃO DIALÓGICA</i>	178
5	<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	182
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		193
1.	OBRAS DE NICOLAU DE CUSA: EDIÇÕES BILÍNGUES E OUTRAS TRADUÇÕES CONSULTADAS	193
2.	OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

Considerações introdutórias

São muitos os aspectos que estão implicados quando pensamos a educação: podemos abordar a questão de inúmeros pontos de vista, cada um deles abrindo outras questões, ampliando o horizonte dos questionamentos e rompendo fronteiras que, de fato, não podem delimitar uma temática tão central e complexa.

A temporalidade, a espacialidade, enfim, o momento e o lugar são elementos fundamentais da narrativa quando se trata de educação: ela somente se realiza no contexto demarcado por um tempo e um espaço que a determinam e que, simultaneamente, são determinados por ela. Ainda assim, podemos perguntar se há elementos desse fazer que atravessaram as fronteiras de um determinado tempo, de um determinado espaço, não como pressupostos ideais imutáveis ou como uma realidade para lá do mundo, mas como elementos que se mostraram e mostram, essencialmente, constitutivos do educar.

Desejo, início, movimento, transformação: poderíamos falar ainda de muitos outros. Ditos assim, parecem atributos genéricos, próprios talvez a todo fazer humano: qual o ato que, para sua realização, não pressupõe um desejo? Que não implica em um movimento, em uma direção, que não promove alguma transformação? Ainda que sejam, assim, aspectos inerentes a qualquer ação parece-nos que, no caso da ação educativa, são mais que atributos: são a condição mesma de sua possibilidade, são os requisitos e os instrumentos para que ela aconteça.

De que maneira se entende desejo, em que medida se propicia um início: novamente estamos colocados no tempo e no espaço. Cada época, cada cultura se relaciona com esses elementos de uma maneira distinta. Que papel e significado atribuímos nós, hoje, ao desejo no ato de aprender? Quanto potencial de transformação, efetivamente, vemos na educação ou, ainda, queremos que a educação ofereça?

E, ainda na perspectiva do desejo abre-se a questão central que diz respeito ao interesse: em que medida o que ensinamos pertence ao âmbito daquilo que o aluno deseja aprender? O interesse está na raiz de toda possibilidade de

aprender, ele estabelece o vínculo inicial com aquilo que ainda não pertence ao âmbito conhecido. O interesse permite que o aluno se volte para o desconhecido e veja nele algo a ser descoberto, a ser conquistado, algo de que, em princípio, vale a pena se aproximar. A falta de interesse tira ao ato de aprender a vitalidade inerente à curiosidade, à expectativa e faz da aprendizagem não um campo de infindáveis possibilidades de sentido mas uma paisagem árida em que os saberes se apresentam indiferentes e indiferenciados em suas particularidades, em que o brilho dá lugar a uma opacidade que leva, mais e mais, à perda de vínculo e relação com os conteúdos.

Aprender, portanto, pressupõe não apenas uma condição intelectual, mas também – e simultânea a ela –, uma disposição da vontade, um anseio. Referindo-se à possibilidade de aprender a educação, Heidegger enuncia: “Certo é que apenas somos capazes daquilo que apetecemos” (HEIDDEGER, 2005, p. 15). O desejo – “o apetite de que se tem consciência” – é, nas palavras de Espinoza (ESPINOZA apud ANDRÉ, *Pensamento e afetividade*, p. 89) “a própria essência do homem”.

Tendo o aluno constatado que há algo que ele ainda não sabe – e cabe ao professor conduzi-lo a essa percepção, seja através de uma pergunta, de uma narrativa, seja a partir de um saber que se mostra inconcluso – está dado o ponto de partida para um processo cujo início é, necessariamente, o desejo. Caberá então ao professor conduzir a ação educativa de forma que possa haver uma mediação na diversidade de interesses – muitas vezes conflitantes – entre aquilo que os alunos desejam saber e aquilo que a escola quer ensinar. Interceder, ativamente, aproximando os interesses dos alunos e da escola é uma condição para a possibilidade de todas as demais ações do professor. E, no caminho dessa mediação, se dá a constituição de significado (Cf. MACHADO, 2009, p. 71): mais que transmitir, o papel do professor será ensinar ao aluno a caminhar pela imensa e complexa teia ou rede de saberes, e conferir, a partir do seu saber e dentro de cada projeto proposto, maior ou menor relevância aos assuntos e conceitos. “A ação de mapear, portanto, constitui uma responsabilidade indelegável e uma competência decisiva na atuação do professor” (MACHADO, 2009, p. 71). O professor, enquanto mediador, irá propor

aos alunos relações que estes não viram, sem impô-las, em um processo permanentemente aberto de aproximações:

O processo de sensibilização para o que se considera relevante – embora ainda não vivenciado ou mesmo percebido –, a negociação da abertura, o exercício de tolerância em busca do convencimento, a mediação na construção de um consenso constituem, enfim, uma das competências mais importantes a serem desenvolvidas pelos professores em sua formação. (MACHADO, 2004, p. 91).

Quais são os pressupostos para o estabelecimento de vínculo, de interesse, de desejo no aprender? Evidentemente, trata-se de perguntas que não admitem uma resposta simples; mas que não podem ficar sem resposta alguma. O esforço educativo permanente é tentar encontrar respostas, é procura-las, é descobri-las não antes, mas no decorrer do próprio educar. E isso o torna, ao mesmo tempo, tão complexo e tão vivo. Tão frutífero e tão premente.

É dessa perspectiva que propomos abordar o pensamento de Nicolau de Cusa (1401-1464). Em sua vasta obra, pensada, escrita e falada no século XV, em uma época de desafios totalmente diversos dos que hoje vivemos encontramos elementos que nos parecem de grande valor para muitas das reflexões que agora nos ocupam, em particular no imenso universo que todo questionamento sobre educação necessariamente abrange.

Na língua latina há dois termos que se referem especificamente ao ato de educar: *educare* e *educere*. O primeiro se refere – nos autores latinos e em Santo Agostinho – ao desenvolvimento das capacidades humanas no sentido de nutrição e cuidado, uma ação externa que implica em orientar, formar (RIVAS, 2010, pp. 104, 105); enfatiza a conservação, a preservação daquilo que já é. O segundo – *educere* – relaciona-se ao ato de conduzir, de extrair algo que está inerente, de possibilitar que algo potencialmente presente se realize – encontra-se no âmbito da possibilidade de transformação. Se bem no sentido estrito e explícito praticamente não encontramos em Nicolau de Cusa referências ao ato de educar – o termo *educare* não consta na obra cusana, o termo *educere* aparece três vezes –, há uma abordagem permanente e conseqüente de aspectos que são constitutivos do fazer pedagógico. Por isso, seu pensamento oferece vasto material para perspectivas que, se por um lado falam daquilo que conhecemos, por outro renovam as questões que a realidade atualiza permanentemente.

Muito tem sido pesquisado e escrito a respeito deste pensador tão significativo, cuja obra foi redescoberta bastante tardiamente. Ainda que hoje existam muitas publicações e estudos a respeito dos mais diversos aspectos de seu riquíssimo legado, pouco foi escrito especificamente sob a perspectiva do imenso valor que seu pensamento tem para a educação. Até o presente momento temos conhecimento de poucos trabalhos que objetivam especificamente uma abordagem de cunho pedagógico.²

Para não incorrer em justaposições que necessariamente implicariam em um excesso interpretativo, visto que Nicolau de Cusa escreve a partir de uma realidade vivida há seis séculos, queremos abordar elementos que, por si mesmos, dizem respeito ao ato educativo, que podem ser vistos como partes constitutivas do processo de aprender e apreender o mundo em uma dimensão que transcende o tempo que nos separa de Nicolau de Cusa.

Entre esses aspectos, escolhemos alguns. Tanto porque nos parecem fundantes para a educação quanto pela originalidade e profundidade que a abordagem proposta por Nicolau de Cusa apresenta. Por um lado desejo e procura, por outro, a condução, a *manuductio*: como se articulam com o conhecimento, qual o significado que tem para o aprender, qual o sentido e seu papel no aprender para ser.

No entanto, a concepção que Nicolau de Cusa tem desses conceitos se inscreve naquilo que fundamenta todo o seu pensar: sua antropologia. A forma em que pensa o homem, o homem em relação a Deus – falamos aqui de um pensador do final da Idade Média - , em relação ao mundo, em relação a si constituem o campo em que se desenvolve seu pensamento. Por isso, optamos por tematizar sua antropologia de consequências tão amplas e tão radicais.

Para que seu pensamento possa ser situado dentro do tempo em que se inseriu iniciamos o trabalho com uma breve abordagem de sua vida e sua obra,

2

- PÖPPEL, 1956. O ensaio se intitula *A Douta Ignorância de Nicolau de Cusa como princípio de formação* ("Die Docta Ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip", tradução nossa).
- HOLZHAMER, 1962. Intitulado *O significado de Nicolau de Cusa para a pedagogia* ("Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Pädagogik", tradução nossa).
- ANDRÉ, 1994. Intitulado *Virtualidades hermenêuticas de "A Douta Ignorância" na relação pedagógica*.

ressaltando aspectos centrais de seu pensamento. Um olhar para o contexto a partir do qual pensa e escreve pode contribuir para a apreciação de seu discurso filosófico. Muitos fatos de sua vida e relações pessoais apontam para a grande contemporaneidade que então marcaram seu percurso.

Também nesta primeira parte do trabalho será abordado um aspecto central da obra de Nicolau de Cusa: o papel essencial que confere às metáforas, às imagens, e dentro desse contexto, à matemática. Para Nicolau de Cusa, todo conhecimento se dá a partir de comparações, de relações; no entanto, não está dado ao homem apreender a totalidade de tudo que se pode saber – o conhecimento do divino pode ser alcançado apenas gradativamente, através de imagens e analogias que permitam ao intelecto uma ascensão a conteúdos que, até então na tradição filosófica, pertenciam apenas ao âmbito da fé. Para essa ascensão cognitiva através de analogias e metáforas privilegia o pensamento matemático ao qual atribui uma certeza maior por considerar que a conceituação matemática é uma criação que se faz na interioridade do próprio homem. Veremos como nesse esforço permanente em fundamentar todo o conhecimento na razão humana Nicolau de Cusa opera a transição entre a tradição medieval e a possibilidade de pensar e ver o mundo tal como se dará na Renascença.

Na medida em que se insere em um período de transição e colocando-se nessa transição de forma ativa, Nicolau de Cusa se mostra, ele mesmo, um exemplo naquilo que, dentro da educação, representa um desafio e tarefa entre dois polos: entre tudo aquilo que vincula o saber do homem ao passado, à tradição, ao conhecimento já adquirido e que se reatualiza no saber de cada um, e tudo aquilo que é novo, transformação, início. Educar é procurar, permanentemente, a transição e o diálogo entre conservação e transformação, tanto no que diz respeito ao conhecimento quanto no que diz respeito à própria postura do professor: ele se encontra, em todo instante de sua trajetória, no desafio de construir uma consciência crítica procurando o difícil equilíbrio entre a autoria, a criação e o respeito àquilo que já está estabelecido pela sociedade (Cf. MACHADO, 2009, p. 78). Como campo cheio de valores que a polarizam (Cf.

BOUTINET, 1990, p. 197) ³, a educação se desenvolve na interação e na interface constituídas por aquilo que herdamos e aquilo que queremos criar, entre o já existente e o que será inventado. ⁴ É justamente nessa interface que encontramos Nicolau de Cusa: representante pleno do passado que conhece e valoriza e, ao mesmo tempo, inaugurador de pensamentos que se projetam a um futuro que, de longe, o ultrapassam. Transita com maestria entre os dois âmbitos e isso o coloca centralmente no contexto de uma reflexão sobre educação – olhar para seu pensamento se faz um exercício de entendimento de como se articulam conservação e transformação.

No capítulo dedicado à imagem de ser humano que Nicolau de Cusa constrói, pretendemos mostrar em que medida seu pensamento é inovador, pois ainda que fortemente inserido na tradição filosófica de seus antepassados e conhecedor profundo de suas obras – às quais faz permanente referência – seu pensamento pode ser visto como um marco inaugural do pensamento científico, com consequências que fazem de seus escritos uma fonte de descobertas que até hoje podem mostrar-se fecundas.

Entre os aspectos que tornam fecunda e pertinente a obra de Nicolau de Cusa para pensar a educação destaca-se o fato que da antropologia que ele desenvolve se apreende uma imagem de ser humano enquanto ser em permanente desenvolvimento. O ser humano é, para Nicolau de Cusa, um ser à procura de saber e que, nessa procura, realiza, sempre mais, seu poder-ser, sua potencialidade infinita. A finalidade dessa procura é expressa na obra cusana como o máximo, o uno absoluto, o infinito, ou então Deus. Deus é a expressão daquilo que está além de toda possibilidade de apreensão mas que fundamenta tudo que é, fundamenta o conhecimento e a procura do homem. No início do escrito *A Doutra Ignorância* esse máximo será enunciado enquanto a instância em

³ Em seu estudo a *Antropologia do Projeto*, Boutinet chama a atenção para a polaridade entre criação e inovação (entre herdeiros e fundadores): “A criação pretende-se transgressão, enquanto a inovação se quer continuidade; o criador torna-se, assim, de alguma forma, a sua própria transcendência, enquanto o inovador encontra a transcendência no utensílio existente, que procura transformar.” (BOUTINET, 1990, p. 254).

⁴ „O significado de Educação não pode se resumir a sua dimensão conservadora, a uma mera manutenção do *status quo*. No entanto, ao incorporar sua dimensão transformadora, as ações educacionais devem constituir-se não como meras reações, mas sim como respostas refletidas sobre as questões formuladas a partir da realidade”. (MACHADO, 2009, p. 78).

que se dá a coincidência dos opostos, uma vez que ele abarca tudo e nada se lhe opõe. Nicolau de Cusa propõe que esse máximo é o que os povos acreditam ser Deus: “Este máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus, [...]” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. II, 5) ⁵. Como veremos, a tarefa de nomear Deus apropriadamente, com termos que sejam expressivos e condizentes com sua essência, será tarefa e exercício a que renovadamente Nicolau de Cusa se dedicará em uma tentativa permanente de nomear o sentido de todos os sentidos: esse é o lugar que atribui a Deus, a instância última e primeira, que se encontra tanto na origem quanto representa a finalidade do percurso cognitivo. A procura pelo absoluto é a instância que confere sentido ao fazer humano: isso remete à descrição de ser humano enquanto ser em busca de sentido como Victor Frankl o caracteriza. Na introdução a uma conferência em Viena em 1968, intitulada *O homem em busca de sentido* ele afirma:

O título [da conferência] esboça mais que um tema: ele abarca uma definição, ao menos uma interpretação do ser humano. Justamente enquanto um ser que, por último e na realidade, está à procura de sentido. O homem sempre se alinha e se dirige a algo que não é ele mesmo, seja isso um sentido que ele preenche ou outra existência humana que ele encontra. De uma forma ou outra: ser um ser humano aponta sempre para além de si, e a transcendência de si mesmo é a essência da existência humana. (FRANKL, 2011, p. 100, tradução própria). ⁶

A busca de sentido é, como já afirmamos, tarefa essencial da educação. “A educação deveria catalisar, no jovem, o processo de procura por sentido. [...] Mas educação não pode conferir sentido. De fato, o sentido não pode ser *dado*, porque sentido tem que ser *encontrado*.” (FRANKL, LAPIDE, 2011, p. 74, tradução própria). E enquanto busca simultaneamente aberta mas indispensável ela se aproxima da busca descrita por Nicolau de Cusa – nesse sentido, entendemos a procura do Cusano em vista ao divino como a procura do homem em vista à conferência de sentido e significado a si e ao seu fazer no mundo.

⁵ Optamos por citar as obras de Nicolau de Cusa não apenas pelo ano de sua publicação mas também fazendo referência ao seu título para facilitar, no decorrer do texto, a orientação dentro da obra do autor.

⁶ Frankl coloca, em sua interpretação do desejo como de *vontade de sentido*, uma terceira via dentro da psicanálise. Freud afirmara a busca de prazer como fator que mobiliza o homem e Adler interpretara o desejo como busca de poder (Cf. FRANKL, 2011, p. 101 e MACHADO, 2012, p. 65).

Cabe, aqui, uma observação que se faz necessária dentro deste trabalho: uma vez que Nicolau de Cusa entende o homem em uma relação intrínseca com sua instância criadora e o mundo, a palavra “Deus” será recorrente na investigação que propomos. Dentro de uma perspectiva filosófica e teológica o conceito de uma entidade que gera o mundo é parte integrante de um desenvolvimento que se dá no decorrer da história. Dentro de uma perspectiva educativa e a partir de um olhar do presente podemos entender “Deus” como a instância que, para Nicolau de Cusa, dá existência e também sentido ao mundo. Hoje não podemos afirmar uma instância dessas que tenha validade universal; a diversidade de crenças, de pontos de vista, de suposições – mais ou então menos explícitas, mais ou então menos tacitamente pressupostas – é uma conquista que se inicia com a modernidade, que se inicia, inclusive, com a contribuição significativa do próprio Nicolau de Cusa. A construção da ideia de sujeito – da qual, como veremos no capítulo sobre a antropologia, ele participa ativamente - é acompanhada e implica simultaneamente em uma guinada na concepção de uma instância que outorga sentido ao mundo, ao homem, à vida: de um “Deus” ela passa ao âmbito circunscrito ao homem.

Tendo introduzido sua vida e obra e tendo percorrido em sua obra momentos essenciais em que propõe sua imagem de ser humano, no terceiro capítulo do trabalho estudamos como Nicolau de Cusa relaciona desejo e conhecimento. Para ele, a vontade de apropriar-se daquilo que ainda não se conhece é o que permite ao homem colocar-se em um movimento cognitivo que não tem fim. Esse desejo - o *desiderium intellectuale* – propicia que o ser humano tenha uma expectativa por aquilo que ainda está por ser descoberto. (Cf. GUENDELMAN, 2009). Também Tomás de Aquino (1224 – 1274) se refere à vontade associada ao conhecimento; para ele a “vontade é a potência apetitiva espiritual, o apetite que decorre do conhecimento intelectual” (AQUINO, apud LAUAND, 2004, p. 20). Mas de que maneira esse desejo, esse anseio pode ser exercitado? Cabe ao professor oferecer as condições para que o desejo possa ser gerado no interior de cada aluno para que se efetive o ensino que é “uma condução da potência ao ato que só o próprio aluno pode fazer” (LAUAND, 2004, p. 21).

Para falar sobre o homem à procura por conhecimento, para explicitar esse desejo sem fim por saber, Nicolau de Cusa utiliza a metáfora do caçador: a procura por sabedoria, por conhecimento é uma atividade venatória, na qual se pressupõe o objeto procurado, na qual há expectativa, anseio. A caça é a perseguição de pistas, de indícios, é o olhar atento que tanto se concentra em um ponto quanto mantém a visão do todo. A imagem da caça se mostra frutífera para esse contexto: mais de cinco séculos depois, Ortega y Gasset a retoma, quando afirma que o filósofo é como o caçador. Caçador e filósofo estão em permanente estado de alerta, um no campo, outro na ideias - também estas uma “selva perigosa” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p.103). E Carlo Ginzburg (2011) questionando as formas de pesquisa, desenvolve a ideia de um paradigma indiciário, em que a atenção relativa aos detalhes, aos indícios é determinante para a pesquisa e a apreensão do objeto a ser conhecido: quando o conhecimento direto de um contexto não é possível, quando a realidade não é “transparente”, ainda assim há pistas, rastros e indícios que se deixam decifrar (Cf. GINZBURG, 2011, p. 47). Parece-nos significativo o quanto a imagem do conhecimento como caça pode ser expressiva para aquilo que, através dela, se procura descrever!

Ainda entre as muitas metáforas do homem à procura de conhecimento Nicolau de Cusa nos oferece a do cosmógrafo, daquele que faz um mapa, uma imagem do mundo a partir do que observa. Também essa analogia nos parece ser de grande valor dentro da educação pois ela enfoca, de maneira original e muito clara, a diversidade de impressões, de experiências, de percepções que compõe a apreensão crescente de si e do mundo: trata-se, novamente, da ideia de conhecimento enquanto atividade de procura nos significados múltiplos que resultam das relações entre os saberes.

Depois de observar de que maneira Nicolau de Cusa relaciona desejo e conhecimento estudamos como o autor se refere a outro aspecto fundamental no processo educativo: o aspecto da ajuda, do apoio, da condução dentro do mundo que se abre quando se inicia um percurso cognitivo. A tarefa de conduzir no mapeamento da complexa teia dos significados, de estabelecer relevâncias, de apontar para outras relações: é a essa tarefa que se refere o termo que Nicolau de Cusa utiliza em momentos marcantes de seu discurso – a *manuductione*, a

condução pela mão será um instrumento de grande importância na procura por saber.

De fato - como caminhar dentro da rede de significados que constituímos? O que nos leva de um núcleo de significações ao outro? Essa questão se torna central frente à amplitude, complexidade e mobilidade inerentes ao tecido que compõe o conhecimento. Para caminhar do conhecido ao que ainda não sabemos é necessária uma orientação; uma orientação que advenha da própria construção do conhecimento, que seja intrínseca a ele. Nicolau de Cusa explicita que no percurso por conhecimento o instrumento essencial do qual o ser humano dispõe é a comparação: “[...] todos os que investigam julgam o incerto, comparando-o, em termos proporcionais, com pressupostos certos. Toda investigação é, pois, comparativa [...]” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. 1, p. 3). Permanentemente, há um movimento entre o que já se sabe e aquilo que ainda se desconhece: conhecer é comparar, verificar semelhanças e diferenças (Cf. VOLKMANN-SCHLUCK, 1957, p. 2). Assim, a orientação dentro da teia que compõe o conhecimento nos é dada pelas próprias relações de referência que necessariamente estabelecemos ao caminhar do objeto conhecido para o desconhecido: no limiar entre o novo e o que já sabemos realizamos comparações, descobrimos ou construímos paralelos, em suma, caminhamos a partir de relações e analogias. Todo novo elemento está sempre relacionado a algum anterior, se insere ou refere a algo já conhecido. Essas relações nos garantem uma orientação. Dessa forma a referência, a analogia, a metáfora se mostram um instrumento essencial na construção do saber (Cf. MACHADO, 1995, pp. 117-176).

Entre esses dois elementos constitutivos da aprendizagem – o desejo por aprender e a metáfora ou analogia como meio de ampliar o conhecimento – há uma reciprocidade dinâmica: um pressupõe o outro ou, dito de outra forma, um mobiliza o outro. Quando está dado o desejo de saber, o instrumento que possibilita aprender novos conteúdos é o uso de referências ou analogias. E, reciprocamente, uma analogia bem constituída pode ser um importante instrumento para suscitar o desejo, para despertar o interesse por saber mais. As analogias, no entanto, nem sempre se apresentam por si: está dada aí uma tarefa essencial do professor, ou seja, a de conduzir, a de mostrar, a de indicar um

caminho que se abre a partir de novas analogias. Em suma, evidencia-se aqui uma tarefa que não pode ser delegada: a de apresentar e acompanhar o processo de aprender. Assim, nas passagens difíceis entre o que se sabe e aquilo que ainda é desconhecido a *manuductio* se faz presente como condução, como auxílio e cuidado na relação sempre dialógica entre aquele que sabe e o que se faz aprendiz. Dessa forma, o gesto de “conduzir pela mão”, de acompanhar no percurso do aprendizado não é acessório mas constituinte, é parte intrínseca do processo de aprendizagem.

Cabe ainda ressaltar, nesta introdução, que a atualidade de Nicolau de Cusa – pensador que vem sendo redescoberto desde a segunda metade do século XIX – se evidencia cada vez mais. Considerado tanto o último grande pensador medieval (Cf. BOEHNER e GILSON, 1995, p. 555) quanto inaugurador da filosofia moderna (Cf. CASSIRER, 1993, cap. 1), tornou-se conhecido a um público maior através do filósofo neokantiano Ernst Cassirer em seu *Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento*. Pensadores importantes do século XX farão referência a Nicolau de Cusa, como Alexandre Koyré, Gadamer, Lacan, Miguel de Certeau, entre outros. Juntamente a uma edição crítica da obra publicada pela Academia de Ciências de Heidelberg há um aumento significativo de publicações a seu respeito, em que se verifica uma grande diversidade na articulação e na interpretação relativas ao seu discurso filosófico (Cf. GUENDELMAN, 2009, pp. 19, 20).⁷

Para nós, a fecundidade do pensamento de Nicolau de Cusa para o âmbito da educação começou a se evidenciar na pesquisa para a dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, O

⁷ Vale ainda uma palavra sobre a projeção de seu pensamento na atualidade: hoje, além de institutos e sociedades que publicam comunicados e contribuições de pesquisa na sua terra natal – Alemanha – existem em diversos países grupos que estudam a obra de Nicolau de Cusa e promovem pesquisa específica dentro de seu pensamento (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 20). No Brasil, particularmente na Universidade de São Paulo, foi publicada, em 1944, a tese de doutoramento do professor da Faculdade de Filosofia, Lívio Teixeira⁷, e em 1951 um trabalho do mesmo autor sobre *A Doutra Ignorância* (TEIXEIRA, 1951) (Cf. GUENDELMAN, 2009, pp. 20, 21). Atualmente há diversos trabalhos publicados escritos no Brasil e também traduções de algumas de suas obras ao português: no Brasil, a tradução do Professor Dr. Reinhold Aloisio Ullmann de *A Doutra Ignorância* (2002), a do Professor Dr. Luis Alberto de Boni de *Compêndio* (2005), a de Ennio Paulo Giachini de *O Ápice da Teoria* (2007) e em Portugal as traduções do Professor Dr. João Maria André de *A Doutra Ignorância* (2003), *A Paz da Fé* (2002) e *A Visão de Deus* (2012), e *O não outro - De non aliud*, (2011, no prelo).

conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica (Cf. GUENDELMAN, 2009). Nesse trabalho procuramos estudar o conceito de *douta ignorância*, da consciência do não saber, na perspectiva do aprendizado e da educação.

Pensando o conhecimento em sua abertura e infinitude inerentes, Nicolau de Cusa desenvolve a ideia de que no ato mesmo de conhecer está dado o reconhecimento de tudo aquilo que ainda não se conhece; assim, saber é sempre também não saber, e à consciência do incontornável sem fim de saberes ele chama de *ignorância douta*. A *douta ignorância* é o pressuposto fundamental para todo conhecimento: “Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber.” (CUSA, 2003, *A Douta Ignorância*, livro I, cap.I, 4). O pressuposto da ciência do próprio não saber tem o potencial de mobilizar o ser humano, de colocá-lo em um caminho de procura por conhecer sempre mais—enquanto mais reconhece seu não saber.

Esse pressuposto abre um campo imenso de possibilidades para as questões colocadas pela educação. Investigamos, na dissertação de mestrado, alguns desses aspectos: na leitura da obra mais conhecida de Nicolau de Cusa – *Douta Ignorância*, escrita em 1440 – ressaltamos o elemento da metáfora à qual o autor confere importância central como instrumento para alcançar o conhecimento da verdade, que em sua abrangência não pode ser apreendida de forma absoluta pela razão a não ser através de imagens. Nesse escrito ele opta pelas imagens dadas pelo conhecimento matemático: “[...] porque por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas, poderemos então recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa de sua incorruptível certeza.” (CUSA, 2003, *A Douta Ignorância*, livro I, cap. XI, 32).

Passando, na dissertação, por uma contextualização histórica do pensamento de Nicolau de Cusa, por uma aproximação à genealogia de seu discurso filosófico e por aspectos de sua projeção na cosmologia renascentista investigamos a atualidade da questão do não saber através de um olhar para a noção de obstáculo epistemológico proposto por Gaston Bachelard (1884 –

1962). Para Bachelard, o não-saber, o obstáculo e o erro representam fatores positivos e catalizadores no processo de aquisição de conhecimento. Partindo, então, de uma concepção em que esses atributos possibilitam um crescente aprender investigamos de que maneira esse não saber ciente de si se expressa naquilo que permite o progresso contínuo no movimento cognitivo: a pergunta. Na formulação de uma pergunta subjazem, simultaneamente, o desejo por saber e a articulação para realizá-lo – sem questões não há como caminhar na teia que se abre na construção do conhecimento.

Através da pesquisa feita para realizar a dissertação se abriu o campo de questões que levaram à elaboração do presente trabalho: da percepção que a obra de Nicolau de Cusa encerra inúmeras possibilidades de leitura e que essas leituras apontam para questões que nos colocamos diariamente na prática educacional.

A tese que subjaz a este trabalho e que pretendemos demonstrar é que Nicolau de Cusa desenvolve em sua obra conceitos que se mostram frutíferos e aptos a contribuir de forma essencial na reflexão de nosso exercício de educadores. As questões e desafios que a educação nos coloca não se esgotam com uma resposta, é preciso recolocá-las e repensá-las, de maneiras sempre distintas, com um olhar que se renova permanentemente. Assim, o objetivo geral desta pesquisa é uma reflexão de temas centrais do fazer educativo atual a partir de perspectivas que Nicolau de Cusa oferece em seu pensar. Especificamente, pretendemos mostrar como ele aborda a articulação de desejo e conhecimento, da vontade de saber e sua efetivação e como desenvolve o conceito da condução dentro do processo da aquisição de conhecimentos - a *manuductio*. A partir de uma leitura desses aspectos na obra de Nicolau de Cusa queremos verificar o quanto neles se encontram contribuições originais e significativas para as perguntas que aqui formulamos no contexto da educação, sobretudo considerando o entendimento dinâmico que ele desenvolve em relação ao ser humano que, em sua procura por conhecimento, permanentemente vai-se fazendo aquilo que pode ser.

1 Nicolau de Cusa: esboço de sua vida, aspectos de sua obra

1.1 Notas introdutórias sobre sua vida e sua obra

Nicolau de Krebs nasceu em 1401, em Kues (Cusa), na Alemanha. Nos 63 anos que viveu participou de um período de grandes transições, descobertas e mudanças, em muitas das quais se envolveu ativamente. É a época das últimas cruzadas e da queda de Constantinopla (1453), em que a capital do Império Bizantino cai sob o domínio do Império Otomano e em que a questão do diálogo inter-religioso se faz presente de maneira urgente. É a época em que se preparam as Navegações, em que se iniciam medições e descobertas astronômicas que revolucionarão e mudarão para sempre a imagem do universo, é a época da invenção da perspectiva central que permite novas formas de ver e reproduzir o mundo. A época em que viveu o célebre matemático, médico, astrônomo e cartógrafo Toscanelli – amigo de Nicolau de Cusa -, que propôs a tentativa de chegar à Ásia por um caminho marítimo ocidental e que esteve envolvido com o projeto dos descobrimentos de Cristóvão Colombo (Cf. MÜLLER, 2010, pp. 307- 313).

Nicolau de Cusa foi, em todos os sentidos, um homem de seu tempo. Interessou-se pela política, envolveu-se nas questões prementes da Igreja, atuou com convicção e, eventualmente, de forma polêmica em discussões prementes, atuou junto ao papa – amigo pessoal seu – e acompanhou o desenvolvimento científico da época, envolvendo-se, ele mesmo, na procura por soluções para problemas matemáticos. Contribuiu, através de suas reflexões filosóficas, para a mudança radical da perspectiva astronômica, inspirando Giordano Bruno e Kepler, abrindo os limites de um mundo até então imaginado como fechado, tirando do universo o centro imóvel e postulando a pluralidade dos mundos. Sua obra testemunha sua contemporaneidade e preocupação com os acontecimentos de seu presente.

Ao mesmo tempo, mostra seu profundo interesse e conhecimento do pensamento do passado. Foi leitor atento da filosofia grega e dos pensadores e

místicos cristãos. A genealogia de seu discurso filosófico é um campo de pesquisa em si: a articulação do novo e do herdado, do inédito e do conhecido se dá em uma intersecção permanente, intensa e explícita em sua obra.

O século XIX redescobre Nicolau de Cusa e com essa redescoberta vem a crescente constatação de suas imensas possibilidades de contribuição para pensar questões da contemporaneidade. Seu papel como figura central na passagem da Idade Média para a modernidade foi e é interpretado de maneiras muito diversas que variam de “último representante medieval” a “precursor da racionalidade moderna”. Certo é que ele ocupa um lugar na transição de um tempo ao outro, ainda que ele mesmo não tenha podido saber, então, que a Idade Média acabara de terminar e que novos tempos se faziam pressentir – foi a geração posterior à dele que se deu conta de que uma era chegara ao fim (Cf. JASPERS, 1974, p. 154) para dar início a outra em cujas consequências filosóficas e práticas vivemos até hoje.

Estudou primeiramente filosofia durante um ano na Universidade de Heidelberg. Em 1417 vai para Pádua onde estuda direito canônico. Em Pádua entra em contato com o humanismo italiano e com a Antiguidade Clássica, com as ciências naturais, a astronomia, a física, a matemática e a medicina. Dois de seus professores se tornam amigos para o resto de sua vida: Toscanelli, que o acompanha em seu leito de morte, e Giuliano Cesarini que será nomeado Cardeal e presidente do Concílio de Basel, que o ajuda em sua carreira e ao qual Nicolau de Cusa dedicará duas de suas obras centrais (*A Doutra Ignorância* e *De coniecturis*).

Depois de formar-se Doutor em Direito Canônico estuda teologia na Universidade de Colônia onde se aprofunda no pensamento cristão e entra em contato com Hemérico de Campo que exercerá uma influência significativa em sua concepção da ideia da coincidência dos opostos. Opta por uma carreira político-diplomática dentro da Igreja – recusa duas vezes o convite para uma cátedra em Leuven.

A atuação no Concílio de Basel é um início de seu futuro: primeiramente se coloca a favor dos conciliaristas e contra a primazia absoluta do Papa Eugênio, mas logo, temendo uma nova cisão na Igreja, coloca-se ao lado do Pontífice. A partir daí viaja percorrendo o Reino Alemão e os Países Baixos para efetivar nas

ordens e nos mosteiros as reformas decididas no Concílio. No decorrer dessas viagens esboça o que viria a ser possivelmente o primeiro mapa da Europa Central. (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 17). A partir de 1446, assume o papel de representante do Papa nos sínodos e é nomeado Cardeal – condecoração incomum na época para um alemão e alguém não pertencente a uma ordem eclesiástica. Em 1450 é nomeado Bispo de Brixen. Lá, vê-se envolvido em intensas disputas e conflitos políticos com o Duque Sigismundo da Áustria; depois que a diocese declara querer outro bispo, de ser preso e obrigado a abdicar de seu cargo o Papa Pio II – o conhecido humanista Ennea Silvio Piccolomini, amigo desde os tempos de Basel – manda chamá-lo a Roma.

Na Cúria Romana assume o cargo de Vigário Geral do Estado Pontifício. Contrariamente a seus conselhos o Papa organiza uma nova cruzada, pretendendo retomar Constantinopla; Nicolau de Cusa o acompanha em uma viagem a Veneza para assistir à saída da frota com os cruzados. Adoece e morre durante a viagem, em 11 de agosto de 1464, em Todi, acompanhado de Toscanelli e de seu médico Fernando Martins. (Cf. ANDRÉ, 2002, p.9).

Seguindo seu desejo expresso em testamento é enterrado em Roma, na Igreja de San Pietro in Vincoli, e seu coração é sepultado em sua cidade natal na capela do asilo que fundara a favor de pessoas sem recursos. Esse asilo – em que hoje se encontra sua biblioteca – funciona ainda e é uma das instituições de caridade mais antigas de toda a Europa. (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 18).

Como diplomata Nicolau de Cusa se viu muitas vezes confrontado com a impossibilidade humana de estar além de conflitos e discórdias. Ao homem está dado assumir sempre uma perspectiva determinada – ao menos momentaneamente - ; mesmo do ponto de vista filosófico, é preciso colocar-se e assumir uma posição quando se entra em um campo de disputas. A vida do Cusano não é a de um santo nem teve ele a existência típica de um erudito medieval. Ele é um pensador em concordância com o espírito do Renascimento que emerge: procurando a verdade nas infinitas expressões distintas da criatividade humana. (Cf. BOCKEN, 2013, p. 23).

No decorrer dessa vida cheia de viagens, mudanças e situações de conflito, Nicolau de Cusa escreveu uma obra vastíssima e proferiu, também, 298 sermões. Sua obra não tem o caráter de uma doutrina fechada, ela vai sendo escrita no

decorrer da vida, vai-se fazendo a partir do diálogo que se estabelece com interlocutores diversos, muitas vezes expressamente nomeados. Ainda assim, as questões de que trata permanecem: do começo ao fim de seu discurso filosófico, Nicolau de Cusa procura um conhecimento do divino fundado nas capacidades cognitivas do homem, ele quer poder expressar em pensamentos a infinitude inabarcável do absoluto, ele quer poder dizer – ainda que seja mediante metáforas – o fundamento de tudo que é e, dizendo-o, afirmar a capacidade criativa do homem.

Sua primeira obra é *De concordantia catholica*, escrita em 1433, no contexto das questões eclesiásticas levantadas no Concílio de Basel. Depois escreve sua obra mais conhecida: *A Doutra Ignorância*⁸, que termina em 1440. Nela expõe sua tese central de que o conhecimento do absoluto não está dado, em sua totalidade, ao homem porque o absoluto está além de toda possibilidade comparativa e a comparação é o meio através do qual a razão pode conhecer e apropriar-se de saber. Por isso, o homem – que, por natureza, deseja saber e dispõe, para isso, dos instrumentos adequados – precisa utilizar metáforas e analogias que possibilitem uma gradativa aproximação ao conhecimento do absoluto, e ainda que esse conhecimento não possa ser alcançado em sua completude, ele pode ser infinitamente crescente. Ao realizar o movimento para progredir no percurso cognitivo, o homem se faz ciente daquilo que ainda não sabe, de seu não-saber. Assim, em seu esforço por conhecimento ele alcança, cada vez mais, a *ignorância doutra*, o não saber que sabe de si e, a partir disso, permanece em seu caminho cognitivo, intensificando-o permanentemente em um exercício que é próprio e distintivo do ser humano.

Em 1442/1443 escreve *De coniecturis*, obra também muito expressiva de seu pensamento em que aborda a possibilidade do conhecimento humano enquanto *conjectura* como forma de aproximar-se da unidade infinita. Nos anos que se seguem escreve textos mais curtos em que aprofunda temas dentro da teologia negativa, da filiação de Deus e da bíblia como *De quaerendo deum*, *De filiatione dei* e *De genesi*. (ANDRÉ, 2003, p. VI).

⁸ Colocamos aqui em português apenas o nome das obras das quais sabemos que estão traduzidas ao português.

No verão de 1450 escreve em Roma os diálogos em que o interlocutor é um iletrado que lhe dirá que a sabedoria não está nos livros, mas que “a sabedoria clama fora, nas ruas”⁹. Com esse leigo, que é um artesão que faz colheres de madeira, ele dialoga sobre a mente, sobre a sabedoria e sobre um experimento com a balança – *Idiota de sapientia, Idiota de mente, Idiota de staticis experimentis*.

Na continuidade de seus estudos matemáticos escreve *De mathematica perfectione* e dois tratados sobre a quadratura do círculo, problema matemático com o qual se ocupou intensamente.

De 1453 data *A Paz da Fé* (CUSA, *A Paz da Fé seguida de Carta a João de Segóvia*, 2002), sobre a possibilidade de uma concordância entre as religiões, obra cuja temática tem uma atualidade surpreendente e que foi escrita em vista da barbárie que se seguiu à queda de Constantinopla, tornando premente a questão do diálogo inter-religioso. (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 17).

No período que vive em Brixen escreve, em correspondência com os monges do Mosteiro do Tegernsee *A Visão de Deus* (CUSA, 2012), obra de forte caráter místico-filosófico, que trata da relação do homem com Deus e, nessa relação, da liberdade humana. Em 1458 escreve *De beryllo*, em que a mesma relação é descrita de maneira simbólica, onde o homem é um segundo Deus, refletindo o intelecto divino. Seguem-se anos de intensa atividade filosófica em que produz, entre outras, *De principio* e *O não-outro (De non aliud)* (CUSA, 2011). Em 1460-1461 retoma as questões sobre as diferentes religiões em *Cribratio Alcorani*.

Em 1462 escreve *De venatione sapientiae*, a metáfora do homem que ao procurar conhecimento é como um caçador em busca de sua presa. Depois, vem *Dialogus de ludo globi* – o jogo da esfera –, em que através de um jogo que inventa Nicolau de Cusa traduz seu pensamento a dois interlocutores jovens. Em 1463 se dedica ao *Compêndio* (CUSA, 2005) em que retoma alguns dos temas centrais que desenvolvera e, por último, já em 1464 escreve *O Ápice da Teoria*

⁹ „[...] „sapientia foris“ clamat „in plateis“ [...]“(KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 3, linhas 14, 15).

(*De ápice theoriae*) (CUSA, 2007) “assumido explicitamente como o cume de sua especulação e o ponto de confluência de sua caminhada” (ANDRÉ, 2002, p. 8).

Sua extensa obra mostra um permanente esforço de pensar, sempre de novo, sempre de maneira nova, a relação do homem com o absoluto mediante suas capacidades intelectivas. Nesse permanente esforço se realiza um permanente recomeço: o próprio Nicolau de Cusa vive aquilo que coloca como pensamento, que o homem se faz e se refaz através de sua atividade. A realidade é reiniciada em cada indivíduo: pois em um universo que é infinito – e assim o Cusano entenderá o universo, adiantando concepções renascentistas – o centro está em toda parte, cada um é centro e cada um é um começo de tudo que é. (Cf. BOCKEN, 2013, p. 15). Nicolau de Cusa habita, assim, uma região fronteiriça de duas épocas, de dois mundos: “fronteira que, em vez de dissociar, liga, em vez de constituir ruptura, constitui antes uma ponte, como se ele mesmo fosse a ‘coincidência dos opostos’ que elegera como um dos motivos fundamentais do seu labor filosófico.” (ANDRÉ, 2005a, pp. 21, 22). Nessa fronteira ele elabora pensamentos de consequências significativas para o tempo que ajuda a inaugurar, significativas também para tempos que, de longe, ultrapassam o Renascimento e a modernidade que ajudou a constituir.

1.2 Notas introdutórias sobre elementos de sua obra

São muitos os conceitos que Nicolau de Cusa desenvolve no decorrer de sua obra. No percurso deste trabalho vários deles serão abordados no contexto das questões que propomos. Por ora, apresentamos alguns deles - essenciais em seu discurso filosófico – de forma sucinta.

1.2.1 Saber do não saber como ponto de partida: a ignorância doura e a coincidência dos opostos

Já mencionamos acima brevemente o conceito de doura ignorância, do saber que o homem adquire de seu não saber. Esse saber da própria ignorância é o reconhecimento de que verdade, em sua totalidade, não pode ser abarcada pelo conhecimento humano. A verdade absoluta está além de toda possibilidade

comparativa, além de toda alteridade. Ela não pode ser alcançada por uma sequência finita de passos, pois permanecerá, sempre, a uma distância incomensurável. Assim, conhecer é reconhecer essa distância, é estar ciente da inacessibilidade do absoluto: “Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber.” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. I, 4, p. 5).

O conhecimento da verdade se dará por meio de um pensar conjectural, de aproximações sucessivas. A ignorância doutra é mais que o reconhecimento da infinitude do que há por saber: ela é o começo de um percurso em que a procura será permanente. A relação com o absoluto ou divino se dará por meio de uma elevação que não é um estado de êxtase místico mas um movimento do espírito que, em um esforço intelectual contínuo apreenderá esse absoluto em uma visão intelectual – em uma *visio intellectualis*. (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 33).

Esse máximo absoluto que está além de toda comparação tem, como característica essencial, a propriedade de que nele coincidem os opostos. A *coincidentia oppositorum* – que no presente trabalho será tematizada no capítulo sobre o desejo intelectual¹⁰ – é distintiva daquilo que não pode ser apreendido com a lógica discursiva. Aquilo que tudo abarca, que não tem alteridade, necessariamente contém, ao mesmo tempo, o máximo e o mínimo. Logo no segundo capítulo de *A Doutra Ignorância* Nicolau de Cusa se refere ao salto necessário para o entendimento do absoluto:

[...] o máximo é o uno absoluto porque é tudo e nele [está] tudo porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe com ele coincide simultaneamente o mínimo. E porque é absoluto, é então em ato todo ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando. Este máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus, esforçar-me-ei no primeiro livro por o investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana [...] (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. II, 5, p. 5).

Interessante notar, neste começo de todo o percurso filosófico que seguirá, a observação surpreendente para um representante da Igreja de que o máximo –

¹⁰ Cf. cap. 3 deste trabalho (em 3.2.2.1).

postulado logo no início como sendo aquilo que tudo abarca – é o que, em sua fé, “todos os povos [crêem], sem dúvida, ser Deus, [...]”. Essa formulação aponta para uma temática à qual Nicolau de Cusa se dedicará, intensamente, até o final de sua vida: a procura pela melhor forma de nomear o que lhe parece ser inominável, o melhor conceito que explicita o que se quer significar com “Deus”. Em sua procura, analisou os nomes que as diversas religiões – não somente a cristã – atribuíram a Deus e apresentou também nomes que ele mesmo, em sua especulação filosófica, desenvolveu, começando com o *maximum absolutum* de *A Douta Ignorância* até o *posse ipsum*¹¹ em sua última obra, *De ápice theoriae* (Cf. REINHARDT, 2005, p. 424).

“O máximo absoluto, com o qual coincide o mínimo, é entendido de modo incompreensível” (CUSA, *A Douta Ignorância*, 2003, livro I, cap. IV, 11, p. 8) é o título do capítulo IV de *A Douta Ignorância*, no qual Nicolau de Cusa escreve: “Com efeito, as oposições só convêm às coisas que admitem excedente e excedido, e convêm-lhes de modo diferente, mas jamais ao máximo absoluto, porque está acima de toda oposição.” (CUSA, *A Douta Ignorância*, 2003, livro I, cap. IV, 11, p. 8). Nicolau de Cusa afirma que a coincidência dos opostos deve ser apreendida para além do discurso razão e enuncia qual o lugar em que essa apreensão se dá: Deus se encontra “cercado pela coincidência dos contraditórios” (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. IX, 37, p. 176). Habitando o Paraíso, circunscrito pelo muro da coincidência dos opostos, o absoluto somente poderá ser alcançado pelo homem se ele for além dos limites de uma racionalidade que é própria e apta a apreender conteúdos, objetos e relações do âmbito finito.

Mas como é possível, por uma via cognitiva, o passo de superação que leva além da circunscrição do que se pode saber através de uma lógica discursiva? Nicolau de Cusa propõe, para o percurso infundável entre o finito e o absoluto um caminho de ascensão por meio de metáforas, de analogias em que, em uma aproximação sucessiva o máximo vai se fazendo presente mediante um exercício

¹¹ Sobre os nomes divinos em Nicolau de Cusa ver “O princípio fundante e as suas diversas expressões” (ANDRÉ, 1997, cap. IV pp. 213 – 318). A tradução do autor para *posse ipsum* é „o poder ele próprio“. Ver também o artigo intitulado „Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible“. (ANDRÉ, 2010, p. 15).

permanente, próprio do homem e para cuja realização ele dispõe da “[...] capacidade de julgar correspondente ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a [sua] apetência [...]” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. I, 2, p. 3).

1.2.2 As metáforas como instrumento para o conhecimento

Saber que a verdade é, em sua totalidade, inalcançável não implica em uma negação das possibilidades cognitivas mas abre ao homem uma via de conhecimento mediante aproximações progressivas através do uso de metáforas:

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. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. XI, 30, pp. 22, 23).

A verdade em sua precisão é inalcançável ao homem; mas porque o máximo absoluto se expande no universo e participa dos entes desse universo (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 96) se faz possível uma aproximação por meio de analogias, que participam, também, da verdade absoluta. Nicolau de Cusa sabe das limitações dessa investigação por meio de metáforas, mas é justamente o caráter interpretativo da procura por conhecimento que coloca o ser humano em um lugar único, diferenciado (Cf. GUENDELMAN, 2009, p. 27): a relação entre símbolo e verdade que se estabelece na investigação metafórica somente pode ser efetivada pelo homem em sua atividade cognitiva. O homem é, ele mesmo, imagem do divino, e como *viva imago dei* ele é capaz de perceber e também de produzir sentido (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 88). O sujeito concreto é, para Nicolau de Cusa, o ponto de partida e o centro da atividade criativa, e o conhecimento significa mais que mera reprodução de realidade: ele é uma direção da atividade intelectual humana da qual a constituição de símbolos é talvez a expressão mais representativa. (Cf. GUENDELMAN, 2009, pp. 30, 31).

As metáforas e o pensamento metafórico têm um papel de central importância na procura descrita por Nicolau de Cusa (Cf. REINHARDT, 2005, p. 423). Elas são um meio que permite “ler” o mundo, ler a relação do homem com

o mundo, do homem com o divino (Cf. HOYE, 2013, pp. 21, 27). Elas servem de orientação e instrumento na caminhada em direção ao absoluto inalcançável. Elas perfazem, também, uma forma específica de relação com o próprio pensamento através da construção particular que requerem – são, assim, um meio de tornar perceptível o pensamento para si mesmo, conforme chama a atenção Hannah Arendt: “[...] a linguagem metafórica é a única maneira que ele [o pensar] tem de ‘aparecer externamente para os sentidos’. [...] O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito.” (ARENDR, 2002, p. 26).

São muitas e diversas as metáforas que Nicolau de Cusa utilizará para, por um lado, descrever o homem em sua procura por conhecimento e, por outro, para propor um exercício aproximativo por meio do próprio pensamento metafórico ou simbólico. No decorrer deste trabalho apresentaremos algumas dessas metáforas, sobretudo dando ênfase à do homem como caçador de sabedoria. Dentre as muitas metáforas destacamos agora aquelas que, na obra de Nicolau de Cusa, tem um papel de particular relevância: as metáforas matemáticas.

1.2.3 O papel central das metáforas matemáticas

Nicolau de Cusa opta, logo no início de sua proposta de uma investigação simbólica em *A Doutra Ignorância*, pelas imagens matemáticas. Ele justifica a sua opção e se refere inclusive aos “antigos” para corroborar a certeza que atribui ao raciocínio matemático:

Quando se faz uma investigação através da imagem é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transsumptiva se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo. [...] Mas vemos que as coisas mais abstratas que estas, em que se tem uma consideração de todas as coisas não de modo que careçam completamente de meios materiais, sem os quais não podem ser imaginadas, nem estejam em completa sujeição à possibilidade mutável, são as mais firmes e as mais certas para nós, como é o caso dos entes matemáticos. Por isso, os sábios procuraram acuradamente neles exemplos das coisas que devem ser indagadas pelo intelecto, e nenhum dos antigos, que seja tido como grande, enfrentou as coisas difíceis a partir de outro elemento de comparação que não fosse a matemática, de tal maneira que Boécio, o mais ilustre dos Romanos, afirmou que ninguém que fosse totalmente privado da

prática das matemáticas poderia atingir a ciência das coisas divinas. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XI, 31, pp. 23, 24).

E, um pouco adiante, conclui que seguindo a via dos Antigos e como “por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas, poderemos então recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa de sua incorruptível certeza.” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XI, 32, p. 25).

A partir daí, descreve de que forma esses símbolos devem ser usados e propõe uma via de ascensão caracterizada por três passos: no primeiro, sugere que se observem as figuras geométricas e suas propriedades. A seguir, essas propriedades devem ser transpostas para o plano do infinito e, na terceira e última etapa propõe que se faça o salto de passagem ao infinito absoluto, o infinito em que não há figuras, esse espaço indizível que se alcança através do símbolo e no qual está “a plenitude de sentido que ele diz sem dizer e que visa sem poder exprimir” (ANDRÉ, 2001a, p. 320 e cf. GUENDELMAN, 2009, p. 42).

Assim, porque todos os elementos matemáticos são finitos e não podem, também, ser imaginados de outro modo, se queremos usar elementos finitos como exemplos para ascender ao máximo simples, é necessário considerar primeiro as paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples e totalmente liberto de qualquer figura. E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que penamos no enigma, devemos pensar mais reta e verdadeiramente acerca do Altíssimo. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XII, 33, pp. 25, 26).

A seguir, realiza a própria proposta de ascensão especulativa utilizando figuras geométricas, mostrando por meio dos passos descritos que “se houvesse uma linha infinita, ela seria reta, seria triângulo, seria círculo e seria esfera” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XIII, 35, p. 26). E explicitará, adiante, de que maneira o caminho percorrido levará ao absoluto: o máximo está acima de toda entendimento; ele será encontrado pela remoção da participação dos entes, (no exemplo citado acima, pela remoção do que é figurativo ou que remete ao figurativo); mas todos os entes participam da entidade, de forma que ao suprimir a participação dos entes restará apenas a entidade simples, que é a

essência de tudo que é (Cf. CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XVII, 51, p. 38):

E não contemplamos esta entidade a não ser na douta ignorância, porque afastando do espírito todas as coisas que que participam da entidade nada parece restar. Por causa disso diz o grande Dionísio que a intelecção de Deus se aproxima mais 'do nada do que de alguma coisa'. Mas a sagrada ignorância ensina-me que aquilo que parece nada ao intelecto é o máximo compreensível. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. XVII, 51, p. 38).

Neste contexto a matemática exerce um papel de instrumento de passagem do finito ao absoluto, e ela pode realizar essa função por sua proximidade com esse absoluto. E assim como a figura geométrica assume o papel de instrumento intermediador, como símbolo imprescindível para transcender o finito, o número assume um papel também central na filosofia de Nicolau de Cusa: ele governa a busca entre unidade e alteridade, ele será essencial para a *conjectura* cusana. Uma vez que toda proporção ou comparação pressupõe a identidade e a alteridade, e dado que o saber conjectural se constitui a partir das relações entre esses elementos, o saber conjectural necessita do número para poder estabelecer-se a partir dessas relações. Caberá ao número ser, por excelência, o símbolo da identidade que subjaz a todas as coisas. (Cf. D'AMICO, 2000, p. 331).

Numerar, pesar, medir são as operações que se fazem no mercado: o artesão iletrado de *De sapientia* aponta, na praça, para esses afazeres e convida seu interlocutor para o exercício de uma *ars coniecturalis*, de uma arte conjectural, que apenas o ser humano é capaz de realizar. No decorrer do diálogo evidencia-se que a unidade subjaz como fundamento para todas essas operações: por um lado, porque ela é anterior à multiplicidade, por outro lado, porque se explicita em toda a diversidade que se apresenta. Mas essa unidade inerente a todo número não pode ser, ela mesma, numerada, pois ela precede toda numeração (Cf. KUES, 2002, *Idiota de sapientia I*, 6, linhas 16, 17). Ela não se encontra no âmbito das comparações e, portanto, sua compreensão está além da esfera de ação da *ratio*, da razão. A unidade numérica conduz, assim, a um espaço fora do espaço das proporções: a matemática abre à *mens* humana o infindável e no lugar da razão, capaz de distinções, opera agora o *intellectus*, capaz de apreender a totalidade. E neste ponto o iletrado ordena ao seu interlocutor que faça um salto qualitativo em que possa compreender incompreensivelmente o

número não enumerável, a medida incomensurável e o peso imponderável que é a unidade oculta de tudo que é. (Cf. D'AMICO, 2000, p. 331, 332).

Numerar é uma atividade essencialmente humana: em *De coniecturis*, Nicolau de Cusa afirma que o fato de a razão, ao estabelecer conjecturas, utilizar o número mostra que a razão faz uso de si mesma (Cf. KUES, *De coniecturis I*, cap. II, cap. II, 7, linhas 6-8). E porque o número é produto da razão humana o homem pode confiar em um conhecimento que o tenha como fundamento (Cf. BOCKEN, 2005, p. 203).

Pode-se dizer que, para Nicolau de Cusa, o número é primeiramente uma grandeza metafísica. Simultaneamente, ele possibilita a mobilidade da razão no todo da realidade e é, também, expressão dessa mobilidade. O paradoxo que se exprime nessa aceção que Nicolau de Cusa desenvolve decorre do fato de que criar e ser criado, unidade e alteridade, interioridade e exterioridade são vivências próprias da vida humana, da razão humana. A vida da razão é, para o Cusano, um permanente haver-se com a realidade em suas diversas dimensões, tais quais se apresentam e tais quais são criadas pelo homem. Para Nicolau de Cusa a vida intelectual humana é uma constante interação entre distintas medidas e padrões e ao lidar com os números o homem explora as possibilidades dessa realidade que abarca a criatividade humana. A mobilidade dos números permite ao homem permanentemente questionar padrões em um esforço aproximativo – sempre inconcluso – em direção ao fundamento de tudo. (BOCKEN, 2005, pp. 219, 220).

É importante notar que o uso que Nicolau de Cusa faz da matemática foi avaliado de formas diferentes – e, de fato, em sua obra podemos verificar, em um primeiro olhar, duas aproximações distintas aos conteúdos matemáticos. Por um lado está a ocupação com conteúdos matemáticos enquanto tais, sendo que o problema que o interessou a vida toda foi a problemática da quadratura do círculo – à qual dedicou muitas publicações – ; por outro lado, está sua ocupação com a matemática enquanto possibilidade para sua especulação teológica e filosófica. A observação de apenas um viés dessa ocupação levou alguns comentadores a julgamentos unilaterais. Assim, poucos anos após sua morte o

matemático João de Monte Regio (1436-1476)¹² observou que seus esforços em relação à quadratura do círculo não tinham valor. Já alguns anos mais tarde, o monge e filósofo Gregor Reichs comenta, em sua obra *Margarita philosophica* - então bastante difundida - que sem a aritmética e a geometria não é possível alcançar conhecimento e que Nicolau de Cusa demonstrara isso de forma muito elucidativa em sua *A Doutra Ignorância*. Também Kepler lhe fará grandes elogios e o chamará de “divino Cusano” (Cf. NAGEL, 2007, pp. 5-9). Em particular o editor da publicação de sua obra impressa - da edição de Paris, de 1514 - Iacobus Faber Stapulensis (1455?-1536), que incluiu na publicação vários dos escritos matemáticos, o homenageia meio século após a sua morte considerando-o um expoente da matemática em seu tempo (Cf. BÖHLAND, 2002, p. 1).

O fato é que entre 1445 e 1459 - durante quatorze anos, portanto - Nicolau de Cusa dedica parte de sua obra aos estudos matemáticos, sobretudo à retificação da curva e à quadratura do círculo, produzindo onze escritos especificamente dedicados à matemática¹³. No entanto, o interesse que seus contemporâneos e que a imediata posteridade mostraram em sua produção matemática foi desvanecendo rapidamente e encontramos na história de sua recepção as mesmas discontinuidades que em relação aos seus trabalhos filosófico-teológicos. Quando seu pensamento foi redescoberto nos séculos XVIII e XIX essa redescoberta - surpreendentemente, talvez - não se deu primeiramente por estudiosos da história da filosofia mas por estudiosos da história da matemática. Por meio desse “atalho” Nicolau de Cusa ganha então

¹² Vale notar que João de Monte Regio (nascido na Alemanha) também faz parte dos matemáticos e astrônomos que contribuíram com descobertas que foram significativas para as Grandes Navegações. Publicou anuários com os movimentos dos planetas que foram utilizados por Vasco da Gama, Américo Vespúcio e Cristóvão Colombo em suas viagens. (Cf. DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM, 2007, catálogo da exposição *Novos Mundos - neue Welten*, sobre Portugal e a era dos Descobrimentos, no Museu Alemão de História em Berlim, de outubro de 2007 a fevereiro de 2008).

¹³ Escreveu os seguintes tratados matemáticos: *De geometricis transmutationibus* (1445), *De arithmetis complementis* (1445), *De circuli quadratura* (1450), *Quadratura circuli* (1450), *De mathematicis complimentis* (1453-1454), *Declaratio rectilineationis curvae* (sem ano de publicação), *De una recti curvique mensura* (sem ano de publicação), *Dialogus de circuli quadratura* (1457), *De caesarea circuli quadratura* (1457), *De mathematica perfectione* (1458), *Aurea propositio in mathematicis* (1459). Cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* XX, apud RUSCONI, 2012, p. 17. Sobre uma caracterização das diversas fases de desenvolvimento no contexto desses escritos cf. NAGEL, 1984, pp. 63-65.

gradativamente um papel de crescente importância, sobretudo através da escola de Ernst Cassirer, familiarizado, também, com as ideias do construtivismo matemático. Deve-se dizer, no entanto, que enquanto os historiadores da matemática não consideraram Nicolau de Cusa uma figura especialmente relevante no desenvolvimento específico dessa disciplina, suas especulações sobre o infinito encontraram uma ressonância muito positiva. Já no século XX, pesquisadores diversos começaram a ver nos seus trabalhos matemáticos momentos significativos de um desenvolvimento que frutificaria posteriormente por exemplo em Copérnico ou em Cauchy e seu cálculo infinitesimal.¹⁴ De toda forma, o esforço especulativo de Nicolau de Cusa em torno de uma matemática que é meio para alcançar o absoluto na coincidência dos opostos é acompanhado durante anos e incansavelmente por um empenho igualmente intenso em solucionar os problemas especificamente matemáticos. (Cf. BOEHLAND, 2002, pp. 3-8 e 118).

Ainda que, em relação a seus escritos matemáticos e, especificamente, à quadratura do círculo o reconhecimento das contribuições de Nicolau de Cusa tenha sido controvertido, constata-se que em quase todos esses escritos encontram-se referências à matemática enquanto instrumento adequado para uma ampliação das possibilidades cognitivas do homem em relação ao absoluto pela via da coincidência dos opostos.

Nicolau de Cusa inicia em *A Douta Ignorância* um percurso em que expressa uma simbolização do absoluto por meio de entes matemáticos; esse percurso será retomado e aprofundado particularmente em *De theologicis complementis* (1453) e em *De beryllo* (1458). Nas três obras encontramos a sugestão de exercícios por meio dos quais a ideia da coincidência dos opostos pode ser elucidada. Essa prática que propõe alcançar a contemplação do absoluto por meio das figuras matemáticas transpostas ao infinito objetiva a apreensão da verdade por meio de imagens, por meio de metáforas e analogias, em que o próprio intelecto humano, que produz as analogias e os símbolos é, ele mesmo, uma imagem do intelecto divino. (Cf. RUSCONI, 2012, pp., 17-21). *A mens*

¹⁴ Sobre as consequências dos trabalhos matemáticos de Nicolau de Cusa, sua recepção e a influência que exerceram na posterioridade cf, NAGEL, 1984, parte II.

humana, entendida por Nicolau de Cusa como um ponto de convergência em que tudo que rodeia o homem se relaciona com ele, é também ponto de partida para a inteligência de tudo que está à sua volta. (Cf. EISENKOPF, 2007, p. 183). A capacidade de numerar é uma dádiva, é inerente ao homem, mas o número ou a figura geométrica concreta são resultado de sua própria atividade criativa, atividade essa que permite, na produção simbólica, o percurso cognitivo em direção ao absoluto.

2 O homem como *viva imago dei*: a antropologia de Nicolau de Cusa

Quem é o sujeito de nossa ação educativa? Essa pergunta pode parecer banal, no entanto, as respostas a ela estão longe de serem simples – a tal ponto que muitas vezes a educação fala de suas tarefas, seus desafios, métodos e finalidades sem explicitar “quem é” o sujeito para o qual se pensa toda essa ação. As imagens que hoje temos dele – do homem inserido no contexto social e que se faz sujeito de uma ação educativa – são inúmeras, controvertidas, muitas vezes contraditórias e fundamentadas, por último, em crenças ou pontos de vista que nascem, em grande parte, dos paradigmas de entendimento do nosso tempo. Cada época percebeu e entendeu o homem de forma particular e gerou, assim, suas próprias imagens de ser humano.

Ainda que não seja dita, essa imagem é determinante de muitos aspectos daquilo que fazemos. O século XX aprofundou e ampliou imensamente seu olhar para o ser humano ao mesmo tempo em que mostrou também, e de forma dramática, que a forma de vê-lo e pensá-lo pode levar a ações que contradizem, profundamente, valores que acordamos: valores de respeito à vida e à forma particular de ser de cada um. De forma extrema e radical o século que passou apontou para o fato de que nosso entendimento de ser humano não é um campo indiferente de saber mas tem implicações e se faz presente nas escolhas e ações – em outras palavras, nosso entendimento de ser humano fundamenta nossa ética, nossa forma de agir, de interferir e transformar. Mas se a imagem que temos de homem é determinante para nossa forma de estar e fazer no mundo ela também é, simultaneamente, fruto de nosso pertencimento ao mundo, ela é indissociável do contexto em que aprendemos a ser e viver. Essa interdependência é complexa: queremos saber quem é o ser humano e esse saber se reflete em nossa construção de mundo e, ao mesmo tempo, o mundo que construímos instaura e requer determinados entendimentos dele e de nós mesmos. Hans Jonas (1903 – 1993) mostra que nosso saber do mundo e a tecnologia que desenvolvemos como fruto desse saber nos colocam, hoje, frente a desafios anteriormente impensáveis e que exigem uma ética totalmente nova, que ainda precisamos aprender. Em *O Princípio Responsabilidade*, afirma de maneira enfática que

nenhuma época que nos precedeu pode servir de exemplo para a extensão de nossas possibilidades de destruição – fruto de nosso desenvolvimento tecnológico – e que, portanto, em nenhuma outra época a extensão de nossa responsabilidade foi tão grande, ampliando-se tanto espacialmente quanto temporalmente. Somos, hoje, responsáveis pela possibilidade de existência da vida humana em relação a um futuro muito distante, e esse fato sem precedentes exige a criação uma ética totalmente nova. (Cf. JONAS, 2003, pp. 22-28). O ser humano, sua existência – intrinsecamente vinculada à existência de nosso planeta Terra – nunca se encontrou em situação tão frágil, e Jonas encerra seu livro com o apelo que nossa imagem de ser humano deve ser permanentemente acompanhada de reverência e estremecimento para proteger-nos, a nós mesmos, dos desvios que o poder de destruição da tecnologia oferece; essa reverência pode impedir-nos de degradar o presente tendo em vista o futuro. Uma herança – a terra, a natureza – degradada degradaria nossos herdeiros, e é tarefa permanente, de todo momento, agir de forma a garantir e proteger essa herança. Nessa proteção reside não a garantia mas uma condição fundamental da integridade do homem. (Cf. JONAS, 2003, pp. 194-195).

Mencionamos aqui Hans Jonas com o intuito de salientar o quanto nossa forma de agir está vinculada aos resultados daquilo que uma época produziu enquanto realidade, e o quanto, ao mesmo tempo, essa realidade requer formas de agir próprias. O ser humano do qual Hans Jonas fala é outro que aquele de quem Platão fala: ele habita a mesma terra, mas em condições totalmente novas e distintas, ele dispõe de ferramentas diferentes, seu fazer e seu saber se voltam a um mundo que, por mais que seja o mesmo, se tornou outro.

Voltamos assim a uma questão fundamental da educação: ela se opera, como toda atividade essencialmente humana, na tensão entre o que já foi e o que ainda não é; entre aquilo que herdamos e conservamos por ser parte constituinte de nós mesmos e a transformação, a abertura para o novo. Se então recolocamos a pergunta ‘quem é o sujeito da ação educativa?’ vemos que poderemos responde-la apenas para agora, para nosso presente – e que, ao responde-la, respondemos a partir do que somos e nos tornamos, e nisso se faz presente também o passado, também aquilo que já deixamos de ser. Assim, se há algo que não pode ser transferido de uma época a outra por estar profundamente

enraizado na época em que vive esse algo é o entendimento de ser humano. Ele é próprio, específico, e quando dito, ele expressa algo essencial de seu tempo.

Não é objetivo deste trabalho a tarefa imensa e difícil – quase impossível, dada a diversidade de aproximações e de olhares – de descrever o sujeito da ação educativa agora. Queremos, sim, dentro da temática proposta, estudar a imagem de ser humano que subjaz ao pensamento de Nicolau de Cusa. Por um lado, para contextualizar seu discurso filosófico em sua própria antropologia, por outro, por considerar que o sujeito descrito pelo Cusano é parte integrante da história de nossa própria constituição enquanto sujeitos. A ideia de sujeito como hoje a entendemos se fez, no decorrer do tempo¹⁵, e Nicolau de Cusa significou um momento importante dessa construção. Como diz Jonas: “Naquilo que somos, somos herdeiros e na descoberta do passado se descerram aspectos ocultos de nós mesmos”¹⁶ - é também nesse sentido que propomos olhar para a imagem de homem que Nicolau de Cusa desenvolve.

Vale, ainda, uma observação: optamos por olhar para essa imagem a partir do texto, da escrita cusana. A breve leitura que faremos, sob a ótica da imagem de ser humano que Nicolau de Cusa pensa, servirá, então, de fundamento para colocar as questões eminentemente pedagógicas a que nos propomos e que serão tematizadas nos capítulos seguintes.

2.1 Expressões de uma imagem de ser humano

A imagem de homem desenvolvida por Nicolau de Cusa segue, de certa maneira, a tradição clássica da filosofia escolástica na medida em que reúne elementos da filosofia grega – sobretudo Platão e Aristóteles – com as características da gênese descrita na Bíblia. No entanto, ele coloca suas próprias perspectivas no cruzamento entre o dualismo grego – que ressalta a tensão entre

¹⁵ Em seu estudo sobre a “arqueologia do sujeito” Alain de Libera afirma que a ideia de um sujeito pensante, entendido como sujeito e agente do pensar, não é uma criação moderna mas é fruto do encontro entre teologia e filosofia e se estende da antiguidade ao período clássico. (Cf. LIBERA, 2007, p. 343).

¹⁶ „Wir sind Erben in dem, was wir sind, und im entdecken des Vergangenen entdeckt sich Verborgenes unser selbst“. (JONAS, 2004, p. 9. Tradução própria).

o corpo e a alma – e a ideia de uma “semelhança a Deus”, advinda da narrativa da gênese cristã. (Cf. STALLMACH, 1989, p. 37).

O homem – assim Nicolau de Cusa – é um ser dotado de espírito em forma de princípio vital; isso ele tem em comum com todos os seres que vivem. No entanto, nele esse espírito vital se manifesta tanto em seu corpo quanto em sua capacidade de entender – o que ele compartilha com os animais, que também dispõem de discernimento. Mas para além dos animais ele não somente dispõe de discernimento como também de razão e de intelecto. Enquanto ser constituído por corpo/alma e corpo/espírito o homem reúne em si as componentes principais do cosmo e pode ser entendido, assim, como um microcosmo. Ele é, ao mesmo tempo, mortal – como todos os seres vivos – e participa da imortalidade à qual está ligado através de sua inteligência. Essa presença do espírito no homem faz deste uma imagem de Deus. No entanto, essa imagem não é apenas um reflexo do divino mas é uma imagem viva – isso se manifesta em sua capacidade cognitiva, em sua capacidade de criar e em sua liberdade de agir. (Cf. STALLMACH, 1989, pp. 37-39).

A antropologia de Nicolau de Cusa se funda nas duas perspectivas, fortemente interligadas em sua obra: na filosófica – em que a recepção de pensadores anteriores se faz essencial – e na teológica, na qual o aspecto cristocêntrico é determinante. (Cf. ANDRÉ, 2012b, parte 1).

Em seu estudo sobre “o mundo humano” em Nicolau de Cusa, Frédéric Vengeon postula uma leitura da obra cusana que, diferentemente de outras que privilegiaram sua teologia ou sua cosmologia, tem como foco o homem enquanto centro. O homem – que Nicolau de Cusa chega a chamar de *deus humanus* – cria um *mundus humanus* (CUSA, apud VENGEON, 2011, p. 7), ele desenvolve com suas forças um mundo próprio; (Cf. VENGEON, 2011, p. 7) assim, ele ganha dentro da criação um lugar totalmente distinto das outras criaturas. Conforme assinala André, o sentido da criação – tema central dos desafios que se colocam ao pensamento cusano – somente se pode consumir através do homem: “Só no sujeito humano o mundo da criação adquire o seu sentido, não numa perspectiva estática, mas numa perspectiva dinâmica [...]” (ANDRÉ, 1997, p. 439).

Dentro do pensamento de Nicolau de Cusa, o homem tem mais que um papel central na totalidade dos elementos que o compõe: ele exerce uma função

principal sem a qual o infinito e a criação que dele decorre perdem seu sentido e seu contexto.

Estudaremos, a partir da leitura de algumas obras centrais para essa temática, como a imagem de homem está delineada na obra cusana. Depois de um percurso através dos textos faremos uma observação e proporemos uma leitura do percurso realizado, enfocando possíveis significados da antropologia de Nicolau de Cusa no contexto da constituição da ideia de sujeito.

2.1.1 Sobre o homem em *A Doutra Ignorância*

É no terceiro livro de sua *A Doutra Ignorância* (1440) que Nicolau de Cusa primeiramente desenvolve a imagem de ser humano. Como vimos antes, no primeiro livro desta obra ele estabelece a relação entre o ser humano à procura de conhecimento e o objetivo de todo saber; este, como está além de toda mensurabilidade e comparação, não pode ser plenamente alcançado. Ainda assim, o homem deseja saber e se coloca a caminho em uma procura infundável, em que suas capacidades intelectivas se valem de símbolos para aproximar-se, ciente de seu não saber, do máximo absoluto.

O segundo livro trata do universo, de Deus e seu desdobramento no mundo. As considerações metafísicas trazem consequências para o entendimento e a concepção das questões científicas: em um universo que não tem fim todo ponto pode ser considerado o centro, o que implica que a Terra não é centro absoluto. O abandono de um centro fixo para o universo virá a ser, cem anos depois, um fato afirmado por descobertas e medições astronômicas das quais Nicolau de Cusa é precursor.

Tratou, assim, do homem em busca de conhecimento, descrevendo seu percurso em direção ao absoluto inalcançável. A seguir, mostrou que o universo é o desdobramento do absoluto e que este, ao desdobrar-se, gera a diversidade do mundo. Agora, no terceiro livro, Nicolau de Cusa apresenta sua imagem de ser humano. A construção desta imagem se dá na interface, sempre presente em sua obra, entre filosofia e teologia, expressa na perspectiva do “máximo simultaneamente absoluto e contraído” que o Cusano vê representado pela figura de Jesus Cristo. André (Cf. ANDRÉ, 1997, pp. 475-476) chama a atenção

para o aspecto eminentemente cristocêntrico que a antropologia do Cardeal de Cusa apresenta, nomeadamente em *A Doutra Ignorância*. A distância radical entre o máximo absoluto – Deus – e o universo somente pode ser mediada pelo homem, como um segundo Deus. Mas como a humanidade apenas existe de maneira contraída na individualidade, caberá não à humanidade mas a um homem estabelecer a ligação entre esses extremos. Somente “um ser concreto e individual, que seja simultaneamente criador e criatura, Deus e homem, pode constituir o complemento e a plenitude do universo e a realização plena da humanidade” (ANDRÉ, 1997, p. 476). Esse homem-Deus – Cristo – será tema central do terceiro livro de *A Doutra Ignorância*.

O livro começa com uma explanação de como a unidade do máximo – Deus – é absoluta enquanto que a do universo é de modo contraído, na pluralidade das coisas que estão no mundo, onde cada uma é da melhor forma que pode ser.

Nessa diversidade do mundo cada ser atinge sua máxima perfeição que, no entanto, não é a perfeição absoluta. De todos os seres criados, o homem é o que mais se aproxima da maximidade:

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. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro III, cap. III, 198, p. 139).

Vemos aqui a referência ao homem como microcosmo. O paralelismo entre o homem e o universo é uma metáfora antiga, que já na Grécia fora usada e que se fará presente sempre de novo, de Demócrito ao Mestre Eckhart (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 446). André aponta para o fato que Nicolau de Cusa não propõe, através dela, uma comparação conceitual entre o que o ser humano é e o que o universo representa, mas propõe “uma metáfora que simbolicamente pretende exprimir a natureza simbólica do próprio homem” (ANDRÉ, 1997, p. 447).

Pensar o homem como símbolo que se interpreta se faz possível porque ele, como consta no texto acima referido, “complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si”. De fato, depois de apontar para Jesus como aquele que, sendo homem, pode, ainda assim, ser absoluto, Nicolau de Cusa retoma a natureza intelectual como aquilo que, no homem, se aproxima do absoluto:

[...] O conhecimento sensível é um certo conhecimento contraído porque os sentidos não atingem senão as coisas particulares. O conhecimento intelectual é universal, porque, comparado com o sensível, existe como absoluto e abstraído da contração particular. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro III, cap. IV, 205, p. 145).

Nos homens, o intelecto é potencialmente todas as coisas, “crescendo gradualmente da possibilidade para o ato, de modo que quanto maior é [em ato], menos é em potência”. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro III, cap. IV, 205, p. 145). Assim, a capacidade intelectual do homem é a instância que lhe permite alcançar sempre uma perfectibilidade crescente e que lhe permite mover-se em direção à verdade:

A natureza intelectual está para lá do tempo e não sujeita à corrupção temporal, e abraça dentro de si, pela sua natureza, as formas incorruptíveis, como as matemáticas, abstratas a seu modo, e também as naturais que na natureza intelectual se escondem e se transformam facilmente, [...]. Ela move-se para a verdade mais abstrata por um movimento natural com se se movesse para o fim dos seus desejos e para o último objeto mais deleitável. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro III, cap. X, 240, p. 169).

O livro termina com considerações sobre a relação entre fé e conhecimento e uma carta ao destinatário da obra, Cardeal Juliano Cesarini. Em poucas linhas, o próprio Nicolau de Cusa sumariza o conteúdo do escrito, dizendo que o primeiro livro fala sobre como o engenho humano deve esforçar-se em se elevar “à simplicidade em que coincidem os contraditórios”, o segundo “extraí daí e acima dos métodos comuns dos filósofos algumas [considerações], invulgares para muitos, acerca do universo” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro III, 263, p. 187) e o terceiro se refere à figura de Jesus. A imagem que o Cusano apresenta do ser humano está, aqui, colocada no contexto da cristologia e inseparavelmente conectada ao movimento que conduz o homem de sua finitude ao absoluto por meio de suas faculdades intelectuais.

2.1.2 Sobre o homem em *De coniecturis*

Em *De coniecturis* (1441/1442)¹⁷ encontraremos novamente a metáfora do homem como microcosmo, porém agora não mais determinada pela perspectiva cristológica que tivera em *A Doutra Ignorância* e sim vista da perspectiva do conhecimento (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 449). Mas não somente a imagem de ser humano aparece aqui sob nova ótica: a obra toda tem uma concepção diferente. Nicolau de Cusa escreve e reescreve esse texto, trabalhando nele por dois anos. Se, por um lado, há uma retomada das reflexões de *A Doutra Ignorância* sobre o princípio da coincidência dos opostos, por outro esse mesmo princípio é abordado como elemento que permite ao pensamento humano interrogar-se a si próprio (Cf. SFEZ, 2012, p. 16). Em *De coniecturis* a consciência da inalcançabilidade do saber absoluto gera uma nova concepção de verdade: o mundo como um todo se espelha em cada indivíduo à sua maneira. Não há resignação nessa constatação: ela promove a troca, o trabalho contínuo, e encerra, portanto, o espaço que possibilita ao ser humano uma crescente perfectibilidade. (Cf. FLASCH, 2001, p. 146).

Assim, a arte da conjectura é uma teoria do intelecto e do saber humano criada por Nicolau de Cusa para pensar a instauração de um mundo humano face à verdade divina infinita. Essa arte descreve o ser humano sob dois aspectos: ela é conjectural na medida em que não abarca a verdade plenamente tal como ela é, e é uma arte na medida em que o espírito produz seus conceitos por meio dos quais constrói seu conhecimento. A distância que se estabelece em relação à verdade se transforma em possibilidade de autonomia. Portanto, se do ponto de vista do conhecimento a conjectura acentua uma separação, do ponto de vista antropológico aponta para uma nova possibilidade de relação do homem com Deus e com o universo. (Cf. VENGEON, 2011, p. 113).

“A conjectura é uma asserção positiva que na alteridade participa da verdade como ela é”¹⁸ – assim Nicolau de Cusa define o termo. Ao afirmar algo afirmamos aquilo da verdade que se apresenta, em nós, de forma única e

¹⁷ Sobre a determinação da data deste escrito cf. FLASCH, 2001, pp. 143,144.

¹⁸ “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.” (KUES, *De coniecturis*, 2002, livro I, cap. XI, 57, linhas 12,13. Tradução própria)

individual: a participação humana na verdade é essencialmente individual, cada um é único quando pensa. (Cf. FLASCH, 2001, p. 148).

Em *De coniecturis*, a última parte do segundo dos dois livros está dedicada ao homem: uma descrição do ser humano, uma observação das diferenças e similitudes entre os homens, logo um capítulo sobre a alma humana e, por último, um sobre o autoconhecimento.

O homem é constituído da união de unidade de sua luz e da alteridade da escuridão corpórea. Das percepções sensoriais – que Nicolau de Cusa define como um *encontro* com as coisas (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XIV, 141) – ele ascende à razão, capaz de abarcar as coisas próximas, distantes e até as ausentes, mas sem abandonar o âmbito sensorial. Por último, o homem tem o intelecto, que está sobre a razão, pois com ele é capaz de estabelecer relações que não estão dadas. Assim, no homem a capacidade de discernir cresce a partir do centro dos sentidos até a mais alta natureza intelectual; ela ascende, partindo do orgânico, até alcançar o cerne da força intelectual. (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XIV, 141, 142). Mas a unidade da natureza humana se realiza, em cada um, de forma particular:

O homem é, com efeito, Deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É, portanto, um deus humano. O homem também é um mundo, mas não é contraidamente tudo, porque é homem. O homem é, portanto, um microcosmo ou um mundo humano. A região da humanidade compreende, portanto, sua potência humana, Deus e o mundo e o universo. (CUSA, *De coniecturis*, livro II, cap. XIV, 143, apud. ANDRÉ, 1997, pp. 450-451).

De maneira humana o homem pode ser Deus, assim como ele também pode, de maneira humana, ser um anjo humano, um animal humano – na natureza humana tudo é potencialmente possível, a seu modo. O homem, enquanto unidade, contém a infinitude de maneira contraída; e, enquanto unidade, ele se desdobra na diversidade a partir de si mesmo como centro. Como a unidade é infinitude, a finalidade do homem está contida nele mesmo de modo que o fim da capacidade criativa do homem é a própria natureza humana. Ao criar, ela não sai de si, mas, desdobrando-se, retorna a si mesma. (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XIV, 144). Isso quer dizer que a natureza humana, ao criar, é um mundo inteiro: um mundo essencialmente humano. Pode-se entrever uma analogia desta descrição de Nicolau de Cusa com as palavras de

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)¹⁹ ditas menos de quatro décadas depois, sobre a dignidade do homem: em ambos, o homem assume um papel central na criação, não somente como resultado da força criadora divina mas como cerne de criação e recriação do mundo.²⁰

No capítulo sobre a alma descreve o movimento de ascensão e de descenso na alma humana: para adquirir conhecimento, o intelecto precisa descender à alteridade da razão; esta, então, precisa descender à alteridade da capacidade representativa, e esta à alteridade dos sentidos. E, para a realização do ato cognoscitivo, o intelecto retorna, dos sentidos à razão e desta a si mesmo. Não é intenção do intelecto tornar-se sentido, mas sim aperfeiçoar-se e realizar-se em ato enquanto intelecto. E como não pode realizar-se de outro modo ele se faz sentido para, assim, caminhar da potência ao ato. Finalmente o intelecto retorna a si, completando um movimento circular. (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XVI, 159).

No último capítulo fala de autoconhecimento, e nesse contexto descreve como o intelecto participa da unidade absoluta – ou da natureza divina - através do intelecto: a inteligência humana é participação nessa unidade absoluta (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XVII, 174). No movimento de intensificar essa participação está a possibilidade de aperfeiçoamento do homem: o intelecto, para aperfeiçoar sua própria natureza, tem uma inclinação por pensar e por amar, enquanto que a razão tem uma inclinação por raciocinar e os sentidos por perceber. (Cf. KUES, *De coniecturis*, 2002, livro II, cap. XVII, 177). Assim, o intelecto se aperfeiçoa na medida em que pensa e ama: essas são as atividades mediante as quais o homem se eleva à unidade absoluta.

¹⁹ A analogia com Pico della Mirandola é apontada por diversos autores - cf. JASPERS, 1964, pp. 164-166, ANDRÉ, 1997, p. 451, FLASCH, 2001, p. 154, SCHWAETZER, 2005a, p. 114, VENGEON, 2011, p. 93.

²⁰ Pico della Mirandola faz Deus dizer a Adão: „Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que por ti próprio, como livre e soberano artífice, te plasmes e te esculpas na forma que previamente escolheres.“ (G. PICO DELLA MIRANDOLA, apud. ANDRÉ, 1997, p. 451).

2.1.3 Sobre o homem em *Idiota de mente*

Em 1448 Nicolau de Cusa é nomeado Cardeal, e no início de 1450 vai a Roma. Escreve, antes de começar a exercer o novo cargo, os quatro diálogos conhecidos como os diálogos do *idiota*, em que *idiota* significa iletrado, leigo. Começa com os dois diálogos sobre a sabedoria – *Idiota de sapientia I e II* -, logo escreve o *Idiota de mente* e finalizará essa série com um escrito sobre experimentos de medição com uma balança – *Idiota de staticis experimentis*. (Cf. D'AMICO, 2005, p. 21).

O tema da *mens* humana já fora tratado anteriormente pelo autor: desde o início de suas reflexões – já nos primeiros sermões – abordara a proposta das escrituras de um ser feito “à imagem”. Em *A Doutra Ignorância* o não-saber douto se apoia no apetite de um intelecto que tende naturalmente a uma verdade que se mostra inalcançável em sua totalidade. Em *De coniecturis* o paralelismo entre a mente criadora humana e a força criadora divina é retomado, mas a partir de um produto da própria *mens* humana: as conjecturas. Nicolau de Cusa estabelece que a mente é tanto origem de toda conjectura quanto, ela mesma, forma conjectural do mundo e, ainda, entidade de suas próprias conjecturas. Por meio das conjecturas a mente procura compreender de que maneira a unidade absoluta se desdobra na alteridade. (Cf. D'AMICO, 2005, p. 23).

Entre 1445 e 1449 já se faz presente, em diversas obras, a ideia que desenvolverá em *De mente*: o intelecto humano enquanto “espelho vivo”, que reflete ativamente o ato criativo divino. Os diálogos do *idiota* falam do homem que perante a harmonia proporcional que encontra no mundo tenta desdobrar seu significado valendo-se de sua própria força criativa. O caráter intelectual do princípio de todas as coisas é colocado em paralelo com o caráter criativo da mente humana, ela mesma princípio dos conceitos ou dos entes racionais. (Cf. D'AMICO, 2005, p. 26).

Em seu extenso estudo sobre a obra de Nicolau de Cusa sob a ótica de seu desenvolvimento Kurt Flasch confere a *De mente* um papel central, equiparável ao de *A Doutra Ignorância*. Em *De mente* a “verdade chama nas praças”: não há qualquer tipo de ceticismo, o intelecto reflete sobre suas capacidades e sua relação, através dessas capacidades, com a verdade absoluta. Flasch considera

que se trata de um escrito que serve como “chave” de entendimento da obra cusana como um todo, um escrito em que prevalece a especulação filosófica. (Cf. FLASCH, 2001, pp. 273-275). Não é a proposta de nosso trabalho estabelecer a prevalência de uma forma de expressão sobre outra dentro da obra de Nicolau de Cusa: chamamos apenas a atenção para o papel sem dúvida relevante que cabe a *De mente* no contexto geral dos escritos do autor.

Encontramos em *De mente* três interlocutores que dialogam em Roma: um filósofo, um orador e o leigo. Este último se encontra realizando seu ofício: a manufatura de colheres de madeira, e sua *ars* – no sentido de ofício e de arte – será tematizada em diferentes momentos da conversa. No início, o filósofo pergunta ao leigo se ele tem uma conjectura sobre o que é a *mente*. Cf. FLASCH, 2001, pp. 271, 272). A resposta do leigo é que sim: que a mente é origem da determinação (fim) e da medida de todas as coisas – “*terminus et mesura*” (CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. I, 57). A mente humana como determinação e medida: Nicolau de Cusa coloca o homem em um lugar não somente privilegiado como imprescindível no todo da criação.

À mente divina cabe a produção de tudo que é, à mente humana cabe a concepção das noções, dos conceitos das coisas, o conhecimento conceitual: “A concepção da mente divina é a produção das coisas; a concepção de nossa mente é a noção das coisas.”²¹ Na mente divina tudo se encontra em “sua precisa e própria verdade”, na nossa tudo em imagem ou similitude da própria verdade, isto é, em forma de conceito: o conhecimento se realiza, se faz na semelhança (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. III, 72). Nicolau de Cusa retoma essa relação entre a mente humana e a divina de diversas formas. Nas palavras do leigo, entre a nossa mente e a divina existe a mesma diferença que entre fazer e ver: pensando, a mente divina cria, ela tem a força de criar os entes, enquanto que a nossa, ao pensar, se assemelha, gerando conceitos ou imagens intelectuais. (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. VII, 99).

Para que o conhecimento se realize o homem precisa de sua corporalidade, de seus sentidos: a alma precisa do corpo para que sua possibilidade de conhecer

²¹ “*Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio.*” (KUES, *Idiota de mente*, 2002. Cap. III, 72, linhas 6-7. Tradução própria).

se realize, se faça ato. Ela precisa da excitação dos sentidos. Nisso Aristóteles teria tido razão: a alma não tem conceitos que lhe são inatos e que ela perde quando se junta ao corpo, mas ela os adquire, efetivamente, mediante os sentidos. No entanto, para poder progredir ela precisa de uma capacidade de julgar: essa capacidade, sim, lhe é inata. Com ela – continua o Cusano – o homem julga por si mesmo sobre as razões, se são fracas, fortes ou conclusivas; e se a essa força Platão chamou de noção concreada, não se equivocou totalmente. (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. IV, 77). Um pouco adiante o leigo dirá que nossa mente é a imagem viva da sabedoria eterna, mas que em nossa mente essa vida se assemelha inicialmente a alguém que dorme; a admiração que se origina a partir das coisas sensíveis excitará a mente e a colocará em movimento. (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. V, 85).

O corpo e os sentidos são, assim, condições sem as quais não há, para o homem, a possibilidade de um desenvolvimento cognitivo. Sem a corporalidade tudo passa a se encontrar em uma possibilidade indeterminada. Na corporalidade a mente vê as coisas de maneira distinta e definida, existente em ato, enquanto que sem ela as coisas passam a ser vistas pela mente de forma confusa e indeterminada. A mera possibilidade de existir não é idêntica à realização da existência: “posse esse non est” (KUES, *Idiota de mente*, 2002. Cap. VII, 107, linha 14) – poder ser não é. Para o homem, a concretização, a realização em ato de seu potencial de conhecimento está vinculada, também, a seu corpo, a seus sentidos. (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. VIII, 113,114).

É na mente humana que se articula a relação complexa entre Deus, o homem e o mundo. A mente como imagem expressa um vínculo particular entre a unidade absoluta divina e a multiplicidade da criação. Deus contém em sua unidade e simplicidade todas as coisas – as realizadas e as possíveis - ²² enquanto que o mundo é o desdobramento ou explicitação dessa unidade infinita. Entre todas as imagens da *complicatio* divina a mente humana é a que mais se aproxima dela; depois das imagens da *complicatio* estão as coisas do mundo que são a *explicatio* da unidade divina. A pluralidade, a diversidade das coisas são

²² Logo no segundo capítulo de *A Doutra Ignorância*, encontramos o máximo e o uno absolutos descritos como Deus. (Cf. CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. II, 5).

desdobramentos e não mais imagem desse "enovelamento". (Cf. DI RIENZO, 2005, p. 163-166).

Como se opera esse vínculo entre a diversidade do mundo e a unidade de Deus mediante a mente humana? O homem está ligado ao mundo por meio de seu corpo e a mente humana – que, como vimos, precisa do corpo e dos sentidos para poder exercer sua função cognitiva – é a única instância inserida na corporalidade do mundo capaz de participar sua natureza de imagem ao resto das criaturas. Assim, a participação da natureza mental do homem significa para todos os aspectos do mundo que carecem de mente a possibilidade de tornar-se visíveis: como imagem, a mente humana se disponibiliza para a manifestação divina, inteirando, completando essa manifestação. Quanto mais a mente descerra o conhecimento tanto mais realiza a sua essência – tanto mais, portanto, ela se aproxima da unidade absoluta com a qual, porém, não chegará a coincidir nunca por ser dela apenas imagem. A inteligência humana precisa de um ambiente, de um contexto para que se possa efetivar, ela pressupõe um mundo criado dentro do qual, partindo das percepções sensoriais, possa dar início ao processo cognitivo. Assim, ela é imagem, mas imagem que cria: cria objetos – entes artificiais, como a colher do leigo – e cria conceitos – entes racionais, como os conceitos matemáticos. (Cf. DI RIENZO, 2005, p. 166-169).

Essas duas criações são aspectos essenciais e distintivos do ser humano. Em ambas o homem efetua uma *ars*, uma arte. Ele gera um mundo humano tanto ao produzir objetos quanto ao originar conhecimento.

O número – elemento central da produção matemática – é o paradigma da atividade da mente. Sem número, não pode haver nem semelhança, nem noção, nem discernimento, nem medição (Cf. CUSA, *Idiota. De mente*, 2005, cap. VI, cap. VI, 95): "Pois as coisas, sem o número, não podem ser entendidas como diferentes umas das outras e separadas".²³ A força de coesão do número integra a multiplicidade, o número pensado pelo homem é a composição da unidade na multiplicidade. A multiplicidade, porém, repousa ou se funda na unidade, sendo que a unidade absoluta, pura, permanecerá aquém da cognoscibilidade humana.

²³ „Res enim non possunt aliae et aliae et discretiae sine numero intelligi“. (KUES, *Idiota de mente*, 2002, cap. VI, 95, linhas, 6,7. Tradução própria).

(Cf. VENGEON, 2011, p. 123). Assim, no fazer matemático o homem cria, ele gera elementos, opera com eles, relaciona-os - os objetos matemáticos são tanto produção quanto conteúdo do conhecimento (Cf. RUZIKA, 2005, p. 91). Nossa mente gera a mensurabilidade das coisas: “[...] assim como em relação a Deus a pluralidade das coisas advém da mente divina, assim em relação a nós a pluralidade das coisas advém da nossa mente. Pois somente a mente numera; subtraída a mente não há número distinto.”²⁴

Mas o homem não apenas cria quando conhece: ele cria, também, objetos, gerando, junto ao mundo natural, um mundo artificial – feito por ele como artífice, como produtor. Exemplo dessa criação é o próprio leigo do diálogo em questão: ele é um artesão que faz uma colher. Sua arte não alcança a precisão absoluta pois, como toda arte humana, está sujeita a técnicas ou vocabulários específicos. Ainda assim, não se trata de uma arte que imite outras criaturas: ela é essencialmente criativa e original pois persegue uma imagem perfeita que não se encontra no mundo mas está na própria mente do artesão (Cf. RIOS, 2005. P. 155). Nesse contexto Nicolau de Cusa se insere fortemente na época que ele denuncia: a arte – tanto a arte voltada ao belo quanto a voltada à técnica, à utilidade – exerce um papel central, dado que a artificialidade é a condição de eficiência do espírito humano em sua autonomia. Os tratados de Nicolau de Cusa estão repletos de instrumentos ou dispositivos técnicos inclusive para pensar a atividade cognitiva: a esfera do jogo em *De ludo globi*, o mapa em *Compendium*, a lente em *De beryllo*, o diamante polido de *De mente*, o astrolábio, a cítara, as moedas. (Cf. VENGEON, 2011, 137, 138).

Ainda que haja controvérsias entre diversos autores em relação à medida em que se pode afirmar que Nicolau de Cusa pertence, também, ao Renascimento, faz-se evidente sua ligação com um aspecto central do século XV: o interesse pelo desenvolvimento de técnicas.²⁵ Ele é contemporâneo de uma

²⁴ “Unde sicut quoad deum rerum pluralitas est a mente divina, ita quoad nos rerum pluralitas est a nostra mente. Nam sola mens numerat; sublata mente numerus discretus non est.” (KUES, *Idiota de mente*, 2002, cap. IV, 93, linhas, 3-6. Tradução própria).

²⁵ Sobre a técnica na obra de Nicolau de Cusa cf. FRANZ, 2012. O autor explora a ideia de uma técnica – *ars humana* – na obra Cusana, na medida em que esta é uma atividade ou ação precedida de uma atividade racional. Enquanto *ars* ela é livre, criativa, enquanto *ars humana* se insere no âmbito da imperfeição e finitude do homem.

atividade intelectual intensa em Florença: lá serão criadas, na primeira metade do século XV, novas técnicas de representação e construção com base em determinações geométricas. O arquiteto Brunelleschi (1377-1446) desenvolve um modelo de perspectiva central que revoluciona as possibilidades de desenhar e reproduzir o que se vê e de projetar o que se quer construir. O matemático Toscanelli (1397-1482) – amigo próximo de Nicolau de Cusa – aplica os métodos da perspectiva para desenvolver possibilidades de maior precisão na confecção de mapas. Alberti (1404-1472), que descreverá e desenvolverá as descobertas da perspectiva de um ponto de vista teórico, elaborando o primeiro tratado de arquitetura moderna, dedicará um de seus escritos ao Cusano e se tornará seu colega na Cúria Romana. Portanto, Nicolau de Cusa acompanha de forma direta o desenvolvimento da arte de representação em perspectiva, invenção intelectual e técnica fundamental do século XV (Cf. VENGEON, 2011, pp. 149,150).

Essa perspectiva central – ou artificial, pois construída – expressa a afirmação de um relativismo racional: a realidade passa a ser representada a partir de um ponto de vista rigorosamente determinado, e não de forma geral ou aleatória. Vengeon investiga e mostra isso em seu estudo sobre o mundo humano em Nicolau de Cusa: a nova técnica de representação é portadora de uma nova concepção da atividade intelectual. O intelecto constrói sua representação da realidade através da aplicação metódica de seus recursos próprios, a partir de um ponto de vista particular. (Cf. VENGEON, 2011, pp. 149-150).

O homem se faz, assim, criador. Em *Idiota. De mente* Nicolau de Cusa explicita como o ser humano se coloca, em relação à sua própria criação, como Deus em relação à dele. O homem é um “segundo Deus”, inserido, no entanto, em uma criação anterior sem a qual – enquanto homem – não poderia desenvolver a sua própria. Nisso reside sua natureza única: ele presentifica, dentro do mundo, o próprio ato criativo.

2.1.4 Sobre o homem em *Dialogus de ludo globi*

Continuando o percurso por algumas das estações em que Nicolau de Cusa explicita sua imagem de ser humano chegamos ao escrito em que desenvolve seu pensar a partir de um jogo – o jogo da esfera.

Em *Dialogus de ludo globi* (1462-1463) – novamente um escrito em forma de diálogo, em que os interlocutores de Nicolau de Cusa são dois jovens – a procura do homem por sabedoria, por si mesmo e por um caminho de ascensão à perfeição é expressa na forma de um jogo. A abordagem adotada é simples em função da juventude e da inexperiência dos interlocutores. O jogo consiste em um tabuleiro com nove círculos concêntricos e uma bola – uma esfera – irregular, que por ter uma concavidade não segue um percurso reto. O objetivo do jogo é conseguir jogar a bola de forma que ela chegue ao centro, em que ocorre a união com o divino; os nove círculos são etapas de aproximação a essa união e representam as nove hierarquias angelicais, na tradição do Pseudo Dionísio Areopagita. (Cf. GUENDELMAN, 2012).

O jogo representa a filosofia, a possibilidade de entender o que o ser humano é. Trata-se, essencialmente, de uma filosofia da diferença: mesmo a imagem primordial sendo uma, não existem no mundo dois seres iguais, nem duas jogadas iguais; a característica da diferença é ressaltada como traço essencial de todas as coisas. Ainda que o fundamento do mundo seja a *aequalitas*, na vida real ou na ordem terrena a igualdade não se apresenta mas o que se verifica é a justaposição de desiguais. Além disso, a consciência da diferença é característica de seres espirituais. Cada ser humano é livre para pensar o que quer – o homem, diferentemente dos animais, elabora seus conteúdos de pensamento em liberdade. E assim também a condução de vida é individual: cada um percorrerá seu próprio caminho em direção ao centro almejado. No decorrer do diálogo, Nicolau de Cusa faz muitas referências a outras obras suas, particularmente à *A Doutra Ignorância* – no que diz respeito ao interesse cosmológico, bastante evidente em seus interlocutores – e a *Idiota. De mente*, no que diz respeito à teoria do intelecto. (Cf. FLASCH, 2001, pp. 577-584).

O primeiro livro tem início com uma apresentação do que é “redondo”: de como não existe a concretização do absolutamente redondo, que este absoluto está apenas no conceito – faz assim referência ao conceito platônico da ideia que subjaz a cada coisa ou fenômeno. A seguir desenvolve a ideia da eternidade do mundo, e logo discorre sobre uma tripartição do mundo, sobre o *triplex mundus*: o mundo pequeno é o homem, também dito microcosmo. O maior mundo é Deus. O mundo grande é o universo. O maior mundo resplandece no grande, e este no

pequeno. Como o livro trata do autoconhecimento do homem, Nicolau de Cusa investigará sobretudo a relação homem-universo. (Cf. FLASCH, 2001, pp. 584-587). O universo resplandece e se reflete em todas as criaturas, mas com maior perfeição no homem. Por isso o homem é um *mundus perfectus*. Mas como em cada homem o universo resplandece de maneira particular, o universo perfeito precisa de muitos e de diferentes homens que o reflitam. (Cf, KUES, *Dialogus de ludo globi*, 2002, livro I, 42, linhas 7-28).

O mundo é a realização, em ato, da concepção da mente divina – a capacidade criativa do homem é uma aproximação à capacidade criativa de Deus. A mente humana tem a força de conceber ideias e também de realiza-las. Ela se esforça em conseguir que a matéria se adapte à ideia, como no caso da esfera de madeira do jogo, que estava na mente do artesão que a fez e estava na madeira enquanto possibilidade e foi levada da possibilidade ao ato através do trabalho do manufator. (Cf, KUES, *Dialogus de ludo globi*, 2002, livro I, 45).

O percurso do globo se dá a partir do movimento que lhe é transmitido; seu trajeto é irregular e se realiza na interação entre o movimento que lhe foi impresso e os acidentes que ele encontra no caminho: a realidade vai se prefigurando na relação recíproca entre a bola em movimento e as alterações e imprevistos que ela encontra. Quanto mais o homem se exercita no jogo tanto mais ele será capaz de aproximar-se do objetivo: o jogo é, assim, símbolo do ser humano, cujo caminho na vida se faz de tentativas, de recomeços, de aprendizado e exercício. Nicolau de Cusa explicita o significado do jogo que propõe: “Esta é a força mística do jogo: através do esforço virtuoso inclusive uma esfera curva pode ser regulada, de modo que após muitas flexões instáveis o movimento repouse no reino da vida.”²⁶ Cada um é livre ao imprimir movimento à esfera, “O reino de cada um é livre [...]”²⁷. O acaso tampouco pode ser responsabilizado pelo percurso da esfera, pois acaso ou predestinação se fazem presentes em função daquilo que cada um é e faz – portanto, cada um é

²⁶ “Haec est vis mystica ludi: virtuoso exercitio posse etiam curvum globum regulari, ut post multas instabiles flexiones motus in regno vitae quiescat”. (KUES, *Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, 2002, livro I, 54, 15. Tradução própria).

²⁷ “Regnum enim cuiusque liberum est [...]”. (KUES, *Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, 2002, livro I, 56, linha 10. Tradução própria).

responsável e decide seu próprio caminho no exercício permanente do livre-arbítrio. (Cf, KUES, *Dialogus de ludo globi*, 2002, livro I, 58). Nicolau de Cusa encerra o primeiro livro afirmando que o caminho do homem não pode ser retilíneo pois está sujeito às condições terrenas sendo, portanto, inconstante e cheio de variações. No entanto, o homem pode, através do exercício virtuoso, alcançar o seu objetivo. (Cf, KUES, *Dialogus de ludo globi*, 2002, livro I, 59, linhas 1-4).

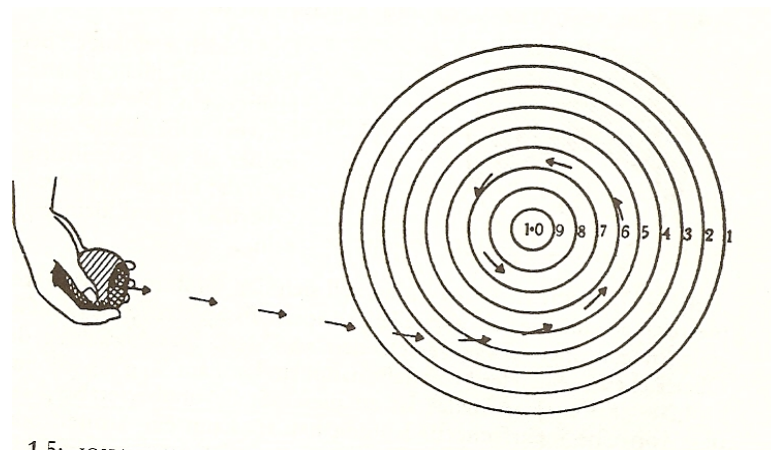


Imagem in: KUES, *De ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, 2002, p. 145.

No segundo livro Nicolau de Cusa fala do movimento circular da vida, sobre a alma do mundo, sobre eternidade e tempo.

De fato, encontramos no diálogo uma análise a respeito de tempo que levará Nicolau de Cusa a conclusões sobre a imortalidade da alma. A bola redonda do jogo tem como imagem o movimento que Deus imprimiu à maior esfera celeste, que uma vez posta em movimento prossegue para sempre nesse movimento; assim seria com a bola, se ela fosse perfeitamente redonda e se as condições externas fossem ideais. Uma vez iniciado o movimento nas condições ideais, nem mesmo Deus pode cessá-lo – essa ideia é surpreendentemente nova e inovadora. A alma recebe o movimento inicial, e a partir daí este movimento é permanente e inerente a ela: no caso da bola, ele é impresso ao corpo de forma accidental; no caso da alma, pertence a ela e, portanto nunca termina. Ele promove o movimento do corpo e permanece, ainda que o corpo deixe de existir. Com a perda do corpo a *anima intellectiva* ou *mens* deixa de exercer as funções corporais da percepção e imaginação, mas enquanto movimento substancial, em que movimento e movimentado coincidem, ela é eterna (Cf. FLASCH, 2001, pp.

589-591). Nicolau de Cusa estende, a partir de um olhar sobre o movimento no homem, a existência humana para além de uma temporalidade terrena, referindo-se, assim, à sua imortalidade.

O último tópico que Nicolau de Cusa aborda é o valor, e o faz falando de dinheiro. O intelecto não outorga valor às coisas, mas ele reconhece seu valor. Isso não é pouco: sem a atividade cognitiva do intelecto, não haveria distinção e apreciação de valores. (Cf. FLASCH, 2001, p. 601). Para ser reconhecida em seu valor a criação depende do intelecto – sem sua valoração não há valores. Assim, como Deus queria que sua criação fosse reconhecida, apreciada, ele teve que criar seres com capacidade intelectual. Nesse contexto Nicolau de Cusa cria a metáfora do dinheiro: Deus é soberano, ele cunha as moedas, e o homem faz trocas com elas, conta-as, pesa as moedas e dá a conhecer o seu valor. Ao reconhecer o valor das moedas reconhece, também, o poder de quem as cunhou. (Cf. KUES, *Dialogus de ludo globi*, 2002, livro II, 115, linhas 3-15).

Nesta metáfora inovadora e original Nicolau de Cusa novamente afirma o papel central do homem dentro do mundo: sem sua capacidade cognitiva o valor das coisas não seria reconhecido. É a mente humana que possibilita que o valor das coisas se evidencie.

Em *De ludo globi* Nicolau de Cusa ressalta, essencialmente, a autonomia humana. O espírito humano enquanto movimento substancial tem em si todas as condições e todos os elementos necessários para decidir o que é justo ou injusto, o que é bem e o que é mal; ele, e não o acaso, não *fortuna* determinam seu destino. Há uma ênfase absoluta na liberdade humana e na maneira única em que cada ser humano se manifesta.

Pode-se dizer que o jogo da esfera é símbolo tanto do homem à procura de conhecimento quanto da realidade do mundo. Três séculos mais tarde encontraremos em Schiller (1759-1805), nas *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade* o jogo como sendo uma expressão essencial do homem: o jogo como um dos fenômenos que anunciam, no selvagem, o advento da humanidade, expresso na célebre frase “[...] o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*” (SCHILLER, 1992, p. 92).

Nicolau de Cusa, ao propor o jogo da bola, propõe mais que uma mera analogia: ele concebe, a partir do jogo, “a própria vida em todas as suas dimensões, o que o transforma em modelo paradigmático do pensar e do agir do próprio homem[...]” (ANDRÉ, 1997, p. 735). Pensar o jogo como instrumento de compreensão e como meio de exercício aproxima, mais uma vez, o fazer filosófico de Nicolau de Cusa com questões do aprender enquanto permanente movimento, em suas tentativas, nos acertos e erros que o compõe.

2.1.5 Sobre o homem em *De venatione sapientiae*

O escrito sobre a “caça por sabedoria” – *De venatione sapientiae* (1462) – ocupará um lugar central neste trabalho no capítulo três, em que abordaremos a relação entre desejo e conhecimento no pensamento de Nicolau de Cusa. No presente capítulo, em que pretendemos olhar para a imagem de ser humano que o Cusano desenvolve em sua obra, *De venatione sapientiae* não pode faltar. Neste contexto explicitaremos brevemente apenas um aspecto do escrito para, posteriormente, aprofundar e ampliar as perspectivas que se encontram nessa obra de grande riqueza.

Entre as muitas e variadas metáforas que Nicolau de Cusa utiliza para descrever o homem em sua procura por saber a metáfora do homem como caçador é particularmente expressiva: a caça é a procura daquilo que se pressente, é colocar-se em movimento, é seguir rastros, é fazer e refazer caminhos. Para caçar é preciso desejar encontrar algo, é preciso saber o que se procura, estar atento e observar, é preciso ver e saber entender e interpretar o que se vê para que os indícios possam servir de pistas. Como veremos adiante, a procura por conhecimento como atividade venatória se faz presente antes e depois de Nicolau de Cusa: em Platão (Cf. PLATÃO, 2006, *A República*), em Ortega y Gasset (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007), em Ginzburg (Cf. GINZBURG, 2011) vemos o homem indo à caça para encontrar o saber que deseja e pressente.

Em *De venatione sapientiae* a caça por sabedoria se realiza em três regiões e essas três regiões se fazem presentes nos dez campos que Nicolau de Cusa aponta como sendo campos férteis para o caçador. As três regiões em que o a sabedoria pode ser encontrada representam para o homem uma gradual

ascensão no percurso cognitivo: na primeira e mais elevada a sabedoria está como ela é na eternidade, na segunda ela pode ser encontrada em sua semelhança perpétua e na terceira região ela brilha em semelhança remota, inserida já no contexto da temporalidade (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, cap. 11, 30).

Os dez campos férteis que o Cusano recomenda como sendo promissores para uma caçada profícua retomam elementos que já estiveram presentes em escritos anteriores. O primeiro campo é o da douta ignorância; o segundo é o do *possest*, o do “poder que é” (ANDRÉ, 1997, p. 259); o terceiro é o do *non aliud* (“não-outro”), depois vem o campo da luz, logo o do louvor. O sexto campo é o da unidade, seguido do campo da igualdade; depois vem o da conexão; o penúltimo é o campo do limite e o décimo o da ordem.

O que caracteriza o homem que pode ser descrito como caçador? A procura, a caça é uma busca por um alimento que possa satisfazer o apetite próprio do homem e esse apetite não se satisfaz com mero conhecimento: o que o homem deseja é mais que conhecimento, é sabedoria. Um desejo natural o impele a procurar não apenas saber mas sabedoria ou “ciência saborosa” (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, introdução, 1, linhas 18-20). O título do primeiro capítulo expressa essencialmente o papel da sabedoria: “A sabedoria como alimento do intelecto” – assim como todos os seres sabem qual o alimento que lhes é próprio, o homem por sua natureza deseja o alimento intelectual. E conforme Nicolau de Cusa dissera no início de *A Douta Ignorância*, a todas as coisas estão dados os “instrumentos adequados” para a realização de seu melhor modo de ser: por isso, ao homem está dada a capacidade de julgar (Cf. CUSA, 2003, *A Douta Ignorância*, livro I, cap. I, 2, p. 3) ou, como afirma em *De venatione sapientiae*, por isso o intelecto é dotado de natureza lógica que lhe permite sua caça (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, capítulo 1, 4, linhas 15, 16). Conclui o primeiro capítulo dizendo que os filósofos nada mais são que caçadores de sabedoria em que cada um investiga à luz da lógica que lhe é inata (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, capítulo 1, 5, linhas 11-13).

No decorrer da descrição dos dez campos encontramos na explanação do quarto campo – o da luz – a afirmação de que conhecimento é assimilação: o conhecimento encontra tudo em si como em um espelho vivo, preenchido de

vida intelectual. Ele olha para si e vê em si tudo em similitude, vê-se como uma imagem viva do criador e de todas as coisas. O intelecto é uma imagem viva de Deus, de um Deus que não é alteridade frente a nada: por isso quando o homem se volta para sua interioridade ele se reconhece como imagem especular, imagem essa que é da mesma natureza que aquilo que espelha. Assim, o homem se reconhece em sua semelhança com Deus, ele se vê como uma imagem viva de Deus. (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, capítulo 17, 50, linhas 1-8).

No campo do louvor encontramos outra metáfora do homem: ele é como uma harpa. Para tocar harpa são necessárias três coisas: primeiramente uma harpa, que se compõe da caixa de madeira e das cordas, e logo o instrumentista. O instrumentista corresponde ao intelecto, as cordas são a natureza que o intelecto coloca em movimento e a caixa de madeira é o objeto em sua conformidade natural. Todas essas partes estão tanto no mundo quanto no homem na medida em que ele é um microcosmo. Nele está a inteligência, está a sua natureza humana e está o corpo que lhe convém: o homem é, pois, uma harpa viva. (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, capítulo 20, 56, linhas 13-22). No contexto desta imagem Nicolau de Cusa fala do livre arbítrio do ser humano: ele tem a possibilidade de determinar livremente suas metas, voltando-se ao bem, à virtude, à verdade, à honestidade, à justiça e aos demais valores ou escolhendo voltar-se ao oposto deles. Ao escolher esses valores, o homem se faz, ele mesmo, louvor do divino. E quem louva permanentemente o divino faz progressos – assim como um tocador de cítara ao tocar –, tornando-se cada vez mais semelhante a Deus (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, capítulo 20, 58).

O homem é imagem viva de Deus e, simultaneamente, procura incessantemente tornar-se mais e mais semelhante a Deus: ele é imagem e procura, enquanto imagem, uma crescente similitude com aquilo que espelha. Mais ainda: em sua natureza lhe está dada a possibilidade de uma infundável aproximação da instância que espelha, mas nada em sua natureza o obriga a efetivar essa crescente similitude. Podemos dizer que nesse espaço de liberdade está a possibilidade para a imagem *viva*: se o ser humano tivesse que refletir o divino como característica inerente de sua natureza, ele seria apenas um espelho e não um espelho vivo, com potencialidade própria.

2.1.6 Carta a Albergati

Em junho de 1463 Nicolau de Cusa visita a Abadia de Monte Oliveto, pertencente à congregação dos beneditinos, para lá participar da entrega de hábito de um novato. Por esta ocasião fez o último sermão do qual temos notícia (sermão 293) e, poucos dias depois, escreve uma carta ao novato. Essa carta foi encontrada, junto ao sermão, na década de 1940 na biblioteca de Siena²⁸ e a intenção com a qual foi escrita foi interpretada de maneiras bastante diversas. O texto foi primeiramente publicado em 1953 por Gerda von Bredow (Cf. BREDOW, 1955) e desde então ficou conhecida como “Carta a Albergati”, ainda que não haja evidências conclusivas de que o novato – Nicolau de Bolonha – tenha pertencido efetivamente à família do Cardeal Albergati (Cf. STAMMKOETTER, 2008, p. 183). As interpretações da carta variam desde um escrito religioso, de instruções para uma vida espiritual, a um testamento filosófico ou então a uma retomada de algumas temáticas centrais, sem visar uma completude nas abordagens. Considerado testamento, legado, resumo, memorial, legitimação ou retrospectiva, o aspecto no qual os estudos a respeito concordam é que o escrito está endereçado a um círculo maior de leitores e não apenas visa o novato Nicolau de Bolonha. (Cf. STAMMKOETTER, 2008, pp. 183-185)²⁹.

Nicolau de Cusa inicia a carta tomando como ponto de partida a antropologia. Descreve o homem como imagem de Deus, fundamentando assim a dignidade humana. O homem é o único ser dotado de razão e por isso pode ser chamado de imagem viva de Deus – enquanto imagem viva, ele reconhece a si mesmo e não apenas procura o conhecimento de Deus mas, ao procurar esse saber de Deus, vai mais e mais se tornando semelhante a ele. Ao assemelhar-se a Deus o homem realiza sua infundável perfectibilidade – assim, a componente ética se faz presente e assume um papel significativo dentro desta concepção de ser humano (Cf. ANDRÉ, 2012b).

²⁸ Sobre o achado do documento cf. BREDOW, 1955, p. 7.

²⁹ Em seu estudo, Stammkoetter descreve as diversas interpretações dadas por vários autores que estudaram a carta (Cf. STAMMKOETTER, 2008).

No terceiro parágrafo lemos que o criador não apenas cria mas quer saber sua criação reconhecida e, para isso, cria a natureza intelectual, capaz de conhecer (KUES, *Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati*, 1955, n°3, linhas 20, 21). E assim como Deus é a meta ou fim da natureza intelectual, assim essa natureza intelectual é a meta ou finalidade de toda natureza sensível, de maneira que tudo que é visível, elementar e vegetativo se relaciona com o sensível e tem como meta o homem. E no homem a natureza animal se insere na intelectual, e esta é capaz de reconhecer a glória e de louvar. Sem isto, faltaria finalidade e meta a tudo que é sensível. (KUES, *Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati*, 1955, n°4, linhas 22-25, 1-2).

Vemos o homem assumindo um papel central na acepção exata do termo: ele reconhece a criação, e, ao reconhecê-la, a completa, pois sem o reconhecimento ela não seria aquilo que Deus quis criar. Simultaneamente, reconhecendo a criação ele reconhece a natureza sensível que tem como fim o próprio homem.

Continuando, Nicolau de Cusa enfatiza que o criador une tudo que é sensível, o céu e a terra e o que há neles com a natureza racional por meio de uma ligação amorosa para que tudo isso sirva ao homem, no qual está a imagem viva de Deus. E quando este se reconhece como imagem viva de Deus ele vê seu criador ao olhar para si mesmo quando é arrebatado da similaridade – da imagem - para o modelo. (KUES, *Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albergati*, 1955, n°5, linhas 3-7).

E chega, então a aquilo que essencialmente caracteriza o homem e o faz singular e central no contexto da criação:

E considera bem, filho, a viva imagem intelectual de Deus que existe em ti, que não seria uma imagem intelectual viva, se não se conhecesse como imagem. Com efeito, o intelecto pertence à essência da viva imagem [de Deus]. É por isso que entre essa imagem de Deus e qualquer outra semelhança de Deus, sem a qual não pode existir nenhuma criatura, há uma diferença: nenhuma semelhança, para além daquela, tem o conhecimento de ser semelhança de Deus, na medida em

que é privada de vida intelectual. (CUSA, *Carta a Albergati*, apud ANDRÉ, 2012b, no prelo).³⁰

O homem, em sua natureza intelectual, é capaz de compreender-se a si mesmo. Esse conhecimento que o ser humano adquire de si representa, para Nicolau de Cusa, o ponto de partida para o conhecimento tanto de Deus quanto do mundo. (Cf. ZEYER, 2006, p. 238). O tema do louvor – um dos campos “férteis para a caça”, descrito em *De venatione sapientiae* – tem um papel central no desenvolvimento da Carta a Albergati: na medida em que o homem louva a Deus através do conhecimento que adquire do mundo ele reconhece a si mesmo como imagem viva de Deus e entende sua relação com o criador como a relação entre o modelo primordial e sua imagem vivente. (Cf. ZEYER, 2006, p. 238).

Kirstin Zeyer chama a atenção para o ênfase que Nicolau de Cusa coloca em imagem *viva*: a imagem tem, ela mesma, vida, e se vivifica permanentemente em sua procura por assemelhar-se ao modelo: “Somente através de uma permanente inquietude e desenvolvimento o homem pode configurar-se, a si mesmo, como vivente”³¹.

Não há limites para a semelhança do homem e Deus: a conformidade com o criador pode ser sempre maior, não há um grau de semelhança que não possa ser superado (Cf. BREDOW, 1955, pp. 91, 92). A solicitação por um esforço de tornar-se semelhante a Deus transpassa a Carta a Albergati inteira, e Nicolau de Cusa expõe ao novato recém ordenado que esse esforço não se encontra no âmbito de vivências místicas mas que será o empenho cognitivo que o conduzirá à meta. (Cf. STAMMKOETTER, 2008, p. 189). O louvor, a *scientia laudis* se efetiva a partir do conhecimento que o homem conquista, tanto do mundo quanto de si: o homem é *viva imago dei* quando se reconhece como imagem na atividade intelectual, e se faz *viva imago* no ato de reconhecer-se. Está na liberdade do homem fazer-se imagem viva, está em sua liberdade reconhecer a criação e, louvando-a a partir do reconhecimento dar-lhe o valor que apenas ele lhe pode conferir.

³⁰ No texto em latim, este trecho corresponde a Cusanus Texte, IV, n° 6, p. 28, linhas 8-13.

³¹ “Tan sólo a través de una permanente inquietud y desenvolvimiento puede el hombre configurarse a sí mismo como viviente.” (ZEYER, 2006, p. 239. Tradução própria).

A Carta a Albergati pode ser lida, assim, como um manual, endereçado a um monge capaz de pensar autonomamente e que se decide, a partir de discernimento próprio, por uma vida monástica dedicada a Deus. Stammkoetter considera que talvez se trate de um manual monástico de filosofia (Cf. STAMMKOETTER, 2008, p. 190) – de toda forma, é um escrito que reafirma o papel central que Nicolau de Cusa confere ao homem e à sua capacidade cognitiva.

2.2 “Sê tu teu e eu serei teu”³² – o espaço para a constituição do sujeito

Finalizado este breve percurso por algumas obras em que Nicolau de Cusa explicita a imagem de ser humano que embasa seu pensamento podemos olhar para o significado dessa imagem: para o lugar que nela cabe ao homem no contexto Deus-mundo, para o significado que esse lugar representa para o próprio homem.

Conforme assinalamos no início do capítulo, o intuito de abordar a antropologia no contexto deste trabalho é, por um lado, poder desenvolver a ideia de conhecimento e desejo com base na imagem de homem que Nicolau de Cusa desenvolve em sua obra e, por outro, apresentar a antropologia cusana como um elemento importante na constituição e no desenvolvimento da ideia de sujeito. Isso porque saber e poder dizer qual é o entendimento que temos de sujeito é parte essencial do fazer educativo e, nesse sentido, parece-nos oportuno observar – ainda que se trate de um entre os muitos elementos que constituem a edificação da ideia de sujeito – a contribuição de Nicolau de Cusa nessa construção.

Podemos dizer que no Cusano se verifica uma mudança de direção no olhar: de um homem que recebe o significado da própria existência de uma instância que tanto o gerou quanto que o contém – Deus – para um homem que, através de sua capacidade cognitiva, reconhece a si e ao mundo, e que, ao reconhecer-se e reconhecer as coisas, participa do sentido que elas tem. O

³² CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. VII, 25, p. 166.

homem é movido do lugar de mera criatura ao lugar de criatura que cria. Para que isso se possa efetivar ele tem um espaço de liberdade – sua atividade cognitiva, sua procura pelo absoluto e sua simultânea realização enquanto ser humano nessa atividade não lhe são impostas nem por um poder que o transcende, nem por sua natureza.

Nicolau de Cusa realiza uma mudança significativa ao conceber esse novo lugar como espaço de ser do homem. Ainda assim, é um lugar que é outorgado ao homem pela força criativa divina: a possibilidade lhe é dada dentro de um mundo concebido e criado por Deus.

2.2.1 Liberdade do homem

Em *A Visão de Deus*³³, encontramos expresso de maneira emblemática o espaço de liberdade que Nicolau de Cusa faz Deus conceder ao homem³⁴. Esse espaço poderá ser ocupado, então, por uma atividade cognitiva que confere ao homem um papel totalmente novo no todo daquilo que o mundo é. Trata-se do escrito em que Nicolau de Cusa propõe aos monges do Mosteiro do Tegernsee um exercício detalhadamente descrito em que, a partir da observação de uma imagem icônica, a relação com Deus será elaborada³⁵.

O olhar de Deus é descrito como um ato: ele “provê, cuida conserva” (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. V, 16, p. 156). Mas esse olhar de Deus sobre o homem se realiza na medida em que não somente Deus vê mas o homem vê Deus. “Que outra coisa, é, Senhor, o teu ver quando me olhas com olhos de piedade, senão o ser visto por mim?” (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. V, 13, p. 154). Há uma

³³ Sobre *A Visão de Deus*, sua leitura, os temas de que trata e o lugar que ocupa na obra cusana cf. ANDRÉ, 2012a.

³⁴ Kremer dedica em seu estudo sobre a procura de Deus na obra de Nicolau de Cusa um capítulo à liberdade humana concebida na relação de Deus com o homem „Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit“ – *A providência de Deus e a liberdade humana* – com foco na questão do espaço da liberdade humana na concepção cusana. (Cf. KREMER, 2004). Sobre essa relação cf. também MACHETTA, 2006, pp. 203-213.

³⁵ No quarto capítulo do trabalho consta uma descrição mais pormenorizada desta obra e do contexto em que foi escrita.

reciprocidade, uma interação na direção dos dois olhares ³⁶, que constitui um espaço de encontro no qual o homem não é passivo ou meramente receptivo.

Mas a reciprocidade não é absoluta: a liberdade humana advém da providência divina, é Deus que atribui ao homem seu espaço de liberdade.

Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz de da tua bondade e da tua graça. *E esta força, que recebo de ti*, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onipotência, *é a vontade livre* pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. IV, 11, p. 152. Grifo nosso).

Uma vez concedido o espaço de liberdade, caberá ao homem “ampliar ou restringir” a proximidade com o divino. A liberdade humana se opera a partir de uma relação com Deus, ela se estabelece dentro dessa relação. E para onde se volta, primeiramente, essa liberdade? Kremer (Cf. KREMER, 2004, pp. 333, 334) chama a atenção para a escolha essencial que se abre ao homem: a escolha por transformar-se, por aperfeiçoar-se, por aproximar-se sempre mais a aquilo que o ser humano potencialmente pode se tornar. A liberdade para escolher ser “de si mesmo” é expressa de forma especialmente bela na formulação cusana muitas vezes referida em que o homem pergunta a Deus de que maneira pode encontrá-lo se ele está em tudo e a tudo abarca:

Como me dirigirei a ti? Na verdade, que há de mais absurdo que dirigir-me a ti para que te dê a mim, tu que és tudo em tudo? E como te darás a mim, se não me deres igualmente o céu, a terra e tudo o que neles existe? E como te darás a mim se também não me deres a mim próprio? E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu.

Ó Senhor, suavidade de toda doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não sou de mim próprio, tu não és meu. Forçarias, com efeito, a liberdade, pois não podes ser meu se eu não for de mim próprio, e, porque colocaste isso na minha liberdade, não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio. (CUSA, 2012, *A Visão de Deus*, cap. VII, 25, p.166).

³⁶ Neste ponto, Kremer faz uma interessante observação remetendo-se a Feuerbach (1804-1872) que caracteriza a passagem da máxima de Hegel ‘O saber que o homem tem de Deus é o saber que Deus tem de si’ para a máxima da razão natural que seria ‘O saber que o homem tem de Deus é o saber que o homem tem de si’. No entanto – assim Kremer – a reciprocidade à qual Nicolau de Cusa se refere não é uma equivalência absoluta dessa máxima: para o Cusano, o olhar de Deus precede o olhar humano, não temporalmente mas na medida em que ele é o pressuposto para o olhar do homem. (Cf. KREMER, 2004, pp. 323, 324).

“Sê tu teu e eu serei teu” o ser humano volta o olhar para si e descobre em si sua relação com o divino; ele faz-se humano a partir dessa relação. Sua liberdade – claramente enunciada - está no contexto dessa relação. Ao definir a essência do homem a partir de sua liberdade Nicolau de Cusa parece antecipar (conforme mencionado anteriormente, e aqui em particular segundo André, 2012a) a concepção de Pico della Mirandola. “É na realização da liberdade humana que radica a realização da essência humana e, com ela, a efetivação da presença oculta de Deus no íntimo do próprio homem” (ANDRÉ, 2012a, p. 127). A ideia da liberdade está sempre vinculada, para o Cusano, à de dignidade (Cf. MANDRELLA, 2011, p. 83): a efetivação do dom da liberdade efetiva, também, a dignidade com que o homem se eleva à sua própria possibilidade de vir a ser.

2.2.2 A liberdade criativa do homem como centro e perspectiva

Em *Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento* Ernst Cassirer coloca a questão da constituição do sujeito, referindo-se também à tese de Jakob Burckhard de que o indivíduo é uma descoberta do Renascimento (Cf. CASSIRER, 2001, pp. 60, 61 e ZEYER, 2011, pp. 123-143). Para Cassirer, a questão do sujeito está estritamente vinculada com a pergunta sobre a relação do homem com o conhecimento e, portanto, com a temática do intelecto humano (Cf. SCHWAETZER, 2012b, p. 107). Nessa linha de pensamento encontramos a afirmação de Isabelle Mandrella que resume, a esse respeito, a posição de Nicolau de Cusa: o horizonte da própria concepção prática³⁷ se abre ao homem a partir do entendimento que ele tem de si mesmo enquanto natureza intelectual livre. (Cf. MANDRELLA, apud SCHWAETZER, 2012b, p. 107). Não é, portanto, a subjetividade que permite uma atividade intelectual mas é a atividade intelectual que fundamenta e possibilita ao homem uma construção de si. (Cf. SCHWAETZER, 2011a, pp. 11, 12; SCHWAETZER, 2012b, p. 109)³⁸.

³⁷ Sobre as consequências éticas da concepção cusana de ser humano Isabelle Mandrella fez um estudo aprofundado. (Cf. MANDRELLA, 2012, sobretudo cap. 4.3 e cap. 4.4).

³⁸ Parece-nos significativo verificar como a ideia de sujeito enquanto atividade exercida pelo intelecto se apresenta posteriormente: Schwaetzer chama a atenção para a relação que se pode estabelecer entre essa concepção cusana e a afirmação do filósofo idealista alemão Schelling (1775-1854). Schelling afirma que „O conceito de eu se constitui a partir de um ato da auto-

Dessa forma a faculdade cognitiva é o cerne daquilo que o homem é e do lugar que ele ocupa no mundo: através dela ele se faz sujeito, através dela ele estabelece o vínculo com o absoluto, ele reconhece a incomensurabilidade da distância que se abre entre ele e o fundamento criador; através dela ele pode empreender o caminho que o aproximará a esse fundamento e através dela ele pode reconhecer o mundo e seu valor. Nicolau de Cusa coloca o homem no centro de tudo, no centro da relação entre o criador e as criaturas. Ele perfaz, assim, o que no Renascimento será o ponto de partida para uma nova forma de habitar o mundo, uma forma que permitirá ao ser humano criar, para além de um mundo dado pela natureza, um mundo humano (Cf. VOLMANN-SCHLUCK, 1957, p. 151), um mundo “inventado”, em que a cultura e a técnica testemunham a capacidade que o homem tem de um gerar com originalidade, sem ater-se a moldes ou padrões dados pela natureza. (Cf. STALLMACH, 1989, p. 47).

Para possibilitar esse espaço criativo faz-se necessário conceber o homem enquanto ser capaz de criar. A *viva imago dei* é o intelecto que, ao reconhecer a si em sua finitude enquanto imagem, reconhece não somente a si próprio mas reconhece aquilo do qual se sabe imagem. É um intelecto que não apenas reflete, ele é capaz tanto de reproduzir quanto de produzir (Cf. KREUZER, 2007, p. 83). Diferente da diversidade criada do mundo, o homem mesmo é capaz de criar: nele se encontram possibilidades intrínsecas de desenvolvimento. (Cf. SCHWAETZER, 2005a, p. 114) A ênfase está na conquista e não na posse de saber (Cf. CASSIRER, apud ZEYER, 2011, p. 136): é na mobilidade, no dinamismo, na possibilidade de transformação que repousam as características de uma imagem viva. Essa *viva imago* é dita por Nicolau de Cusa sempre de novo, e mostrada em sua diversidade na multiplicidade de expressões: no homem que sabe de seu não saber, no artesão capaz de criar um objeto, no jogo da esfera em que o homem percorre um caminho não linear para encontrar seu centro, no caçador que procura o que pressente, na harpa viva, que se faz soar. André enumera as

consciência, *fora* desse ato o eu não é nada, toda a sua realidade repousa somente sobre esse ato, *ele mesmo nada mais é senão esse ato*. O eu, portanto, somente pode ser representado como *ato*, fora isso ele não é nada.“ („Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewusstseins zu Stande, *ausser* diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt, und es *ist selbst nichts als dieser Akt*. Das Ich kann also nur vorgestellt werden als *Akt* überhaupt, und es ist sonst nichts.“) SCHELLING, apud SCHWAETZER, 2012b, pp. 111, 112, tradução nossa).

metáforas de particular expressividade em que a característica da vitalidade é sublinhada ³⁹, chamando a atenção para o fato de que essas metáforas repousam em uma concepção da mente como força que permite o dinamismo do homem – ele se caracteriza e distingue por sua potência de ser. (Cf. ANDRÉ, 2012, no prelo, parte 2).

O homem de Nicolau de Cusa é aquele que se faz homem. Para isso, ele dispõe de sua capacidade cognitiva: ela é instrumento de realização e de abertura, ela lhe permite a realização de si, o estabelecimento de uma relação com o divino em um espaço de liberdade que o ser humano pode preencher com sua atividade criadora e criativa – espaço que se abre para as aspirações e os intuitos que somente um ser autônomo pode desenvolver. E nesse espaço se dá a possibilidade para o desejo como fundamento de toda procura e de todo saber.

³⁹ “De entre essas metáforas, importa referir, pela sua expressividade, as de substância viva, diamante vivo, medida viva, espelho vivo, compasso vivo, autorretrato vivo e número vivo ou número divino vivo.” (ANDRÉ, 2012, no prelo, parte 2). Neste artigo, André estuda a antropologia cusana em sua dimensão dinâmica, holística e estética, apontando para aspectos essenciais da imagem de homem que Nicolau de Cusa desenvolve. E, citando a metáfora do Cosmógrafo (que será abordada no terceiro capítulo deste trabalho) e a “douta ignorância” como característica essencial do ser humano, expressa a condição do homem na sua impotência e no poder contido nessa impotência, em sua “tensão entre o finito e o infinito, entre a fragilidade e o poder” (ANDRÉ, 2012, no prelo, parte 5).

3 *Desiderium intellectuale*: o desejo como condição para o conhecimento

*“Com efeito, o entender da alma intelectual é o [seu] ser, e entender o fim desejado é o seu viver.”*⁴⁰

A inflexão do olhar sobre o sujeito da educação considerado não mais apenas como receptor de conteúdos e aprendizados vinculados a necessidades alheias a ele mas assumindo a relevância de sua orientação modifica toda a perspectiva do fazer educativo. O reconhecimento de suas aspirações dentro do percurso do aprendizado leva a uma necessária consideração daquilo que mobiliza, que move, que impulsiona o sujeito. Torna-se incontornável refletir simultaneamente tanto sobre a racionalidade inerente ao aprender quanto sobre a afetividade e o elemento volitivo, o desejo, as expectativas que definirão o vínculo daquele que aprende com aquilo que quer saber.

Essa consideração simultânea da relação intrínseca de razão e desejo se faz hoje necessária nos mais diversos âmbitos da vida humana. Pensando a ideia de sujeito dentro de uma visão contemporânea das relações na sociedade globalizada Alain Touraine enuncia, para o indivíduo, uma perspectiva que nos parece central também para o educador e que permite a articulação dos aspectos cognitivos que aqui sugerimos e queremos investigar.

Touraine propõe que cada indivíduo se constitua prioritariamente como ator e sujeito e, a partir daí, coloque em relação práticas e valores (Cf. TOURAINE, 2000, p. 56). Afirma, enfaticamente, que nossa igualdade está fundada no fato de que todos buscamos construir nossa individuação e que é nela que se conjugam os aspectos de vida em sociedade e as finalidades de cada um. A igualdade não mais é um pressuposto mas uma realidade a ser feita, uma realidade que se faz na vontade e no esforço de cada um buscar sua singularidade (Cf. TOURAINE, 2000, p. 62).

Não vejo outras possibilidades se não a vontade e o empenho de cada ator, individual ou coletivo, por construir sua própria individuação, ou seja, por dar um sentido geral ao conjunto das situações, das interações

⁴⁰ CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 241.

e dos comportamentos que formam sua existência e que, por tanto, transformam sua experiência.⁴¹

O indivíduo se constitui, assim, permanentemente a partir de sua vontade e empenho e como parte dessa construção está o significado que ele dá a aquilo que conhece e aprende. Estabelece-se uma relação dinâmica com aquilo que é apreendido: “[...] são as pessoas e suas buscas conscientes, seus projetos, que atribuem valor ou não a determinadas relações [...]” (MACHADO, 2009, p. 26). Vemos tanto a constituição de si quanto a construção de significados entendidas, ambas, como atos, isto é, como expressão da vontade – seja de ser, seja de saber. Essa justaposição de vontade e conhecimento se faz presente na ideia de projeto – significativa tanto para a educação contemporânea quanto para a contemporaneidade da educação. Projetar é um ato, um ato que envolve um objetivo mas que se abre para reescrever esse objetivo no decorrer do percurso, é uma abertura para o futuro estabelecida a partir de um contexto presente. A vontade, o desejo, a aspiração são os elementos que mobilizam e possibilitam os projetos, e, por outro lado, os projetos precisam ser dizíveis, explicitáveis para poderem ser perseguidos: no ato de projetar, vontade e saber interagem, se condicionam mutuamente.

Refletindo sobre a relação de projetos e valores na educação, Machado caracteriza a ideia de projeto ressaltando como distintivos essenciais “a referência ao *futuro*, a abertura para o *novo* e o caráter *indelegável* da ação projetada” (MACHADO, 2002, p. 5) – essas características apontam para uma mobilização, para um movimento. Projetar é ação, é aspiração – e se educar é o projeto de apreender o mundo, a educação se desenvolve, necessariamente, no âmbito dos desejos e das aspirações. Esse olhar que considera o elemento interno, a procura do sujeito, seus desejos e anseios passa a ser uma perspectiva inegável para uma visão ampla do campo educativo e implicou em abordagens e entendimentos inovadores dentro da educação.

⁴¹ “No veo otras posibilidades sino la voluntad y el empeño de cada actor, individual o colectivo, por construir su propia individuación, o sea, por dar un sentido general al conjunto de las situaciones, de las interacciones y de los comportamientos que forman su existencia y que, por lo tanto, la transforman en una experiencia.” (TOURAINÉ, 2000, p. 60, tradução nossa).

A inclusão da mobilização interna como elemento central no conjunto de fatores que determinam a aquisição de saberes não é inédita e própria apenas do século que nos precedeu. Muito antes do século XX – em que vemos o olhar voltar-se, também, para a procura por um entendimento das motivações inconscientes – observamos o despontar desse olhar: como exemplo, já em Santo Agostinho encontramos uma clara preocupação com o aspecto volitivo, com a disposição interna para o aprendizado.

Como destaca Rivas em seu estudo sobre a educação em Santo Agostinho, o cristianismo modificou a dimensão do que se entende por educação. Os gregos, porque não partiram da noção de pecado – e, portanto, da ideia da necessidade de graça – constituíram um ideal de pedagogia circunscrito à finitude; enquanto que a educação cristã, partindo do pressuposto do pecado que não pode ser superado apenas através do esforço humano mas precisa da graça de Deus, desvenda o âmbito das possibilidades infinitas: “[...] o horizonte do desenvolvimento das capacidades do homem nesta nova concepção não somente não é limitado mas é ampliado até o infinito” (RIVAS, 2010, p. 196). De fato – e como exemplo talvez até paradigmático – na prática das *quaestio disputata*, exercida nas universidades já em seu surgimento no século XIII, e onde se dá a atuação do grande filósofo cristão medieval Tomás de Aquino, verificamos a convicção de que o homem pode conhecer a verdade sem, no entanto, poder esgotá-la. Nessas disputas, tratava-se de examinar as grandes ideias de forma crítica, apresentando objeções possíveis e argumentando de maneira a refutar as objeções, em um exercício de “diálogo polifônico” (Cf. LAUAND, 2004, p. 5). Essa forma de tratar o conhecimento aponta para sua infinitude, para seu potencial inesgotável de realização, fundado na ideia de que à capacidade cognitiva do homem se abre um “mundo sem fronteiras”.⁴²

⁴² Em sua introdução a „Sobre o ensino – *de magistro*“ de Tomás de Aquino, Lauand fala das duas potências espirituais do homem: a inteligência e a vontade. À inteligência, que em sua apreensão é capaz de transcender o particular, abarcando o universal, se abre um campo infinito: “Esta capacidade da inteligência de apreender o universal e abstrato abre um mundo sem fronteiras para o conhecimento: ele não se limita à realidade concreta que o circunda, mas atinge todo o ser. E precisamente essa abertura para a totalidade do real é o que se chama de espírito. Espírito é a capacidade de travar relações com a totalidade do real. Daí que Tomás repita, uma e outra vez a sentença aristotélica: ‘*Anima est quam modo omnia*’, ‘A alma humana, sendo espiritual, é, de certo modo, todas as coisas’ [...]”. (LAUAND, 2004, pp. 16, 17).

Enquanto o ideal educativo romano, como Cícero o expressa, é formar o orador e se coloca a serviço da união dos homens e da sociedade – como ideal, permanece no plano humano. É o cristianismo que estabelece uma transcendência para o ideal educativo: a formação do “homem santo”, perfectível, é acessível a todos, não somente aos que estão predestinados por seu berço e sua educação (Cf. RIVAS, 2010, pp. 42,43).

Para Santo Agostinho e autores que compartilham sua concepção antropológica podemos dizer que educar tem dois significados: a “perfectibilidade intencional das faculdades especificamente humanas”(GARCIA HOZ, V., apud: RIVAS, 2010, p. 46). e “ajudar o desenvolvimento dinâmico através do qual o homem forma a si mesmo enquanto homem” (RIVAS, 2010, p. 46). Ele destaca duas componentes essenciais do ensinar e do aprender: o da mobilização interna, o sentido ativo ligado ao conceito de estudo, de esforço pessoal, e o sentido da condução externa (Cf. RIVAS, 2010, p. 191). De fato, os mestres humanos atuam a partir de fora, mas são inaptos para alcançar a interioridade do homem, apenas alcançada por Deus. É a ação de Deus no interior do homem que possibilita os frutos do aprendizado (Cf. RIVAS, 2010, p. 206). A parte ativa do homem, nesse âmbito de sua formação, será converter a sua vontade e permitir a graça divina. Assim, ele disponibiliza a sua vontade, desejando receber a graça para tornar-se virtuoso (Cf. RIVAS, 2010, p. 275).

Para Nicolau de Cusa o desejo, a vontade são inerentes ao homem, pertencem à forma de ser do homem. Constituem a disposição que permite ao homem mobilizar-se para o saber, que será gradativamente ampliado e conquistado – ele não será recebido como resultado da graça divina, uma vez que o homem é livre para empreender a busca por conhecimento.

Desiderium, desiderare compõe um elemento permanente na obra de Nicolau de Cusa. *Desiderare*, desejar é pressuposto elementar, ponto de partida para o caminho cognitivo; e, também, alimenta-se do conhecimento. Essa dupla implicação entre desejo e saber que o Cusano expressa de forma lapidar em seu sermão CLXXII vai sendo explicitada no decorrer das muitas abordagens que ele faz do homem à procura de conhecimento: “Pois sem desejo a mente não

conhece, e sem conhecimento ela não deseja”⁴³ – assim afirma em de 2 de fevereiro de 1455. Até então já escrevera obras centrais de seu pensamento, e ainda irá escrever muito sobre o vínculo de conhecimento e desejo.

Neste capítulo do presente trabalho propomos um percurso na obra de Nicolau de Cusa visando explicitar quatro aspectos essenciais do vínculo que ele postula entre conhecimento e desejo: partiremos da constatação inicial – e paradigmática para a obra cusana – de que a incompletude é dada ao ser humano ao mesmo tempo em que lhe é dada a possibilidade de realização. A seguir, estudaremos a opção em relação ao objetivo cognitivo e volitivo do ser humano: Nicolau de Cusa elege como objeto do desejo o infinito, o inalcançável, colocando assim no centro da atividade cognitiva humana um fim que nunca será plenamente atingido. Com isso, coloca tanto o saber quanto o sujeito à procura de conhecimento em uma perspectiva de permanente devir. Dentro dessa perspectiva, observaremos as características que o Cusano outorga ao conceito de infinito – a *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos) e a atualidade do infinito.

No terceiro passo do percurso proposto tematizaremos o elemento da *pregustatio*, a pregustação, a antecipação do prazer que o conhecimento – entendido por Nicolau de Cusa como alimento do intelecto – traz como consequência de uma busca por algo cuja presença é pressentida. A ideia de uma procura pressupõe a mobilidade do intelecto, sua possibilidade de mudar de posição frente ao objeto almejado: de fato, para Nicolau de Cusa o intelecto se move e ao mover-se procede como um caçador frente à caça. A metáfora da procura por conhecimento como atividade venatória será um tema central dentro da obra cusana. Abordaremos também, na perspectiva da procura por conhecimento, a metáfora do cosmógrafo, daquele que faz o mapa dos lugares que conheceu.

O último tópico do capítulo está dedicado à articulação dos temas abordados com a questão pedagógica. Qual o significado de uma abertura para o sem fim do saber, qual o sentido de uma antecipação daquilo que se deseja

⁴³ “Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat.” (CUSA, Nicolau de. *Sermo CLXXII*, (165)h XVIII, N. 3, Z. 21f, apud. KREMER, 2004, p. 62. Tradução própria).

saber? E, ainda, olharemos para a pergunta do quanto o desejo por conhecimento é, por si, uma dádiva, uma característica inata ao homem e o quanto – na concepção de Nicolau de Cusa – esse desejo é alimentado e desenvolvido, intencionalmente, pelo ser humano em seu percurso cognitivo.

3.1 O desejo inerente: incompletude humana e possibilidade de realização – constatação seminal de *A Doutra Ignorância*

O desejo como ponto de partida: de fato, Nicolau de Cusa o coloca nessa perspectiva já em *A Doutra Ignorância*, obra que marca o início de seu discurso filosófico e que contém os pensamentos centrais que o ocuparão nos anos que se seguem (Cf. ANDRÉ, 2003, p. XII).

Nas primeiras linhas encontramos a referência inicial ao *desiderium*: na introdução, em que descreve ao destinatário de seu escrito – seu colega e amigo Cardeal Juliano Cesarini – aquilo que pretende: “[...] julgo, com razão, que o admirar-se, causa do filosofar, precede o desejo de saber, para que o intelecto, cujo ser é entender, se realize no estudo da verdade.” (CUSA, 2003, I, p. 2). O pressuposto de que há um desejo de saber está no início, na raiz de tudo que seguirá. O próprio escrito, os pensamentos que desenvolverá podem ser vistos como expressão, como fruto do desejo de saber que move o autor.

Serão as próximas linhas, o primeiro parágrafo do primeiro capítulo que designarão toda a orientação da procura que se inicia:

Vemos que, por uma graça divina, há em todas as coisas um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados. Entre estes, a capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objeto] amado o repouso de sua própria natureza. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. I, p. 3).

Em todas as coisas há um desejo natural de serem melhor do que, por natureza, são: essa afirmação é o germe, o pressuposto que fundamenta a possibilidade de pensar o homem como ser que permanentemente se movimenta para realizar a ascensão em direção à sua própria condição humana, que potencialmente lhe é dada por natureza mas que se encontra em permanente incompletude. Mas esse pressuposto seria apenas a constatação de uma falta, de

uma ausência se não houvesse um meio de realizar, de fazer da falta um percurso em direção à completude, à satisfação do desejo: de fato, Nicolau de Cusa afirma a seguir que os instrumentos para essa realização estão dados ao homem, “para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objeto] amado o repouso de sua própria natureza”.

Nessas palavras do Cusano não há um hiato entre a constatação do desejo de transformar-se e a afirmação de sua possibilidade. A condição do homem é, de imediato e de uma só vez, reconhecida tanto em sua incompletude quanto em sua possibilidade de mobilização para alcançar o objetivo.

O reconhecimento simultâneo do desejo de ser melhor do que, por natureza, o homem é e a imediata possibilidade, dada também por natureza, de realizar a procura por um estado de maior correspondência com suas possibilidades acompanha Nicolau de Cusa em seu discurso filosófico, em sua permanente abertura à realização do possível. Dez anos depois de ter escrito *A Doutra Ignorância*, encontramos em seu diálogo *Idiota. De mente* o mesmo pressuposto, reafirmado explicitamente. Este diálogo é parte da trilogia dos diálogos que compõe em uma viagem à Itália no início da década de 1450; são conversas já mencionadas protagonizadas por um *idiota* – termo usado para designar um leigo, uma pessoa sem formação. *De mente* é o segundo desses diálogos que, em um primeiro olhar, parecem tratar de temas diversos: a sabedoria, a mente e os experimentos com uma balança. Como afirma D’Amico, nos três a preocupação é elucidar o operar do espírito humano: “o tratamento temático da sabedoria infinita se orienta em mostrar que o intelecto humano tem certa preguista de tal infinitude a qual incessantemente procura como quem ascende à vida que lhe é própria e nisso encontra a imortalidade” (D’AMICO, 2005, p. 25). No referido diálogo reencontramos a afirmação de que está dada ao homem a condição de buscar sua completude:

Assim a mente é a viva descrição da eterna e infinita sabedoria. Mas em nossas mentes, no início, aquela vida é semelhante ao que dorme, até que pela admiração, que se origina pelas coisas sensíveis, seja excitada

afim de que se mova. Então pelo movimento de sua vida intelectual encontra descrito em si aquilo que procura.⁴⁴

Entre todos os possíveis objetivos Nicolau de Cusa destaca exatamente um, que será o fio condutor de seu pensar: o objetivo de conhecer, para o qual o homem dispõe do instrumento necessário – sua capacidade de julgar, dada a ele por natureza.

O desejo abre a procura proposta em *A Douta Ignorância*, podemos dizer que dá a orientação para todo o movimento que aí se inicia. É ele também que encerra o segundo livro dessa obra, o livro dedicado à concepção cosmológica e à natureza. Depois de observar o mundo da criação, de questionar tanto a existência de um centro determinado para o universo quanto a finitude do mundo (Cf. ANDRÉ, 2003, p. XXXI) Nicolau de Cusa termina chamando a atenção para o “artífice” que constituiu o universo de maneira inigualável: “quem, pois, não admirará este artífice que se serviu de uma tal arte nas esferas, nas estrelas e nas regiões dos astros, [...]?” (CUSA, *A Douta Ignorância*, 2003, livro II, cap. XIII, 178). Mas todas as coisas da criação são porque são em Deus; é ele que dá o sentido de ser, o significado da sua existência, em seu entender é nele que as coisas ganham sua razão e sua causa (Cf. CUSA, *A Douta Ignorância*, 2003, livro II, cap. XIII, 180).

Também o homem deve voltar-se a ele para entender a causa de tudo que foi criado; não está dado ao homem “tornar acessível o inacessível”, e sim a Deus que, por sua vez, deu ao homem “o rosto voltado para ele com o sumo desejo de o procurar” (CUSA, *A Douta Ignorância*, 2003, livro II, cap. XIII, 180). Assim, também o conhecimento da natureza e do universo termina com um apelo ao desejo do homem de procurar a causa dessa natureza, causa esta que o Cusano vê na divindade criadora.

O desejo abriu o primeiro livro de *A Douta Ignorância* e encerrou o segundo, mas será no terceiro livro que se fará mais presente: lá onde Nicolau de Cusa desenvolverá sua antropologia e sua cristologia, onde relacionará a fé e a

⁴⁴“Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quosque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod querit”. (KUES, *Idiota. De mente*, cap. V, 85, linhas 9-15. Tradução própria).

capacidade cognitiva do homem, onde, portanto, se cruzam as concepções filosóficas e as teológicas do autor.

Postula a fé como pressuposto inicial para o conhecimento intelectual, citando os “antepassados”, referindo-se, em particular, a Anselmo e Agostinho. Mas, como afirma André,

[...] se [aqui] aprofunda a unidade entre fé e intelecto, não deixa, simultaneamente, de propor a sua distinção: são, efetivamente, identificados como duas instâncias diferentes de conhecimento para cuja articulação se apela mais uma vez ao par de conceitos *complicatio/explicatio*. [...] considera [-se] a fé, enquanto *complicatio*, o início do intelecto e considera [-se] o processo discursivo da mente humana uma explicação do que a mente contém explicativamente. Significa isto que há um núcleo de princípios que são proporcionados ao pensamento pela revelação e pela fé, mas que podem ser explicitados e desenvolvidos no plano racional, dando assim um sentido muito particular àquilo que se poderá chamar filosofia cristã ou pensamento cristão. (ANDRÉ, 2003, p. XXXIII).

Uma vez que os conceitos de *explicatio* e *complicatio* são fundamentais no discurso cusano, vale, neste ponto, um olhar sobre a forma como Nicolau de Cusa os concebe: Deus é a “unidade simplíssima”, o princípio no qual se encontram contraídas, “complicadas” todas as coisas, e a partir do qual a diversidade do mundo finito se desdobra na *explicatio*. Nicolau de Cusa afirma “[...] a unidade infinita é a complicação de tudo” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro II, cap. III, 105) e exemplifica, a seguir, como a *complicatio* se relaciona com o seu desdobramento:

Assim, o repouso é a unidade que complica o movimento, que é o repouso seriadamente ordenado, se prestarem uma sutil atenção. O movimento é, por isso, a explicação do repouso. Do mesmo modo o agora ou o presente complica o tempo. O pretérito foi presente, o futuro será presente. Nada se encontra no tempo senão o presente ordenado. O pretérito e o futuro são, por isso, a explicação do presente. [...] Assim também a identidade é a complicação da diversidade, a igualdade da desigualdade e a simplicidade a complicação das divisões ou das discrições. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro II, cap. III, 106).

Logo adiante concluirá: “[portanto] Deus é o que complica tudo pelo fato de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo fato de que ele está em tudo.” (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro II, cap. III, 107). Assim, “A complicação” significa a presença de tudo em Deus; a “explicação” remete para a presença de

Deus em tudo.” (ANDRÉ, 1997, p. 189). E, dito no contexto da relação entre identidade e diferença:

[...] a *complicatio* é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a qualquer oposição e alteridade, a *explicatio* é a diferenciação dessa absoluta identidade não apenas em sentidos diferentes mas na própria diferença subjacente à distinção entre identidade e diferença. (ANDRÉ, 1997, p. 190).

Essa dupla conceitual designa a estrutura de toda aparição, a passagem da virtualidade à efetividade, do possível ao atual, e, no marco da unidade que subjaz a tudo que é, são duas formas de uma mesma realidade; testemunham uma concepção em que o ser é dotado de uma força de afirmação, de uma realidade dinâmica e não estática. (VENGEON, 2011, p. 73). Assim, a articulação entre esses dois termos não deve ser entendida como opostos que se excluem e onde um começa onde termina outro: eles se articulam em uma correlação permanente. (VENGEON, 2011, p. 76).⁴⁵

Voltamos, agora, à postulação da fé, referida acima no contexto do cruzamento das concepções filosóficas e teológicas do autor. Sua postulação da fé é mais que um voto de crença: é uma expressão da articulação entre aquilo que se admite como verdadeiro e aquilo que se desenvolverá como conhecimento, sustentado pelas capacidades intelectivas humanas:

Os nossos antepassados afirmaram em concordância uns com os outros que a fé é o início do conhecimento intelectual. Com efeito, em qualquer disciplina propõem-se coisas como princípios primeiros, que só são apreendidos pela fé, dos quais brota a inteligência do que deve ser tratado. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 244).

Neste contexto Nicolau de Cusa retoma o desejo associado ao conhecimento, desenvolvendo a ideia de que a procura pelo saber, a procura pelo

⁴⁵ No seguinte trecho de *A Visão de Deus* podemos claramente verificar essa articulação: „Entro [partindo] das criaturas para o criador, dos efeitos para a causa; saio [partindo] de ti, criador, para a criatura, da causa para o efeito. Entro e saio ao mesmo tempo quando vejo como sair é entrar e entrar é simultaneamente sair, tal como quem numera explica e simultaneamente complica: explica a virtude da unidade e complica o número da unidade, Que a criatura sai de ti significa que ela entra e explicar é complicar. E quando te vejo, Deus, no Paraíso, rodeado por esse muro da coincidência dos opostos, não te vejo copulativa ou disjuntivamente complicar nem explicar. Com efeito a disjunção e simultaneamente a conjunção são o muro da coincidência para além da qual existes desligado de tudo o que pode dizer-se ou pensar-se.” (CUSA, 2012, *A Visão de Deus*, cap. XII, 46).

absoluto é um movimento que encontrará seu repouso apenas quando atingir o seu objetivo, objetivo este que se encontra no âmbito do eterno:

Ela [a natureza intelectual] 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 o atinja e é imortal e incorruptível, uma vez que se não sacia a não ser no objeto eterno. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 240).

Aparece aqui um elemento que retomará, de forma intensa e como imagem fundamental para o percurso de procura por saber: a associação da satisfação (saciedade) do desejo por conhecimento com o alimento, a nutrição e o prazer gustativo. Essa abordagem será central em *De venatione sapientiae (A Caça por Sabedoria)* e será objeto desta investigação. Mas ainda permanecendo em *A Doutra Ignorância* – e observando o quanto se verifica a tese proposta por André (ANDRÉ, 2003, p. XII) de que nela se abrem as temáticas que ocuparão o filosofar do Cusano – vemos como ele descreve que pode ocorrer que o intelecto, por estar sujeito à temporalidade “[...] não chega ao fim desejado, mas antes, tendo apetência pela verdade, cai na ignorância [...]” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 241); e se isso ocorre pode-se afirmar que ele “desceu até uma morte intelectual” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 241). Pois para o intelecto, entender é viver: Nicolau de Cusa expressa aqui de maneira radical a convicção de que conhecimento é, para o homem, não uma mera eventualidade mas sim elemento fundante de sua existência: “Com efeito, o entender da alma intelectual é o [seu] ser, e entender o fim desejado é o seu viver.” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 241). Na ausência desse bem desejado a alma se verá atormentada “[...] como é atormentado aquele que é privado do alimento vital e da saúde e não apenas dessas coisas mas da esperança de alguma vez as obter, de maneira que sempre se esteja a morrer agonizando sem extinção nem fim.” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XI, 241).

Nicolau de Cusa terminará a terceira parte de *A Doutra Ignorância* ainda acrescentando considerações sobre a Igreja “[...] para que nada falte à obra” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XII, 254). E nestas derradeiras considerações registra novamente a relação inerente entre desejo e intelecto utilizando a mesma analogia que voltaremos a encontrar em sua obra e que

acima citamos: a analogia entre a saciedade com o alimento intelectual e a saciedade física com a nutrição.

Bendito seja Deus, que nos deu o intelecto, que não é saciável no tempo; não chegando ao fim de seu desejo, apreende-se a si próprio como imortal para lá do tempo corruptível, e conhece, com base no desejo insaciável no tempo, que não pode ser saciado com a vida intelectual desejada, a não ser na fruição do bem ótimo máximo que nunca falta, onde a fruição não muda para o passado porque o apetite não diminui na fruição. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L. III, cap. XII, 259).

O desejo é insaciável e o apetite não diminui na fruição – essa é uma característica essencial do desejo por conhecimento, desse desejo cuja satisfação consiste na própria impossibilidade de satisfazer-se plenamente, uma fruição que abre, sempre de novo, sempre com mais intensidade, o desejo por mais fruição. A insaciabilidade é, para o intelecto, a sua condição, sua constituição inerente. Nicolau de Cusa reconhece nessa configuração da relação do homem com seu saber o fator essencial que mobiliza o homem, que abre, na circunscrição humana dentro dos limites do espaço e do tempo, a possibilidade infundável de ir para além de si através de um desejo que não se sacia nunca e que, enquanto desejo por conhecimento, se alimenta do próprio saber.

E sublinha a característica da insaciabilidade através do exemplo de uma refeição à mesa de um rei:

É quase como se, para usarmos um exemplo relacionado com o corpo, alguém com fome se sentasse à mesa do grande rei, onde lhe fosse ministrado o alimento desejado, de um modo tal que não tivesse apetite por outro, sendo esse alimento de natureza que, saciando, aguçasse o apetite – se este alimento nunca faltasse, é evidente que aquele que come sempre se saciaria continuamente, que teria continuamente apetite por aquele alimento e sempre seria levado, pelo desejo, a esse alimento. Seria sempre capaz do alimento cuja virtude é levar continuamente até ao alimento, por um desejo inflamado, aquele que já se alimentou. É esta, pois, a capacidade da natureza intelectual, de modo que, recebendo em si a vida, se converta nela segundo a sua conversível natureza [...] (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro. III, cap. XII, 259).

Um “alimento cuja virtude é levar continuamente até o alimento, por um desejo inflamado”: essas são palavras que encontramos no final do texto cusano em cujo início pudemos ler que “em todas as coisas [há] um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural” e que, para isso, dispõe dos instrumentos adequados.

Entre estes, a capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objeto] amado o repouso de sua própria natureza. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. I, p. 3).

Meses antes de escrever, em 1462, sobre a caça a esse objeto em *De venatione sapientiae*, Nicolau de Cusa descreve, em *De non aliud*, que Deus cria, para a manifestação de sua glória, todo o universo e que, em particular na alma do homem essa glória brilha “como princípio de ser, pelo qual a alma tem o ser, como princípio de conhecer, pelo qual tem conhecer, e como princípio de desejar pelo qual tem o querer [...]” (CUSA, 2011, *De non aliud – O Não Outro*, cap. IX, 35). Assim, a glória de Deus se revela no homem na medida em que ele dota a sua alma de três elementos que a constituem: a existência, a possibilidade de conhecer e a possibilidade de desejar. Ser, conhecer e desejar fundam, dessa maneira, a alma humana e são o marco dentro do qual se efetivará o movimento em direção ao absoluto.

Nesse movimento encontraremos traços da relação intrínseca entre o desejo e o conhecimento: o desejo não é uma consequência do conhecimento, mas é parte integrante dele e a capacidade de conhecer é um impulso que, ao realizar-se, permanentemente se atualiza (ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, pp. 235). O *desiderium intellectuale* é expressão da re-atualização constante da procura pelo saber do divino, da procura pelo infinito. É a infinitude de Deus que justifica o desejo; ao mesmo tempo, Deus se encontra na interioridade do homem, e, portanto, o movimento em direção a ele é um movimento do ser humano em direção a si mesmo. E esse movimento é a razão mesma do existir do homem: em *De quaerendo deum*, Nicolau de Cusa afirma que o fundamento do desejo infinito do homem está no espírito e que o homem veio ao mundo para procurar Deus (Cf. HOFFMANN, in: HAUBST, 1989, p. 70). Nesse caminho - em que não existe repouso em uma etapa específica do percurso - um desejo primordial move o espírito humano em direção ao infinito (Cf. HOFFMANN, in: HAUBST, 1989, p. 71).

No caminho infindável fica suspensa a cisão entre percurso e objetivo: entre ambos se realiza uma coincidência justamente porque o movimento se dá em um caminho infinito que, enquanto tal, é simultaneamente início, meio e fim (ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, p. 240).

3.2 A opção por um objetivo inalcançável: abertura para a busca sem fim

3.2.1 “Se Deus não fosse infinito, não seria o fim do desejo”

“Se Deus não fosse infinito, não seria o fim do desejo”: esta frase – título do XVIº capítulo de *A Visão de Deus* – contém a essência da procura descrita por Nicolau de Cusa. Deus é procurado porque é infinito ⁴⁶, ou seja, na própria raiz da procura está a não-finitude de sua realização.

Vejo-te, Senhor, Deus meu, num certo arrebatamento mental, porque se a visão não se sacia com o olhar nem o ouvido com o que ouve, então menos ainda o intelecto com o que é entendido. Por isso, aquilo que o intelecto entende nem o sacia nem é o seu fim. Nem o pode saciar aquilo que não entende totalmente, mas apenas aquilo que entende não entendendo. Realmente, o inteligível que ele conhece não o sacia, nem o sacia o inteligível que ele desconhece totalmente. Mas o inteligível que ele conhece como sendo tão inteligível que nunca possa ser plenamente entendido, só este o pode saciar. Assim também aquele que tem uma fome insaciável não se sacia com o pouco alimento que pode engolir, nem com o alimento que não chega a ele, mas só com o alimento que chega a ele e que, embora engolindo-o continuamente, jamais pode ser plenamente engolido, já que é de tal maneira que não diminui à medida que é engolido, por ser infinito. (CUSA, 2012, *A Visão de Deus*, cap. 16, 70).

⁴⁶ Sobre a história do infinito divino – da junção dos conceitos de infinitude e divindade – cf. VENGEON, 2011, cap. 1. O autor parte, para fazer a descrição de como se operou a relação desses conceitos, da afirmação que toda a filosofia de Nicolau de Cusa repousa sobre a identificação de princípio ou ser ou unidade absoluta com o infinito em ato. A noção da infinitude divina se constituiu em etapas sucessivas de um deslocamento da noção de infinito enquanto categoria de quantidade à de categoria de substância. Aristóteles dará à noção de infinito um primeiro tratamento que permeará a Idade Média e que visa integrar-se no marco conceitual necessário para uma ciência da natureza; passando por Plotino (205-270) – em que o infinito não é mais o contrário da simplicidade mas o intermediador entre o múltiplo e o uno –, por Proclo (412-485) que afirma gradações de intensidade do infinito. Vengeon afirma que o infinito divino é fruto do monoteísmo: a operação divina se torna uma inteligência consoante com um projeto. Em Tomás de Aquino, o infinito expressa a perfeição do ser absoluto com o preço de uma tensão extrema: é uma determinação ilimitada. Para Duns Escoto (1265-1308) o infinito é a modalidade interna que caracteriza a singularidade do divino, é o conceito mais perfeito que nos é dado para conhecer o divino. Opera-se uma reversão completa: da ausência de limites como ausência de determinação passamos à ausência de limites como a perfeição da determinação. Mas este avanço na noção do infinito divino trouxe, após uma relativa estabilidade erigida pelas construções teológicas do final do século XIII, as controvérsias sobre o infinito quantitativo em ato que se multiplicam no decorrer do século XIV e que aparecem nos campos do saber tanto matemático quanto cosmológico. (Cf. VENGEON, 2011, pp. 17 – 24).

O fim procurado – o fim do desejo – é inalcançável e, por isso, desejado e escolhido como fim. Podemos dizer que o motivo pelo qual o espírito humano elege a Deus como meta de seu desejo, de seu anseio é a própria infinitude do divino (HOFFMANN in HAUBST, 1989, p. 79) ⁴⁷.

Fica evidente o paradoxo: o infinito exerce uma força de atração e gera, mediante essa força, um anseio, um desejo; seguindo esse desejo o homem se coloca no âmbito do infinito – assim, anseio e repouso, percurso e destino se fazem um (Cf. JASPERS, 1964, p. 32). Não deixa de ser surpreendente que o “fim do desejo” seja aquilo que não tem fim. Não deixa de ser admirável que a premissa da infinitude de Deus funde a procura do homem como Nicolau de Cusa a concebe – impossível enquanto realização, infundável enquanto movimento. De que forma Nicolau de Cusa entende o infinito que elege como “fim do desejo”?

O pensamento do infinito atravessa - ora de forma explícita, ora de maneira intrínseca - toda a obra do Cusano: essa é a tese que Mariano Alvarez-Gómez nos apresenta em seu estudo que significativamente intitula *A Presença Oculta do Infinito em Nicolau de Cusa*.

Na introdução ao seu estudo, Alvarez-Gómez coloca um pressuposto fundamental da relação entre o finito e o infinito: o finito não tem existência sem pressupor a existência do infinito; ainda assim, ele não é decorrência necessária da existência do infinito. Ele é e persiste graças à presença do infinito nele. Dessa maneira, temos, por um lado, uma transcendência do infinito como algo que existe por si, por outro lado temos a imanência desse infinito no finito. Ocorre que o infinito, que para Nicolau de Cusa representa a verdade absoluta, somente pode ser apreendido e dito a partir do finito na medida em que é apreendido pelo pensamento. Por isso, a revelação da verdade deve ser entendida como uma tentativa de explicitar a ocultação desse infinito através de uma compreensão que ultrapassa sua relação com o finito (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, pp. 15,16).

Esse pensamento do infinito – pensamento impossível, mas fundante para tudo mais que se possa pensar, visto que tudo que é pensável, todos os entes

⁴⁷ Vale notar que Hoffmann afirma que também Tomás de Aquino atribui ao homem um desejo natural por Deus mas que a junção da ideia desse desejo com o conceito de infinito é própria de Nicolau de Cusa; este, assim como inicialmente Mestre Eckhard, introduz a relação entre conceitos teológicos e filosóficos na temática do “anseio infinito”. (Cf. HOFFMANN in HAUBST, 1989, p. 80).

finitos, radicam no infinito – atravessa a obra do Cusano. Para ele, o finito é a delimitação complementar do infinito e não o infinito um prolongamento sem fim do finito: o infinito é a realidade positiva, e, como tal, subjaz a todo o percurso em busca do conhecimento (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, p. 23). Assim, em *A Visão de Deus* Nicolau de Cusa expressa esse “fim sem fim”, o infinito como instância que contém seu próprio fim:

Tu, meu Deus, és a infinidade absoluta, porque vejo que és o fim infinito. Mas não posso captar como é que o fim é fim sem fim. Tu, Deus, és o fim de ti próprio porque és o que tens. Se tens fim és o fim. És, por isso, fim infinito, porque és fim de ti próprio, porque o teu fim é a tua essência e a essência do fim não termina nem acaba em algo diferente do fim, mas em si.

Por isso, o fim que é fim de si próprio é infinito e todo o fim que não é fim de si próprio é um fim finito. Tu, Senhor, que és o fim que dá o fim a tudo, és, por essa razão, o fim para o qual não há fim, e, assim, fim sem fim ou infinito, que escapa a qualquer razão. [...], porque admitimos um fim do finito, admitimos necessariamente o infinito, o fim último ou o fim sem fim. Não podemos, porém, deixar de admitir os entes finitos, e, assim, não podemos deixar de admitir o infinito. (CUSA, *A Visão de Deus*, 1998, cap. XIII, 53, p. 181).

O infinito apresenta dois significados que, neste contexto, não se excluem – o de “fim último” e o de “fim sem fim”. Ele é fim (término) e finalidade (objetivo). Enquanto término e objetivo repousa em si, e o homem, em sua procura sem fim, se movimenta em permanente procura para encontrar, também ele, o repouso. O movimento, a mobilidade da alma humana nas suas capacidades cognitivas e na sua vontade testemunham a sua semelhança com Deus e são o pré-requisito para alcançar a realização na plenitude. Também Aristóteles afirmara a relação do conceito de movimento e o da realização do ser, “o movimento é a atualidade do que existe em potência” (ARISTÓTELES, 1969, *Metafísica*, livro, XI, cap. 9, 1065 b, linhas 21-22) sem conferir-lhe, no entanto, o sentido da inalcançabilidade que Nicolau de Cusa lhe dá (HOFFMANN in HAUBST, 1989, p. 73).⁴⁸

⁴⁸ Sobre a relação entre possibilidade, ato e movimento cf. Aristóteles, *Física*, livro III cap. I a III, livro V, cap. I e II e livro VII. No primeiro capítulo do terceiro livro Aristóteles fala do movimento como a realização, em ato, daquilo que é em potência (Cf. ARISTÓTELES, 1995, *Física*, livro III, cap. I, 201a). Não se trata, então, de uma simples atualidade, mas de um “atualizar-se” no decorrer do próprio movimento. (Cf. nota apud ARISTÓTELES, 1995, p. 80).

O infinito postulado por Nicolau de Cusa como fim da procura distingue-se, essencialmente, do infinito que Aristóteles admitira: o Estagirita confere significado e existência apenas ao infinito potencial; afirmará, em seu tratado sobre a *Física*: “Acontece, porém, de ser o infinito o contrário do que dizem. Não aquilo além do qual nada há, mas aquilo além do qual sempre há algo: isto é o infinito.” (ARISTÓTELES, 2010, *Física*, livro III, cap. 6, 33, 206b-207a, p. 107). Esse infinito é aquele que se obtém a partir de um infindável processo (por exemplo de divisão ou de contagem). E se o infinito é “aquilo além do qual sempre há algo” então não poderia haver algo infinito que fosse uma totalidade que abarca tudo; algo que é uma totalidade é completo em si, portanto, terminado ou finito. Logo, a definição proposta por Aristóteles não contempla a existência, em ato, do infinito.⁴⁹

Mas o infinito ao qual Nicolau de Cusa se refere não é potencial: ele, enquanto máximo absoluto, é em ato, ele é tudo que pode ser. Como se caracteriza o infinito que ele coloca como objeto do desejo cognitivo do homem?

3.2.2 Características do infinito escolhido como fim do desejo infindável

O máximo, o infinito, aquilo que ultrapassa tudo, é mais que característica do divino: é sua própria essência.⁵⁰ Nicolau de Cusa coloca isso em *A Doutra Ignorância* como “esclarecimento preliminar do que se segue”:

⁴⁹ Sobre a recepção medieval do conceito aristotélico de infinito no contexto filosófico-teológico cf. MORITZ, 2005, pp. 161-181. Em seu artigo, o autor menciona o importante papel que coube nesse contexto a Duns Scott (1265-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347). Sobre a concepção de infinito de Nicolau de Cusa cf. também ANDRÉ, 1997, pp. 199 – 211. Em *O Não-Outro* Nicolau de Cusa afirma que Aristóteles está correto ao dizer que mediante um processo infindável não é possível chegar ao infinito em ato, e que, àquela instância que o Estagirita considera ser a causa primeira de movimento – a esse infinito – ele mesmo chamará de não-outro, sendo que este fundamenta tudo o que é: “Corretamente dizia Aristóteles que não se podia avançar até ao infinito, na medida em que a quantidade é concebida pela mente e por isso mesmo o excluí. Mas enquanto é antes da quantidade e de todo o outro e de tudo em todos, não rejeitou desse modo o infinito, mas conduziu tudo até ele como [derivando] do primeiro motor que descobriu ser de virtude infinita. E viu que esta virtude é participada em todas as coisas; a este infinito chamo-lhe, sem dúvida, não-outro. Daí que o não-outro é a forma das formas ou a forma da forma, a espécie da espécie, o termo do termo e o mesmo acerca de todas as coisas sem que se dê um progresso ulteriormente até ao infinito, uma vez que já se chegou ao infinito que tudo define.” (CUSA, 2011, *O Não-Outro*, cap. 10, 49).

⁵⁰ Sobre o máximo e sua construção na obra de Nicolau de Cusa cf. VENGEON, 2011, pp. 25 – 44.

Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto porque é tudo e nele [está] tudo porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe com ele coincide simultaneamente o mínimo. E porque é absoluto, é então em ato todo ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando. Este máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus, esforçar-me-ei no primeiro livro por o investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana [...] (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. II, 5, p. 5).

De imediato o máximo é a unidade absoluta que tudo abarca, que tudo contém, e como nada está fora dele, nada se lhe opõe – assim ele é, ao mesmo tempo, máximo e mínimo. A seguir a maximidade será designada como infinita – “Mas o máximo, como tal, é necessariamente infinito” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. III, 9, p. 7) e, por ser infinita, ela está além de toda possibilidade de comparação, uma vez que comparar e medir são atributos próprios do finito. Por isso, a verdade que “não é suscetível nem de mais nem de menos e consiste em algo indivisível” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. III, 10, p. 7) poderá ser procurada pelo intelecto humano finito mas nunca abarcada em sua totalidade: “Assim, o intelecto que não é a verdade jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso [...]” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. III, 10, p. 7). Por isso o máximo, “porque é a verdade infinita, não o atingimos senão incompreensivelmente” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. IV, 11, p. 8).

Acompanhamos nestes parágrafos iniciais de *A Doutra Ignorância* a maneira como Nicolau de Cusa, partindo da maximidade que tudo contém (e que chama de Deus) caracteriza essa maximidade como infinita. Também pudemos verificar de que forma ele associa essa maximidade à verdade ao mesmo tempo que a relaciona com o intelecto humano e afirma que este poderá apenas alcançá-la no saber de seu não saber, na ignorância doutra, como expressa em sua afirmação tantas vezes referida:

Portanto a quididade das coisas, que é a verdade dos entes, é inatingível na sua pureza e, procurada por todos os filósofos, não foi, no entanto, tal como é, encontrada por nenhum. E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. III, 10, p. 8).

3.2.2.1 Os opostos coincidem

Observamos que são diversos os atributos que definirão, de forma característica, o infinito ao qual Nicolau de Cusa se refere. Entre esses atributos está, para o âmbito do infinito, a suspensão de um princípio fundante da lógica proposta por Aristóteles⁵¹: o princípio do terceiro excluído, segundo o qual ou uma coisa tem uma determinada atribuição ou não a tem; para Aristóteles, não é possível que uma coisa simultaneamente seja e não seja algo⁵².

Nicolau de Cusa propõe, na construção de seu pensamento, questionamentos e posições que rompem, claramente, com determinadas orientações da tradição filosófica medieval; é, como diz Cassirer, sobretudo a sua atitude diante do problema do conhecimento que o caracteriza como pensador moderno (Cf. CASSIRER, 2001, p. 18). E é dentro dessa perspectiva que se coloca, também, seu entendimento do infinito e sua necessária ruptura com respostas dadas tanto pela filosofia quanto pela teologia especulativa. Não deixa de ser drástica a opção pela negação do princípio do terceiro excluído em prol da ideia da coincidência de opostos⁵³; no entanto, como esse princípio é o fundamento da

⁵¹ Sobre a recepção, por Nicolau de Cusa, da física aristotélica e sua influência na ideia da coincidência dos opostos cf. MORITZ, 2005, pp. 161-181.

⁵² “Efetivamente, um princípio que deve ser conhecido por todo aquele que compreende qualquer coisa existente não é uma hipótese; e aquilo que cada um deve saber para conhecer qualquer coisa, ele já o deve levar consigo quando se dedica a um estudo especial. Evidentemente, pois, um tal princípio é o mais certo de todos; qual seja ele, é o que vamos dizer agora: *o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa*; [...] Este é, portanto, o mais certo de todos os princípios, uma vez que corresponde à definição acima. Efetivamente, ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja, [...], manifestamente um mesmo homem não pode acreditar, na mesma ocasião, que a mesma coisa é e não é; porquanto, se ele se enganasse a tal respeito, teria duas opiniões contrárias ao mesmo tempo. Eis porque todos os que empreendem uma demonstração a reduzem a este princípio como axioma primeiro, pois ele é o ponto de partida natural de todos os demais axiomas”. (ARISTÓTELES, 1969, *Metafísica*, livro IV cap. 3, 1005 b, linhas 15 a 35).

⁵³ Vale frisar que não se trata, em momento algum, de uma suspensão absoluta desse princípio fundamental da lógica; como oportunamente afirmam Inthorn e Reder em seu estudo sobre a filosofia e a matemática em Nicolau de Cusa, este não propõe uma negação do princípio do terceiro excluído mas sim uma delimitação de sua validade dentro do âmbito da razão; para além desse âmbito, ou seja, para a apreensão intelectual de Deus esse princípio não é apropriado. (Cf. INTHORN e REDER, 2005, p. 8). Também Stallmach frisa que se trata de um reconhecimento do âmbito no qual tal princípio é, sem nenhuma ressalva por parte de Nicolau de Cusa, evidentemente válido; a questão é verificar, para lá desse lugar circunscrito no finito, qual princípio se mostra próprio (Cf. STALLMACH, 1989, p. VIII). Em *De coniecturis* encontramos uma clara asserção a esse respeito: a lógica racional é a base para toda a ciência racional; assim, se

lógica do finito ele deverá ser abandonado para possibilitar um percurso no âmbito daquilo que está além de um mundo conceitual hierarquizado. Este mundo hierarquizado está construído sobre o alicerce da comparação, da separação e da delimitação e constitui o mundo empírico decomposto em “gêneros e espécies determinados e que guardam entre si uma relação rigorosa de subordinação e sobreordenação” (CASSIRER, 2001, p. 21). Ao conceber a ideia de máximo, Nicolau de Cusa não se refere a uma grandeza mensurável, um superlativo que se relaciona com um comparativo anterior:

[...] ao contrário: trata-se antes de estabelecer uma *oposição* incondicionada a toda e qualquer comparação possível, a todo e qualquer procedimento meramente quantitativo e que opera numa sequência de posições graduadas. O máximo não é um conceito de grandeza, mas um conceito puramente qualitativo: ele é o fundamento absoluto do ser, assim como o fundamento absoluto do conhecimento. (CASSIRER, 2001, p. 35).

Assim, será necessário encontrar um pensamento que admite a superação das oposições, um conceito que abarque a incomensurabilidade:

Com efeito, as oposições só convêm às coisas que admitem excedente e excedido, e convêm-lhes de modo diferente, mas jamais ao máximo absoluto, porque está acima de toda oposição. Assim, porque o máximo em sentido absoluto é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser e é-o de tal maneira fora de qualquer oposição que o mínimo coincide com o máximo, ele está igualmente acima de qualquer afirmação e negação (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. IV, 12, p. 10).

Para encontrar a verdade será necessário passar pela impossibilidade. A coincidência dos opostos - esse desafio à lógica própria ao finito - é a porta de entrada para encontrar a verdade. De fato, a coincidência de predicados opostos em um mesmo sujeito é estranha à razão discursiva “cuja função é, justamente, discernir, isto é, negar os predicados incompatíveis com aquele que constitui a definição do sujeito” (RUSCONI, 2012, p. 206). Para o homem, saber da necessidade de passar por essa impossibilidade é assumir a própria finitude, e no reconhecimento desse “muro”, dessa limitação, abre-se o espaço para o

perguntamos por que nos triângulos a soma de dois lados é maior que o terceiro, por que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos deveremos responder que isso é assim porque se não decorreria a coincidência de oposições contraditórias; e esta deve ser evitada para as ciências que podem ser conhecidas e pesquisadas pela razão (Cf. KUES, 2002, *De coniecturis*, parte II, cap. II, 81, 82).

encontro com o conhecimento do absoluto. Esse absoluto deverá ser investigado “para lá da razão humana” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. II, 5, p. 5), no âmbito do intelecto, mais abrangente que o da mera racionalidade (RUSCONI, 2012, p. 206). “Por isso experiencio como é necessário entrar na escuridão, admitir a coincidência dos opostos sobre toda a capacidade racional e procurar a verdade aí onde se encontra a impossibilidade; [...]” (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. IX, 36, p. 175). E, um pouco adiante, ainda em *A Visão de Deus*:

E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, cercado pela coincidência dos contraditórios. É esse o muro do Paraíso em que habitas; a sua porta guarda-o o espírito altíssimo da razão, que não franqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca aquém dela (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. IX, 37, p. 176).

Será, portanto, necessário superar (“vencer”) a estrutura lógica inerente àquela razão que serve para apreender as verdades “aquém” do muro: para além dele, será necessário admitir a coincidência dos opostos, será necessário não mais considerar o princípio do terceiro excluído.

A doutrina da coincidência dos opostos é fundamental para o pensamento cusano. Na carta que envia ao Cardeal Juliano e que faz constar no final de *A Doutra Ignorância* Nicolau de Cusa coloca, em palavras próprias, a importância daquilo que descreve no livro:

Recebe agora, venerável padre, o que eu desejava atingir há muito tempo, pelas vias diretas das ciências, mas que antes não consegui, até que, ao regressar da Grécia por mar, fui levado – segundo creio, por um dom do alto, do pai das luzes de quem deriva todo dom excelente – a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na doutra ignorância, transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis. Foi essa doutrina que, naquele que é a verdade, desenvolvi nestes livros, que podem ser contraídos ou alargados segundo o mesmo princípio.

Mas, nestes [mistérios] profundos, todo o nosso engenho humano deve esforçar-se por se elevar à simplicidade em que coincidem os contraditórios; é nisso que trabalha a concepção do primeiro livro. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro III, 263, 264, pp. 186,187).

Essas palavras encerram o escrito que Nicolau de Cusa conclui em Cusa, a 12 de fevereiro de 1440. Em seu comentário sobre possíveis interpretações de *A Doutra Ignorância* e outros escritos, Schnarr afirma algo que nos parece de grande pertinência: não parece ser aleatório o fato de Nicolau de Cusa ter a ideia

da coincidência dos opostos na ocasião descrita, a saber, na volta de sua viagem a Constantinopla em 1437, viagem que empreendeu em nome da Igreja em Roma com a finalidade de preparar um concílio com as Igrejas Orientais (Cf. ANDRÉ, 2003, p. 186). Schnarr considera que a missão de preparar uma reunião conciliatória entre os cristãos dos ritos latino e grego deve ter servido de fonte para muitas reflexões sobre a superação de contradições. Tampouco parece ser secundário o fato dessa vivência seminal ter ocorrido em alto mar: lá, onde se enxerga o horizonte infinito em forma de círculo, de um círculo que se compõe apenas quando cada parte que o compõe em terra firme se coloca dentro do todo de todas as partes. (SCHNARR, 1973, pp. 6, 7).

Em seu ensaio sobre a metáfora do muro do paraíso, André descreve as quatro instâncias ou regiões da ascensão cognitiva abordadas por Nicolau de Cusa: os sentidos, a imagem (representação), a razão e o intelecto e como, para alcançar a o máximo, deve ser rejeitado tudo aquilo que advém do saber adquirido por meio dos sentidos, da representação e da razão (Cf. ANDRÉ, 2006a); por outro lado, no processo da ascensão cognitiva, as metáforas – as comparações, os símbolos – ocupam uma posição relevante, de forma que o intelecto precisa do recurso da representação para poder progredir em sua busca por conhecimento. Evidencia-se, assim, uma contradição que parece ser inerente ao processo, em que na definição mesma dos limites das regiões do conhecimento esses limites são ultrapassados (Cf. ANDRÉ, 2006a): outra vez se faz sentir a contradição inerente ao fim sem fim, ao fim infinito.

Em sua época, Nicolau de Cusa foi duramente criticado por contrapor-se a Aristóteles naquele que seria o “princípio mais seguro de todos”. Johannes Wenck, professor de filosofia de Heidelberg e crítico imediato e incisivo de *A Doutra Ignorância* escreve:

Se o referido mestre da *Docta ignorantia* quer se antecipar a toda oposição, então não haverá mais contradição... Com tal afirmação ele arranca a raiz de todas as ciências... Verdadeiramente, esse homem pouco se importa com as palavras de Aristóteles. (WENCK in STALLMACH, 1989, p. 2, tradução própria).

Nicolau de Cusa responde às críticas em sua *Apologia doctae ignorantiae* onde coloca que com o conceito da coincidência dos opostos não se trata de negar Aristóteles mas de restringir seu princípio do terceiro excluído ao âmbito

em que ele tem validade e de não fazer dele um princípio básico absoluto em tudo que se refere ao pensar; assim quer criar as condições para aquela esfera em que o pensar racional se torna inoperante, a esfera do “saber do não saber”, da ignorância que se fez doura. A coincidência é o princípio fundamental do âmbito do incompreensível, daquilo que se esquia quando quer ser “apreendido” pela razão, e que pode ser tangenciado apenas no modo do não-saber. Poder-se-ia dizer nesse sentido que o princípio da não-coincidência é o princípio do saber racional e o da coincidência o do não-saber (Cf. STALLMACH, 1989, p. 3). De fato, nas primeiras linhas de *De beryllo* (1458), o próprio autor fará referência ao uso que fizera, em obras anteriores, do conceito da coincidência dos opostos: “Quem lê o que escrevi em vários livros verá que com frequência me ocupei com a coincidência dos opostos e que muitas vezes me empenhei em tirar conclusões segundo uma visão intelectual que supera a força da razão”⁵⁴.

Conforme descreve Stallmach (Cf. STALLMACH, 1989) não foi somente em relação a critérios lógicos e gnosiológicos que se dirigiu a crítica contra o conceito da coincidência dos opostos: mais veemente ainda foi a crítica que se referiu ao próprio âmbito metafísico. O que mais contrariava o pensamento escolástico era a ideia de que houvesse, na coincidência dos opostos, uma coincidência de tudo com Deus, ou seja, que fosse dissolvida a distinção do criador e das criaturas; Nicolau de Cusa reage com veemência a essa crítica dizendo que não se trata de uma coincidência *com* Deus mas de uma coincidência *em* Deus (Cf. STALLMACH, 1989, p. 3).

Será para abrir o caminho que leva do entender da razão à compreensão do intelecto, para possibilitar o percurso em direção ao infinito cuja característica fundamental consiste na coincidência dos opostos que Nicolau de Cusa introduzirá os símbolos matemáticos. Através deles o homem pode exercitar a via de ascensão ao uno, ao máximo absoluto.

⁵⁴ “Qui legerit ea, quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum quodque nisus sum frequenter iuxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem, concludere.” (KUES, *De beryllo*, 2002, cap. I, 1, linhas 1-3).

Neste ponto interessa-nos chamar a atenção não tanto para o aspecto da atividade matemática de Nicolau de Cusa – comentado no capítulo sobre sua vida e a obra – mas para a importância de contextualizar, em vista ao conceito de infinito, essa mesma atividade na perspectiva da *teologia mathematica*. Para esta, ele propõe a matemática como a via mais segura no entendimento do princípio da coincidência dos opostos. Em seu estudo sobre a posição do Cusano perante a matemática enquanto tal e enquanto meio para a especulação teológica filosófica, Nagel conclui que as duas aproximações se frutificam no decorrer do desenvolvimento da obra; as verdades teológicas podem ser corroboradas pela matemática assim como as matemáticas pela teologia. Em *De theologicis complementis* afirma que “aquilo que é verdadeiro na matemática será mais verdadeiro na teologia”⁵⁵.

Romper, para um âmbito específico do pensar humano, com o princípio da impossibilidade da contradição não foi um fato inédito ou sem precedentes: como mostra Holzmann (Cf. HOLZMANN, 2008), já em Heráclito encontramos uma clara referência ao princípio da coincidência dos opostos. Em seu estudo, a autora propõe uma análise comparativa entre as doutrinas de coincidência de Nicolau de Cusa e de Heráclito. Em ambos o uso de imagens e comparações para a conceituação filosófica ocupa um lugar central; em ambos encontramos a ideia dos contrários como fundamento de toda a concepção de conhecimento e também para o entendimento do mundo. Cada um, a seu modo, propõe a coincidência como um método paradoxo de conhecimento (Cf. HOLZMANN, 2008, pp. 72,73). Para o Cusano os opostos coincidem, para Heráclito estão ligados de maneira intrínseca, como, por exemplo, em sua conhecida afirmação “O caminho que sobe e o que desce são um mesmo e único caminho” (HERÁCLITO, apud LAUAND, 2011): também o velho e o novo, o vivo e o morto apenas revertem (ou invertem) suas propriedades e são, assim, o mesmo (Cf. HOLZMANN, 2008, p. 85).

Nicolau de Cusa não foi, portanto, o primeiro a transcender o princípio fundamental da lógica aristotélica. Deixou-se inspirar por Dionísio Areopagita,

⁵⁵ „Si sic est in mathematicis, sic erit verius in theologicis“. (CUSA, *De theologicis complementis*, apud NAGEL, 2007, p. 23. Tradução própria).

por Thierry de Chartres, por seu próprio professor Heimerico van der Velde que já ensinava sobre a múltipla coincidência dos opostos em Deus, embasando-se em Alberto Magno. No entanto, sua abordagem é original: enquanto doutrina da coincidência, podemos dizer que ele a funda e desenvolve de maneira que ela não somente determina o conhecimento do divino como também o entendimento do ser, a ontologia de tudo que é (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, pp. 45, 46).

Mas se o Cusano não foi o primeiro a empreender o caminho dentro da lógica da coincidência de opostos, certamente tampouco foi o último. São diversos, no século XX, os exemplos, dentro do pensamento científico, de uma procura por formas de pensar que não se embasam exclusivamente em uma lógica binária. Em particular cientistas como Nils Bohr (1885-1962) e Max Planck (1858-1947) fizeram experimentos em que fenômenos contraditórios – o contínuo e o descontínuo – podiam ser verificados para um mesmo experimento. Termos como *complementariedade* e *coexistência* passam a ocupar um lugar na linguagem científica. (Cf. TEMPLO, 2001, pp. 228, 229).

No campo da reflexão e da conceitualização artística também encontramos a perspectiva de uma superação de posturas fundamentadas na lógica binária. Em particular o pintor russo Wassily Kandinsky (1866-1944), um dos grandes expoentes da criação da arte abstrata e do expressionismo, se refere à necessidade de ir além do “ou isto ou aquilo”. Em um ensaio sugestivamente intitulado “e” – no original em alemão “und” - ele contrapõe ao “isto ou aquilo” o princípio do “e”, do concomitante, da síntese. Começa o artigo criticando o século que então passara – o século XIX – em que se estabelecera uma ordem embasada na segregação, na divisão e em que se inaugurara a especialização. Esta requer sempre a escolha entre uma coisa ou outra, condição que passa a embasar a arte, a política, a religião, a ciência e o cotidiano. O homem se vê permanentemente colocado perante a escolha imediata: ele deve, sem titubear, afirmar um aspecto e negar outro. Mas – assim Kandinsky – uma nova ordem emerge no século XX, uma ordem que abandona a lógica do “ou isto ou aquilo” e lentamente alcança uma nova, a do “e” (Cf. KANDINSKY, 1955, pp. 87-89). Ele propõe, em particular para a ciência e a arte, uma superação das barreiras que as separam,

possibilitando que o trabalho analítico em cada uma delas se transforme em trabalho sintético em ambas. (Cf. KANDINSKY, 1955, p. 95).

Nicolau de Cusa é um precursor em sua abertura para uma visão que abarca a realidade em sua complexidade, em que a mera escolha entre um aspecto ou sua negação não é suficiente uma vez que empobrece a diversidade e a multiplicidade de perspectivas no mundo real. Na realidade da vida há opostos que não se excluem e ocorre a concomitância de polaridades. Considerar essas perspectivas pode significar um desafio à racionalidade binária – aceitar o desafio abre horizontes novos, que Nicolau de Cusa permite vislumbrar já no século XV.

3.2.2.2 Atualidade do infinito

Vimos que Nicolau de Cusa rompe, na perspectiva de uma busca pelo conhecimento de Deus, com o pressuposto fundamental de toda a lógica sobre a qual se assenta o conhecimento do mundo finito. E nessa perspectiva afirma, também, a existência não apenas do infinito potencial como do atual: o infinito em ato é, para ele, o fundamento que abarca e possibilita o infinito potencial, o infindável enquanto processo:

Mas o que é finito e limitado tem algo em que começa e algo em que termina. E porque não pode dizer-se que determinada coisa seja maior que uma coisa finita dada e seja finita, progredindo sempre assim num processo até o infinito, uma vez que nas coisas que admitem excedente e excedido não pode dar-se em ato um progresso até ao infinito, - pois de outro modo o máximo seria da mesma natureza que as coisas finitas – é, portanto, necessário que o máximo em ato seja o princípio e o fim de todas as coisas (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L.I, cap. IV, 15, p. 13).

“Por sua simplicidade, o infinito em ato aparece como o termo que permite a coesão, a conciliação e a circulação dos atributos divinos” (VENGEON, 2011, p. 29). Ele abarca a possibilidade de ser de tudo que é:

Por isso, nada é fora dela [da infinidade]. Se a infinidade não incluísse em si todo o ser não seria a infinidade. Porque, se não houvesse infinidade, não haveria então fim, nem outro, nem diverso, os quais não podem ser sem a alteridade do fim e dos termos. Retirado, pois, o infinito, nada permanece. Por isso, a infinidade existe, ela complica em si todas as coisas e nada pode ser fora dela. Portanto nada pode ser outro ou diferente em relação a ela. Daí que a infinidade seja tudo de

um modo tal que é nada de tudo. [...] A infinidade não é também o todo a que se opõe a parte, nem pode ser parte. Além disso a infinidade não é grande nem pequena nem o que quer que seja de tudo o que no céu e na terra se possa denominar. A infinidade está acima de tudo isso.

A infinidade não é maior, menor ou igual a nada. Mas, enquanto considero que a infinidade não é maior, nem menor que qualquer coisa que se apresente, digo que ela é a medida de todas as coisas, não sendo maior nem menor. E assim a concebo como a igualdade de ser.

[...] E, assim, vejo que és a medida não mensurável de tudo, como és o fim infinito de tudo. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XIII, 55 a 57, pp. 192 a 194).

A atualidade do infinito se apresenta de maneiras distintas: como essência do divino e aí como meta para a inalcançável procura do homem, e também como característica do universo como consequência da ideia de desproporcionalidade entre tudo que é finito e o que não tem fim. A infinitude do universo e a de Deus são de ordens distintas. Deus é infinito porque nega toda delimitação pois ele é tudo aquilo que ele pode ser, isto é, a infinitude de Deus consiste em que ele é o fim de si mesmo e que não há nada para além dele que o delimite. A negação de sua finitude advém de sua autossuficiência, de sua existência alicerçada unicamente em si mesmo: assim, para Deus a negação do fim significa total afirmação, significa que Deus é tudo aquilo que ele pode ser – essa é a infinitude divina. A infinitude do universo é de outra ordem: sua infinitude não decorre de que ele seja seu próprio fim, mas advém do fato de que não existe nada que seja maior que ele: não há nada que o delimite, sua finitude está inscrita em um “sempre mais”, em uma extensibilidade que não tem um fim em si mesmo (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 1967, pp. 38 - 41). No segundo livro de *A Doute Ignorância* encontramos o registro dessa distinção entre a infinitude absoluta de Deus e a infinitude do universo:

Descendo mais aprofundadamente ao nosso propósito, digo: porque não é possível a ascensão ao máximo e a descida ao mínimo [de modo] simples, nem se dá o trânsito para o infinito, como se verifica no número e na divisão do contínuo, vê-se então, que dado um qualquer finito, sempre é possível dar, necessariamente, um maior ou menor, tanto em quantidade ou virtude como em perfeição ou em outro aspecto, já que não é possível dar-se o máximo ou o mínimo [de modo] simples. [...] Ora, como qualquer parte do infinito é infinita, implica contradição encontrar o mais e o menos onde se chega ao infinito, pois, tal como o mais e o menos não podem convir ao infinito, assim também não podem convir ao que tem alguma proporção com o infinito, pois é necessário que isso seja o próprio infinito. Com efeito, no número

infinito o dois não seria menor que o cem, se por ascensão se chegasse a ele em ato, tal como a linha infinita feita por um número infinito de linhas de dois pés não seria mais pequena que a linha infinita feita de um número infinito de linhas de quatro pés. Nada pode, assim, ser dado que delimite a potência divina. Por isso a qualquer coisa que seja dada é possível ser dado por aquela um mais e um menos, a não ser que esse dado seja simultaneamente o máximo absoluto [...].

Só, pois, o máximo é infinito negativamente. Portanto, só ele é aquilo que pode ser com toda a potência. Mas, como o universo abraça tudo o que não é Deus, não pode ser infinito negativamente, embora seja sem termo, e, assim, infinito privativamente. E, com base nestas considerações, não é finito nem infinito. Pois não pode ser maior do que é, o que acontece por defeito. Efetivamente, a possibilidade ou a matéria não se estende para além de si própria. [...] Por isso, embora em relação à potência infinita de Deus, que é interminável, o universo possa ser maior, no entanto, dada a resistência da possibilidade de ser, ou matéria, que não extensível até o infinito em ato, o universo não pode ser maior. E, assim, é sem termo uma vez que nada em ato maior do que ele, face ao qual tivesse um termo, é possível ser dado. E, deste modo, é infinito de modo privativo. Ora em ato não é se não de modo contraído, a fim de ser do melhor modo que lho permite a condição de sua natureza. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. I, 96, 97, pp. 69, 70).

É face à infinitude divina que o homem desenvolve o desejo por saber, e é face a essa infinitude que seu desejo permanecerá sempre desejo uma vez que a característica distintiva do objeto de sua procura reside em sua inalcançabilidade. A alegria de encontrar um tesouro infinito será muito maior do que aquela que se apresenta perante um tesouro finito:

É, com efeito, invadido por uma alegria muito maior quem encontra um tal tesouro que sabe totalmente inumerável e infinito do que quem encontra um numerável e finito. Por isto, esta sacratíssima ignorância da tua grandeza é o alimento mais desejável do meu intelecto, sobretudo quando encontro assim um tal tesouro no meu campo por esse tesouro ser meu. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XVI, 67, p. 204).

Em última instância, o fator que mobiliza o desejo intelectual está além de tudo que pode ser apreendido:

[...] Senhor, [...] se não permaneceres infinito não serás o fim do desejo. És, pois, infinito, a fim de seres o fim de todo desejo. Com efeito, o desejo intelectual não se move para aquilo que pode ser maior ou mais desejável, mas para aquilo que não pode ser maior nem mais desejável. Ora, tudo para cá do infinito pode ser maior. Por isso, o fim do desejo é o infinito. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XVI, 68, p. 205).

Nicolau de Cusa concebe a caminhada em direção ao fim desejado naquilo que postulava como possibilidade de encontrar o absoluto: no não saber, na ignorância doutra. A meta será a “compreensão do incompreensível”:

Tu, Deus, és, pois, a própria infinidade, a única coisa que desejo em todo o desejo, e não posso aproximar-me mais da ciência dessa infinidade, já que sei que ela é infinita.

Por isso, quanto mais incompreensível te compreendo, Deus meu, tanto mais te atinjo, porque mais atinjo o fim do meu desejo. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XVI, 68, 69, p. 205).

A compreensão racional plena não se aplica ao “fim do desejo”; assim, se algo for compreensível em sua totalidade claramente não pode se tratar da meta proposta: “Assim, qualquer coisa que me ocorra que tente mostrar-te compreensível, rejeito-a porque me engana.” (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XVI, 69, p. 205). O desejo que conduz ao divino rejeita o que é finito e compreensível porque sabe que o divino é infinito. Assim, esse desejo não pode encontrar repouso porque sabe que anseia o inalcançável: o próprio desejo está constituído pela infinitude de Deus, no desejo o infinito mesmo se faz presente:

Deste modo, o desejo é conduzido ao fim sem fim, que é infinito, pelo princípio eterno de que recebe o seu ser desejo. É por isso que o fato de eu, mísero homem, não me contentar contigo, Deus meu, se te souber compreensível, resulta de eu por ti ser conduzido a ti, incompreensível e infinito. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. XVI, 69, pp. 205, 206).

A infinitude de Deus é postulada e nela se funda a ideia da busca sem fim; essa infinitude que é procurada se faz presente, desde o início da jornada, no desejo que move o homem em direção ao seu inalcançável objetivo. Verificamos, assim, simultaneamente, uma imanência e uma transcendência do infinito no desejo. O infinito é fim, se presentifica como meio para alcançá-lo e se coloca como ponto de partida enquanto meta – sabidamente impossível – da aspiração. Ele transpassa, dessa forma, todo o percurso do homem em direção ao saber de Deus. “Se Deus não fosse infinito não seria o fim do desejo” – somente uma meta inalcançável pode ser a finalidade para tal empreendimento.

A contradição inerente que se evidencia é, para Nicolau de Cusa mais que uma mera imagem para a condição humana e mais que apenas um atributo das suas capacidades cognitivas: a contradição é a própria essência de ser do ser

humano, é a estrutura que o compõe, é tanto seu ponto de partida como, em seu percurso, o ponto de chegada em cada uma das etapas que perfazem seu caminhar sem fim. Dessa maneira, ser homem é ser na contradição, é encontrar-se em um estado de permanente movimento, é ver-se, assim, impelido a uma procura que deseja, em sua instância final, o repouso- ainda que, desde o início, esse repouso seja um fim que o homem sabe não poder alcançar jamais. *Finis sine fine*: esse é o lugar em que se encontra o espírito humano na meta de seu anseio infinito (Cf. HOFFMANN, in: HAUBST, 1989, p. 83).

Ainda que seja próprio da natureza humana viver essa contradição – de uma procura por aquilo que é sabidamente inalcançável e que, simultaneamente, é pressuposto inicial para a procura – fica a questão: em que medida essa contradição pode ser entendida? Segundo Kramer (Cf. KRAMER, 2004, p. 149) a posição que Nicolau de Cusa adota está expressa na afirmação de Jaspers: “Somente quem parte de Deus pode procurá-lo. Uma convicção da existência de Deus, por mais seminal que seja, é o pressuposto e não o resultado do filosofar” (KRAMER, 2004, p. 149). Postular uma procura por aquilo que se pressupõe: evidente que daí resulta o perigo de permanecer em um círculo vicioso. O Cusano reconhece esse perigo e denomina essa circunstância de “segredo”: “E nisso se mostra o segredo, ou seja, de que modo quem procura pressupõe o que procura e não o pressupõe, porque procura” (CUSA apud KRAMER, 2004, p. 149) ⁵⁶.

Em *O Não-Outro - De non aliud*, já em um momento bastante adiantado do percurso na procura pelo melhor nome para o divino – a obra deve ter sido escrita no início de 1462 – Nicolau de Cusa dá uma nova expressão a aquilo que procura desde o início de seu discurso filosófico. Ele está, ainda e sempre, e como ocorrera em *A Doutra Ignorância*, à procura de uma “definição que a tudo define, a definição que define todas as coisas e que inclusivamente se define também a si própria” (ANDRÉ, 2011, no prelo) ⁵⁷. Nessa procura se opera, permanentemente, o difícil trânsito entre a finitude e a infinitude; assim, o absoluto, cuja

⁵⁶ “Et in hoc panditur secretum, quomodo inquirens praesupponit id, quod inquit, et non praesupponit, quia inquit.” (CUSANUS, *De theologicis complementis*, h X/2^a, N. 4, linhas 33-35. Tradução própria).

⁵⁷ Ainda no prelo, o texto foi generosamente disponibilizado pelo autor para uso neste trabalho, pelo que lhe somos imensamente gratos.

característica essencial é a infinitude, será, nesta obra, denominado de “não-outro”. Nicolau de Cusa, dando a si mesmo voz no diálogo que a compõe, descreve esse não-outro acentuando a suspensão de oposicionalidade que lhe é inerente e que remete à estrutura que dera ao infinito:

O não-outro não é outro, nem outro do outro, nem outro no outro, por nenhuma razão senão porque é não-outro que de nenhum modo pode ser outro, como se lhe faltasse algo, ou seja, os outros. Com efeito, o outro, porque é outro de outro, carece de aquilo pelo qual é outro. Mas o não-outro, que não é outro em relação a nada, não carece de algo, nem, fora dele, pode ser o que quer que seja. Daí que, como assim sem ele não pode ser dito nem pensado o que quer que seja que não seja dito ou pensado por intermédio dele, sem o qual não é possível que seja ou seja discernida alguma coisa, posto que antecede tudo isso, então ele é visto em si de modo antecedente e absoluto como não outro que ele próprio e no outro é compreendido como não outro que o próprio outro; [...]. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. VI, 20).

Esse não-outro é o fundamento de tudo, é anterior (antecedente) e absoluto; ele é o fundamento sem o qual não haveria nada, nem mesmo ato e potência:

Mas se o próprio não-outro cessasse, cessariam imediatamente todas as coisas que o próprio não-outro antecede. E assim não só cessaria o ato e a potência dos não entes, mas também o não-ente e o nada dos entes o quais o não-outro antecede. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. VII, 23).

Ato e potência são posteriores ao princípio. E esse princípio, significado pelo não-outro, pode ser visto em sua criação, pode ser percebido em sua manifestação no universo que cria e no qual brilha enquanto essência, enquanto inteligência e enquanto desejo. Ser, inteligência e desejo: retornamos assim à essência da procura por saber, que se dá a partir da existência mesma do homem enquanto tal em sua constituição que lhe permite conhecer e desejar, e que, a partir destes, desenvolver o saber que possibilita a ascensão a esse princípio:

Ela [a glória do não-outro] brilha trinitariamente em tudo, ou seja, em essência, em inteligência e em desejo, como experienciamos na nossa alma. Com efeito brilha ali como princípio de ser, pelo qual a alma tem o ser, como princípio de conhecer, pelo qual tem o conhecer, e como princípio de desejar pelo qual tem o querer, e especulando sobre o seu princípio unitrino nestes princípios ascende à sua glória. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. IX, 35).

No final deste diálogo, Nicolau de Cusa coloca vinte preposições que, de maneira sintética, expressam a “força do próprio não-outro”. Na décima dessas

proposições explicita novamente a antecedência do não-outro em relação a tudo aquilo que pode ser categorizado como não-outro de algo; assim, se o finito é visto como não-outro do infinito então Deus, enquanto significado pelo não-outro, não pode ser determinado nem pelo finito nem pelo infinito, assim como tampouco nem pelo numerável nem pelo inumerável, tampouco nem pelo visível e nem pelo invisível – enfim, por nenhuma categoria que se defina por sua delimitação relativa a outra coisa ou outra propriedade. (Cf. CUSA, *O Não-Outro*, 2011, Proposições, 117). Na décima sétima proposição, retoma o conceito de ato enquanto essência do não-outro, ato esse que não advém de uma potencialidade por encontrar-se além de toda possibilidade de relativização:

A mente vê como o não-outro é o ato do próprio ato, o máximo do próprio máximo e o mínimo do próprio mínimo. E desse modo vê que o ato puro, que não pode ser mais puro, nunca foi em potencia; pois passaria ao ato por um ato mais puro. Por isso vê que todas as coisas, que podem ser outras, sempre podem ser outras e que, desse modo, nas coisas suscetíveis de mais ou de menos nunca se chega ao ato máximo, maior do que o qual não pode haver e as que podem ser outra coisa, porque nunca atingem o próprio não-outro, podem sempre ser outra coisa. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, Proposições, 122).

Parece-nos significativo como, a partir da procura por conceituar o princípio de tudo, Nicolau de Cusa propõe uma concepção cada vez mais dinâmica e móvel da ideia de infinito.

Vale, ainda na perspectiva da atualidade do infinito, observar que este não somente se apresenta, no contexto do absoluto, em sua atualidade como também a eternidade – a suspensão do fim no tempo – tem, para Nicolau de Cusa, existência real, atual. Em seu escrito *Tu qui es* (não nomeado pelo autor e chamado assim por conta da citação bíblica colocada logo em seu início, e conhecido também como *De principio*) (Cf. BORMANN, 2001, p. IX), datado de 1459, o Cusano toma como fonte principal o comentário de Proclo sobre o *Parmênides* de Platão para escrever, como ele diz, um exercício para o intelecto em torno do tema do princípio, do início. “*Propositum est pro exercitatione intellectus [...]*” (CUSA, 2001, *Tu qui es*, 1, linha 3). Deus, como máximo irrestrito, exclui qualquer acréscimo ou redução e é tudo que pode ser: com isso estabelece-se a relação com o infinito atual que é tudo que em si pode ser e tudo que ele pode ser (Cf. BORMANN, 2001, p. XIII). E afirma essa atualidade para a

eternidade, que é designada, em conformidade com Boécio, *tota simul essentia*, como “essência simultaneamente inteira”, na tradução alemã “Wesenheit ganz zugleich” (Cf. BORMANN, 2001, p. XX): “E sabes que a eternidade não deve ser considerada como uma espécie de duração estendida, mas como essência toda ao mesmo tempo, que é princípio.”⁵⁸, e mais adiante: “[...] a eternidade, que é toda ao mesmo tempo, não é senão infinito em ato.”⁵⁹ Esse princípio gerador de tudo, que em si complica, contém tudo, o poder devir (poder ser feito, *posse fieri*)⁶⁰, é um presente que subsiste em si mesmo e que se presentifica sempre, no decorrer de toda duração (Cf. CUSA, 2001, *Tu qui es*, 22). Por isso – assim Nicolau de Cusa – aqueles que entenderam que a eternidade é uma duração sucessiva, ainda que infinita, se engaram (Cf. CUSA, 2001, *Tu qui es*, 25, 4 - 6).⁶¹

Assim como o infinito enquanto máximo absoluto que tudo contém é em ato, assim também a eternidade, gerada pelo princípio, é em ato: e ainda que o absoluto escape a toda nomeação, ainda que esteja além de toda descrição, sua atualidade, sua presentificação permanente pode ser presentida pelo homem e pode remetê-lo, sempre de novo, à instância geradora que ele procura conhecer.

A procura por conhecer não somente é tematizada por Nicolau de Cusa em sua obra como também é exemplificada na medida em que ele mesmo percorre um caminho em que seus conceitos vão adquirindo novos contornos, em uma permanente procura pela melhor maneira de nomear o que não é nomeável, de descrever o que, para ele, não é dizível em sua plenitude. Assim, a relação entre ato e potência e entre ambos e o princípio fundante de todas as coisas será um objeto de estudo que receberá, no decorrer da obra, diferentes modos de expressão.

⁵⁸ „Et scias quod aeternitas non est consideranda quasi quaedam extensa duratio, sed uti tota simul essentia, quae et principium.“ (CUSA, 2001, *Tu qui es*, 10, linhas 6- 8. Tradução própria).

⁵⁹ “[...] aeternitas enim, quae est tota simul, non est nisi infinitas actu.” (CUSA, 2001, *Tu qui es*, 13, linhas 10 – 11. Tradução própria).

⁶⁰ Sobre a tradução de *posse fieri* – poder devir, poder ser feito, “werdenkönnen” – cf. ANDRÉ, 1997, p. 273.

⁶¹ Sobre as principais teses que Nicolau de Cusa desenvolve em *Tu qui est*, cf. FLASCH, 2001, pp. 500 – 513. Essencialmente, o Cusano desenvolve a ideia da unidade e unicidade da causa de tudo que é, a indivisibilidade do princípio, o indivisível como fundamento para o divisível, a ideia de que o uno fundamenta e precede tudo.

Em sua procura incessante de “pensar o novo através do antigo” (ANDRÉ, 1997, p. 255) Nicolau de Cusa se vê na necessidade de cunhar conceitos que possam abarcar o sentido novo que ele quer dar a questões que já foram abordadas com profundidade em contextos de pensamento anteriores: ainda que ato e potência já tenham sido ditos não o foram como ele quer dizer (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 255). André descreve, ao tematizar em sua tese doutoral as diversas expressões que o Cusano confere ao princípio fundante, a tradição na qual ele se embasa: por um lado, na filosofia grega, que, admitindo a eternidade do mundo desenvolve a ideia de mudança e de movimento, e, por outro, na filosofia cristã, que, partindo da ideia da criação a partir do nada precisa pensar a passagem dificilmente pensável entre não ser e ser. Caberá a Nicolau de Cusa fazer uma leitura renovada de como se inserem, nesse contexto, os conceitos de potência e ato.

Para Aristóteles, há um primado do ato em relação à potência: o primeiro motor é imóvel e a imobilidade é o ponto de chegada do movimento (Cf. ANDRÉ, 1997, pp. 255, 256) ⁶². Tomás de Aquino retoma o pensamento aristotélico, agora dentro do marco do pensamento cristão: Deus, como é tudo que ele pode ser, tem existência atual. E para poder abarcar, dentro desse marco, a ideia de um Deus vivo e onipotente e a ideia da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*) ele recorre, inspirado no Estagirita, à distinção entre potência ativa e potência passiva, cabendo a Deus ter, como característica essencial, a potência ativa e excluindo a passiva enquanto característica que não cabe a Deus. Essa potência ativa confere ao mundo a possibilidade dele ser eterno por meio da permanente atualidade da potência de seu criador (Cf. ANDRÉ, 1997, pp. 255, 256). ⁶³

⁶² “Esse primado [em Aristóteles] significa uma anterioridade, tanto em termos lógicos quanto em termos cronológicos. Em termos lógicos, na medida em que o que é potencial só se compreende como potencial por ser um poder para se tornar atual. Em termos cronológicos, porque o que devém só devém por ser algo em ato antes de devir, além de a todo o devir presidir o primeiro motor imóvel que é eterno e atual. Por tudo isso, no pensamento aristotélico, embora potencialidade e atualidade, como conceitos, sejam correlativos, o ato tem uma dignidade ontológica superior e determinante relativamente à potência.” (ANDRÉ, 1997, p. 257).

⁶³ “Importa referir que essa potência ativa é inseparável do ser atual em que recai e que a exerce, o que denota a sua sobre-determinação pelo conceito de atualidade. Por outro lado a concepção referida repercute-se na concepção de mundo, cuja possibilidade de ser é considerada eterna, não devido a qualquer eternidade da potência passiva da matéria-prima, mas tão só devido à eternidade da potência ativa de seu criador, a qual, sendo inerente à sua pura atualidade, nos

André descreve como, na impossível procura pelo nome que possa expressar o máximo absoluto, Nicolau de Cusa percorre em sua obra um caminho em que se confronta com a relação dos conceitos de potência e ato: a todo o seu percurso subjaz “a necessidade de pensar a identidade na ou apesar da diferença, com um relevo progressivamente maior atribuído à diferença como espaço a partir do qual a identidade é humanamente pensável.” (ANDRÉ, 1997, p. 259). Quando, no início de 1460, escreve *De possest* e chega à expressão do divino enquanto “poder” desenvolve um conceito em que a primazia do ato sobre a potência é dissolvida na medida em que no infinito poder atual ambos aparecem unidos e não em oposição, como no âmbito finito. Trata-se de uma unidade absoluta, supra-coincidencial, em que o *possest*, sendo ato absoluto e potência absoluta, se faz anterior à distinção entre potência e ato (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 264):

Afirmo, além disso, que resulta claramente que Deus é o princípio simples do mundo, antes da atualidade que é distinta da potência e antes da possibilidade que é distinta do ato. Todas as coisas, que são depois dele, tem a potência distinta do ato. De tal modo que só Deus é aquilo que pode ser, enquanto nenhuma criatura o é, porque a potência e o ato são idênticos apenas no princípio. (CUSA, *De possest*, nº 7, linhas 3 – 9, apud ANDRÉ, 1997, p. 265).

Dessa forma em Deus – e somente nele – se realiza a coincidência entre potência e ato, entre possibilidade e ser. Ele complica em si tudo, inclusive ato e potência, e em sua explicação no mundo criado ele se apresenta em uma disjunção que faz com que as coisas finitas nunca sejam tudo o que podem ser. Essa distinção fundamental entre ato e potência, inerente somente ao finito e suspensa no absoluto de Deus, repousa no pensamento da complicação de tudo em Deus e da explicação na criação:

Sendo assim, ou seja, que Deus seja a potência absoluta, o ato e o nexa entre ambos, e por isso seja em ato todo o ser possível, é claro que ele é dum modo complicativo todas as coisas. Portanto, todas as coisas que são e de algum modo podem ser, são complicadas no próprio princípio, e as que são ou serão criadas, são explicadas a partir dele no qual estão

permite concluir por uma prevalência do ato sobre a potência na filosofia tomista: apesar de a potência ser o “donde” do ato, ela só a partir do ato pode ser compreendida, pois um ente em potência é sempre um “ainda-não-do-ato”, sendo o ato o horizonte no qual esse “ainda-não” deve ser inscrito.” (ANDRÉ, 1997, p. 258).

dum modo complicativo. (CUSA, *De possesset*, nº 8, linhas 17 - 22, apud ANDRÉ, 1997, p. 269).

Em *De venatione sapientiae* – texto em que a procura por conhecimento é dita em forma de caça – Nicolau de Cusa assume uma perspectiva mais dinâmica que, três anos antes, assumira em *De possesset*: agora, fala do *posse fieri*, do poder-ser-feito, dando ênfase não mais ao poder ser das coisas mas sim ao ato de sua produção. (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 274). Esse será um passo em direção à última expressão que dará ao nome do divino naquela que é sua última obra: em *De ápice theoriae* o princípio fundante será chamado de *posse ipsum*, o “poder-ele-próprio”. Na perspectiva da relação entre ato e potência que aqui observamos no desenvolvimento que Nicolau de Cusa lhe confere verifica-se uma ênfase na produtividade e o reconhecimento de que o “ser” nada acrescenta ao “poder”: aqui se evidencia, assim André, uma libertação relativa ao pensamento aristotélico-tomista. Posteriormente a *De possesset*, Nicolau de Cusa conclui que há uma “redundância em afirmar do poder, como princípio fundante, o seu ser” (ANDRÉ, 1997, p. 289), e que essa redundância obscurece a característica principal desse princípio que é a sua produtividade que possibilita, inclusive, a criação a partir do nada (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 289). Apesar da ênfase na atividade, André não considera que se possa afirmar uma primazia da potência em relação ao ato⁶⁴, mas sim que o pensamento Cusano neste ponto opera fora desse quadro metafísico justamente ao considerar que é excessiva e desnecessária – porque redundante – a afirmação do ser frente ao “Poder-ele-próprio”:

[...] o mundo deixa de ser constituído por um conjunto de substâncias estáticas, para passar a ser entendido como um conjunto de forças em dinâmica inter-relação, sendo o “Poder-ele-próprio” a relação por excelência, na medida em que é o fundamento de todo o sistema de correlações. (ANDRÉ, 1997, p. 293).

A ênfase dada ao dinamismo desloca o contexto em que o infinito é pensável de um lugar em que as perspectivas são distintas para um lugar em que

⁶⁴ „E essa libertação não penso que possa ser interpretada apenas como uma rejeição do primado do ato sobre a potência. Ela apenas traduz o fato de uma filosofia do poder não poder ser construída dentro dessas categorias. Parece-me, pois, tão errôneo pensar que há uma continuidade entre as posições de Tomás de Aquino e Nicolau de Cusa, no que se refere à questão da potencialidade e da atualidade em Deus, como pensar que o “Posse ipsum” significa a afirmação significa a afirmação de um primado da potência sobre o ato, da possibilidade sobre a atualidade”. (ANDRÉ, 1997, p. 288).

essa dualidade é suspensa enquanto foco determinante do entendimento do infinito. O ponto de vista adotado passa a ser a relação mesma, e ela é anterior às distinções ou às perspectivas distintas – seja a do processo, na potencialidade do infinito, seja a da permanência, em sua atualidade. Assim, no decorrer de sua obra o próprio Nicolau de Cusa mostra e efetiva, no transcurso de seu pensamento, a mobilidade e o dinamismo que gradativamente passa a reconhecer no absoluto, no divino que ele procura conhecer.

3.3 *Pregustatio*: a antecipação do que se pressente e a metáfora da caça

3.3.1 *A mens se movimenta*

Se a procura pelo conhecimento é descrita por Nicolau de Cusa em uma de suas últimas obras - *De venatione sapientiae* – como uma caça, fica evidente que a premissa é que há um movimento na interioridade do homem. O espírito humano, a *mens* se move, ela tem a possibilidade de colocar-se em movimento. A relação entre aquilo que se move e a instância que origina movimento repousa numa concepção ontológica de movimento que remonta a Aristóteles e resulta da tensão entre possibilidade (*dynamis*) e realidade (*energia*); o Cusano faz uma clara recepção dos escritos do Estagirita mas para sua própria concepção da *mens* será também de importância fundamental a leitura atenta que faz da teoria neoplatônica do movimento próprio da alma, com a estrutura circular de mente e alma⁶⁵. Para ele será essencial que a *mens humana* dispõe de um movimento que se origina nela mesma: se o homem fosse apenas imagem de Deus, não teria essa possibilidade, mas como é concebido enquanto *viva imago dei*, tem a propriedade de ser uma criatura que recebeu, no ato criativo de Deus, a substância do movimento, e pode dispor de forma autônoma sobre ela. (Cf. EISENKOPF, 2007, P. 78).

⁶⁵ Essa estrutura circular, como entendida pelo neoplatonismo, se compõe das formas de existência *nous* (parte intelectual da alma) e *psychê*. Estas se manifestam de três maneiras: em sua permanência (*monê*), em seu regresso (*epistrophê*) e em seu progresso (*proodos*). (Cf. EISENKOPF, 2007, p. 78).

Nicolau de Cusa tematiza o movimento próprio da alma humana em muitos de seus escritos sob a perspectiva do autoconhecimento e do conhecimento de Deus. Para isso, apoia-se nas tradições da antiguidade clássica, dos neoplatônicos e dos filósofos cristãos (Cf.EISENKOPF, 2007, p. 99). Em *De ludo globi* desenvolve, em torno do jogo da esfera que se move, a discussão sobre o movimento próprio da alma. Tomando como exemplo o jogo da esfera irregular que é lançada e que, em movimentos pouco previsíveis deve caminhar em direção ao centro de círculos concêntricos, explicita a ideia de que, assim como a esfera, uma vez lançada, segue seu próprio curso e não mais está sob a influência de quem a lançou, assim também a alma humana não se movimenta por intermédio de Deus: “Deus não é, pois, alma, nem o espírito de Deus move o homem. Em ti foi criado o movimento que se move, segundo os platônicos, por si; é a alma racional que se move e move tudo que é teu.”⁶⁶. Segue dizendo que o movimento que não é gerado por si é acidental, e aquele que se auto-origina é substancial. Assim, o movimento que é de ordem intelectual é substancial e subsiste em si mesmo; por isso, nunca termina. Se um corpo se move acidentalmente (porque o movem) seu movimento cessará; mas um movimento substancial, gerado em si mesmo, não tem fim (Cf. KUES, 2002, *De ludo globi*, livro I, 24). “Assim, o movimento que chamamos alma, é concreado no corpo e não impresso nele como [o que é impresso] na esfera, mas é um movimento que é por si junto ao corpo e de tal modo que pode ser separado dele; por isso é substância.”⁶⁷

Nicolau de Cusa confere, assim, à alma humana um movimento espontâneo e autônomo: não é Deus que a move, ela mesma se move e nessa dinâmica reside sua possibilidade de liberdade em que ela determina a direção do movimento. A procura por conhecimento não está imposta, o homem pode querer, ou não, colocar-se a caminho (Cf.EISENKOPF, 2007, p. 116). Nessa autonomia está

⁶⁶ “Non enim deus est anima aut spiritus dei movet hominem. Sed creatus est in te motus seipsum movens secundum Platonicos; qui est anima rationalis movens se et cuncta tua.” (KUES, 2002, *De ludo globi*, livro, I, 22, linhas 14 – 17. Tradução própria).

⁶⁷ “Motus igitur, qui anima dicitur, est concreatus corpori et non impressus ei ut in globo, sed per se motus corpori adiunctus et taliter quod separabilis ab ipso; ideo substantia.” (KUES, 2002, *De ludo globi*, livro, I, 25, linhas 17 – 19. Tradução própria).

fundada, também, a capacidade cognitiva do homem: ele pode, a partir de si mesmo, criar e desenvolver conceitos. E observando, através da atividade pensante, os conceitos que criou, realiza o movimento circular da alma que é o movimento reflexivo do pensar. O pensar humano não é uma atualização de noções imanentes na alma mas é, efetivamente, uma atividade criadora, um ato criador e criativo. A *mens* humana gera conceitos, estimulada pelo seu contato com o mundo externo, e estes lhe possibilitam dar-se conta de sua própria substância que consiste em poder gerar conceitos; assim, a mente se reconhece em seu criar – por isso para Nicolau de Cusa ser, isto é, viver e agir, estão intrinsecamente ligados ao pensar. (Cf. EISENKOPF, 2007, p. 117).

Em seu diálogo *Idiota. De mente* Nicolau de Cusa tematiza de maneira explícita a capacidade criadora da mente humana. Ela é, entre todas as imagens da *divina complicatio* a “imagem simplíssima da mente divina” (CUSA, 2005, *Idiota. De mente*, cap. IV, 74). Para mostrar lugares em que isso pode ser verificado, o Cusano recorre, primeiramente, ao exemplo do ponto que é a complicação de toda magnitude: a mente humana dispõe da força de ter em si a complicação do ponto e através dela encontra em si a potência para desdobrar-se em magnitude (Cf. CUSA, 2005, *Idiota. De mente*, cap. IV, 75). No quinto capítulo desse diálogo, intitulado “De que modo a mente é uma substância viva e criada no corpo; e se nos animais há razão; e como a mente é a viva descrição da sabedoria eterna”⁶⁸ lemos sobre a mente enquanto substância viva, enquanto força que contém em si a força que anima o corpo, vivificando-o, e que contém a força da razão, a do intelecto e aquela que possibilita o conhecimento do divino⁶⁹:

A mente é substância viva, a qual experimentamos falar e julgar internamente em nós, e que com toda a força se assemelha à infinita substância e à forma absoluta mais que qualquer outra das forças espirituais que experimentamos em nós. Seu ofício neste corpo é

⁶⁸ „Quomodo mens est viva substantia et in corpore creta et de modo quomodo; et an ratio sit in brutis; et quomodo mens viva descriptio aeternae sapientiae“ (CUSA, 2005, *Idiota. De mente*, cap. V, 80. Tradução própria).

⁶⁹ Cf. a tradução do texto latino ao alemão, por Renate Steiger, na edição da Academia de Heidelberg (KUES, 2002, *Idiota de mente*, cap. V, 80, linha 15), em que „forma intellectibilem“ consta como „die zur geistigen Schaufähige Kraft“ – “a força capaz de uma visão do espírito”.

vivificá-lo, e por isso é chamada de “alma”. Daí que a mente é forma substancial, ou seja, uma força que complica em si tudo, à sua maneira, e que complica a força animadora por meio da qual anima o corpo, vivificando-o com a vida vegetativa e sensitiva, e que complica a força raciocinante, intelectual e intelectivel.⁷⁰

Observamos o quanto Nicolau de Cusa considera a força gerada na própria alma – a mente como substância viva tanto dota o corpo de vida quanto possibilita toda a condição intelectiva do homem, capacitando-o para o movimento que o levará a uma ascensão intelectual em sua procura pelo absoluto.

3.3.2 A procura por conhecimento como atividade venatória

3.3.2.1 O anseio por um objeto pressentido: sentidos do percurso

O anseio determina a orientação interna do homem; esse anseio está presente em todo o filosofar de Nicolau de Cusa, mesmo quando este não se refere explicitamente a ele (Cf. VOLKMANN – SCHLUCK, 1957, p. 137). Difícil definir esse estado: não é um desejo voltado à obtenção de algo específico, um apetite que pode ser saciado mediante a obtenção daquilo que o provoca; é uma orientação interna de abertura que pressente algo que não pode ser encontrado mas que é almejado. Volkmann-Schluck descreve que é um anseio pela existência, não pelo ser de algo determinado mas pela presença de ser, de existência. Uma presença infinita, portanto, que implica em movimento infinito em sua procura. Essa presentificação se torna tanto mais intensa quanto maior o anseio por ela, e tanto mais inalcançável quanto mais presente. O autor chama a atenção para uma associação mais que meramente ilustrativa que Nicolau de Cusa faz: para descrever esse anseio inerente e permanente na procura do homem por conhecimento, o Cusano relaciona *saber* com *sabor*, o desejo pelo

⁷⁰ “Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimentur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc “anima” dicitur. Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans.” (CUSA, 2005, *Idiota. De mente*, cap. V, 80. Tradução própria).

conhecimento com a gustação, com a experiência imediata que o paladar nos oferece. O homem em seu percurso cognitivo tem uma pré-gustação, uma *pregustatio* daquilo que procura. Ele pressente aquilo que procura da mesma forma que alguém, à procura de uma rosa, se dá conta de sua presença através de seu perfume (Cf. VOLKMANN – SCHLUCK, 1957, pp. 137 – 149). Dessa forma, o intelecto humano tem um pressentimento natural do sabor da sabedoria, uma *connaturata praegustatio*. Esse pressentimento natural é o elemento que o mobiliza, o faz querer alcançar o que desconhece – desconhece mas pressente, pressente e deseja. A sabedoria é, para o Cusano, menos uma questão do saber e mais uma da degustação interior: ele utiliza os termos “[...] *gustare, degustare, experimentaliter gustare, accipere in interno gustu*[...]. Por isso ela somente pode ser procurada e encontrada *cum affectu*, [...], ela é uma *sapida scientia*, um saber saboroso, saboreável” (KREMER, 2004, pp. 59, 60)⁷¹. Em *Idiota de sapientiae* (1450) – o diálogo do ignorante sobre a sabedoria, em que, como diz André, a sabedoria é abordada de maneira que “[...] lateja, em cada linha, a dialética entre o desejo e o conhecimento [...]” (ANDRÉ, 1997, p. 86) – a *pregustatio*, o antecipar daquilo que é desejado se faz presente em diversos momentos e de diversas maneiras. Vale, neste contexto, um olhar sobre a forma em que Nicolau de Cusa descreve o anseio, a pré-gustação daquilo que, anos depois, em *De venatione sapientia* (1462), passa a ser descrito como objeto de uma caça.

No diálogo *Idiota de sapientia* um homem pobre, sem instrução, leigo, fala com o orador. Eles se encontram em uma praça em Roma, possivelmente em um mercado. E logo no início o leigo se espanta que, apesar de tanto ter lido, o orador não tenha alcançado a humildade, sendo que a verdadeira ciência torna humilde – “*Vera autem scientia humiliat*” - (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 1, linha 11) e diz ainda que a leitura de livros e a crença na autoridade dos que

⁷¹ Agamben, em seu estudo sobre a forma de vida nas ordens religiosas, chama a atenção para a associação de alimento com a ideia de um percurso interno e que esta já se faz presente, por exemplo, no monge cisterciense Bernardo de Clairvaux (1091 – 1153). Bernardo de Clairvaux fala da escada que conduz os monges, em seu esforço interior, da terra ao céu e descreve seus quatro degraus e os compara com etapas da alimentação: o primeiro é a *leitura* em que “o alimento sólido é conduzido à boca”, depois a *meditação*, em que o alimento é “mastigado e fracionado”, logo a *oração* em que o alimento é saboreado e, por último, a *contemplação* que é a “doçura refrescante e gratificante”. (Cf. AGAMBEN, 2012, p. 46).

os escrevem não leva à sabedoria, uma vez que – e aqui exclama a frase tão conhecida – “a sabedoria clama fora, nas ruas”⁷².

A sabedoria é aquilo que pode ser saboreado, nada é para o conhecimento mais doce que ela (Cf. KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 10, linhas 11, 12) e não se pode considerar sábios aqueles que apenas falam com a palavra, sem gosto, sem sabor. Mas a sabedoria vive no mais alto, e por isso não pode ser saboreada nos sabores que são acessíveis aos sentidos, à razão ou ao intelecto mas pode ser pressentida como um sabor que pode ser adivinhado pelo perfume exalado: assim como o perfume, exalado pelo objeto perfumado, nos faz apressar para que, seguindo o odor do unguento, possamos alcançá-lo, assim nos atrai a “eterna e infinita sabedoria que em tudo reluz”⁷³ de modo que nos apressamos em direção a ela em um “desejo maravilhoso”, um *mirabili desiderio* (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 10, linha 24). A sabedoria exerce uma atração, ela nos chama, ela nos faz mover⁷⁴. O homem se alimenta daquilo do qual é feito: “Assim o intelecto tem sua vida da sabedoria eterna e dela tem alguma pré-gustação”⁷⁵, seu desejo por alimento somente pode ser saciado – ainda que nunca totalmente saciado – por aquilo que advém da mesma região da qual ele mesmo provém: é o alimento intelectual aquilo que o atrai e que o faz mover-se.

Nicolau de Cusa descreve a atração exercida por aquilo que se presente através do exemplo do ímã e do ferro: de certa forma o ferro tem no ímã a origem de seu movimento, e enquanto o ímã atrai, por sua presença, o ferro para perto de si, o ferro se movimento em um *mirabili desiderium*, inclusive para além do movimento natural, erguendo-se no sentido oposto ao da gravidade para poder unir-se com sua origem. “Se não houvesse no ferro uma pré-gustação natural do ímã, ele não se moveria em direção ao ímã mais que em direção a

⁷² „[...] „sapientia foris“ clamat „in plateis“ [...]“(KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 3, linhas 14, 15. Tradução própria).

⁷³ “[...] aeterna et infinita sapientiae cum in omnibus reluceat [...]” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 10, linhas 22, 23. Tradução própria).

⁷⁴ Sobre a procura por algo que se experimenta em uma *pre-gustatio* ver também em KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 11, linhas 1 a 38, idem livro I, 13, linhas 1 a 4, idem livro I, 14, linhas 4 a 11, idem 15, linhas 1 a 20.

⁷⁵ “Sic intellectus habet vitam suam aba eterna sapientia et huius habet aliqualem praegustationem.” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 16, linhas 1 – 3. Tradução própria).

outra pedra. [...] Então nosso espírito intelectual tem a partir da eterna sabedoria o princípio de ser de modo intelectual [...]”⁷⁶. Por isso, é em direção à sabedoria divina que se move e procura em um desejo jubiloso encontrar aquilo de que nunca se farta: “A sabedoria é o alimento saborosíssimo, que saciando não diminui o desejo de receber mais, de forma que [o desejo] nunca cessa de se deleitar na eterna alimentação.”⁷⁷

Ainda no final do primeiro livro encontramos novamente expressa a relação entre o movimento em direção à sabedoria, entender e gustação:

Esse movimento consiste em dirigir-se, através do entender, para seu próprio objeto, a verdade absoluta, que é a sabedoria eterna. Como esse progredir é entender, então é saborear intelectualmente. Aprender algo pelo intelecto é atingir a quiddidade [aquilo que é], do modo possível, numa agradabilíssima gustação.⁷⁸

No segundo livro, vemos o orador, admirado pela sabedoria, procurar pelo iletrado para continuar a conversa. Encontra-o próximo ao templo e lá invoca que o ajude em seu entendimento das coisas difíceis. Essas coisas difíceis, diz o leigo, são fáceis no que tange as questões sobre o divino, pois como “Toda pergunta sobre Deus pressupõe o que se pergunta [...]”⁷⁹ a resposta está dada no pressuposto da própria pergunta, ou seja, está dada na existência mesma de Deus enquanto pressuposto de tudo aquilo que é (Cf. KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro II, 30, 31).

⁷⁶ “Nisi enim in ferro esset quedam pregustatio naturalis ipsius magnetis, non moveretur plus at magnetem quam ad alium lapidem. [...] Habet igitur spiritus noster intellectualis ab aeterna sapientia principium sic intellectualiter essendi [...]” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 16, linhas 19 - 21, 17, linhas 1 - 3. Tradução própria).

⁷⁷ „Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam delectari.” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 18, linhas 18 - 21. Tradução própria).

⁷⁸ “Qui motus est per intelligere ad proprium suum obiectum, quod est veritas absoluta, quae est aeterna sapientia, pergere. Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quidditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere.” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro I, 26, linhas 6 - 12. Tradução própria).

⁷⁹ “Omnis quaestio de deo presupponit quaesitum [...]” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia*, livro II, 29, linhas 23 - 24. Tradução própria).

A presença intrínseca daquilo que o homem procura em todo o percurso de busca também é dita em *De quaerendo deum* (1445), onde Nicolau de Cusa afirma a impossibilidade de um movimento de procura em direção a algo que seja completamente desconhecido: “Mas, voltando-nos para a segunda parte da questão, vejamos de que modo somos conduzidos a uma ascensão gradual da dita visão, pois não nos movemos para o que é completamente desconhecido.”⁸⁰ Em *De ápice theoriae* (1464), seu último escrito, vemos reafirmada a mesma tese (Cf. GUENDELMAN, 2012):

Quem quer que procure, procura o que. Se de facto não procurasse alguma coisa ou seja o que, então não procuraria. Eu, pois, - como todos os outros estudiosos - procuro o que, porque desejo ardentemente saber o que é esse o que ou a quiddidade que é tão procurada.⁸¹

Com isso, voltamos ao tema do anseio pelo que se sabe poder encontrar: o saber de Deus é, ao mesmo tempo, ponto de partida e objetivo do desejo. Há uma dialética intrínseca no desejo intelectual: como diz André, essa dialética

[...]implica um pré-conhecimento originário e inconceptualizável, sempre presente na aproximação humana de Deus, que não é conhecido senão enquanto é desejado, mas não é desejável enquanto não houver dele qualquer conhecimento. (ANDRÉ, 1997, p. 85).

Estabelece-se uma tensão entre o caminho sem fim que se abre entre o saber humano e o conhecimento absoluto de Deus e a pontualidade implícita na procura por aquilo que já está no homem e que gera a disposição de procura. E nesse duplo significado, nesse duplo sentido do movimento em direção a Deus ocorre a efetivação de um pensamento central de Nicolau de Cusa: trata-se de um movimento que é tanto linear – uma ascensão – quanto circular – na medida em que é reflexivo. Dessa forma a coincidência entre reta e curva, tão presente em muitos escritos, se faz real também no movimento do ser humano em direção ao absoluto. Essa coincidência de opostos se realiza, assim, não somente enquanto pensamento, não somente enquanto símbolo para o incompreensível mas de fato

⁸⁰ “Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo duemur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur.” (KUES, *De quaerendo Deum*. 1989, cap. II, 32. Tradução própria).

⁸¹ CUSA, *De apice theoriae*, apud. ANDRÉ, 1997, p. 286.

e autenticamente no próprio homem à procura do divino que é também, como pudemos ver, a procura do homem por si mesmo.

3.3.2.2 A caça por sabedoria: “Nada que é absolutamente desconhecido é desejado”⁸²

Em *De venatione sapientiae*, escrito em 1462 – portanto, obra pertencente à fase final de seu filosofar – Nicolau de Cusa escolhe a caça, a atividade venatória como imagem para o homem em sua procura por conhecimento. No contexto das muitas metáforas que usou, fosse para ilustrar essa procura, fosse como *manuductio* (condução pela mão) no processo cognitivo, fosse como meio para, efetivamente, ascender no percurso do conhecimento, a caça como símbolo tem uma força expressiva particular, na medida em se encontram implícitos diversos dos elementos essenciais da busca por saber: tanto o movimento quanto o objetivo, quanto, também, a relação, dada desde o início, com o que se quer encontrar e que implica em uma tensão intrínseca que torna presente, em todo o percurso venatório, aquilo que se procura.

Já em Platão encontramos referência à caça no âmbito do saber. (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 103). Procurando definir o que seria a justiça – a qualidade “pela qual a cidade participaria da virtude” (PLATÃO, 2006, *A República*, 432b, p. 153) vemos Sócrates, muito envolvido na persecução à presa, sugerir máxima atenção a Gláucon:

-Então, Gláucon, agora devemos postar-nos, como caçadores, em volta da moita e prestar atenção... Que não nos venha a acontecer que a justiça consiga escapar-nos e, escondida, não mais a vejamos! É evidente que ela está por aqui... Fica observando, portanto, e esforça-te por descobri-la e, caso a vejas antes de mim, avisa-me!

- [...]

-Muito bem! Falei. O lugar me parece de difícil acesso e sombrio... É, pelo menos, escuro e difícil de explorar. Mas mesmo assim devemos ir!

-Devemos, sim, disse.

⁸² “Nihil enim penitus incognitum appetitur.” (KUES, 2002, *Idiota de sapientia I*, 15, linhas 11, 12. Tradução própria).

Eu dei uma olhada e falei:

-Oh! Oh! Gláucon! Pode bem ser que tenhamos encontrado uma pista e, pelo que parece, não vamos perdê-la. (PLATÃO, 2006, *A República*, 432b a 432d, pp. 153,154).

Nos séculos XVI e XVII a imagem venatória relacionada ao conhecimento torna-se frequente. Giordano Bruno e Francis Bacon lhe dedicam reflexões nas quais se evidencia que a própria metáfora da caça vai se transformando junto com as concepções de filosofia (Cf. MANZO, 2005, p. 377)⁸³.

No século XX, Ortega y Gasset se refere expressamente à caça em seu discurso filosófico. Como preâmbulo para a caça empreendida por Nicolau de Cusa seis séculos antes parece-nos próprio – sem pretender negar a absoluta distância que os separa, distância mensurável em tempo e não mensurável no que diz respeito a todos os outros contextos que compõem o pensamento de um autor – colocar algumas das considerações desse filósofo que, apesar da mencionada incomensurabilidade de distâncias, presentifica para nossos tempos muito do que Nicolau de Cusa persegue em sua caça à sabedoria.

O próprio Ortega expressa a temporalidade do homem e de seu fazer: as formas de vida do homem dentro da evolução histórica se sustentam em pressupostos determinados que não se repetem em futuro algum; cada época é a resposta inventada pelo homem face à forma de existência que imediatamente a precedeu. No entanto, há formas de vida que persistem como disponibilidade permanente no homem, e a caça se insere nesse contexto. (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 90). Ela é “uma forma de vida e um exercício profundamente arraigados na condição humana; é, em suma, uma das formas de felicidade, do

⁸³ Sobre a atividade venatória e sua utilização por Giordano Bruno e Francis Bacon, Silvia Manzo mostra que, em Giordano Bruno, encontramos a metáfora da caça em *Degli eroici furori* (1585), obra em que o tema são as questões concernentes à moral (Cf. MANZO, 2005, p. 383); Bruno expressa, por meio da metáfora, que o homem pode procurar, perseguir a verdade mas que nunca poderá possuí-la (Cf. MANZO, 2005, p. 388). Em Bacon, o uso da metáfora venatória se insere em um projeto de reforma do saber onde o conhecimento e o domínio da natureza devem beneficiar o homem (Cf. MANZO, 2005, p. 388). A autora aponta para uma dessacralização no uso da metáfora: em Nicolau de Cusa está associada à união com o divino, em Giordano Bruno essa união se dá em um plano desvinculado da teologia e em Bacon a caça objetiva apenas a verdade da natureza (Cf. MANZO, 2005, p. 393).

existir feliz ao qual todo homem aspira.”⁸⁴; e o homem, quando absorto em uma ocupação feliz, sente o sabor da eternidade (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 19). Ao homem, segundo Ortega, não está dado, como aos outros seres vivos, simplesmente, viver, ele precisa *dedicar-se* a viver: a dedicação é, simultaneamente, privilégio e fardo da espécie humana (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 16).

O caçador é um homem atento, cuja principal atividade é olhar. Ele não olha para uma direção determinada, pois não sabe de antemão de onde virá a presa:

O caçador sabe que não sabe o que vai acontecer, e este é um dos maiores incentivos em sua ocupação. Por isso precisa aprontar uma atenção de outro estilo, superior. A atenção que consiste em não se fixar no que já se presume, mas precisamente em não presumir nada e evitar a desatenção. É uma atenção “universal” não atribuída a nenhum ponto e que procura estar em todos. Para denominá-la temos uma palavra magnífica que conserva ainda todo o seu sabor de vivacidade e de iminência: alerta. O caçador é o homem alerta.⁸⁵

E essa atitude de alerta, de uma atenção que procura estar em todos os pontos coloca a caça – Ortega aponta que se trata de um “fato extravagante” – em um lugar que permite a comparação com a atividade reflexiva, da atividade filosófica. De fato, somente pensa verdadeiramente quem, frente a um problema, se coloca além daquilo que já se presumia, dispondo-se a vê-lo sob outras óticas, aberto ante a possibilidade de que a solução venha do ponto menos previsível do amplo horizonte (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 103). “Como o caçador no *fora* absoluto que é o campo, assim o filósofo é o homem alerta no absoluto *dentro* das

⁸⁴ “[...] es una forma de vida y un ejercicio profundamente arraigados en la condición humana; es, en suma, una de las formas de la felicidad, del existir feliz al cual todo hombre aspira.” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 107. Tradução própria).

⁸⁵ “El cazador sabe que no sabe lo que va a pasar y éste es uno de los mayores alicientes en su ocupación. De aquí que necesite aprontar una atención de otro y superior estilo. La atención que consiste en no fijarse en lo ya presumido, sino precisamente en no presumir nada y evitar la desatención. Es una atención “universal”, que no se adscribe a ningún punto y procura estar en todos. Para denominarla tenemos una palabra magnífica que conserva aún todo su sabor de vivacidad y de inminencia: alerta. El cazador es el hombre alerta.” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 102. Tradução própria).

ideias, que são, também, uma selva indômita e perigosa.”⁸⁶ (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 103).

Na atividade venatória, assim como na do pensar, o homem corre o risco de “voltar de mãos vazias” (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 103): nesse sentido, parece-nos particularmente significativo que Nicolau de Cusa, em sua proposta de uma “caça à sabedoria”, se dedique a uma clara descrição de quais as regiões e nelas quais os campos mais férteis para a caça, para que esta seja rica na presa procurada (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae* I, Introdução, linhas 21 – 23).

3.3.2.3 Sobre a realização da caça: *De venatione sapientiae*

Durante o outono de 1462 Nicolau de Cusa acaba de ler, traduzidas em 1433 por Ambroise Travesari – que também traduzira, ao latim, Dionísio Areopagita –, as *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres (De vitis filosoforum)* de Diógenes Laércio⁸⁷. Essa leitura é de grande importância para o Cusano, pois lhe permite, pela primeira vez, uma visão geral da filosofia antiga, para além daquilo que pudera conhecer através dos comentários feitos por Aristóteles. Pode agora, com maior autonomia, referir-se a Tales, a Pitágoras e a Anaxágoras. Descobre conteúdos novos, por exemplo, no que diz respeito ao então pouco conhecido pensador grego Epicuro. O eixo de seu discurso gira, ainda, fortemente orientado pelo diálogo com Parmênides, Platão, Proclo e Dionísio Areopagita – de fato, são estes os autores mais citados. (Cf. GANDILLAC, 2001, p. 56, e FLASCH, 2001, pp. 603 e p. 620).

Estimulado pela diversidade dos pensadores quer fazer um resumo de suas próprias ideias. Propõe-se, desta vez, não a anunciar coisas novas e inéditas, mas sim de, estabelecendo a relação com os grandes filósofos antigos, retomar o que

⁸⁶ “Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto dentro de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa”. (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 103. Tradução própria).

⁸⁷ Em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* Diógenes Laércio (século III d.C.) apresenta mais uma história dos filósofos do que uma história da filosofia. Trata-se de um escrito de importância porque, ainda que muitas vezes o autor aceite as fontes sem espírito crítico, é uma obra em que pouco aparece dele mesmo, enquanto autor: o foco é uma reprodução exata daquilo que ele encontra nas fontes que utiliza. (Cf. KURY, apud. LAÉRCIO, 1977, p. 7).

já desenvolvera para oferece-lo à posteridade. Está, também, preocupado com a idade avançada: o tema da morte o mobiliza, tanto que o vemos afirmar que caçamos a sabedoria para obter uma vida eterna, mas que nenhuma sabedoria nos livra da eminência da morte física. (Cf. FLASCH, pp. 603, 604).

Na introdução começa dizendo que, como não sabe quanto tempo ainda lhe será concedido, pretende deixar à posteridade uma breve explanação de suas expedições de caça por sabedoria. E, inspirado pela descrição de Diógenes Laércio da vida dos filósofos pretende apresentar, com timidez e modéstia, o fruto de suas reflexões, atendo-se ao seguinte procedimento: como o apetite natural não somente nos faz desejar conhecimento como também verdade, quer apresentar a aqueles que tentam filosofar – e filosofar é o que ele chama de ‘caça à sabedoria’ – ⁸⁸ campos e nestes determinadas regiões em que poderão encontrar com fartura a presa procurada. (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, 1).

Inicia o primeiro capítulo – “A sabedoria como alimento intelectual” – afirmando que como nossa natureza intelectual vive ela precisa de alimento. Como tudo que vive se alimenta daquilo que é próprio à sua espécie, somente o alimento intelectual é capaz de sustentar nossa natureza. Se cada espécie tem um saber natural de como se manter, assim também a humana: “Por essa razão o intelecto é dotado, por natureza, da lógica, para através dela discorrer e realizar a sua caça.” ⁸⁹ A lógica é, como afirmara Aristóteles, o instrumento mais preciso para caçar o verdadeiro e o verossímil ou provável; a sabedoria é a meta de nossa procura, ela alimenta o espírito e o alimenta de forma imortal. Assim como a vida dos nossos sentidos procura seu alimento racionalmente na diversidade dos objetos de percepção, assim o intelecto caça seu alimento nos conteúdos inteligíveis. Um alimento o sustenta melhor que outro, e o mais precioso é difícil de ser encontrado (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 1, 4, linhas 15 – 27). E terminando o primeiro capítulo afirma que os filósofos são caçadores de

⁸⁸ „[...] volenti philosophari, quod venationem sapientiae voco [...]“ (KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, 1, linhas 20, 21).

⁸⁹ “Quare intellectus dotatus est a natura logica, ut illa mediante discurrat et suam faciat venationem.” (KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 1, 4, linhas 15, 16. Tradução própria).

sabedoria, e que cada um a investiga à luz da lógica que lhe é conata. (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 1, 5, linhas 11 - 13).

Essa caça que quer descrever é uma atividade feliz para o intelecto; ainda em sua idade avançada, Nicolau de Cusa continua convicto das possibilidades cognitivas dadas ao homem (Cf. FLASCH, 2001, p. 604). Já afirmara anteriormente o quanto o caminho traz alegria a aquele que o percorre – em 1445 explicitara essa felicidade inerente à procura por conhecimento em *De quaerendo deum*:

Se for percorrido por ti, este caminho ser-te-á mais conhecido e nele poderás alegrar-te por seu encanto e pela riqueza dos frutos que se encontram ao seu redor. Exercita-te, pois, em um esforço repetido em ascensões teóricas e encontrarás alimento que te permitirá crescer e confortar em teu caminho e te fortalecerá e dia a dia inflamará o teu desejo.⁹⁰

Quase vinte anos depois não hesita em reafirmar que o intelecto jubila nessa caça alegre (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 16, 46, linha 3).

De fato, em *De venatione sapientiae* Nicolau de Cusa retoma temas centrais de seu discurso filosófico; elucida conceitos anteriores e reafirma – sempre sob nova ótica – sua intenção filosófica primeira que é encontrar a causa criadora única, anterior a todo poder devir, anterior a tudo que veio a ser.

O escrito divide-se basicamente em três partes, condizentes com a imagem da caça: primeiramente encontramos a descrição dos pontos de vista segundo os quais serão delimitados os diversos campos próprios para a atividade venatória, a seguir os campos são delimitados e caracterizados e, por último, o resultado da caça é coletado. (Cf. SCHNARR, 1973, p. 68).

Assim, antes de descrever os diversos campos férteis e promissores para uma caça bem sucedida Nicolau de Cusa se volta ao tema do princípio, condição e fundamento para tudo que segue. O *posse fieri* – poder devir, poder ser feito – é o princípio de tudo que é. Nicolau de Cusa afirma que em sua procura, isto é, nas

⁹⁰ „Quae per te ipsum si calcata fuerit, tua erit via tibi que notior, in qua delectaberis ob suam amonitatem et fecunditatem fructuum, quae circa ipsam reperientur. Exerceas te igitur multiplicatis actibus et theoreticis ascensionibus et pascua invenies adaugentia et confortantia te in itinere et te dietim plus in desiderio inflammantia.” (KUES, 1989, *De quaerendo Deum*, cap. III, 4, linhas 19, 20 e 5-8, apud GUENDELMAN, 2012).

conjecturas resultantes de sua atividade venatória chegara a um ponto de repouso – ao reconhecimento de que há apenas uma causa para a existência de todas as coisas, e que essa causa precede todo poder devir e que ela é, além de início, também o fim de tudo. Ela não é nomeável nem participa de coisa alguma, mas todas as coisas participam dela em similitude. (Cf. KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 7, 16, linhas 1-7): vemos, assim, a retomada da temática da participação. Também a coincidência dos opostos será novamente tematizada: neste escrito, Nicolau de Cusa modifica, aprimora, esclarece e explicita sua própria inserção dentro do contexto histórico, trazendo nomeadamente um amplo espectro dos autores com os quais dialoga.

O que torna *De venatione sapientiae* particularmente interessante na temática do presente trabalho é a ideia de que o saber precisa ser procurado em diversos âmbitos, que não há apenas um, mas muitos campos férteis para a caça por sabedoria: o saber não se esgota em apenas um âmbito; ele requer diversos, ele se realiza na diversidade, em um terreno irregular. O caçador percorre caminhos longos, por vezes perde a visão do todo – o percurso não linear se fará novamente presente em *De ludo globi*. Mas ainda que diversificados, os diferentes âmbitos da caça estão estruturados e podem ser apreendidos em sua ordem hierárquica (Cf. FLASCH, 2001, p. 606).

Há três níveis ou regiões em que a sabedoria pode ser encontrada: o primeiro nível é aquele em que a sabedoria está como ela é eternamente, no nível intermediário aparece como se apresenta em perpétua semelhança e na região inferior ela resplandece remotamente na mutabilidade temporal da semelhança. (Cf. KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, cap. 11, 30). Esses três níveis estarão presentes em todos os dez campos da caça – trata-se de uma gradação no percurso cognitivo, uma gradação na experiência da verdade. (Cf. SCHNARR, 1973, p. 69).

Logo Nicolau de Cusa enumera os dez campos em que caçou a sabedoria, para, então, descrevê-los um a um. Como já mencionamos trata-se, fundamentalmente, de temáticas que desenvolveu no decorrer de toda a sua obra e que agora retoma. O primeiro campo em que se dá a sua caçada é o da douta ignorância; o segundo é o do *possest*, o do “poder que é” (ANDRÉ, 1997, p. 259); o terceiro é o do *non aliud* (“não-outro”), a definição que define tudo e

define a si mesma. O quarto o campo da luz, o quinto o do louvor – estes compõem uma unidade: a luz de nosso intelecto nos permite conhecer o mundo, e isso implica em uma atitude de louvor. O sexto campo é o da unidade; o sétimo o da igualdade; o oitavo o da conexão; o nono é o campo do limite e o décimo o da ordem: através da ordem o mundo é uma totalidade, um universo que nos enche de admiração. (Cf. SCHNARR, 1973, pp. 69-70).

Reencontramos na descrição dos campos termos que são as diferentes denominações que, em sua obra, Nicolau de Cusa dá a Deus: *possest* (“o poder que é”) é a coincidência de potência e ato; *non aliud* é o não-outro, termo que aponta para a preferência do Cusano pela teologia negativa presente em Proclo e em Dionísio Areopagita. E quando fala da doura ignorância refere-se à perspectiva conjectural de todo conhecimento - elemento fundamental de toda a sua construção filosófica. (Cf. MANZO, 2005, p. 380).

No decorrer da explanação de cada um dos dez campos nos quais o homem pode fazer sua caçada à sabedoria Nicolau de Cusa mostra as limitações que o intelecto humano enfrenta nessa caça. O intelecto é uma imagem viva do Deus criador e de todas as coisas, e assim o homem encontra todas as coisas refletidas em si mesmo. No entanto, nossa mente não é o princípio das coisas e tampouco determina as suas essências. Por isso – diz – foi em vão que os filósofos caçadores procuraram a essência das coisas: o intelecto não apreende nada que não esteja nele, e as essências não são elas mesmas no intelecto humano, mas apenas noções ou similitudes das coisas. Somente Deus tem em si a essência de todas as coisas. No entanto, ainda que o intelecto não possa alcançar a essência, pode fazer conjecturas sobre ela através das noções que é capaz de pensar; essa é a forma que ele encontra para superar suas limitações e aproximar-se do conhecimento das essências e do próprio conhecimento de Deus. (MANZO, 2005, pp. 380-381).

Após descrever cada um dos dez campos de sua própria investigação filosófica, Nicolau de Cusa faz referência ao significado da palavra. Aponta para a insuficiência da nossa linguagem quando quer expressar com precisão a essência das coisas. “Se ponderas sobre tudo em profunda meditação, verás que os caçadores atendiam cuidadosamente à força da palavra, como se a palavra fosse

uma expressão precisa das coisas”⁹¹. Prossegue dizendo que como foi o primeiro homem que a tudo deu nome, a partir da sua razão, esses nomes poderiam também ser diferentes, não sendo, portanto, palavras tão precisas. Na linguagem humana reside então tanto a possibilidade de aproximar-se da verdade – ela é o instrumento que está dado ao homem para sua procura pelo conhecimento – quanto a limitação que separa o homem da essência das coisas.

Mas esta nossa busca pela sabedoria indizível, que é anterior àquele que impõe os nomes a tudo que é nominável, encontra-se mais no silêncio e na contemplação que no falar e no ouvir. Ela pressupõe que as palavras humanas que utiliza não são precisas, nem para os anjos nem para Deus. Mas utiliza-as, visto que de outra forma não poderia expressar seu conceito [...].⁹²

Portanto, a limitação de nosso intelecto e da nossa linguagem não nos permite alcançar plenamente a verdade e expressá-la, o que torna necessárias as conjecturas e as metáforas. Ainda assim, o homem procura a sabedoria como alimento que o saciará. Em última instância, o homem deseja a sabedoria para tornar-se imortal. Mas como nenhuma sabedoria impedirá a morte, a verdadeira sabedoria será aquela que transforma em virtude a necessidade da morte; em sua procura infinda, o intelecto humano tem a possibilidade de procurar um contínuo aperfeiçoamento. “O esforço último deve ser aí colocado, e somente nesse caminho há uma caça segura, que conduz com grande certeza à posse da imortalidade.”⁹³

O homem, em sua caçada por sabedoria, segue sua presa acompanhando os vestígios ou rastros que ela deixa: estes são todos os sinais que há na criação da

⁹¹ “Si cuncta profunda meditatione ponderas, reperies venatores ad vim vocabuli diligenter prespexisse, quasi vocabulum sit precisa rerum figuratio”. (KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 33, 97, linhas 1-3. Tradução própria).

⁹² “Sed haec mostra inquisitivo ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potus in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur. Praesupponit vocabula illa humana, quibus utitur, non esse precisa nec angélica nec divina; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere [...]”. (KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 33, 100, linhas 5-10. Tradução própria).

⁹³ “Ultimum igitur studium ibi ponendum, et in hac sola via segura est venatio, quam certíssima sequetur immortalitatis possessio”. (KUES, 2002, *De venatione sapientiae*, cap. 32, 96, linhas 17-19. Tradução própria).

realização do divino. É uma caçada infundável, mas que o aproxima cada vez mais do absoluto, que é sua meta.

3.3.2.4 A persecução de indícios: o homem como cosmógrafo

A persecução de indícios, a constatação de pistas que servem como guias no percurso da caça por conhecimento é elemento fundante de toda aquisição de saberes. Tendo falado, em *De venatione sapientiae*, sobre o homem como caçador, Nicolau de Cusa desenvolverá ainda outra metáfora para aquele que procura saber: em seu penúltimo escrito, *Compêndio* (1463), vemos o homem que procura conhecimento de si, do mundo e do fundamento criador expresso no papel de cosmógrafo.

Não deixa de ser surpreendente a escolha simbólica que Nicolau de Cusa faz: se em *A Doutra Ignorância* começara utilizando conteúdos matemáticos para conduzir à compreensão do máximo absoluto, vemos agora uma opção simbólica por imagens pertencentes ao âmbito da imediata atividade humana: o caçador – o homem em uma atividade primordial, de sobrevivência – e logo o cosmógrafo, o homem à procura de uma imagem concreta e exata do mundo que habita. O caçador que pressente a presa, que utiliza os rastros para encontrá-la; o cosmógrafo que utiliza suas observações e medidas para reproduzir aquilo que conhece, para mapear e tornar segura uma próxima caminhada: figura medieval e principalmente renascentista, ele é geógrafo, astrônomo, geólogo, enfim, ele utiliza todos os meios e conhecimentos disponíveis para produzir um mapa.⁹⁴

O cosmógrafo viu-se, em sua época, na difícil situação de “fazer a ponte entre a visão global teórica [do cosmos] e a apreensão das singularidades que o ‘filósofo natural’, como fiel herdeiro das *Imagines mundi*, continua a manter com obstinação” (LESTRINGANT, 2009, p. 24). Ele tem a tarefa de reunir, em um só

⁹⁴ *Cosmografia* (do grego *kósmos* – terra e universo – e *gráphein* – descrição) é a ciência da descrição do universo. Incluía, até o início da Era Moderna, a geografia, a astronomia, a astrologia e as relações aritméticas e teológicas. O termo aparece no século II na obra de Clemente de Alexandria e é utilizado durante toda a Idade Média. A cosmografia alcança seu apogeu nos séculos XV e XVI, sobretudo com o florescimento do comércio marítimo em que o interesse em descrições de viagens acende fortemente os debates em torno dos escritos cosmográficos. (Cf. CORSTEN, Severin; FÜSSEL, Stephan; PFLUG, Günther, SCHMIDT-KÜNSEMÜLLER, Friedrich Adolf, 1995, p. 328).

projeto de descrição, “a escala local da experiência individual e a escala universal do projeto divino” (LESTRINGANT, 2009, p. 24) – desafio próprio da transição em que se encontra o homem ao final da Idade Média. Ele terá um papel essencial na história das navegações, dos descobrimentos, e é, para a época em que Nicolau de Cusa escreve, uma figura de vanguarda que ainda virá ocupar um espaço significativo no Renascimento.

Para o cosmógrafo, a experiência é um elemento central: não lhe interessam especulações, mas sim aquilo que se vê, que se percebe por meio dos sentidos. Cem anos depois de Nicolau de Cusa, em 1564, encontramos a seguinte definição de cosmografia, expressa pelo bolonhês Leonardo Fioravanti: “A cosmografia é uma ciência, que nenhum homem pôde aprender ou conhecer senão por meio da experiência, o que é muito claro e não precisa de prova” (FIORAVANTI, apud LESTRINGAND, 2009, p. 47). Essa ciência tem como hipótese a suposição de “um mundo global e preenchido, sem outros limites além do orbe dos céus que desenha por projeção os polos, as regiões e as zonas” (LESTRINGAND, 2009, p. 37). Interessante, portanto, que Nicolau de Cusa utilize o cosmógrafo justamente como metáfora para o homem à procura do saber ilimitado, infindável.

Em *Compêndio* Nicolau de Cusa se refere, logo no início, ao caráter de sinal de todo conhecimento, e diz que as coisas serão atingidas pelo conhecimento através de sinais ou semelhanças. Esse caminho por uma via sgnica permite ao homem ascender a um conhecimento do mundo, a aproximar-se cada vez mais da inalcançável essência das coisas - certeza essa que já encontramos em sua *Douta Ignorância* (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 555). A constituição de signos tem um valor inestimável: poder produzir e interpretar os signos é característica exclusiva humana. A produção de sinais é, por excelência, uma atividade criadora e todos os sinais são uma manifestação do verbo divino (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 556).

Os sinais constituem, portanto, o conhecimento e para melhor abarcar o conhecimento das coisas faz-se necessário aproximar-se delas com uma diversidade, uma multiplicidade de sinais:

Toda coisa que cai sob o conhecimento é apreendida em sinais. É preciso pois que procures, em sinais variados, os vários modos de conhecer.

Nenhum sinal designa o modo de ser de forma a esgotá-lo. Se pois se deseja chegar à forma mais perfeita possível de conhecimento, é necessário que isso se faça através de vários sinais, afim de que deles se extraia o melhor conhecimento. É assim que uma coisa sensível é melhor conhecida através de cinco sinais sensíveis que através de um ou dois. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. II, p. 409).

Segue dizendo que o animal, para ser perfeito, precisa nutrir-se e, para isso, precisa conhecer seu alimento e saber como obtê-lo. Já para o homem ter uma “vida boa e feliz” é necessário mais que simplesmente saber alimentar-se:

De fato, sem a técnica e as artes liberais, sem as ciências morais e as virtudes teológicas é-lhe impossível ter uma vida boa e feliz. Como, pois, o conhecimento é mais necessário aos homens que aos demais, ‘todos os homens por natureza desejam saber’. Nisto eles são auxiliados pela tradição do conhecimento, de modo que o não instruído seja ensinado pelo que possui mais instrução. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. II, p. 410).

Como a transmissão de conhecimentos se dará através de sinais – falados ou escritos – Nicolau de Cusa propõe voltar-lhes a atenção e estudá-los. Descreve de que maneira a linguagem e a escrita são sinais mediadores do conhecimento; fala sobre conhecimento, imaginação e memória. Somente o homem é capaz de alcançar sinais que não decorrem necessariamente do material:

[...] Mas só o homem procura o sinal separado de qualquer conotação material e de todo formal, que representa a simples forma de uma coisa que confere o ser. Este sinal, por encontrar-se o mais distante possível das coisas sensíveis, é o que está mais próximo das coisas intelectuais. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. IV, p. 413).

Distingue os sinais sensíveis e os sinais da razão, e fala sobre a palavra expressa e a palavra interna como manifestação do espírito, abordando uma temática importante e que fora objeto de estudo de pensadores que o precederam.

E assim chega ao ponto para o qual queremos chamar a atenção dentro do contexto deste trabalho, em que Nicolau de Cusa faz uma imagem daquele que procura por conhecimento, comparando-o a um cosmógrafo:

O animal perfeito [o homem], que possui sentido e inteligência, deve ser considerado como o cosmógrafo que possui uma cidade com as cinco portas dos cinco sentidos. Por elas entram os mensageiros de todo o

mundo, levando ao conhecimento toda a disposição do mundo [...].(CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. VIII, p. 420).

Cada porta – cada sentido – traz notícias de um aspecto particular do mundo ⁹⁵; se alguma das portas da cidade está fechada, o cosmógrafo não recebe determinada mensagem a respeito do mundo; terá, assim, na posterior descrição, aspectos sobre os quais nada poderá mencionar.

Porém, se alguma porta de sua cidade permanecer sempre fechada, como por exemplo a porta da vista, então haverá falha na descrição do mundo, pois os mensageiros das coisas visíveis não encontraram entrada. A descrição nada mencionará a respeito do sol, das estrelas, da luz, das cores, das figuras de homens, animais, árvores e cidades e da maior parte da beleza do mundo. [...] Por isso o cosmógrafo se esforça com todo interesse em manter abertas todas as portas para ouvir continuamente os relatórios de sempre novos mensageiros, e para tornar mais verdadeira a sua descrição. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. VIII, p. 420).

Tendo concluído a descrição completa do mundo sensível, transcreve-a logo em um mapa de forma bem ordenada e que respeite as proporções; em seguida, dispensando os mensageiros, “fecha as portas e volta seu olhar interior para o criador do mundo, o qual não é nada de tudo aquilo que ele compreendeu e apontou através dos mensageiros, mas é artífice e a causa de tudo.” (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. VIII, p. 420). Agora o cosmógrafo vai comparar o mapa com o mundo real e perceber a relação que há entre ambos, e dar-se-á conta que apenas ao ser humano está dado fazer um mapa como esses, ainda que os animais também possuam as portas dos sentidos:

A partir da comparação do mapa com o mundo real, considera em si mesmo, enquanto cosmógrafo, o criador do mundo e pela mente contempla a verdade em imagem e o assinalado no sinal. [...] E assim descobre em si o primeiro e mais próximo sinal do criador e vê que neste sinal brilha a força criadora mais do que em qualquer outro animal conhecido. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. VIII, p. 420).

Vemos aqui a retomada de um tema que ocupa Nicolau de Cusa desde o início de suas obras: a ideia de que o homem é uma imagem viva de Deus, que ele é o único ser da criação ao qual está dada a possibilidade de criar.

⁹⁵ Como possíveis fontes da ideia de comparar os sentidos com mensageiros do mundo pode-se considerar Agostinho, Eriúgena e Bonaventura. Ver comentários da tradução de *Compendium* em KUES, Nikolaus von. *Compendium – Kompendium*, 2002, vol. 4, p. 71.

Por último, afirma que nos sinais intelectuais que o cosmógrafo percebe resplandece a luz eterna que, no entanto, apenas é observada sem ser plenamente compreendida:

E com grande atenção observa que naqueles sinais resplende a luz eterna, inacessível a toda agudeza da intuição do espírito, [...]. Assim também o intelecto do homem permanece um e invisível em si mesmo nas várias ciências e nos vários produtos das ciências, e de várias formas se manifesta visivelmente, embora em todas elas permaneça plenamente desconhecido todo o sentido. (CUSA, *Compêndio*, 2005, cap. VIII, p. 421).

Novamente encontramos a tese cusana de que a verdade em sua totalidade é inalcançável ao homem em seu esforço cognitivo. Mas ainda que o princípio fundante de todas as coisas não possa ser representável objetivamente ele pode ser simbolizável e está dada, na interpretação do símbolo, a via para alcançá-lo. O cosmógrafo é um intérprete em todas as etapas de sua atividade: ao interpretar os sinais que lhe são trazidos, ao interpretar seu próprio mapa, ao interpretar-se a si como produtor desse mapa e ao interpretar a distância que o separa, por último, da realidade que está esboçada no mapa (Cf. ANDRÉ, 1997, p. 566).

No esforço interpretativo está a permanente busca pela verdade; essa mobilização infundável é a marca própria apenas do ser humano, e é a característica que faz dele um ser criador e potencialmente livre.

Ainda em *Compêndio* Nicolau de Cusa se refere à arte como imitação da natureza, e ao conhecimento sensível como semelhança do conhecimento intelectual.

3.4 *Desiderium*: perspectivas delineadas

Deleuze afirma que escrever é “medir terrenos, cartografar, *mesmo regiões futuras*” (Cf. DELEUZE e GUATTARI, apud LESTRINGANT, 2009, p. 181, grifo nosso). Nicolau de Cusa, escrevendo, sem dúvida se dispõe a significar – mas também quer medir, comparar, e comparando ampliar horizontes, descerrar novas paisagens, abrir passagens para caminhos que somente muito depois serão trilhados. Mede terrenos e cartografa – como dizem Deleuze e Guattari na citação acima – regiões futuras que se fazem, hoje, presentes em muitas

perspectivas. Adiante, especificaremos algumas dessas perspectivas que dizem respeito, de forma direta, à educação.

No percurso que neste capítulo descrevemos através da obra cusana procuramos investigar de que maneira nela estão relacionados desejo e conhecimento. Propomos, aqui, rever o caminho descrito e, em seguida, um retorno às questões que motivaram esse percurso para, a partir delas, olhar para os aspectos investigados.

Neste ponto, cabe ressaltar novamente que ao estabelecer a relação entre os pensamentos de Nicolau de Cusa e nossas reflexões pedagógicas tentamos ampliar o horizonte do presente com uma leitura de uma obra que se situou em contextos totalmente distintos em relação a pressupostos, crenças e circunstâncias. Assim, quando lemos em Nicolau de Cusa que “Deus é o fim do desejo” podemos entender “Deus” como o próprio Cusano o chama também: como infinito, como máximo, como o “poder fazer” em sua abertura, em sua potencialidade e realização. Podemos entendê-lo como elemento constitutivo na construção da realidade, como instância que dá significado aos percursos e contextos. Está claro que uma instância assim, tem para nós, no presente, um significado diverso daquele que lhe dava a época em que viveu o Cardeal de Cusa – o que não tira, em absoluto, o valor de entender os significados que tinha então e observar em que medida esses significados se entrelaçam com as questões que hoje nos colocamos.

3.4.1 Aprender: a “vontade primordial de buscar”⁹⁶

Nicolau de Cusa postula, logo no início de sua *A Douta Ignorância*, a indissolúvel conexão entre desejo e conhecimento. Todas as coisas tem um desejo, dado pela natureza, de serem da melhor forma que lhes permite sua condição natural e, para isso, dispõe dos instrumentos adequados, e “entre estes a capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência [...]” (CUSA, 2003, *A Douta Ignorância*, livro I, cap. I, p. 3). O

⁹⁶ MACHADO, 2009, p. 22.

instrumento dado ao homem para o objetivo de conhecer é a capacidade de julgar, e esta assegura que a apetência não seja em vão.

O homem, em seu desejo de ser o melhor que sua condição humana lhe permite, quer conhecer. Trata-se de uma aspiração insaciável, um desejo que não encontra satisfação e que, portanto, será um mobilizador permanente. É um desejo que gera novos desejos: para o intelecto, a insaciabilidade é condição constituinte.

O que Nicolau de Cusa diz, dessa forma, em suas considerações filosófico-teológicas nos parece relacionar-se de maneira direta com aquilo que colocamos como ponto de partida deste capítulo - a consideração de que o apreender do mundo, a conquista de saberes se dá a partir de uma mobilização interna, própria daquele que deseja conhecer. Desejo, apetência, mobilização podem ser considerados elementos fundamentais para todo aprendizado: o “desejo de algo, a inquietação e a vontade primordial de buscar” (MACHADO, 2009, p. 22) são condições essenciais para que se efetive o ato de aprender.

3.4.2 Infinitude e pluralidade

Continuemos, ainda, nosso percurso pela abordagem cusana: surpreendentemente, Nicolau de Cusa escolhe como objetivo último do desejo cognitivo humano o infindável. Postula, assim, uma procura por algo que não pode ser alcançado. Para ele, o infinito, o máximo, é a causa de tudo que é, e, portanto, a procura por ele é uma procura pelo próprio princípio criador.

Nesse infinito se dá a suspensão daquilo que caracteriza tudo que há no mundo e que pode ser apreendido pelo intelecto humano: as polaridades, as oposições deixam de ter validade. No infinito – que tudo abarca – os opostos coincidem: a lógica do finito é insuficiente no âmbito do absoluto.

Novamente nos deparamos com pensamentos que nos conduzem a reflexões sobre a aprendizagem: o objetivo de saber não é delimitável se entendemos que aprender é condição permanente. O objeto final do desejo – no que diz respeito ao conhecimento – precisa ir para além de uma finalidade circunscrita para que, de fato, o desejo possa gerar novos desejos, para que um saber possa conduzir a muitos outros, impensados e até impensáveis

anteriormente. Um conhecimento que satisfaz – não apenas temporariamente, mas por completo – o desejo de saber não gera novas questões, não amplia horizontes. Limita ao invés de abrir, restringe ao invés de expandir. Assim, na teia de saberes que professor e aluno constroem as finalidades e os objetivos são, permanentemente, redefinidos, redesenhados, e o percurso não tem o fim como finalidade, mas a finalidade é a própria falta de fim. Evidente que no percurso cognitivo os objetivos precisam ser definidos, há passos, há lugares que precisam ser percorridos, saberes que pressupõe outros, anteriores - mas sempre no sentido de se tornarem metas provisórias, marcos de um caminho que se abre, permanentemente, a novos caminhos.

Um desejo que anseia pelo inalcançável – essa é a proposta que Nicolau de Cusa faz. É um inalcançável que abarca mais que dualidades, mais que opostos – essa é a característica do objeto desejado. Também aí encontramos uma temática que se faz presente na educação, sobretudo quando ela pretende ser um ambiente fértil para o desenvolvimento de valores: na construção de um referencial de valores, a redução a uma polarização única simplifica e empobrece as perspectivas. “Valores consolidam-se no cruzamento de polarizações como bom/mau, belo/feio, verdadeiro/falso” (MACHADO, 2011, p. 119): uma multiplicidade de polaridades torna as discussões mais dinâmicas e simultaneamente mais aptas para abarcar a complexidade das relações reais.

Descrevendo os saberes que se fazem necessários a uma educação apta para o futuro Edgar Morin destaca a importância que cabe a uma compreensão da multidimensionalidade: reconhecendo o caráter multidimensional da realidade e das unidades complexas que a compõe – como o ser humano ou a sociedade – o conhecimento deve inserir os mais diversos aspectos, não isolar uma parte do todo e nem as partes umas das outras (Cf. MORIN, 2005, p. 38). Cada vez mais os desafios do presente nos confrontam com os desafios da complexidade, de forma que o desenvolvimento de saberes precisa fazer referência ao complexo, ao contexto, à multidimensionalidade:

O conhecimento pertinente deve enfrentar a complexidade. *Complexus* significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidades quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo [...], e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes,

as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade. (MORIN, 2005, p. 38).

Para abarcar a complexidade dos fenômenos, da realidade, das relações, dos saberes precisamos superar uma lógica que apenas separa e reduz: Morin propõe um pensamento que distingue e que une, uma conjugação de análise e síntese (Cf. MORIN, 2005, p. 46), que possibilite “mostrar e ilustrar o Destino multifacetado do humano” em seus múltiplos aspectos concomitantes, entrelaçados, não mutuamente excludentes ainda que contraditórios, uma forma de pensar que poderia conduzir a uma “[...] tomada de conhecimento, por conseguinte, de consciência, da condição comum a todos os humanos e da muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, [...]” (MORIN, 2005, p. 61). O autor defende que cabe à educação estar atenta para que o humano seja compreendido tanto em sua unidade quanto em sua diversidade:

É a unidade humana que traz em si os princípios de suas múltiplas diversidades. Compreender o humano é compreender sua unidade na diversidade, sua diversidade na unidade. É preciso conceber a unidade do múltiplo, a multiplicidade do uno. (MORIN, 2005, p. 53).

Voltemos a Nicolau de Cusa: o infinito, objetivo de toda busca por conhecimento, é o lugar em que deixa de valer o princípio do terceiro excluído, é o lugar em que os opostos coincidem, em que a polaridade abre espaço à coincidência. Assim caracterizada, essa meta do saber parece apontar para o espaço de saberes não disjuntivos, tais como os propõe Morin, a partir de uma perspectiva da educação em vista a seus desafios presentes. “Para lá” do muro do paraíso – assim Nicolau de Cusa – os opostos deixam de se opor. Para lá de uma racionalização simples e reducionista a realidade pode ser abarcada em sua complexidade, entendida e apreendida com um saber que se vale de uma razão que admite a pluralidade.

3.4.3 Desejo e antecipação: a pergunta como paradigma

No passo seguinte de nosso percurso na obra cusana está a “pregustação”, a antecipação daquilo que se procura como elemento propulsor no movimento em direção ao objeto procurado pelo intelecto. Abre-se um campo em que anseio, desejo, movimento e conhecimento se articulam em uma relação que compõe e

determina o próprio caminho em direção ao saber. Nicolau de Cusa faz o surpreendente cruzamento de significados entre saber e sabor: o prazer proporcionado pelo saber é como o prazer gustativo, é como a apreciação de um alimento saboroso. O intelecto humano pressente esse sabor, e, presentindo-o, coloca-se a caminho para poder encontra-lo. A *pregustatio* é um convite, um apelo que mobiliza o homem em seu percurso cognitivo.

Esse convite, esse apelo, a percepção de algo que se quer saber e cuja existência mais se pressente que se conhece parece-nos, no percurso do aprendizado, condição essencial e mesmo existencial. De fato, o que é apreendido precisa ser almejado por aquele que se apropria de saber, precisa ser desejado ainda antes de ser plenamente sabido. Isso gera um desafio que coloca o educador em um permanente estado de procura: como se mobiliza o desejo do outro? É possível mobilizar esse desejo? Que instrumentos propiciam essa mobilização?

Para desejar é preciso, de alguma maneira, presentir ou supor a existência do objeto almejado para que então se possa proceder à persecução desse objeto. O desejo por algo é condição para a mobilização, para mobilizar – colocar em movimento – os recursos necessários disponíveis e para eventualmente criar os recursos ainda indisponíveis. Qual a instância que permite uma aspiração por algo que ainda não se alcançou? Dentro do âmbito da cognição, parece-nos que a pergunta tem um papel essencial. Possibilitar a curiosidade, o interesse, despertar perguntas que possam ser formuladas – gerar, assim, um desejo pelo que está por ser descoberto.

A pergunta como fator decisivo na abertura para novos saberes já nos ocupou: na perspectiva do não-saber, da ignorância douda pudemos, na dissertação de mestrado (Cf. GUENDELMAN, 2009, cap. V), explorar a fecundidade da pergunta para o progresso no caminho do aprendizado. E verificar, então, o quanto a pergunta suscitada concretamente – a “*dúvida especificada pelo objeto a conhecer*” (BACHELARD, 2006, p. 135)⁹⁷ é

⁹⁷ A relação entre desejo e conhecimento é um elemento importante também no pensamento de Bachelard: para ele, “a ciência [...] não é criação da necessidade, mas do desejo” (Cf. JAPIASSU, apud GUENDELMAN, 2009, p. 86).

possibilitadora de um progresso no campo de saberes: não uma dúvida genérica mas uma concreta, relacionada ao objeto, portanto, já ela, uma marca em direção a um próximo destino no percurso cognitivo. Formular uma pergunta é especificar, na imensidão de tudo aquilo que não se sabe, um recorte que aponta, dentro do ‘desconhecido genérico’, para um ‘desconhecido particular’, que se faz específico na relação entre o sabido e o reconhecidamente não-sabido. A pergunta passa a ser, assim, um fator de orientação: cada novo conhecimento contém o potencial para uma próxima pergunta pois amplia as demarcações de limites, abrindo interfaces maiores com o desconhecido. Assim, “os conteúdos [apreendidos] deixam de ser entendidos como instâncias estanques e passam a significar instrumentos de crescimento num movimento profundamente rico e dinâmico” (GUENDELMAN, 2009, p. 85). O ato de formular uma pergunta é um ato de transcendência, permite transitar no limiar aberto e móvel que constitui a fronteira entre conhecimento e desconhecimento.

A pergunta, o problema assumem o papel de elemento tanto propulsor quanto orientador do percurso cognitivo: a posição daquele que aprende ou pesquisa é dada a partir da delimitação de seu saber frente ao universo de tudo que pode ser indagado (Cf. GUENDELMAN, p. 88) ⁹⁸. Sendo elemento orientador, a pergunta se faz referencial para aquele que a formula: a pergunta é tanto expressão quanto constituição do sujeito. De maneira muito expressiva Pöppel chama a atenção para a relação de reciprocidade que a pergunta estabelece entre sujeito e conteúdo: a demarcação do caminho no ato da pergunta não somente diz respeito ao conteúdo, mas diz respeito ao sujeito que indaga; ela aponta para a relação que se faz entre o “eu” que pergunta e o “que” da pergunta. No ato da pergunta o aluno determina a direção e o sentido para seu caminho de aprendizagem, e isto implica que a significação do conteúdo é impensável sem uma simultânea significação de si. Constrói-se, assim, uma correlação

⁹⁸ Bachelard enuncia o valor e o sentido indispensáveis da formulação de questões: “É preciso, antes de tudo, saber formular problemas. E, diga-se o que se disser, na vida científica os problemas não se formulam a si próprios. É precisamente o sentido do problema que dá a marca do verdadeiro espírito científico. Para um espírito científico, todo o conhecimento é uma resposta a uma questão. Se não houver questão, não pode haver conhecimento científico.” (BACHELARD, 2006, p. 166).

fundamental em que a possibilidade de enunciar uma questão em um determinado ponto do processo cognitivo pressupõe uma permanente relação de cada pergunta com o sentido do percurso como um todo (Cf. PÖPPEL, 1956, p. 44).

Essencial é – e aqui retornamos ao pressuposto de Nicolau de Cusa de que o campo do saber é infinito – que, de antemão, não há limites para o âmbito das perguntas. Essa não-limitação proporciona a possibilidade de delimitar as questões em cada caso particular, frente a cada situação específica, isto é, a delimitação na pergunta pressupõe e se efetiva no contexto ilimitado de tudo que se pode querer saber (Cf. PÖPPEL, 1956, p. 44).

Mais que uma questão formulada, a pergunta pode se tornar o ponto de partida para uma atitude perante o campo do saber – entendido como campo de significações em que sujeito e objeto se fazem e refazem permanentemente. Em uma das diversas publicações recentes da Academia Cusana a respeito do papel e do valor da formação em uma perspectiva contemporânea, Harald Schwaetzer propõe entender a pergunta não apenas como meio para sair de um “problema” e chegar na “solução”, mas como modo de operar do pensar, como núcleo de um pensar centrado em questionamentos. Sem dúvida questionar é característica da condição humana, é ela que permite voltar-se ao desconhecido; mas isso significa que perguntar, enquanto forma de pensamento, não apenas é um método da ciência mas, para além disso, constitui a postura do homem em relação ao mundo e em relação com a alteridade que ele encontra – assim, o pensar questionador ultrapassa os limites da ciência e determina a relação do homem com tudo aquilo que ele pode encontrar. Esse pensar questionador opera em um âmbito da polivalência de perspectivas, está além de uma lógica binária, ele representa uma atitude que procura estabelecer entre perspectivas distintas permanentemente um equilíbrio novo, sempre frágil, sempre a ser novamente construído, no qual respostas e decisões anteriores tem que ser constantemente reavaliadas e reintegradas no contexto que se atualiza. (Cf. SCHWAETZER, 2013, pp. 11-12).

Perguntas frutíferas são aquelas que abrem horizontes, que consideram a provisoriedade das respostas; elas permitem tornar visível a complexidade da realidade, as relações – sempre multifacetadas – entre conhecimento, sociedade

e indivíduo. As perguntas se estabelecem no diálogo entre os que procuram aprender e conhecer, entre o sujeito cognoscente e o mundo em todas as suas manifestações. (Cf. SCHWAETZER, 2013, p. 16). Um caminho cognitivo orientado e centrado em perguntas prioriza a abertura, contempla as contradições, as ambivalências, os processos (Cf. SCHWAETZER, 2013, p. 18) – ele se faz, assim, fecundo não em seu fim mas permanentemente, a cada momento, em cada passo dado.

Assim, na perspectiva do anseio, do desejo por saber, a pergunta ocupa mais que um lugar de instrumento: ela é condição mesma para a continuidade no infindável campo do conhecimento, é a garantia para a abertura permanente de horizontes que descerram, estes também, sempre novos horizontes.

3.4.4 Caça e mapa: à procura de um tesouro

Dentre as muitas imagens que Nicolau de Cusa apresenta para significar o homem em sua procura pelo conhecimento duas nos chamam, em particular, a atenção na articulação entre aspiração e saber: a imagem do caçador e a do cosmógrafo que constrói o mapa.

O caçador é atento, ele persegue pistas e estabelece seu caminho a partir dos rastros que encontra. Seu percurso não está estabelecido a priori mas vai-se estabelecendo no decorrer do caminho – a meta é clara, ele quer encontrar a presa cuja presença pressente mas está disposto a definir e orientar cada passo em sua procura a partir do lugar em que se encontra. Podemos dizer que Nicolau de Cusa, com essa metáfora, fala de elementos centrais da concepção que hoje temos de pesquisa.

O indício é elemento determinante da caça e fator essencial na pesquisa. Esse caráter indiciário da pesquisa é tematizado, conforme referido anteriormente, por Carlo Ginzburg: é nos detalhes, nos sinais particulares que encontramos as pistas que elucidam nosso objeto do saber. Referindo-se à ciência depois de Galileu – isto é, posterior a Nicolau de Cusa e, como vimos, dele tributária – procura precisar os âmbitos em que o indício se fez fundamental. Ginzburg faz uma distinção entre as ciências que, já no início da era moderna, se utilizaram dos indícios, em que a observação detalhada – e, conseqüentemente, o

observador – tiveram um papel essencial e aquelas que priorizaram um entendimento matemático, próprio para generalizações (Cf. GINZBURG, 2011, pp. 31,32). O olhar, a visão foi um instrumento privilegiado da perspectiva indiciária; a força e o caráter distintivo dessa forma de apreender o mundo se encontravam em seu embasamento na experiência, na vivência, enquanto que sua desvantagem residia na impossibilidade de servir-se da “poderosa e terrível arma da abstração” (GINZBURG, 2011, p. 35).

O paradigma indiciário assim descrito implica uma maneira de pesquisar que considera elementos imponderáveis: o inesperado, a descoberta por acaso, a intuição: estes são, também, elementos inerentes ao aprendizado, elementos que tornam, ao mesmo tempo, imprevisível e surpreendente um percurso, ainda que ele tenha sido – e, como projeto educativo, deva ter sido – pensado e desenhado antecipadamente. Afinal, não podemos sair à caça de algo indefinido ou mal definido como tampouco não podemos traçar mapas para quem não procura um destino. Uma vez definido o destino, aprender a aprender é exercitar a procura de indícios; ensinar a aprender implica em favorecer a percepção de que exemplos, detalhes, analogias podem ser indicativos dos próximos passos no percurso cognitivo, servindo como orientação. Ensinar a aprender é, também, ensinar a confiança na capacidade de leitura das pistas, dos indícios, do impensado, é ensinar, em essência, a dar significado às eventualmente pequenas descobertas em vista das perguntas que suscitam a procura por respostas, em vista à “caça” empreendida.

Retornamos, assim, à metáfora do cosmógrafo. Nicolau de Cusa propiciou a caça em *De venatione sapientiae* e agora se volta à construção do mapa. Não podemos deixar de notar a consistência do percurso: o caçador segue as pistas e nessa atividade percorre campos, caminhos, lugares conhecidos, outros desconhecidos, e se deixa guiar pelo objeto que persegue. Agora, ele pode construir o mapa, fazer uma imagem escalar dos campos que atravessou. Nicolau de Cusa, exercendo sua função na Igreja, teve que viajar por muitos lugares de uma Europa que, então, ainda não fora mapeada; seu destino eram os conventos e mosteiros, os locais em que estavam as ordens religiosas. Apoiando-se no que vira em suas viagens – naquela época, feitas a cavalo – constrói aquele que seria o primeiro mapa da Europa Central, evidentemente que incompleto e falho, mas

ainda assim a primeira tentativa de reproduzir a realidade observada em um quadro representativo.

O mapa, a reprodução cartográfica terá um papel fundamental pouquíssimos anos depois da morte de Nicolau de Cusa: as grandes navegações foram uma “caça” ao desconhecido, uma procura por lugares que se adivinhava existir, e, dos caminhos que os navegadores percorreram vieram os mapas que, pela primeira vez, faziam uma representação da terra como um todo.

Para a “caça por conhecimento”, para o aprendizado o mapa é uma imagem central, que expressa de maneira significativa as tarefas que cabem ao professor. Refletindo sobre a diversidade de competências implicadas na educação, Machado apresenta a relevância das imagens associadas ao conhecimento e, dentre estas, encontramos a ideia de mapa como metáfora especialmente expressiva. Em seu intento essencial de tecer significados, em sua ação educativa, o professor vai “[...] estender, refinar, atualizar, reconfigurar [...] a rede de significações que os alunos já trazem, valorizando as relações que são percebidas, que são enraizadas no contexto cultural que vivenciam.” (MACHADO, 2009, p. 63). Frente à rede que vai sendo tecida a partir das inúmeras relações que se estabelecem entre os mais distintos temas e pontos caberá ao professor fazer um mapa em que determinados pontos se mostrem relevantes, outros não. O professor estabelece escalas, opta pela projeção mais apropriada, tendo em vista sempre o projeto que está sendo desenvolvido:

[...] toda construção de um mapa de relevâncias pressupõe a existência de um projeto em desenvolvimento, sustentado por valores acordados: nada é absolutamente relevante ou absolutamente irrelevante; tudo é relevante ou deixa de sê-lo tendo em vista o projeto que se persegue. A ação de mapear, portanto, constitui uma responsabilidade indelegável e uma competência decisiva do professor. (MACHADO, 2009, p. 71).

Machado investiga os diferentes significados – concretos e também metafóricos – do mapa. Propõe um paralelo muito sugestivo entre a cartografia geográfica e a simbólica que nos parece remeter, de imediato, a significações possíveis do papel da figura do cosmógrafo de Nicolau de Cusa. Enumeramos os paralelos descritos por Machado (Cf. MACHADO, 2009, pp. 191-198) para depois relacioná-los ao texto cusano:

- para a cartografia geográfica, todo mapa se mostra distinto do território; para a simbólica, todo mapa é presença ou ausência, em que cabe àquele que o constrói determinar os elementos que se farão e os que não se farão presentes;
- para a cartografia geográfica, todo mapa tem uma escala; para a simbólica, todo mapa traduz um esquecimento coerente, isto é, dependendo do grau de proximidade que escolhermos o enfoque conterá mais ou menos detalhes e sutilezas;
- todo mapa, na cartografia real, tem um sistema de projeção; para a cartografia simbólica, todo mapa expressa um ponto de vista, uma intenção no ato de mapear que, no caso do professor, se relaciona ao propósito ou projeto em que o mapa se insere;
- todo mapa distorce a realidade e, na cartografia simbólica, todo mapa é um mapa de relevâncias, isto é, indicativo de uma intencionalidade que se coloca a serviço do projeto pretendido;
- como quinto paralelo, Machado coloca que todo mapa cartográfico pressupõe um *mapa-mundi* a que se remete; isso corresponde, simbolicamente, a que todo mapa pressupõe um contexto em que se enraíza, “se não se enraizar na experiência, no conhecimento prévio de seu destinatário, o croquis a ele oferecido não será um mapa em sentido estrito” (MACHADO, 2009, p. 198).

Sem dúvida – como afirma Machado – o mapa de relevâncias se faz, nos tempos atuais, mais e mais necessário frente ao volume imenso de informações que dentro da rede de comunicação vem sem diferenciação, sem indicativo algum que distinga o que é essencial daquilo que é absolutamente supérfluo. O autor estabelece, ainda no contexto dos mapas, a inspiradora relação entre mapa e narrativa: a narrativa como mapa, em que o narrador faz o papel de cartógrafo de relevâncias, e o mapa como narrativa, como uma história sendo contada. (Cf. MACHADO, 2009, p. 200).

Voltemos, agora, para a metáfora do cosmógrafo: sua construção do mapa é um exercício de observação, a percepção do cosmógrafo se abre para todos os sentidos e para o que eles trazem como notícias do lugar a ser representado. Suas possibilidades de percepção e de interpretação do percebido serão

elementos constituintes do mapa. Ele “[...] se esforça com todo interesse em manter abertas todas as portas para ouvir continuamente os relatórios de sempre novos mensageiros, e para tornar mais verdadeira sua descrição.” (CUSA, *Compêndio*, 2005, p. 420). Quando “conclui a descrição completa” ele a transcreve no mapa para “não perde-la” e faz isso “de forma bem ordenada e dentro de proporções” (CUSA, *Compêndio*, 2005, p. 420). A seguir, se volta para o mapa e, “a partir da comparação do mapa com o mundo real, considera em si mesmo, enquanto cosmógrafo, o criador do mundo [...]” (CUSA, *Compêndio*, 2005, p. 420). O que se fará presente ou não no mapa será determinado pelo cosmógrafo, sua condição de percepção se refletirá no mapa. É aquilo que ele pode ver, seu ponto de vista – que ele tenta ampliar ao máximo – que será expresso. O contexto está dado, para o cosmógrafo, no momento em que ele observa o resultado e vê, em sua relação com este, um reflexo de sua relação com a causa de tudo, a causa de si mesmo e daquilo que reproduziu.

Isso quer dizer que o sentido, o significado não está no mapa: o sentido é dado pelo cosmógrafo a partir da relação que ele percebe em si com o mundo e com o fundamento do mundo; a concessão de sentido é um ato, uma ação. Uma ação inserida no âmbito do conhecimento: o cosmógrafo de Nicolau de Cusa representa uma imagem do homem à procura – podemos dizer, também, à caça – de saber. De um saber pressentido e desejado: podemos propor, novamente com Machado (Cf. MACHADO, 2009, p. 200) e certamente na acepção cusana de conhecimento, que essa procura é uma caça a um tesouro.

3.4.5 *Desiderium*: dádiva ou conquista?

Terminado o percurso através das abordagens que Nicolau de Cusa faz de desejo e conhecimento e tendo delineado em que sentido estas abordagens dizem respeito ao âmbito da educação queremos, ainda nesse âmbito, olhar para uma questão que nos parece relevante no contexto deste percurso: em que medida é o desejo por conhecimento uma dádiva, uma condição própria e inerente do homem e em que medida esse desejo é uma conquista?

Em *A Paz da Fé* – obra em que Nicolau de Cusa fala do diálogo entre as religiões, colocando-a no contexto de uma absoluta atualidade – o Cusano

escreve que o homem tem um *connato desiderio*, um desejo inato e – o que não nos surpreende – que esse desejo inato é o desejo por felicidade. Trata-se de uma esperança em conseguir felicidade, e nessa esperança se inserem – assim no diálogo que se estabelece e que compõe essa obra – todas as religiões. Da seguinte maneira o interlocutor em questão – o sírio – responde a Pedro na conversa que eles tem sobre a felicidade máxima:

[...] a esperança de todos é conseguir algum dia a felicidade, por causa da qual existem todas as religiões, não podendo neste ponto [essa esperança] ser frustrada – uma vez que esta esperança é comum a todos por um *desejo inato*, seguindo-se-lhe a religião, que, de modo semelhante, existe conseqüentemente inata em todos [...]. (CUSA, 2002, *A Paz da Fé*, cap. XIII, 45. Grifo nosso).

Primeiramente não podemos deixar de ressaltar a ousadia de Nicolau de Cusa, cardeal da Igreja, em escrever que as religiões estão a serviço do desejo primeiro – a felicidade. Ousadia não somente pelo cargo que ocupa, mas pela própria argumentação e o momento histórico: Constantinopla acabara de cair, meses antes, nas mãos dos turcos, o que, para o mundo cristão significou um abalo imenso e difícil de imaginar. Em uma carta a seu amigo João de Segóvia, Nicolau de Cusa expõe que “o duro golpe” deve servir de ensejo para uma mudança interna da própria Igreja. (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 2003, pp. 8-11). Ele opta por um escrito em que propõe a *paz da fé*, uma abordagem dialógica do conflito, através da palavra, mediante a razão. Nesse contexto permite expressar a posição – no papel de um dos participantes do diálogo – de que a religião tem como objetivo realizar a esperança por felicidade, e que esta é um *connato desiderio*.

O desejo por felicidade é inato. Mas para Nicolau de Cusa essa felicidade somente será alcançada em plenitude pelo homem através da aquisição de sabedoria. Tanto o anseio por sabedoria quanto o desejo por felicidade se originam na sabedoria absoluta e inalcançável. Em junho de 1455 escreve o que depois dirá em seu sermão: nenhum homem quer dispensar seu intelecto; e como o intelecto sem a sabedoria não pode ser um intelecto vivo, o intelecto não pode ser feliz sem a sabedoria. Todo homem almeja, assim, a sabedoria para poder encontrar a felicidade (Cf. KREMER, 2004, p. 76). O desejo por felicidade e conhecimento aponta para um aspecto muito significativo: é o homem como um

todo que almeja saber, que sente o anseio, o apetite, a *pregustatio* pela sabedoria. A sabedoria exerce sua atração sobre o homem inteiro, ainda que essa atração seja percebida, sobretudo, pelo intelecto. Já citamos anteriormente a frase “Pois sem desejo a mente não conhece, e sem conhecimento ela não deseja”⁹⁹, e citamos, agora, sua continuação: “A mente é portanto princípio do intelecto e do afeto. A mente é força simples e nobilíssima, na qual coincidem o entender e o amar”¹⁰⁰. Assim Nicolau de Cusa não concebe nem visa um conhecimento sem afeto e amor, nem afeto e amor sem conhecimento. Como afirma Kremer, seu conceito de conhecimento e também seu conhecimento de felicidade oscilam entre conhecer e amar, entre mente e coração, ou, dito numa linguagem atual, entre intelectualidade e pessoalidade (Cf. KREMER, 2004, p. 77).

Retornemos à questão: é o desejo por conhecimento dado pela natureza humana ou é ele um produto, uma conquista humana, a ser feita e refeita permanentemente? Na ótica de Nicolau de Cusa as duas respostas possíveis a essa questão não se excluem mutuamente. Já vimos que em *A Doutra Ignorância* o Cusano começa afirmado que a todos os seres está dado o desejo de ser da melhor forma que a sua condição natural permite, e, no homem, esta reside na capacidade de conhecer.

Vemos que, por uma graça divina, há em todas as coisas um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados. Entre estes, a capacidade de julgar corresponde ao objetivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objeto] amado o repouso de sua própria natureza. (CUSA, 2003, *A Doutra Ignorância*, livro I, cap. I, p. 3).

Sim: o homem tem como dádiva o desejo de querer conhecer. Mas essa dádiva natural é apenas o começo, a condição de início, sem a qual, certamente, nada se daria. Para além dela – para que possa “atingir no objeto amado o repouso de sua própria natureza” – o homem parte à caça e, a cada pista que encontra, retoma, reatualiza, refaz o anseio, o desejo, o apetite pelo que procura.

⁹⁹ “Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat.” (CUSA, Nicolau de. *Sermo CLXXII*, (165)h XVIII, N. 3, linhas 14-18, apud KREMER, 2004, p. 62. Tradução própria).

¹⁰⁰ “Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere.” (CUSA, Nicolau de. *Sermo CLXXII*, (165)h XVIII, N. 3, linhas 19-25, apud KREMER, 2004, p. 62. Tradução própria).

Não se deseja uma única vez: a apetência se renova, permanentemente, alimentada pelo pressentimento também sempre renovado de um próximo objeto a ser procurado. O desejo é, assim, dádiva e conquista. Dádiva da nossa condição humana e conquista desta mesma condição, que nos permite estar em uma procura interminável por saber. Tanto como conquista quanto como dádiva requer ser continuamente alimentado.¹⁰¹

O homem é capaz de ter vontade de determinadas vontades, ele não é apenas acometido por desejos mas pode, ativamente, desenvolver desejos. A essa “vontade de ter certas vontades, e não outras” Machado (MACHADO, 2009, p.177) chama de *consciência*, e essa consciência

[...] busca permanentemente o sentido das ações realizadas, tanto na imanência das ordinárias quanto nas reflexões mais profundas, que buscam a re ligação dos micro-sentidos a um sentido macro, que de alguma forma transcende a experiência imediata. (MACHADO, 2009, p.177).

Para Nicolau de Cusa, claramente, o sentido que transcende e no qual se funda toda experiência humana é Deus; ainda assim o sentido das experiências é uma procura humana, o homem pode – ou não – dispor-se a encontrar esse sentido. Evidentemente, hoje não pressupomos todos – como na época e no entorno histórico e cultural do Cusano – o mesmo sentido fundante, mas enquanto homens temos, sim, uma vontade fundamental de sentido, de perceber sentido, de dar sentido. De forma muito precisa e inspiradora Frankl se refere a essa vontade primordial do homem e a relaciona diretamente à educação:

A educação deveria impulsionar nos jovens o processo de procura de sentido. Pois a educação deve ter como objetivo não apenas transmitir conhecimento mas também aguçar a consciência do jovem, para que ele possa escutar bem o suficiente a ponto de ser capaz de ouvir de cada situação suas possibilidades de sentido e suas demandas inerentes.¹⁰²

¹⁰¹ Neste contexto faz-se particularmente interessante o indício da etimologia da palavra „aluno“, que remete a aquele que está sendo nutrido, alimentado ou criado. Cf. <http://www.dicionarioetimologico.com.br/>, consulta em 21.02.2014, 16:15.

¹⁰² “Die Erziehung müsste den Sinnfindungsprozess im jungen Menschen ankurbeln. Denn der Erziehung muss es ein Anliegen sein, nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern auch das Gewissen des jungen Menschen zu schärfen, damit er hellhörig genug wird, die in jeder einzelnen Situation innewohnenden Sinnmöglichkeiten und Forderungen herauszuhören”. (FRANKL e LAPIDE, 2011, p. 74. Tradução própria).

A vontade de sentido, o desejo de religar cada experiência – em particular, cada experiência cognitiva – a um todo, essa vontade se renova, permanentemente. De sua renovação ativa depende a continuidade no processo de procura, e essa continuidade é o fluxo no qual aprender e saber se constituem, sempre de novo, na relação de cada um consigo mesmo, com o mundo e com os outros. Dessa continuidade nos falou Nicolau de Cusa, ao apontar para um apetite que se alimenta sem nunca se satisfazer, ao entender o homem como caçador, como cosmógrafo, como ser em constante movimento e procura, procura por saber, fundada em desejo - em desejo que se renova, que é dádiva e conquista.

4 *Manuductio*: a condução pela mão

De forma diferente a Santo Agostinho ou mesmo a Tomás de Aquino – para citar dois expoentes da tradição filosófica cristã – Nicolau de Cusa não dedica nenhum de seus escritos explicitamente à educação. No entanto, como dissemos e procuramos mostrar neste trabalho, traz em sua obra elementos que são próprios e constituintes do fazer educativo. Evidencia-se uma proximidade tácita de muito do que escreveu com a temática educacional.

Para o homem à procura do conhecimento é essencial o movimento, conduzido pelo desejo, pelo pressentimento, pela *pregustatio*. Esse é, certamente, o elemento determinante de toda educação do homem por si mesmo e também condição para que o aprendizado se faça possível. Interesse, abertura, desejo: sem eles, o aprender não se fará apreensão do mundo. Podemos dizer que o desejo é uma disposição interna – Nicolau de Cusa diz que ela é inata e própria de todo ser humano.

Mas a esse movimento que parte do homem corresponde outro, essencial também e sem o qual dificilmente o *desiderium* se converteria em caminhada. Esse outro movimento nasce, também, na percepção dos limites do próprio saber, da ciência da ignorância. Sobretudo para o início, para qualquer início dentro do aprender pode ser de imenso valor que haja um apoio, uma condução, um gesto de acompanhamento e zelo que somente pode ser realizado por uma instância diferente de nós mesmos: em terrenos completamente novos ou desconhecidos, pode ser de ajuda inestimável se alguém nos conduz pela mão. Não se trata de alguém que invalida nosso esforço, que torna desnecessário o próprio caminhar, mas sim de uma presença amorosa que promove um apoio e se faz presente na medida do nosso movimento.

A esse gesto Nicolau de Cusa chama *manuductio*: a condução pela mão (*manus* mão + *duction-*, *ductio* ato de condizer). Dificilmente podemos imaginar um gesto mais apropriado; ele deixa livre, não invade, não substitui, mas apenas dá a possibilidade do caminhar. Na obra cusana, esse conceito aparece quase vinte vezes, o que não é muito se comparado a outros termos; mas por sua originalidade e pertinência ao tema aqui proposto consideramos relevante verificar em que contextos e sob que pretextos Nicolau de Cusa autoriza e

propõe uma condução ¹⁰³. É uma condução proposta a partir do postulado de que o não saber coloca em um lugar de igualdade mestre e aluno: como diz João Maria André, sua “[...] *manuductio* faz parte integrante do processo dialógico em que a relação “mestre-discípulo” se perfaz configurada pela “douta ignorância” (ANDRÉ, 2003, p. XX).

A ideia de uma *manuductio*, desse voltar-se para o outro numa condução que também é condição de doação está também presente na obra de Dionísio Areopagita. Esse pensador que foi uma fonte essencial para o Cusano e que conduz por caminhos até então não percorridos toma seu leitor pela mão para que seja factível a caminhada não usual pelos espaços inéditos que descerra ao pensamento ¹⁰⁴.

4.1 *Manuductio, manuductione em A Doua Ignorância*

Em *A Doua Ignorância* (1440) encontramos, conforme vimos no capítulo primeiro do trabalho, a orientação intelectual que Nicolau de Cusa inaugura e que desenvolverá no decorrer de sua obra. Partindo do reconhecimento das limitações do saber humano para abarcar o saber sobre Deus ele constrói a ideia de um saber do não saber, de um saber ignorante como possibilidade especulativa que se aproxima da verdade absoluta (D’AMICO, 2006, p. 225). A douta ignorância é o saber que o homem alcança a partir da ciência dos limites de seu entendimento.

Vimos que a possibilidade de compreender o infinito, o fundamento de tudo, ultrapassa a lógica do finito e que o saber de Deus resultará de um esforço intelectual contínuo que conduzirá a uma *visio intellectualis* mediante uma aproximação especulativa que o homem construirá partindo de analogias e

¹⁰³ Optamos, no presente trabalho, por salientar praticamente todos os trechos em que Nicolau de Cusa se refere à *manuductio*. Além das passagens aqui comentadas o termo aparece ainda em *De concordantia catholica* (1434) e nos Sermões XXXIII, XL e LIII.

¹⁰⁴ O Pseudo-Dionísio Areopagita se refere à condução pela mão em *De divinis nomibus* (*Sobre os nomes divinos*) (C 1, n 3). Na tradução, lemos “mão compassiva”. <http://de.scribd.com/doc/93416969/Pseudo-Dionisio-o-Areopagita-Obra-completa>, p. 12. Consulta em 24.03.2014, às 19:18.

símbolos adequados. Entre os símbolos, Nicolau de Cusa privilegia os que advém da matemática, atribuindo a eles uma maior segurança no caminho que conduz do finito ao infinito; caminho este que implica em uma superação da lógica do finito para poder apreender o divino que, por ser tudo o que se pode ser, abarca em si as contradições. (GUENDELMAN, 2009, p. 23).

A primeira *manuductione* em *A Doutra Ignorância* se dará no final do capítulo X da primeira parte, em que Nicolau de Cusa propõe o passo de avançar do finito em direção ao infinito mediante os símbolos matemáticos. Não é de estranhar que fale em uma condução firme – “conduzindo-te pela mão com segurança” – uma vez que se trata exatamente do ponto em que pretende uma superação da lógica costumeira em uma tentativa de descerrar ao intelecto aquilo que está além dos limites que circunscritos pela finitude. Iniciará o longo caminho que traduz o cerne de seu pensamento: a aproximação ao divino considerando tanto as limitações quanto as infindáveis possibilidades do intelecto humano.

O lugar em que essa *manuductione* é proposta nos parece ser relevante e muito expressivo para o percurso que Nicolau de Cusa propõe: acaba de caracterizar a unidade trina, conceito fundante do pensamento cristão. Relaciona, de uma só vez, os conceitos que compõem a trindade – indivisão, diferenciação e conexão – e a eternidade:

A unidade, com efeito, não é senão trindade, pois exprime indivisão, diferenciação e conexão. A indivisão deriva da unidade, tal como a diferenciação e bem assim a união ou conexão. Por isso a unidade máxima não é outra coisa senão indivisão, diferenciação e conexão. E porque é indivisão é eternidade, ou seja, sem princípio, tal como o eterno não está dividido de nada. Porque é diferenciação deriva da eternidade imutável. E porque é conexão ou união procede de ambas. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, L I, cap. X, 28, p. 21).

Para que a filosofia, por um ato de intelecção, possa compreender essa unidade máxima que é trina, ela deve renunciar a tudo que é imaginável e racionalizável (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. X, 29, p. 22).

Admirar-te-ás¹⁰⁵, decerto, com aquilo que dissemos, de como é necessário que aquele que quer aprender o máximo com um simples ato de intelecção, ultrapasse as diferenças, as diversidades e todas as figuras matemáticas uma vez que dissemos que no máximo a linha é superfície, círculo e esfera. Por isso, para te tornar mais sutil o intelecto, esforçar-me-ei por te elevar mais facilmente, *conduzindo-te pela mão com segurança*, para que vejas estas coisas necessárias e tão verdadeiras. Elas levar-te-ão de um modo correto a uma extraordinária suavidade, se te elevares do signo à verdade, entendendo transsumptivamente as minhas palavras. Por esta via, avançarás na douda ignorância, de modo que possas, tanto quanto é permitido a quem se esforça por se elevar de acordo com as forças do engenho humano, ver o máximo uno e incompreensível, [...]. (CUSA, *A Douda Ignorância*, 2003, L I, cap. X, 29, p. 22. Grifo nosso).

Segue, então, a afirmação da vantagem da matemática para a apreensão das coisas divinas: como a investigação das coisas inatingíveis tem de ser feita mediante símbolos, convém que a respeito dos símbolos não haja dúvidas, e uma vez que os entes matemáticos não estão sujeitos à mutabilidade das coisas sensíveis eles são mais seguros. Depois de justificar a escolha dos símbolos matemáticos, descreve de que forma será feita a passagem do finito ao infinito através da analogia, em um percurso de três etapas, distintas e definidas que explicita passo a passo (conforme consta no capítulo primeiro deste trabalho).

A passagem acima citada pode ser entendida como uma chave para o movimento intelectual proposto por Nicolau de Cusa como abertura para o âmbito que, sem essa via, seria inatingível para o homem que quer alcançar o divino em um estado que não seja o do êxtase místico. Ele oferece aqui a *manuductio* em um ponto essencial: na passagem difícil entre a constatação daquilo que não se pode apreender com o intelecto e a apresentação de um percurso para esse mesmo intelecto, na passagem entre impossibilidade e abertura, entre algo que termina e algo que se inicia. Para um momento de inflexão como esse - que outro gesto poderia ser mais acertado?

O seguinte momento em que em *A Douda Ignorância* o Cusano oferece a *manuductione* se encontra no penúltimo capítulo da primeira parte do escrito. Tendo conduzido, nos caminhos de seu discurso, da lógica do finito ao pensamento do incomensurável através dos símbolos matemáticos em uma

¹⁰⁵ Nicolau de Cusa se refere aqui ao Cardeal Juliano Cesarini, a quem dedica *A Douda Ignorância*. (Cf. ANDRÉ, 2003, p. 1).

ascensão transsumptiva e procurado, nesse percurso, a existência atual de Deus, Nicolau de Cusa encerra a primeira parte desta obra com três capítulos em que se aproxima do tema dos nomes de Deus. A procura por um nome apropriado para exprimir o absoluto, aquilo que tudo contém e tudo gerou, a unidade máxima, essa procura é um caminho sem fim, cuja finalidade se encerra na procura mesma, visto que o ponto de partida é a certeza da impossibilidade dessa nomeação: “Na verdade, é evidente que, sendo o máximo o próprio máximo simples, ao qual nada se opõe, nenhum nome lhe pode convir apropriadamente.” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. XXIV, 74, p. 55). Essa impossibilidade radica na finitude do homem, na finitude da criação a partir da qual o homem procurar dar nome a aquilo que ultrapassa a finitude de todos os conceitos. Tanto os nomes advindos de uma teologia afirmativa quanto aqueles que radicam na teologia negativa – e que se caracterizam pela remoção – são gerados a partir do mundo dos entes, do mundo das criaturas e, portanto, estão sujeitos à incontornável finitude que os condiciona (Cf. ANDRÉ, 2011, no prelo).

No esforço de nomear o inominável, de expressar o nome de Deus, Nicolau de Cusa faz um percurso a que João Maria André descreve como uma “passagem progressiva da hermenêutica da finitude à metafísica do possível” (ANDRÉ, 2010, p. 16) e que culmina na nomeação do divino em seu *Compendio* e em *De ápice theoriae*.

Inscrito no desejo desta metafísica do possível há, naturalmente, uma concepção de realidade que, ao mesmo tempo que abre o finito ao infinito, impossibilita a redução da realidade ao existente de fato. Isso destaca a dimensão dinâmica do homem, já definido como itinerante pelo significado da “docta ignorância”. (ANDRÉ, 2010, p. 16).

No capítulo de *A Doutra Ignorância* a que ora nos referimos Nicolau de Cusa aponta para as nomenclaturas que os pagãos utilizaram: por terem sempre encontrado os nomes de Deus considerando as criaturas e, não puderam alcançar a unidade absoluta e inominável que é própria do divino.

[...] os pagãos chamavam Deus vários nomes, tomando em consideração as criaturas. Todos esses nomes são nomes que explicam a complicação do único nome inefável. E pelo fato de o nome apropriado ser infinito, assim ele complica tais nomes, em número infinito, de perfeições particulares. Por isso, por muito numerosos que sejam os nomes que o

explicam, nunca serão tantos e tão grandes que não possam ser ainda mais. Qualquer um desses nomes está para o nome próprio e inefável como o finito está para o infinito. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. XXV, 84, p. 60).

Segue dizendo que os pagãos se riam dos judeus que adoravam um Deus único e desconhecido, mas que na realidade todos os povos adoravam a um mesmo Deus ¹⁰⁶. A essa questão – à concordância entre as religiões – Nicolau de Cusa dedicará, mais de uma década depois de apontar para a questão em *A Doutra Ignorância* seu escrito *A Paz da Fé*. É um tema que assume um papel de central importância na medida em que responde tanto às necessidades impostas pelas guerras e pela situação política quanto à questão mesma do diálogo e da tolerância que se insere no todo do pensamento de Nicolau de Cusa e partir de sua perspectiva de ser humano. ¹⁰⁷

Na sequência do texto acima referido Nicolau de Cusa chegará à *manuductione*:

[...] alguns, como os Judeus e os Sissénios, veneravam-no na sua unidade simplíssima, como complicação de todas as coisas; outros, porém, veneravam-no nas coisas em que viam uma explicação da unidade, tomando o que era conhecido pelos sentidos como *guia* ¹⁰⁸ para a causa e o princípio. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. XXV, 84, p. 61).

Aqui, Nicolau de Cusa utiliza a *manuductione* colocando-a, enquanto condução ou guia, em uma perspectiva que retomará muitas vezes em sua obra: os sentidos conduzem o homem em sua busca por conhecimento. A eles cabe a tarefa de despertar, pela admiração provocada pelas coisas sensíveis, a vida intelectual:

[...] a mente é a descrição viva da eterna e infinita sabedoria. Mas em nossas mentes, desde o início aquela vida é semelhante ao que dorme, até que, pela admiração que se origina pelas coisas sensíveis ela seja

¹⁰⁶ Sobre a condução ao Deus uno e trino no pensamento de Nicolau de Cusa cf. KREMER, 2004, pp. 227-272.

¹⁰⁷ Sobre a posição adotada por Nicolau de Cusa frente aos muçulmanos após a queda de Constantinopla cf. ALVAREZ-GOMEZ, 2003.

¹⁰⁸ Grifo nosso. No latim, temos: “[...] recipiendo notum sensibiliter pro manuductione ad causam et principium.” (KUES, *De docta ignorantia I*, 2002, cap. XXV, 84, linhas 20, 21).

excitada afim de que se mova. Então pelo movimento de sua vida intelectual encontra descrito em si o que busca.¹⁰⁹

Assim, os próprios sentidos são uma condução (KREMER, 2004, p. 234), representam uma *manuductio* sem a qual as capacidades da mente humana não poderiam despertar e percorrer o caminho do conhecimento a partir do reconhecimento de sua ignorância.

Na segunda parte de *A Doutra Ignorância*, o capítulo V se intitula *Qualquer coisa em qualquer coisa* e termina com a afirmação que, a partir da descoberta da semelhança de Deus e do mundo pode-se ser conduzido pela mão com tudo que foi tratado nos dois capítulos anteriores e com o que ainda se seguirá. Que coisas são essas de que Nicolau de Cusa fala e que permitem a *manuductio*?

Esta parte de *A Doutra Ignorância* começa com as ideias que deverão embasar o que segue: a abordagem do universo infinito e as consequências que essa abordagem traz para pensar tanto o homem quanto o universo, o entendimento da natureza como elemento dinâmico e a cosmologia que encerra aspectos que serão essenciais para as concepções que, um século depois, inaugurarão uma nova imagem de mundo.

O princípio segundo o qual o máximo não pode ser alcançado onde haja excesso ou falta pode ser aplicado aos mais diversos âmbitos. Em particular para o entendimento do homem significam um reconhecimento de sua essência única, irreprodutível:

Porque nenhum homem é como outro no que quer que seja, nem nos sentidos, nem na imaginação, nem no intelecto, nem na ação, como a escrita, a pintura ou a arte, e ainda que algum procurasse em mil anos imitar outro no que quer que seja, nunca atingiria a precisão, apesar de a diferença sensível nem sempre ser percebida. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. I, 94, p. 68).

O universo é sem termo, sem fim, mas não infinito na mesma medida em que se pode dizer que Deus é infinito: não pode ser maior do que é, “a

¹⁰⁹ “Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ad initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod querit.” (CUSA, Nicolau de. *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Cap. V, 85, linhas 7-11. Tradução própria).

possibilidade ou a matéria não se estende para além de si própria” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. I, 97, p. 70), por outro lado nada há que seja maior que o universo: logo, ele “não é finito nem infinito” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. I, 97, p. 70).

Em seguida, passa a falar da criatura e Deus e então da complicação e da explicação do máximo absoluto:

Por isso, assim como a unidade precede a alteridade, do mesmo modo o ponto, que é a perfeição, precede a grandeza. O perfeito vem antes de todo o imperfeito, e assim o repouso antecede o movimento, a identidade a diversidade, a igualdade a desigualdade e o mesmo se passa com o que é convertível com a unidade, que é a própria eternidade. Efetivamente, não pode haver várias coisas eternas. Portanto, Deus é o que complica tudo pelo fato de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo fato de que ele está em tudo. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. III, 107, p. 77).

Sem nomear a palavra *manuductio*, propõe, ainda assim, uma ajuda na condução do entendimento; explicitando que como o universo é imagem do absoluto, e, enquanto tal, máximo contraído e estando o Cusano ciente que se trata de uma temática exigente para o intelecto, diz: “Exemplifiquemos um pouco, para prepararmos o acesso a quem investiga” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. IV, 113, p. 80). De fato, oferece diversos exemplos, entre eles o do sol e da lua, que não são idênticos ao universo:

[...] embora o universo não seja nem sol nem lua, é, contudo, sol no sol e lua na lua. [...] Universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas. Por isso, como a humanidade não é nem Sócrates, nem Platão, mas Sócrates em Sócrates e Platão em Platão, assim é o universo em relação a todas as coisas. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro II, cap. IV, 115, p. 82).

Termina este capítulo concluindo a relação entre Deus, o universo e as coisas: o universo é a mediação entre o criador e as criaturas, nele Deus se presentifica em sua absoluta unidade e através dele a pluralidade das coisas pode ser em Deus.¹¹⁰ Chegamos, assim, ao capítulo denominado *Qualquer coisa em qualquer coisa (Quodlibet in quolibet)*, fazendo menção à frase de Anaxágoras

¹¹⁰ “E assim pode-se entender como Deus, que é a unidade mais simples, existindo no universo uno, é, conseqüentemente, como que mediante o universo, em todas as coisas, e a pluralidade das coisas é, mediante o universo, em Deus.” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, LII, cap. IV, 116, p. 83).

que é “talvez ainda mais profunda que o próprio Anaxágoras pensou” (CUSA, *A Doua Ignorância*, 2003, livro II, cap. V, p. 83). De fato, segundo o que fora dito no livro primeiro, todas as coisas são em Deus e Deus é em todas as coisas; consta agora que Deus é em todas as coisas através do universo, do que se conclui que “tudo é em tudo e qualquer coisa é qualquer coisa” (CUSA, *A Doua Ignorância*, 2003, livro II, cap. V, 117, p. 83). Daí resulta a “admirável unidade” de tudo que é: as coisas existem graças à sua conexão, uma não poderia ser o que é sem a outra. “Uma vez que o olho não pode ser mão e pé e outros membros em ato, contenta-se em ser olho e o pé em ser pé. E todos os membros se ajudam mutuamente para que qualquer um seja, do melhor modo que pode, aquilo que é.” (CUSA, *A Doua Ignorância*, 2003, livro II, cap. V, 121, p. 86).

Todos se ajudam para que seja, cada um, da melhor forma aquilo que é: decorre da concepção desenvolvida uma profunda convicção de que o homem existe por um compartilhar existencial, e o capítulo termina com a afirmação que a humanidade é prioritariamente no homem e neste é “olho no olho e coração no coração” e, de maneira contraída, qualquer coisa em qualquer coisa; e, daí, “descobre-se a semelhança de Deus e do mundo e como se pode ser guiado pela mão com tudo o que foi tratado nestes dois capítulos e com muitas outras coisas que se vão seguir daqui” (CUSA, *A Doua Ignorância*, 2003, livro II, cap. V, 122, p. 87).

Sem dúvida, são pensamentos exigentes: “Estas coisas sumamente elevadas compreendem-se com um intelecto sutil” (CUSA, *A Doua Ignorância*, 2003, livro II, cap. V, 118, p. 84) – Nicolau de Cusa sabe disso mas sabe também das implicações fundamentais e abrangentes que tais pensamentos tem. Por isso, oferece a *manuductio*, uma condução não somente nas dificuldades com as quais o intelecto se confronta mas também nas consequências que tem para o homem ao saber-se constituído e constituinte de sua humanidade.

4.2 *Manuductione em De coniecturis*

Em *De coniecturis* (1442/1443) Nicolau de Cusa outorga um novo significado à diferença: se em *A Doua Ignorância* a diferença fundamenta a impossibilidade de um conhecimento preciso da verdade absoluta, agora dará

ênfase à diferença como fundamento para a aquisição do conhecimento da verdade. As perspectivas individuais são insubstituíveis, são o lugar a partir do qual a verdade poderá ser experimentada. Inicia esta obra com a proposta de que a expressão de nossos pensamentos seja ainda mais individualizada, que haja uma consciência de que a particularidade absoluta da forma de pensar de cada um é a via para a apreensão da verdade. A conjectura não é incerteza: é a participação na verdade a partir da diferença: “[...] a conjectura é, pois, uma asserção positiva que, na alteridade, participa da verdade como ela é” ¹¹¹. A valorização do individual, o individual como caminho para o uno é a proposta que atravessa esta obra (FLASCH, 2001, pp. 145-148).

Logo na introdução Nicolau de Cusa, fazendo referência a *A Doutra Ignorância*, coloca que a verdade é inalcançável em sua precisão, de forma que, quando expressa pelo homem, é apenas conjectura. A apreensão da verdade pode ser sempre crescente, sem ser, jamais, esgotada e será sempre apenas conjectural. No entanto, a capacidade cognoscitiva inata ao ser humano é distinta em cada um e por isso haverá uma permanente diferença entre as conjecturas. Certo é apenas que as diferentes conjecturas dos diferentes homens são passos em uma mesma direção, e é assim que Nicolau de Cusa entende seu escrito: como um alimento que pode ser transformado em pensamentos claros através do trabalho dedicado e da repetição frequente. (KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, parte I, 2,3).

Em seguida, propõe que para o processo gradual de elevação os mais jovens sejam orientados por uma *manuductio* (ANDRÉ, 2001b, p. 220): “É necessário que atraia, como que guiando-os pela mão, os mais jovens, privados da luz da experiência, à manifestação daquilo que se oculta, de tal maneira que possam elevar-se gradualmente ao que é menos conhecido”.¹¹²

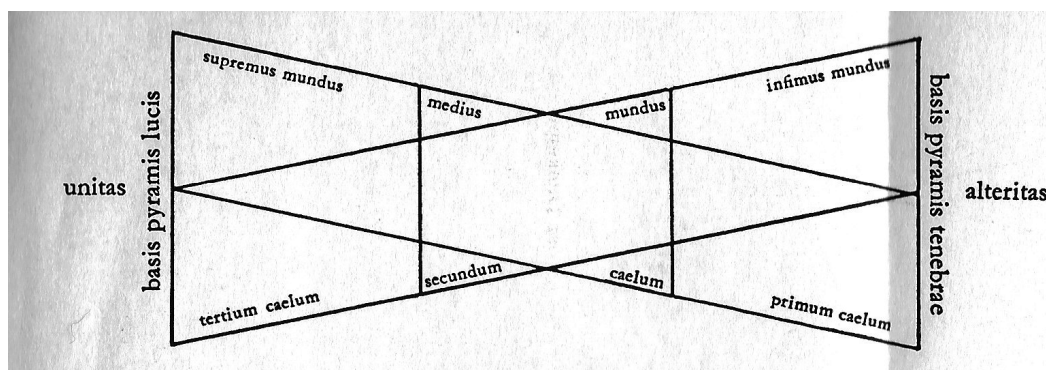
¹¹¹ „Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.“ (KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, parte I, cap. XI, 57, linhas 11,12. Tradução própria).

¹¹² “Oportet autem quadam manuali inductione iuniores quosque, experimentali luce carentes, ad latentium ostensionem allicere, ut gradatim ad ignotiora erigantur“. (KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, parte I, 4, linhas 1-3. Tradução própria).

Para que aqueles que não possuem ainda a “luz da experiência” – notamos que aqui a experiência tem o poder de esclarecer, de iluminar – Nicolau de Cusa oferece a condução pela mão para que o caminho, ainda que difícil, possa ser trilhado com comodidade, *commodosius elucidando* (KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, parte I, 4, linhas 1-2). Para isso irá se valer de exemplos e começa pelo número como imagem de todas as coisas para falar, a seguir, da unidade e da alteridade e chegar à segunda *manuductione*: uma figura que expressa de maneira pictórica aquilo que tenta descrever através de palavras. Nessa figura – conhecida como “figura P” – Nicolau de Cusa quer trazer à concretude de uma imagem a intersecção entre a luz – como imagem da unidade – e a escuridão – significando a alteridade.

Faz com que a pirâmide da luz entre na pirâmide das trevas e a pirâmide das trevas na pirâmide da luz e conduz a essa figura tudo o que queres investigar para que assim possas, através de uma *condução manual* sensível, voltar a tua conjectura para o que é secreto.¹¹³

Para que a compreensão seja facilitada através de um exemplo, segue então a figura que aqui reproduzimos:



“Figura P”, in: KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, livro I, 41, linha 8.

Assim, o meio através do qual se dá a continuidade no percurso é, aqui, uma figura que tem o papel de tornar visível aquilo que, no entanto, não deve ser confundido com a realidade mesma de luz e escuridão, ainda que seja

¹¹³ “Facque pyramidem lucis in tenebras et tenebrae pyramidem in lucem progredi, et omne inquisibile in figuram redigito, ut sensibili manuductione ad arcana coniecturam convertere possis”. (KUES, *De coniecturis. Mutmassungen*, 2002, livro I, cap. 9, 41, linhas 6-8).

simbolizado de forma paradigmática pela figura. (ANDRÉ, 2001b, pp. 225, 226). Esta figura expressa o diálogo da unidade com a alteridade através dos dois triângulos que se interseccionam e simbolizam, nessa intersecção, como a verdade reluz na unidade que se revela na alteridade e na alteridade que retorna à unidade. (ANDRÉ, 2005c, p. 25).

4.3 *Manuductione em De filiatione dei*

De filiatione dei (1445) é um dos textos curtos escritos por Nicolau de Cusa entre 1445 e 1447. Retoma em parte questões já tratadas e neles – assim Kurt Flasch – passa a escrever de forma mais livre. Acentua a particularidade dos seres dotados de intelecto e como eles participam, em sua capacidade intelectual, do absoluto. A filiação de Deus à qual o Cusano se refere não é privilégio de alguns homens eleitos, mas é um fato, o ponto de partida de todos os homens que, por meio de seu intelecto, abarcam tudo, Deus e todas as coisas. (FLASCH, 2001, pp. 166-170). Nada escapa à capacidade intelectual do homem e quanto mais ele se empenha, na “escola do mundo dos sentidos”, em exercitar seu pensamento à luz do divino tanto mais se tornará um mestre perfeito (Cf. CUSA. *De filiatione dei*, 1959, II, 59, linhas 8-10, p. 45).

Novamente a *manuductione* estará na passagem de uma imagem que Nicolau de Cusa oferece para a apreensão do absoluto e o absoluto mesmo. É como se quisesse assegurar-se que essa passagem da imagem a aquilo que ela representa será transposta com segurança, que a imagem irá, de fato, conduzir ao reconhecimento daquilo que quer significar. A imagem que aqui escolhe é a do espelho: o espelho mais elevado seria aquele que reflete sem deformar nem macular a imagem de Deus, infinito e perfeito; as criaturas seriam espelhos limitados e imperfeitos, vivos e livres e, portanto, aptos a se purificarem e a retificarem as curvaturas distintas para que melhor possa reluzir a verdade e a glória divina. O primeiro espelho pode ser chamado também de logos ou filho de Deus; nele, a filiação de Deus se realiza em toda plenitude. Assim, elevando-se das limitações dos espelhos sensíveis o homem pode erguer-se através do intelecto ao lugar em que vê o espírito no pensamento claro. E essa imagem do espelho serve como instrumento para a compreensão do que seria a filiação de

Deus: “[...] transfere, portanto, o exemplo prévio à região intelectual, para que possas, com essa condução pela mão, elevar-te de modo mais próximo à visão da filiação de Deus”.¹¹⁴

Essa transferência abrirá a possibilidade de ter uma pré-gustação da filiação de Deus e perceber que ela nada mais é que a transposição das imagens à união com o pensamento infinito “[...] no qual e pelo qual o espírito vive e entende que vive [...]”¹¹⁵ e reconhece que na sua exuberância vital tudo que vive está nele e que não há outra instância que lhe outorga vida mas que ele mesmo é a vida de tudo que vive.

Dessa forma, Nicolau de Cusa conduz pela mão, outra vez, no momento em que de um entendimento racional intermediado por uma imagem ou analogia o leitor passa ao entendimento daquilo que procura: abarcar o absoluto, conhecer aquilo que, inicialmente, se retrai ao conhecimento humano.

4.4 *Manuducere em A Visão de Deus*

Em *A Visão de Deus* (1453), a metáfora do olhar de Deus servirá como guia para reflexões filosóficas e teológicas de grande densidade e que remetem ao recurso, já anunciado em *A Doutra Ignorância* de aproximar-se do divino através de imagens, sendo que aqui a imagem usada para a comparação será uma sensível, visível aos olhos, e que proporcionará ao seu observador a mesma possibilidade de elevação descrita em relação aos símbolos matemáticos utilizados em *A Doutra Ignorância*. Optando pela metáfora do olhar, Nicolau de Cusa retoma uma imagem que está presente desde Platão e que é escolhida por diversos pensadores medievais: a luz e sua presentificação sensorial na visão (ANDRÉ, 2012, pp. 104-108, 112). Assim adverte logo no início:

¹¹⁴ “[...] transfer igitur praemissum paradigma in regionem intellectualem, ut propinquius te tali quali manuductione ad speculationem filiationis dei queas elevare.” (CUSA, *De filiatione dei*, 1959, III, 68, linhas 6-8, p. 50. Tradução própria).

¹¹⁵ “[...] in qua et per quam spiritus vivit et se vivere intelligit [...]”. (CUSA, *De filiatione dei*, 1959, III, 68, linha 11. Tradução própria).

Se por vias humanas pretendo conduzir-vos às coisas divinas é necessário que o faça recorrendo a alguma comparação. Mas entre as obras humanas não encontrei imagem mais convincente ao nosso propósito do que a de alguém que tudo vê [...]. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, 2, p. 139).

Muitos temas serão abordados neste escrito: o conhecimento humano em sua perspectiva relativa, Deus como aquele que se encontra além da coincidência dos opostos e também a desafiadora articulação de providência divina e liberdade humana. Ao invés de propor-se a definir o que é a providência divina Nicolau de Cusa opta pela *manuductio* de caracterizá-la (KREMER, 2004, p. 319) através da imagem icônica de um Deus que tudo vê. Anuncia seu propósito ainda antes do prefácio:

Mostrar-vos-ei agora, irmãos diletísimos, o que antes vos havia prometido, sobre a facilidade de teologia mística. [...] e rogo, antes de mais, que me sejam dadas as palavras mais elevadas e o discurso onipotente, o único que a si próprio se pode manifestar, afim de que me seja permitido narrar segundo as vossas capacidades de compreensão, as coisas admiráveis que se mostram acima de toda a visão sensível, racional e intelectual. Tentarei, do modo mais simples e comum, conduzir-vos pela mão duma forma experienciável, até a mais sagrada obscuridade. Uma vez aí, sentindo presente a luz inacessível, cada um tentará por si só e do modo que Deus lhe conceder, aproximar-se sempre cada vez mais e então pré-saborear, numa espécie de gosto suavíssimo, a ceia da felicidade eterna [...]. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, 1, p. 137).

O olhar de Deus, esse olhar que percebe o homem em qualquer lugar que ele esteja, tem, em sua onipresença, não um caráter de interjeição ou perseguição mas, ao contrário, o de cuidar, o de conservar e, acima de tudo, o de expressar, na constância desse olhar, o amor de Deus por cada ser humano (KREMER, 2004, p. 321).

Eu sou na medida em que tu és comigo. E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas. E se retiras de mim os teus olhos de modo algum subsistirei. Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima que não pode deixar de se comunicar a tudo o que apode acolher. Por isso, jamais poderás abandonar-me enquanto eu for capaz de te acolher. (CUSA, *A Visão de Deus*, 2012, cap. IV, 11, p. 152).

Da maneira que Nicolau de Cusa a coloca, a metáfora do olhar encerra uma imensa força expressiva. O olhar de Deus não se esgota em sua qualidade perceptiva: ele tem força criadora, ele vê o homem porque o ama e ama o homem porque o vê. E não apenas isso: para a união do homem com Deus não basta que

o homem seja visto pelo criador, mas Deus deve ser visto pelo homem, de modo que há uma reciprocidade no olhar (KREMER, 2004, p. 323). Esse olhar recíproco encerra, também, o elemento dialógico que constitui o fundamento para o encontro do homem com Deus e consigo mesmo, tão presente e operante em *A Visão de Deus*.

4.5 *Manuductio no Cribratio Alkorani*

Em *Cribratio Alkorani* (CUES, 1948), obra escrita em 1460/1461 – isto é, em uma fase já tardia da vida do Cardeal – o conceito de *manuductio* aparece dez vezes. Parece-nos relevante descrever o contexto em que Nicolau de Cusa o utiliza.

Primeiramente, o contexto histórico: em 1453 Constantinopla cai nas mãos dos turcos otomanos, comandados pelo sultão Maomé II; com isso, termina a era do Império Romano do Ocidente. Foram inúteis os apelos papais convocando os príncipes do Ocidente para mais uma cruzada contra os infiéis. Mas a polêmica teológica contra o Islã volta a florescer, juntamente com a expansão do Império Otomano. O Papa Pio II tenta, através de um escrito, convencer o sultão a uma conversão à fé cristã. *Cribratio Alkorani* é a obra que Nicolau de Cusa redige com o intuito de oferecer ao Papa material para suas refutações das convicções islâmicas.¹¹⁶

Essas refutações e polêmicas acompanharam, durante toda a Idade Média, as intermináveis lutas entre cristãos e muçulmanos na Europa (NAUMANN, 1948, pp. 13-32). Nicolau de Cusa começa seu escrito com duas introduções. Na primeira, fazendo referência a outras obras que foram escritas sobre o Alcorão, diz que pretende mostrar, a partir do Alcorão, a verdade do evangelho – *ut etiam ex Alkorano evangelium verum ostenderem* (CUSA, *Cribratio Alkorani*, apud FLASCH, 2001, p. 544). Descreve que percebemos que em nós há um desejo que, pelo seu movimento inerente, é chamado de espírito e que a razão do movimento

¹¹⁶ Naumann observa que, aparentemente, o Papa acabou não utilizando os argumentos que Nicolau de Cusa desenvolve, possivelmente por seu cunho excessivamente teórico. (Cf. NAUMANN, 1948, pp. 9-13).

é o bem. Nosso espírito é atraído pelo bem, a finalidade de seu desejo é o bem. O bem é, portanto, o criador de nosso espírito e é, simultaneamente, sua origem e seu fim. O intelecto, que não é o próprio bem, anseia pelo bem, procura o bem e apenas poderá repousar nele. O bem não se origina no mundo sensível: por isso, o intelecto não o encontrará neste mundo. Ainda assim, o mundo sensível é necessário para o percurso do homem – se não o fosse, o homem estaria nele em vão. Dessa forma, o caminho dentro deste mundo se faz necessário para a apreensão do bem; no entanto, há muitos caminhos possíveis, e a questão que fica é saber qual é o que conduz ao destino. Moisés descreveu um, mas ele não foi entendido nem aceito por todos; Cristo o iluminou e tornou perfeito, mas muitos ainda continuam descrentes; Maomé tentou descrevê-lo de maneira mais simples para que pudesse ser aceito por todos. Essas três – assim Nicolau de Cusa – são as descrições mais conhecidas do caminho, mas ainda muitos outros foram percorridos por profetas e por sábios. (Cf. CUES, 1948, *Cribratio Alkorani*, livro I, 124^r, pp. 79-81).

Todas as descrições mencionadas tem como fundamento que o bem de que falam é um somente e, portanto, comum a todos os caminhos. Mas a nenhum homem – nem a Moisés, nem a Maomé – é dado ver Deus; somente Cristo, porque o conhecia, pôde anunciar o caminho, e isso teria sido – segundo o Cusano – reconhecido por Maomé. E se Maomé não está de acordo com Cristo sobre algo, é em parte por desconhecimento, em parte por intenções oponentes.

No final desta primeira introdução Nicolau de Cusa afirma que a intenção é fazer uma leitura, uma depuração do Alcorão – *cribrare* significa “peneirar” – a partir dos pressupostos do evangelho para demonstrar que, se há algum desvio do Alcorão em relação ao que os evangelhos mostram, isso provém de desconhecimento e equívoco (Cf. CUES, 1948, *Cribratio Alkorani*, livro I, 124^r, 124^v, pp. 81-83).

Deve-se considerar que, mesmo nos discursos, o tom da disputa entre cristãos e muçulmanos foi bastante agressivo durante toda a Idade Média – o mundo cristão se sentia ameaçado - ; além disso, desse mesmo período consta uma vasta literatura anti-semita (FLASCH, 2001, pp. 534, 544). O que o Nicolau de Cusa pretende é, como afirma em uma carta a João de Segóvia em 1454, defender o cristianismo com palavras, com argumentos e não com a espada - “(...)

se com a invasão armada escolhermos a agressão deveremos temer que se lutarmos com as armas, pelas armas morreremos.” (CUSA, 2002, *Carta a João de Segóvia*, II, p. 87). O discurso é melhor que a guerra, mas o discurso tem que ser preparado.

Kurt Flasch considera que em *Cribratio Alcorani* Nicolau de Cusa adota menos um discurso ecumênico e mais um apologético, de defesa das teses cristãs (FLASCH, 2001, p. 544). Tendo em vista a contextualização, neste caso, do conceito de *manuductio* dentro da argumentação na disputa religiosa parece-nos oportuno lembrar, pelo pertencimento temático, de *A Paz da Fé* (1453), em que Nicolau de Cusa trata do diálogo entre as religiões e no qual, mais talvez que em *Cribratio Alcorani*, podemos constatar sua postura conciliadora e surpreendentemente ecumênica, tanto para a época quanto para sua posição dentro da estrutura eclesiástica.

Visando evitar que se perpetuasse a “perseguição cuja crueldade, maior que a habitual, se devia aos diversos ritos das religiões” (CUSA, 2002, *A Paz da Fé*, I, 1, p. 21) no contexto das perseguições e das guerras ocorridas depois da queda de Constantinopla, Nicolau de Cusa põe em diálogo o Rei supremo ou Verbo e os anjos com os homens sábios que representam as religiões do mundo. Eles devem chegar, através do diálogo, a uma concórdia entre as religiões. Não se trata da concordância a partir de uma redução simplista das diferenças entre os credos e sim através de uma identificação dos pressupostos comuns a eles. (GUENDELMAN, 2012, pp. 243, 244).

O diálogo termina com Paulo sugerindo que “mediante concessões mútuas, se edifique a paz com firmeza” (CUSA, 2002, *A Paz da Fé*, XVI, 60, p. 75), tolerando uns os ritos dos outros. Para que se faça possível uma concordância faz-se, primeiramente, necessário aceitar as diferenças: “Com efeito, procurar a conformidade exata em todas as coisas é mais perturbar a paz” (CUSA, 2002, *A Paz da Fé*, XIX, 67, p. 80). Por último, fica explícito um voto a favor de que cada um possa celebrar as suas próprias cerimônias (GUENDELMAN, 2010, p. 245):

Onde não pode conseguir-se uma conformidade no modo, permitam-se às nações, salvaguardadas a fé e a paz, as suas devoções e cerimônias. Talvez a devoção aumente com uma certa diversidade, quando qualquer nação, com zelo e diligência, se esforçar por tornar o seu rito mais esplêndido [...]. (CUSA, 2002, *A Paz da Fé*, XIX, 67, p. 81).

Nicolau de Cusa dá testemunho de sua confiança na possibilidade de se chegar à concórdia através do diálogo, de um “diálogo que não pretende suprimir as diferenças mas, reconhecendo-as, ver nelas a manifestação de um mesmo verbo operante, de uma mesma sabedoria una, indivisível, à qual, por último, almejam todos os homens” (GUENDELMAN, 2010, p. 245).

No diálogo, todos tem igual direito à palavra e evidencia-se o permanente esforço de buscar a “tolerância como virtude ativa” (MACHADO, 2002, p. 50).

Voltamos agora ao conceito de *manuductio* em *Cribratio Alkorani*. Se bem que escrito sete anos depois de *A Paz da Fé*, a partir de circunstâncias e com propósitos distintos, e ainda que não visando tanto uma defesa da paz quanto uma conversão do outro, encontramos novamente a disposição fundamental de Nicolau de Cusa para uma argumentação. Essa disposição se alicerça em uma profunda confiança na palavra e na força do verbo, originada na relação entre a palavra humana e a divina: a palavra humana tem sua força porque é uma expressão do verbo divino, mas, ao mesmo tempo, essa força é limitada porque é uma expressão sujeita à finitude humana que está infinitamente distante da plenitude de sentido da palavra criadora de Deus.¹¹⁷ Ela se articula de forma a mover-se duplamente: na direção vertical visa à aproximação do homem a Deus e na direção horizontal visa aproximar os homens entre si, mostrando que encerra em si a força do afeto e do amor (Cf. ANDRÉ, 2006b, p. 28).

Com esse pressuposto abrem-se os possíveis significados do conceito de *manuductio*: para o difícil espaço demarcado pelas diferenças que o Cusano pretende, em sua depuração do Alcorão, superar através de argumentação, ele propõe uma condução pela mão, oferecendo o essencial do diálogo: a presença, a proximidade, o contato e, a partir destes, acompanhar o movimento que, no processo argumentativo, deverá ser realizado por aquele que se dispõe a ouvir e entender. Sem deter-nos, neste momento, na questão mesma que ele objetiva – a conversão para o cristianismo – parece-nos que como método de argumentação a condução pela mão expressa um gesto de desprendimento, respeito e

¹¹⁷ André chama a atenção para o aspecto de alimento espiritual próprio da palavra, a partir da metáfora da palavra como pão (Cf. ANDRÉ, 2006b, p. 9).

acolhimento profundamente significativos para uma perspectiva daquele que pretende mostrar algo, indicar um caminho, ensinar.

A palavra *manuductio* é usada como título de quatro capítulos da segunda parte. Nicolau de Cusa descreve, após as introduções, qual será a estrutura da obra e faz uma relação completa dos capítulos:

II. Capítulos da segunda parte deste livro:

V. Uma condução pela mão, a partir daquilo que é no mundo, para que se veja o Deus trino.

VI. Uma condução pela mão da trindade intelectual à divina.

VII. Uma condução pela mão à mesma [trindade divina] pelo amor.

X. Novamente, uma condução pela mão a partir das três pessoas.¹¹⁸

A primeira parte trata mais especificamente da discussão dos próprios conteúdos do Alcorão e nela Nicolau de Cusa fala de Cristo como Messias e como filho de Deus. Na segunda parte fala sobre a Trindade; e nesse contexto, que é especificamente da crença cristã, introduz o conceito da condução pela mão: a condução ao reconhecimento de Deus como trindade. A possibilidade desse reconhecimento está fundamentada na certeza de que todos os homens almejam a sabedoria, de que é possível entender a plausibilidade e adequação do pensamento da trindade a partir de argumentos filosóficos e que esses argumentos podem ser subtraídos do próprio Alcorão (Cf. KREMER, 2004, 228).

Nicolau de Cusa afirma que no Alcorão está colocada implicitamente a ideia do Deus trino e sua *manuductio* conduz por um caminho constituído por três etapas: primeiramente, há diversas colocações que testemunham, no livro sagrado dos muçulmanos, que Deus tem essência, alma, verbo e espírito; por um princípio filosófico de validade geral – e reconhecido, portanto, também pelos

¹¹⁸ “*Secundur capitula secundae partis huius libri:*

V. *Manuductio ex his, quae in mundo sunt, ut videatur deus trinus.*

VI. *Manuductio de intellectuali trinitate ad divinam.*

VII. *Manuductio eiusdem per amorem.*

X. *Iterum ex tribus personis manuductio.*” (CUES, *Cribratio Alcorani*, h VIII, segundo prólogo, 17, linhas 2-5. Tradução própria).

muçulmanos – *ser e ter* coincidem em Deus, ou seja, Deus é tudo aquilo que ele tem. E a terceira etapa do percurso consiste em relacionar Jesus Cristo com a doutrina do Alcorão, colocando que ele foi o maior dos profetas. (Cf. KREMER, 2004, pp. 259-261).¹¹⁹

A *manuductio* proposta aqui por Nicolau de Cusa testemunha um esforço seminal no sentido de um diálogo ainda hoje inconcluso e que nos ocupa com a mesma urgência que parece ter levado o Cusano a procurar soluções.

4.6 *Manuductio* em *De li non aliud - Sobre o Não Outro* ou *Da Definição que Tudo Define*

De non aliud (1461/1462) é uma obra que percorreu um caminho longo para ser hoje conhecida. Não é certo se o nome pela qual a conhecemos foi originalmente dado pelo próprio autor; Nicolau de Cusa faz referência a este escrito em sua *De venatione sapientiae* e dessa referência advém o nome *Sobre o Não Outro*, mas possivelmente – por outra nota que o Cusano escreve a respeito – o título mais apropriado seria *Directio speculatis*, “O guia de quem especula” (Cf. ANDRÉ, 2011, no prelo).

O tema central desta obra escrita em forma de diálogo é a procura pela melhor maneira de nomear o divino. É uma procura pelo impossível, uma vez que Deus, anterior a tudo e, portanto, a toda diferenciação, não poderá ser nomeado pois nomear é distinguir, é um ato da razão e a razão está sujeita à finitude. Ante a impossibilidade de nomear o divino apropriadamente por nomes afirmativos – ainda que esta via também seja para Nicolau de Cusa um meio para a aproximação ao nome de Deus – o homem pode proceder à nomeação mediante a negação. Ambas vias, no entanto, se alicerçam na capacidade racional do homem, ou seja, tem como base a finitude inerente ao homem. Depois de ter chamado Deus de tantas formas no percurso de sua obra, sempre procurando a que melhor exprime o inexprimível, quando agora opta por chama-lo de “não outro”, parece afastar-se de uma definição para assumir mais e mais o caráter de

¹¹⁹ Sobre a argumentação utilizada por Nicolau de Cusa ver em Kremer (KREMER, 2004) o capítulo “A condução ao Deus uno e trino” (pp. 227-272).

indicação, de sugestão de um caminho para aquele que procura (Cf. ANDRÉ, 2011, no prelo).

[...] ao optar agora pelo conceito de *Non-aliud*, o Cardeal parece reconhecer que o homem, na sua finitude e na sua alteridade, não pode prescindir dessa mesma alteridade e da profunda racionalidade que lhe é inerente para se referir ao princípio de todas as coisas. Deus não é pensável pelo homem a não ser a a partir de sua própria alteridade, e daí que essa mesma alteridade seja agora incorporada no nome enigmático de Deus, ainda que precedida de uma partícula negativa: é pelo outro que chegamos ao idêntico, ainda que num movimento negativo dessa alteridade do outro. (ANDRÉ, 2011, no prelo).

Non-aliud é, na busca incansável pelos nomes divinos, o nome que Nicolau de Cusa dá a Deus depois de chama-lo de *possest* (o poder que é) e antes de dar-lhe o último nome, *posse ipsum* (Cf. RIOS, 2008, p. 254).

O escrito se estrutura como diálogo entre quatro personagens, entre os quais o próprio Nicolau de Cusa, seu secretário o Abade João André de Bussi, Pedro Balbo - amigo do tempo de estudos em Pádua, com o qual compartilhou seu interesse pela matemática e pela astronomia- e Fernando Martins, médico português que esteve, juntamente com Paolo Toscanelli ao seu lado em seu leito de morte.¹²⁰ Nicolau de Cusa dialoga em *De non aliud* explicitamente com uma tradição que estudou e conhece com profundidade: cada um dos interlocutores argumenta a partir de suas leituras, que são expressas logo no início. Assim, o Abade se apresenta como estudioso do *Parmênides* e dos *Comentários* de Proclo; Pedro Balbo é conhecedor da *Teologia de Platão* de Proclo, Fernando Martins é investigador de Aristóteles e o próprio Cardeal é introduzido como estudioso de Dionísio Areopagita.¹²¹

Logo no início do diálogo Nicolau de Cusa pergunta o que nos faz saber, e Fernando responde que é a definição; mas a definição, se é aquele elemento da razão que a tudo define, define-se a si mesma, também. E – assim prossegue o Cusano - “[...] a definição que tudo define é não outro que o definido” (CUSA, *O Não-Outro*, no prelo, cap. I, 3). Os interlocutores concordam que definir é

¹²⁰ Sobre os participantes do diálogo cf. MACHETTA, 2008a, pp. 243-246.

¹²¹ Sobre a tradição filosófica presente em *De non aliud* cf. ANDRÉ, 2011, no prelo.

estabelecer uma diferenciação que é condição necessária para o conhecimento de algo determinado. Mas como a definição também é um conceito e, portanto, definível e definido, ela limita a si mesma como princípio limitante e não é limitada por nada além dela mesma. Ela é, assim, o “não-outro” a respeito de si (Cf. RUSCONI, 2008, pp. 265, 266). E assumindo que essa maneira de definir é precisa e verdadeira, Nicolau de Cusa propõe que, demorando-se nela, tentem descobrir o que se pode, humanamente, saber: está, assim, explicitada a perspectiva a partir da qual a investigação pode ser feita, com suas particularidades e limitações.

Quanto à origem do termo *non aliud* Nicolau de Cusa faz referência explícita a Dionísio Areopagita ¹²²:

Quando, de fato, chega ao fim da Teologia Mística ¹²³, afirma que o criador não é algo que possa ser nomeado nem outro. Mas diz isto de tal maneira que não parece dizer aí algo de grande, ainda que, para quem está atento, tenha expresso o oculto não-outro, por ele explicitado em toda parte de outros modos. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. I, 5).

A seguir, em um diálogo do qual participam mais o Cusano e Fernando, dirigem a atenção para a princípio de tudo e de como nomeá-lo: ainda que não seja humanamente possível encontrar o nome adequado, há, entre as possibilidades, nomenclaturas melhores e outras menos apropriadas:

[...] como nós não podemos revelar um ao outro a nossa visão a não ser pelo significado das palavras, não surge, realmente, nenhuma mais precisa que o não-outro, embora não seja o nome de Deus que é anterior a todo o nome que se possa nomear no céu e na terra, assim como o caminho que conduz o peregrino à cidade não é o nome da cidade. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. II, 7).

E em seguida:

De tudo vê agora que o significado do não-outro não só nos serve como via para o princípio, mas representa mais proximamente o inominável

¹²² Sobre a presença da obra de Dionísio Areopagita em *De non aliud* cf. RIOS, 2008, pp. 347-358.

¹²³ Há uma recente tradução ao português da Teologia Mística. Cf: CASTRO, Roberto Carlos Gomes de. *Negatividade e participação : a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino - teologia, filosofia e educação* [online]. São Paulo : Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009. Tese de Doutorado em Educação. [acesso 2012-10-04]. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-26012011-094150/>>.

nome de Deus, de modo que nele, como no enigma mais preciso, brilhe aos olhos dos que procuram. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. II, 7).

Então Fernando diz que precisa de esclarecimentos para compreender melhor – de fato, ele pede ajuda para poder ver melhor como o não-outro é o princípio de ser e de conhecer. E Nicolau de Cusa responde a esse pedido de ajuda com aquilo que Fernando considerará uma orientação clara, uma *clara manuductio*: responde estabelecendo uma relação entre o princípio de ser e de conhecer e a luz, que torna possível ver e reconhecer o que é sensível, sendo, assim, um meio de alcançar o inteligível através da percepção sensível.

Dizem os teólogos que Deus brilha para nós mais claramente no enigma da luz, porque através das coisas sensíveis ascendemos às inteligíveis. Decerto a própria luz, que é Deus, é antes de outra luz nomeável de qualquer maneira e é antes do outro de modo simples. Ora, aquilo que é antes do outro não é outro. Por isso, porque [essa luz] é o próprio não-outro e não a luz nomeável, brilha na luz sensível. Mas de algum modo se concebe que a luz sensível, comparada à visão sensível, se comporta do mesmo modo como a luz que é o não-outro em relação a tudo que pode ser visto pela mente. Mas experienciamos que o olhar sensível nada vê sem a luz sensível e que a cor sensível não é senão a determinação ou definição da luz sensível, como mostra o arco-íris; e assim a luz sensível é o princípio de ser e de conhecer o visível sensível. E assim conjecturamos que seja o princípio de ser e o princípio de conhecer. (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. III, 8).

E aqui ouvimos Fernando exclamar: *Clara manuductio et grata!*

Uma *manuductio*, uma condução implica em uma mudança de lugar. Sai-se do lugar em que se estava para entrar em outro; é, portanto, uma passagem. De onde a onde Nicolau de Cusa “claramente conduz” seu interlocutor?

Nicolau de Cusa ajuda o interlocutor a compreender seu argumento utilizando uma analogia central tanto de seu pensamento quanto na tradição cristã: a luz. Recorre, assim, a um enigma para que, através de uma transposição, seja facilitado o entendimento. E opta pela luz, para que Fernando possa ver melhor, conforme solicitara (Cf. MACHETTA, 2008b, pp. 278-282). E dela passa à afirmação de que os princípios de ser e o de conhecer são o mesmo. Este princípio, tão sinteticamente formulado neste ponto, expressa uma relação central entre o princípio criador e sua articulação com a possibilidade tanto de ser quanto de saber. De fato, Fernando passa a ver com mais clareza, e diz: “ Por isso Deus, significado pelo não-outro, é o princípio de ser e de conhecer de tudo.

Se alguém o subtrai nada permanece nem na realidade, nem no conhecimento” (CUSA, *O Não-Outro*, 2011, cap. III, 9).

O percurso da *manuductio* perfaz um caminho que leva, através de um enigma, à ascensão a um conhecimento, à visão da conexão essencial entre os elementos que fundamentam para o homem sua existência e a possibilidade de reconhecê-la, explicitando que, para o ser que tem a capacidade intelectual de nomear, ser e saber constituem uma unidade. Nicolau de Cusa postulava, mais de duas décadas antes, em *A Doutra Ignorância*, que “o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. IX, 30, pp. 22, 23): neste início de *De non aliud*, é mediante o enigma da luz que ele procura conduzir ao conhecimento da “definição que a tudo define”. E alcança seu propósito: sua condução é elucidativa – é *clara manuductio* – e agradável.

4.7 *Manuductionem* em *De venatione sapientiae*

A última referência à *manuductione* que encontramos na obra de Nicolau de Cusa é particularmente significativa: está em *De venatione sapientiae - A Caça por Sabedoria* (1462). Já nos referimos bastante neste trabalho ao caçador descrito nessa obra, a aquele que parte em procura por sua presa, que procura aquilo que pressente, que é conduzido por seu desejo em uma preguista do sabor, da alegria, da satisfação que sabe poder encontrar. Trata-se de um movimento que claramente nasce no interior do homem, ainda que despertado por algo que ele procura e ainda não possui. Que papel pode ter, nessa perspectiva, uma condução pela mão?

Assim Nicolau de Cusa introduz o seu propósito: “Somos estimulados por uma apetência inscrita na nossa natureza, a possuir não só a ciência, mas a sabedoria, ou seja, a saborosa ciência.”¹²⁴ Quer, depois de algumas considerações preliminares sobre esse fato, conduzir aquele que quer filosofar – o que chama

¹²⁴ “Sollicitamur appetitu naturae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.” (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, prefácio, 1, linhas 18,19. Tradução própria).

de ‘caça por sabedoria’ – a alguns lugares muito fecundos para a presa almejada (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, prefácio, 1, linhas 19-23).

Segue dizendo que nossa natureza intelectual é viva e que, portanto, necessita de alimento, um alimento que lhe corresponda; para o ser humano, é a verdade: “A sabedoria é, pois, a que é procurada, porque ela alimenta o intelecto.”¹²⁵ O homem está apto a caçar esse alimento.

Para que a caça seja proveitosa Nicolau de Cusa propõe e passa a descrever os dez campos que considera os mais férteis e proveitosos para a caça. Deles, o oitavo campo é o da conexão, da relação. A conexão é anterior a toda divisão; ela relaciona a unidade eterna – que é tudo que pode ser – com a igualdade eterna. O espírito da conexão transpassa tudo, “Todas as partes do mundo são preservadas entre si por este espírito e são conectadas com o todo do mundo.”¹²⁶

Essa conexão é um laço de amor intelectual, “*Nexo vero amoris intellectualis*” (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, cap. XXV – continuação, 73, linha 14) que permite que o anseio por conhecimento se alimente da verdade eterna. Segundo Nicolau de Cusa poucos filósofos reconheceram o princípio da conexão e por isso não puderam alcançar a verdadeira sabedoria. E assim chega à *manuductione*: “Mas agora, sob uma orientação [*manuductionem*] matemática [...]”¹²⁷ ele quer mostrar de que forma a referida trindade é a unidade, ainda que ela esteja além de todo entendimento e somente possa ser compreendida incompreensivelmente pelo espírito humano. Descreve então com detalhes a analogia matemática que propõe (um triângulo que constrói e cujos lados e ângulos observa conforme os faz crescer

¹²⁵ “Sapientia igitur es quae queritur, quia pascit intellectum.” (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, cap. I, 4, linhas 19, 20. Tradução própria).

¹²⁶ “Omnes mundi partes intra se hoc spiritu conservantur et toti mundo conectuntur”. (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, cap. XXV - continuação, 73, linhas 8,9. Tradução própria).

¹²⁷ “Nunc vero subiciam manuductionem unam mathematicam [...]”. (KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, cap. XXVI - continuação, 74, linhas 1-3. Tradução própria).

infinitamente) (Cf. KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit*, 2002, cap. XXVI - continuação, 74- 79), discutindo suas implicações e desdobramentos.

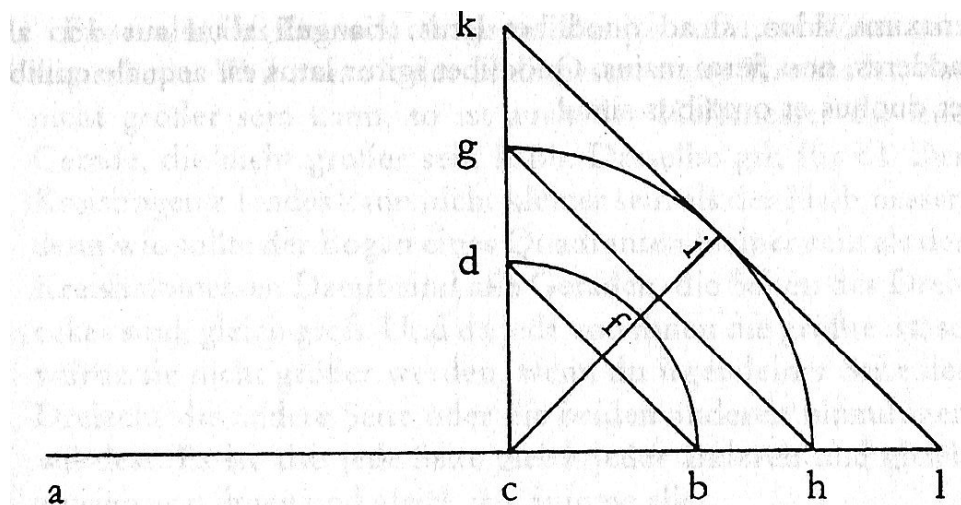


Imagem in: KUES, *De venatione sapientiae*, 2002, cap. XXVI, 74, p. 109.

Mais uma vez a condução pela mão se dá em um ponto em que Nicolau de Cusa propõe uma passagem entre dois universos, em que utiliza o instrumento da analogia para conduzir para além do limiar da compreensão circunscrita pela razão. E o faz retomando um elemento que marca o início do método que desenvolve para a ascensão ao conhecimento do absoluto: a analogia matemática, cujas propriedades explicara e justificara em *A Doutra Ignorância*.

Como vimos, já vinte anos antes de escrever sobre a procura como caça, mostrara que a verdade como tal é inalcançável ao homem, de forma que a aproximação a ela somente se faz possível através daquilo que é o outro da verdade ao qual ele chama de *imago*. *Imago*, imagem não significa aqui a cópia ou imitação de algo, mas a explicitação, o tornar visível de algo invisível. Partindo dessa compreensão de *imago* Nicolau de Cusa afirmara que a verdade infinita pode ser apenas vista em imagens e optara pelas metáforas matemáticas por suas características que permitem que elas sejam construídas no interior da consciência humana. (VOLKMANN – SCHLUCK, 1957, pp. 25-35).

É a esse procedimento que o Cusano recorre para proporcionar sua *manuductione*: é uma orientação, uma indicação em que ele dá a mão ao leitor em um caminho marcado por um limiar que precisa ser atravessado sempre de

novo – cujo outro lado permanece, ainda assim, e sempre, um objetivo por alcançar.

4.8 *Manuductio*: uma condução dialógica

Tendo feito o percurso que permitiu acompanhar a *manuductio* proposta por Nicolau de Cusa, queremos apontar para a forte componente dialógica que dela se apreende.

Conduzir pela mão implica em relação e movimento. A *manuductione* é condução que pressupõe que há um desejo de deixar-se conduzir: assim, embasa-se em uma cumplicidade, em uma abertura para o outro e em uma vontade de chegar a um lugar em que ainda não se está e que o outro conhece ou sabe aonde fica. É uma condução para que o outro encontre por si aquilo que pode ser sabido e que por isso é legitimada por aquele que quer ser conduzido (Cf. PÖPPEL, 1956, pp. 41). A relação – elemento em que qualquer condução necessariamente se alicerça – está, para Nicolau de Cusa, na raiz de todas as possibilidades: ela é anterior tanto à religião quanto à cultura pois é a condição que possibilita ambas (Cf. SCHWAETZER, 2010a, p. 29).

Podemos dizer que a *manuductione* é ponto de partida no pensamento de Nicolau de Cusa: de certa maneira, todo o percurso trilhado no decorrer de sua obra em direção a uma apreensão do divino por parte do homem e na perspectiva humana representa, em si, uma oferta de condução. Essa oferta é explicitada no início de *A Doutra Ignorância*. Sabendo que as coisas são dificilmente apreendidas pelo intelecto e não facilmente explicáveis pela linguagem o homem se dá conta de o que deseja é saber de seu não saber, deseja estar ciente de sua ignorância; a essa necessidade o Cusano responde, disponibilizando seu percurso filosófico: “Com esse fim me entreguei ao trabalho de escrever algumas poucas coisas sobre a douta ignorância.” (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. I, 4, p. 5). Esse é o primeiro passo: a disposição de acompanhar e conduzir no caminho descrito.

O passo seguinte é a *manuductione* enquanto instrumento do próprio intelecto, a *manuductione* de que a capacidade cognitiva mesma dispõe e que é o instrumento do qual Nicolau de Cusa se utiliza como método para a aquisição do

saber: a condução através dos símbolos, das analogias, das imagens que permitem a elevação ao indizível. Os exemplos e as imagens que no transcórre do pensamento cusano mostram uma imensa riqueza e diversidade serão o meio que conduzirá o leitor, o interlocutor de Nicolau de Cusa:

É necessário, no entanto, que aquele que quer atingir o sentido [do que vou dizer] eleve o intelecto para lá da força das palavras, mais do que insista nas propriedades dos vocábulos que não podem adaptar-se convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais. Os exemplos [que der] é necessário utilizá-los, como guias [*exemplaribus etiam manuductionibus*]¹²⁸, de modo transcendente, abandonando as coisas sensíveis, para que o leitor se eleve facilmente ao simples plano intelectual. Tentei abrir, o mais claramente que pude, a procura desta via aos espíritos comuns, evitando toda a dificuldade de estilo e mostrando diretamente a raiz da douta ignorância na precisão inapreensível da verdade. (CUSA, *A Doutra Ignorância*, 2003, livro I, cap. II, 8, p. 6).

Se no primeiro passo a *manuductione* se faz possível apenas a partir da relação, do encontro com o outro constituindo, portanto, um diálogo entre dois homens, nesta segunda dimensão proposta pelo Cusano a *manuductione* é um diálogo entre o homem e sua própria capacidade cognitiva. A condução através das possibilidades intelectuais se dá no percurso que o homem perfaz, no ato cognitivo, de si para o mundo e de si para o absoluto. Toda a força dessa condução está expressa nas palavras que Nicolau de Cusa utiliza para descrever o que pretende: os exemplos serão guias que, partindo do plano sensível, levarão à ascensão ao plano intelectual.

Nicolau de Cusa se mantém fiel a esse propósito em toda a sua obra: seu esforço nessa condução é permanente. É inerente a todo seu discurso, do começo ao fim de sua produção filosófica. Explicitamente aponta para seu intuito cada vez que se refere à *manuductione*, conforme verificamos nas passagens em que ela aparece: seja diretamente através da elevação mediante analogias – com em *A Doutra Ignorância*, em *De coniecturis*, em *De filiatione dei* mediante a imagem do espelho, em *A Visão de Deus* com a imagem icônica de Deus, em *De venatione sapientiae* novamente através de um exemplo matemático –, seja apontando para os sentidos como condutores que levam a uma direção que possibilita o percurso

¹²⁸ KUES, *De docta ignorantia I*, 2002, cap. III, 8, linha 4.

cognitivo – na analogia com a luz de *De non aliud* – ou como meio para superar as diferenças através de uma argumentação – em *Cribriato Alcorani*.

A *manuductione* tem o papel de intermediar, de estabelecer a passagem, de proporcionar uma presença no espaço que se cria entre homem e Deus, entre não saber e saber. É, essencialmente, um percurso dialógico na medida em que este também somente se dá no espaço intermediário, que não está em nenhum dos interlocutores mas em ambos, que se constitui a partir dos dois mas é mais que a junção dos dois.¹²⁹ O saber de Deus não se dará nem na permanência no símbolo nem em Deus mesmo, mas na passagem de um a outro; como diz Martin Buber (1878-1965) “Nós não encontramos o sentido nas coisas, também não o colocamos dentro das coisas, mas entre nós e as coisas ele pode acontecer” (BUBER, 2001, p. 72)¹³⁰. Esse é um importante significado da *manuductione* que Nicolau de Cusa propõe: possibilitar que na passagem do sabido ao não sabido, do humano ao divino se desvende o significado daquilo que procuramos.

Os dois aspectos da *manuductione* aqui salientados parecem-nos fundamentais para o aprendizado: o estabelecimento de uma relação que permite a procura pelo não sabido e o uso de analogias como método que possibilita essa procura. Ambos são constituintes de todo saber. Ambos encerram a essência do dialógico que é sair de si e voltar-se ao outro, seja esse outro outra pessoa, seja ele o que não sabemos; nos dois casos, a efetivação do encontro desejado se dará na medida em que realizarmos esse “movimento básico dialógico [que] consiste no voltar-se-para-o-outro” (BUBER, 2001, p. 56). Esse movimento se faz, na busca por conhecimento, permanentemente presente

¹²⁹ Sobre o conhecimento como diálogo ver também ANDRÉ, 2005c, pp. 15-38. Em particular, o autor afirma: “[...] en Nicolás de Cusa se dibuja ya una noción de experiencia como diálogo con la realidad, ya sea la realidad del mundo, de las cosas en nuestro entorno, ya sea el mundo interior con el cual entramos en contacto con ellas, o ya sea el mundo divino que en estos dos mundos se nos da en su gratitud y nos constituye a nosotros en nuestra libertad.” (ANDRÉ, 2005c, p. 17).

¹³⁰ Martin Buber, filósofo e pedagogo austríaco, coloca a comunicação, a relação dialógica como elemento essencial da existência. Interessante notar, no contexto deste trabalho, que sua tese de doutoramento (na Universidade de Viena, em 1903) é sobre a história do problema da individuação, e como objetos de sua pesquisa ele escolhe Nicolau de Cusa e o místico e filósofo alemão Jakob Böhme (1575-1624). A relação entre unidade e todo, a diversidade dos indivíduos são temas que lhe interessam particularmente na obra cusana. (Cf. BUBER, 2013, pp. 75-90 e GROISER, apud BUBER 2013, pp. 279-286).

e traduz o esforço do homem que deseja saber e para o qual a *manuductio* adquire um papel de grande valor.

5 Considerações finais

Todo percurso é marcado por um começo, mas nem todos os trajetos são marcados por um final definitivo. O final deste percurso pela obra de Nicolau de Cusa, procurando mostrar, na leitura de seus textos, o quanto em seu pensar encontramos elementos que contribuem para as reflexões educacionais do presente, é provisório. Provisório no sentido que o Cusano confere a todo ato de conhecer: é uma leitura que pode ser ampliada, outras trilhas se abrem a partir das já percorridas, outros campos seguramente férteis para a “caça” por saber se anunciam. Muitos são esses campos que, para poder precisar o olhar sobre as questões delineadas, não foram incluídos, mas que respondem, também, às perguntas que colocamos. A ideia do jogo de *Dialogus de ludo globi*, entre muitas outras ideias colocadas por Nicolau de Cusa, permite uma abordagem que renova a leitura dos questionamentos do educador. Assim, concluímos o trabalho cientes de que ele está inconcluso, cientes da impossibilidade mesma de concluir, no sentido de um encerramento, as questões que a educação coloca e que nos moveram ao iniciá-lo.

Essas questões são amplas e complexas o suficiente para abarcarem olhares sempre novos, e são prementes o suficiente para exigirem atenção permanente. Neste capítulo final do trabalho vamos reformulá-las e, a partir das leituras feitas, explicitar novamente a leitura renovada que o pensamento de Nicolau de Cusa possibilita.

Em seu estudo sobre a formação do homem grego, Werner Jaeger descreve como se efetiva a educação na Cidade-Estado da Grécia Antiga, como essa educação é entendida a partir da convicção de que não há indivíduo sem a comunidade: o homem é um ser político e cabe à comunidade a tarefa essencial de introduzir os “recém-chegados” em seu contexto. (Cf. JAEGER, 1992, pp. 3, 13). Vemos estabelecida, assim, nos primórdios da educação, a relação entre o todo da comunidade e os indivíduos que a compõem como um paradigma próprio do ato educativo. Unidade e diversidade, coletividade e indivíduo: a convergência desses dois elementos constituintes dos interesses na sociedade são o fundamento no qual se faz educação.

Em cada época essa convergência se deu – ou não se deu – de formas diferentes. O reconhecimento das necessidades individuais como fator central no ato de educar foi-se delineando e transformando no decorrer da história. Temos, como um exemplo dessa transformação, Dilthey (1833-1911) que no início do século XX postula – em contraposição às ideias do iluminismo, vigentes até então – que o homem que quer conhecer não tem apenas racionalidade mas é um ser concreto que “não só pensa mas que sente, quer e se encontra indissolúvelmente ligado ao meio das ‘coisas comuns’ ou de ‘sua circunstância’, como diria Ortega e Gasset” (AMARAL, 1897, p. 6). Afirma, assim, que sentimentos e vontade são, também, elementos constituintes do sujeito e precisam ser consideradas no processo educativo, entendendo o indivíduo de uma forma nova, e postulando uma forma também nova de ver o indivíduo em sua relação com os outros. A reciprocidade própria e inerente a indivíduo e coletividade vai sendo, gradativamente, integrada ao entendimento do sujeito e hoje ela representa um fato sem o qual dificilmente se pode conceber a educação.

Um elemento que caracteriza nossa sociedade e que, portanto, participa de forma inevitável de toda reflexão educacional no contexto da relação entre indivíduo e sociedade é a questão referente às igualdades e desigualdades. Ambas nascem da relação entre cada um e os outros: elas são geradas por relações, elas expressam uma forma de relação e a pergunta que se coloca é como as igualdades e desigualdades que a sociedade produz agem no indivíduo e, a partir daí, quais podem e quais não podem, de maneira alguma, ser reforçadas ou mesmo permitidas. Em um ensaio intitulado *Podemos viver juntos, iguais e diferentes?* Alain Touraine (Cf. TOURAINE, 1998) afirma a importância e a tarefa da escola que, ao invés de reforçar as desigualdades sociais, precisa abrir espaços em que os alunos desenvolvam a capacidade de responder em termos originais à confrontação entre, de um lado, identidade cultural e necessidades pessoais e, de outro lado, as demandas sociais científicas e econômicas. Assim a escola se dispõe a participar da constituição de um ambiente comum em que caberá a cada indivíduo saber combinar livremente sua participação no mundo instrumental com a manutenção, reintegração ou permanente reconstrução de sua identidade pessoal e coletiva. Essa combinação possibilita o estabelecimento da existência individual de todos – cada um diferente e único em sua forma de

ser, mas igual a todos em sua procura por fazer-se individual. (Cf. TOURAINE, 1998, pp. 173, 176, 178).

Seja, portanto, na Grécia Antiga, seja no início do século passado, seja agora: a questão da relação entre o individual e o coletivo se mostra como campo em que a educação se realiza. E, como dissemos acima, os desafios da sociedade como um todo são, também, os desafios da escola, são os da sala de aula, determinando a relação com o saber e seus significados.

Com essas questões como ponto de partida e o interesse pelo pensamento original de Nicolau de Cusa pesquisamos aspectos de seu discurso filosófico cuja abordagem permite uma reflexão renovada sobre desafios do educador. Especificamente, optamos por investigar dois conceitos: o de desejo intelectual e o de *manuductio*.

Nossa experiência como professora de matemática, os anos em sala de aula, nos confrontaram sempre de novo com a pergunta sobre quais os fatores que mobilizam o desejo por aprender. E com base nessa experiência acreditamos que o desejo existe, que o aluno tem vontade de aprender e está disposto a ser inicialmente conduzido e logo a conduzir-se no exercício de apreender a realidade e suas leituras, a entender e produzir significados, a interagir e criar. Ao educador cabe propiciar que se efetive o aprendizado e, também, que o desejo por saber não se esgote mas se renove. Com isso não negamos que em muitos momentos há, também, desinteresse, que por diversas razões muitas vezes é preciso encontrar meios de retomar o desejo, de atualizá-lo. Essa atualização se pode efetivar a partir de uma questão que desperte curiosidade, de um contexto que passa a ser pressentido como relevante, ou do entendimento do sentido que um determinado saber pode adquirir dentro de um conjunto de saberes.

Na leitura que Nicolau de Cusa proporciona, o desejo é condição essencial para toda procura por saber. “Sem desejo a mente não conhece, e sem conhecimento ela não deseja”¹³¹ – essa afirmação, ainda hoje de surpreendente precisão e radicalidade, foi formulada em uma realidade totalmente distinta da nossa, dentro de um mundo que ainda estava por vir a ser conhecido e entendido

¹³¹ “Nam mens sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat.” (CUSA, *Sermo CLXXII*, apud. KREMER, 2004, p. 62).

de uma forma que hoje podemos considerar como o início do entendimento racional.

Mas o desejo é mais que condição para o começo de um percurso cognitivo: ele se renova no decorrer desse percurso, ele se alimenta, enquanto desejo, do saber que vai adquirindo. Neste contexto e para o âmbito educacional vale lembrar que a própria etimologia da palavra “aluno” aponta para a necessidade de alimentação – o “aluno” é aquele que deve ser nutrido¹³². Essa interação que permanentemente se estabelece entre saber e querer saber, entre querer saber e saber é o fundamento – para Nicolau de Cusa – da procura por conhecimento e é, para o educador, fator mobilizador do processo de aprendizagem.

Nicolau de Cusa descreve o *desiderium* como um anseio, uma aspiração, uma expectativa pelo que se pressente, ou seja, ele aponta tanto para o aspecto eminentemente volitivo quanto para uma qualidade de sentimento inerente a esse desejo. Essa reciprocidade de desejo, sentimento e conhecimento se fundamenta na forma de ser do ser humano, conforme lemos em Ortega y Gasset:

É um erro, pois, supor que os fatos da consciência cognoscente sejam impermeáveis à consciência volitiva e sentimental, de modo que estas não intervenham *constitutivamente* naqueles. Dito de forma mais precisa, é um erro crer que o motivo, o fundamento ou o *porquê* suficiente de uma crença nossa não seja um querer ou um sentimento. A realidade é estritamente o contrário: o conhecimento *depende* da vontade e do sentimento, como estes daquele. As ideias ou convicções elementares não tem seu motivo, “razão” ou fundamento em outros *porquês*, tem-no em volições e sentimentos. Em outros termos: o conhecimento não se explica por si só, senão como membro da consciência humana total. (ORTEGA Y GASSET apud AMARAL, 1987, p. 11).

A coincidência dos opostos, essa propriedade que, para Nicolau de Cusa, distingue e caracteriza o infinito, o absoluto, se realiza na procura do homem pelo conhecimento desse absoluto. Naquilo que tudo abarca os opostos deixam de existir – assim afirma o Cusano. Podemos dizer que em sua proposta de uma ascensão cognitiva essa coincidência se dá, de certa forma, no próprio homem: em seu *desiderium intellectualle* fundem-se dois aspectos que muitas vezes se mostram ou nos parecem opostos – o desejo e a capacidade intelectual. Na

¹³² Cf. nota 101 no capítulo 3, seção 4, item 5.

educação, eles se condicionam mutuamente, estão intrinsecamente ligados e se tornam tanto mais efetivos quanto menos forem dissociados. Rudolf Steiner (1861-1925) enfatiza a importância, para o educador, de considerar tanto o intelecto quanto a vontade e os sentimentos e de entendê-los em sua interação e reciprocidade: o ato volitivo sempre abrange uma representação mental, e todo ato cognitivo se realiza a partir da presença da vontade – a maneira como formamos pensamentos, como ligamos um ao outro, como concluímos pressupõe uma atuação, ainda que sutil, da vontade. Assim, à vontade subjaz o pensar e ao pensar subjaz a vontade (Cf. STEINER, 1988, p. 64).

Se assumimos que construir a significação é uma das tarefas essenciais do professor, então assumimos que ele contextualiza, coloca em relação, que ele realiza – e, realizando, compartilha a experiência de fazê-lo – o ato de situar a parte no todo, de conectar o todo com as partes. Trata-se de uma tarefa interminável uma vez que a cada nova questão, a cada novo tema ou conceito tanto o todo do saber quanto as partes se reorganizam, se relacionam de novas maneiras, são redefinidas a partir e para o todo que se refaz em suas partes. É, assim, um exercício de integração e reintegração constante. Mas como esse exercício pode se realizar se também o aluno não é entendido e convidado a participar do processo de aprendizado em sua totalidade, em sua integralidade, ou seja, se o processo de aprendizagem não o considera tanto em suas capacidades cognitivas quanto nas volitivas e sensitivas? O *desiderium intellectuale* é o desejo por conhecimento, é o anseio por saber, mas é também saber do próprio anseio, saber do próprio querer – ele se faz, assim, a partir da integralidade da pessoa e para a sua integralidade. Dentre os valores fundamentais para os projetos educacionais do presente milênio, Machado enuncia a “pessoalidade, como exigência de que a Educação tenha no centro de suas atenções o desenvolvimento integral do ser humano, da diversidade de projetos pessoais de existência” (MACHADO, 2002, p. 66).

Esses projetos pessoais não são estanques: estão em relação dinâmica com as circunstâncias, eles são redefinidos enquanto se realizam. Assim também o aprendizado: na persecução de determinadas metas – pois sempre é necessário estabelecer metas, não é possível caminhar à procura de algo sem traçar, ainda que provisoriamente, uma direção que se pretende seguir – professor e aluno

reavaliam, reordenam e redefinem o objetivo que perseguem. Essa abertura para o que resulta de cada novo passo, a inclusão permanente de novas capacidades, novas perguntas e, concomitantemente, a presença inerente daquilo que se quer alcançar são elementos para os quais Nicolau de Cusa aponta permanentemente. Como vimos, ele descreve o ser humano como um ser em estado de inconclusão mas em que essa inconclusão não é uma falta e sim característica essencial que possibilita a procura e a atividade sem fim que perfazem a forma de ser do homem. E assim como o homem, também seu conhecimento se encontra em infundável construção; seu saber será tanto maior quanto mais ciente ele se fizer de seu próprio não-saber – a doura ignorância é expressão de um conhecimento que está, tanto quanto o homem, em permanente “vir a ser”. A provisoriedade é própria da caça descrita em *De venatione sapientiae*: a caça por saber e o saber que caça se realizam sempre de forma parcial, (Cf. VOLLET, 2010, p. 381) e o ser humano se realiza, sempre de novo, no ato da procura. Essa procura é produtiva, ela é criação, sua incompletude abre um espaço criativo. Referindo-se à criação, George Steiner afirma que todo ato criativo é uma representação de liberdade, de algo que foi feito mas poderia não ter sido feito e que, tendo sido feito, poderia ter sido realizado de maneira totalmente diversa – isto é, em toda realização (neste caso, o autor fala de realizações artísticas) se faz presente a imperfeição (Cf. STEINER, 2010, pp. 142, 143). “É a precedência e a potencialidade constante do não-ser que outorgam à criação o esplendor de sua existência como um dado e a vulnerabilidade de sua verdade.” (STEINER, 2010, p. 143). Poder dar espaço para que essa potencialidade seja percebida, permitir que o aluno saiba que o conhecimento se constrói de maneira dinâmica, dialogando com o entorno, com os outros, com as perguntas próprias e as que se apresentam no decorrer do percurso é uma tarefa que o professor assume quando se propõe a conduzir o processo educativo. Ele pode contribuir significativamente para que o aluno se perceba em sua potencialidade e reconheça, mais e mais, essa potencialidade como lugar de seu próprio agir e como fator determinante de si mesmo: “De fato há algo que o ser humano é e tem que ser. Mas esse algo não é nem uma essência nem, em sentido estrito, uma coisa: *é o simples fato de sua existência como*

possibilidade ou potência."¹³³ Esse fato é uma vivência essencial para a qual Nicolau de Cusa aponta, e se faz motivação – e tarefa – fundamental também para todo aprender.

O espaço para a potencialidade precisa ser constituído e constituí-lo é uma tarefa do educador que não pode ser delegada nem ao aluno nem à instituição pois ele se realiza a partir das relações que se estabelecem, dos encontros e das perguntas, dos próprios projetos em construção. Com isso, chegamos ao outro conceito cujo uso investigamos na obra de Nicolau de Cusa: o de *manuductio*.

A “condução pela mão” se dá, conforme pudemos ver nas leituras dos textos, em dois sentidos: a partir de uma relação que se estabelece e que permite caminhar em direção a aquilo que se quer conhecer e também, intrinsecamente, a partir da própria forma como se faz o conhecimento, em que um âmbito conhecido permite o passo para um próximo, ainda por ser conhecido. Na educação, o professor assume a *manuductione*: de sua perspectiva ele pode apontar para os campos de saber que se abrem e indicar meios que podem conduzir a eles. Mas mais que isso: sua condução abarca também a tarefa de permitir que as coisas apreendidas sejam contextualizadas para que seus significados se façam perceptíveis. Essa *manuductione* tem uma grande importância sobretudo face aos desafios postos pelo convívio e interação permanente com as redes de comunicação.

Todos somos, hoje, afetados pelo excesso – sem antecedentes – de informações. De informações que precisam ser ordenadas, categorizadas, contextualizadas para que possam ganhar sentido e dizer algo ou, então, mostrar-se supérfluas e inexpressivas. Quem quer que interaja com os meios de comunicação se vê diante dessa tarefa. Para a escola, é uma tarefa que ganha nova dimensão e urgência. É preciso conferir relevância para que no emaranhado indiferenciado de informações aquilo que interessa possa ser reconhecido e possa ganhar significado, destacando-se do todo amorfo e indistinguível de dados que, a cada momento, as redes oferecem. Nesse contexto, toda proposta de trabalho que seja claramente formulada se mostra, por si, um

¹³³ „Es gibt in der Tat etwas was der Mensch ist und sein soll. Doch dieses Etwas ist weder eine Essenz noch im eigentlichen Sinne eine Sache: *Es ist das schlichte Faktum seines Daseins als Möglichkeit oder Potenz*“. (AGAMBEN, 2003, p. 43. Tradução própria).

início de condução: uma pergunta, uma pesquisa, um projeto já permitem um primeiro recorte, uma primeira definição do percurso. Mas depois desse início, a questão da relevância de um dado se coloca e recoloca a cada passo da pesquisa, e aí a *manuductione* do professor é insubstituível: a responsabilidade por propiciar a avaliação do que é significativo pertence ao professor. É ele, também, que pode chamar a atenção para a relação entre cópia e criação, entre reprodução e aquilo que é gerado – elemento determinante para todo processo de aprendizado.

O professor pode conduzir as atividades de forma que, para além de uma repetição de padrões – constituintes, também, do percurso da aprendizagem – possa se efetivar a construção da autonomia. Essa autonomia consiste, essencialmente, em que o aluno se torne capaz de saber encontrar as próprias *manuductiones*. Elas se dão no encontro com o mundo: seja em uma leitura, uma conversa, uma situação concreta – a autonomia, de toda forma, passa pelo aprendizado de que *saber se dá no encontro com o mundo, que é encontro com o mundo*. Conhecimento nasce e leva ao encontro, produz e é produto do encontro. E, acima de tudo, encontro com o outro: uma expressão autônoma de si mesmo é conquista concomitante com a percepção de que é o outro que permite que ela se efetive – “[...] ninguém se constitui como pessoa sem o outro.” (MACHADO, 2009, p. 53). Da condução pela mão à própria condução: esse percurso encontra espaço em todo âmbito educativo, e a sala de aula é um lugar em que ele pode ser exercitado, a cada momento, em cada novo projeto ou passo no aprendizado.

Voltemos a Nicolau de Cusa: ele mostra a *manuductione* inerente às metáforas, a possibilidade de um percurso cognitivo mediante o uso de analogias. E propõe o exercício matemático como exercício dessa condução de si mesmo no percurso cognitivo, sendo que esse percurso abarca o pensamento do infinito como espaço em que a lógica binária do “certo” ou “errado” é transcendida na coincidência dos opostos. Também aí seu pensamento aponta para uma faceta importante do ensino: poder pensar para além de oposições simples ou redutoras, poder abarcar possibilidades que estão além de uma polarização ingênua da realidade – a realidade sempre complexa, sempre multifacetada.

Consideramos que a leitura de Nicolau de Cusa permite aquilo que ele mesmo realizou e que se expressa em seu pensar: uma apropriação produtiva de ideias do passado para lidar de forma criativa e inovadora com questões do presente (Cf. SCHWAETZER, 2012a, p. 18). Também aqui não se trata de escolher ou o passado ou o futuro, mas de realizar a tarefa difícil e própria da educação que é conviver e lidar, a cada momento, tanto com a conservação quanto com a inovação:

A busca do futuro melhor deve ser complementar, não mais antagônica, ao reencontro com o passado. Todo ser humano, toda coletividade deve irrigar sua vida pela circulação incessante entre o passado, no qual reafirma a identidade ao restabelecer o elo com os ascendentes, o presente, quando afirma suas necessidades, e o futuro, no qual projeta aspirações e esforços. (MORIN, 2005, p. 77).

A justa articulação entre conservação e transformação se faz em um limiar tênue, a ser sempre de novo traçado e definido. Nicolau de Cusa mostra, em toda a sua obra, atenção e interesse constantemente renovados para a construção desse limiar. Do primeiro ao último de seus escritos ele realiza o exercício de inovar pensamentos e posturas considerando experiências, tradições e contextos passados. Exercita conhecer o passado sem imitá-lo e preparar um futuro sem esquecimento, realizando uma atividade que, para o educador, significa tarefa e desafio permanentes: a referida articulação própria e acertada entre conservar e transformar.

Acompanhando e percorrendo renovadamente o pensamento de seus antecessores Nicolau de Cusa pratica o ato de conferir a algo que foi inédito no passado o papel essencial que esse refazer representa para a criação do novo. Também com isso, seu fazer filosófico incide centralmente em nossas reflexões e questionamentos educacionais: no aprendizado, repetir, copiar, refazer prestam um serviço fundamental e insubstituível para o ato criativo.

Transitar entre o que há e o que virá a ser, entre o existente e o que será realizado implica em uma procura por um equilíbrio cuja estabilidade é desfeita toda vez que é encontrada. Em Nicolau de Cusa esse transitar é constante. Mas não somente ele faz e refaz esse limiar, como igualmente se dedica, em todo seu percurso, à construção de outro limiar tênue, também pertencente ao âmbito das

questões educacionais mais relevantes e ao qual já fizemos referência: o difícil equilíbrio entre igualdade e diferença, que se reflete na relação entre o todo e as partes que o compõe. O uno e a diversidade – conforme vimos, tema central do filosofar cusano – se coloca, para o educador, na relação entre a personalidade e a cidadania. O ato de educar implica em uma procura contínua desse equilíbrio: de um lado, o respeito fundamental perante aquilo que é único, próprio, inigualável de cada ser humano, a singularidade à qual Hannah Arendt se refere como o evento central que ocorre com a natalidade, graças à qual o novo, o inédito adentra ao mundo e o renova (Cf. ARENDT, 2005, pp. 16, 17 e ARENDT, 2009, p. 247). De outro lado, a cidadania, onde a igualdade de direitos, a igualdade de oportunidades é condição seminal e irrevogável e que deve ser contemplada a cada momento, a cada decisão, a cada passo no fazer educativo. A obra de Nicolau de Cusa aponta, em inúmeros momentos, para o esforço em entender essa relação em seu dinamismo, em sua mobilidade, novamente fazendo prevalecer seu caráter de tarefa aberta – as partes e o todo, a diferença e igualdade como empreitada central para o homem. Trata-se do indivíduo que se faz indivíduo graças ao seu contexto, que é único porque todos os outros também o são, e que, nessa totalidade composta por diferentes, precisa, sempre de novo, reencontrar, reconstruir o seu lugar.

Na procura permanente por estabelecer a articulação, o elo entre o que encontramos como já existente e aquilo que está por ser feito, descoberto e inventado as questões do presente se mostram, também elas, uma *manuductione* em direção a futuros que ainda precisamos realizar. E nos damos conta de que em muitos âmbitos – também no da educação – nossa experiência de saber é uma experiência de nosso não saber (Cf. ANDRÉ, 2013). É a essa experiência, em última instância, que se refere Nicolau de Cusa ao dizer que o homem é um ser em permanente realização daquilo que pode ser, em constante devir – e é para esse homem que nós, hoje, pensamos educação. E pensamos educação para poder realizá-la: ela é sempre ato (Cf. MACHADO, 2009, p. 167); podemos também dizer que ela é expressão da resposta a muitas das questões que, permanentemente, a vida coloca e para as quais a resposta é ação. Para todos, mas certamente para o educador vale a afirmação de Frankl de que nossa singularidade, inserida na singularidade de cada situação, determina uma dupla

responsabilidade: por aquilo que fazemos, aqui e agora, e por aquilo que seremos no próximo momento (Cf. FRANKL, apud FRANKL e LAPIDE, 2011, p. 120). Essa é mais uma afirmação que nos remete a Nicolau de Cusa – ou, também, à qual Nicolau de Cusa nos conduz.

Neste percurso, seu pensamento se mostrou em sua imensa riqueza e originalidade, ambas capazes de contribuir efetivamente para tomadas de consciência na reflexão educativa e, portanto, capazes de contribuir para ações presentes e futuras, estas sempre tributárias de coragem e vontade, de desejo e também de confiança nas possibilidades infindáveis de transformação de cada um.

Referências bibliográficas

1. Obras de Nicolau de Cusa: edições bilíngues e outras traduções consultadas

CUES, Nikolaus von. *Sichtung des Alkorans – Cribratio Alkoran*. Tradução: Paul Naumann. 2. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1948.

_____. *Gespräch über das Seinkönnen*. Tradução: Hans Ruprich. Stuttgart: Phillip Reclam jun, 1990.

_____. *Drei Schriften zum verborgenen Gott. De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei*. Bohnenstaedt, E. (editor). Hamburg: Felix Meiner, 1958.

CUSA, Nicolai de. *Tu qui es (De principio). Über den Ursprung*. Edição bilíngue, latim – alemão. Tradução e comentários: Karl Bormann. Hamburg: Meiner, 2001.

_____. *Opera Omnia. Opuscula I. De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei – De dato patris luminum – Coniectura de ultimis diebus – De genesi*. Wilpert, Paulus (editor). Hamburg: Felix Meiner, 1959.

CUSA, Nicolau de. *A Doua Ignorância*. Tradução, introdução e notas: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *A Doua Ignorância*. Tradução, prefácio, introdução e notas: Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *A Visão de Deus*. Tradução e introdução: João Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *A Visão de Deus*. Tradução e introdução: João Maria André. 4. ed. revista. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *A Paz da Fé, seguida de Carta a João de Segóvia*. Tradução e introdução: João Maria André. Coimbra: Edições Minerva Coimbra, 2002.

_____. *Compêndio*. In: BONI, Luis Alberto de. *Filosofia Medieval-Textos*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs. II.

_____. *O Ápice da Teoria*. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, vol. 4, n. 1, jan./jun. 2007. Tradução: Enio Paulo Giachini.

_____. *De non aliud – O não outro*. Introdução e tradução: João Maria André. No prelo, 2011.

CUSA, Nicolás de. *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo*. Edição bilingüe. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico e Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004.

_____. *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*. Edição bilingüe. Introdução: Klaus Reinhart. Tradução e notas: Jorge M. Machetta, Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Biblos, 2009.

_____. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Edição bilingüe. Introdução: Jorge M. Machetta, Klaus Reinhart. Tradução: Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2008.

_____. *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Edição bilíngüe. Introdução: Jorge M. Machetta e Claudia D'Amico. Tradução: Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.

KUES, Nikolaus von. *Compendium. Kompendium*. Edição bilíngüe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

- _____. *De beryllo. Über den Beryll.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De coniecturis. Mutmassungen.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De docta ignorantia.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De ludo globi. Gespräch über das Globusspiel.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung.* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *Idiota de sapientia – Der Laie Über die Weisheit .* Edição bilíngue. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. *De quaerendo Deum. Gott suchen.* Tradução e introdução: Harald Schwaetzer. Trier: Paulinus, 2009.
- _____. *De quaerendo Deum apud: Philosophisch-theologische Schriften.* Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Ditlind und Wilhelm Dupré. Lateinsch-Deutsch. 2. Nachdruck der 1964 erschienene 1. Auflage. Wien: Herder, 1989.
- _____. Brief an Nikolaus von Bologna. „damit er sich selbst zureichend erkenne“: Das Vermächtnis des Cusanus: der Brief an Nikolaus von Bologna. Arbeitsübersetzung für den Workshop am Institut für Cusanus Forschung. Eingeleitet und übersetzt von Anja Ruzika und Harald Schwaetzer, sem data.
- _____. Der Brief des Kardinals Nikolaus von Kues an den Novizen Nikolaus Albercati. In: BREDOW, Gerda von (Hrsg.). *Cusanus-Texte. IV.* Briefwechsel

des Nikolaus von Kues. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1955.

_____. *Predigten in deutscher Übersetzung*. Band 2. Sermones XXVII-CXXI. Münster: Aschendorff, 2013.

2. Outras referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Höchste Armut – Ordensregel und Lebensform*. Trad.: Andreas Hiepko. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2012.

_____. *Die kommende Gemeinschaft*. Tradução: Andreas Hiepko. Berlin: Merve Verlag, 2003.

ALVAREZ-GÓMEZ, Mariano. *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. München: Verlag Anton Pustet, 1967.

_____. Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues. *Trier Cusanus Lecture*, caderno 9. Trier: Paulinus Verlag, 2003.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dilthey: Um Conceito de Vida e uma Pedagogia*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

ANDRÉ, João Maria. Virtualidades Hermenêuticas da “Douta Ignorância” na Relação Pedagógica. *Caderno de Filosofias*, 6/7, Março de 1994.

_____. Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-Moderna. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 7, vol. 4. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1995.

_____. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

_____. A Actualidade do Pensamento de Nicolau de Cusa: A “Douta ignorância” e o seu Significado Hermenêutico, Ético e Estético. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 20. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 2001a.

- _____. Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa. *Atas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001b.
- _____. Introdução a CUSA, Nicolau de. *A paz da fé, seguida de carta a João de Segóvia*. Tradução e introdução: João Maria André. Coimbra: Edições Minerva Coimbra, 2002.
- _____. Introdução in: CUSA, Nicolau de. *A Doutra Ignorância*. Tradução: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. *Renascimento e modernidade – do poder da magia à magia do poder*. 2. ed. Coimbra: Minerva Coimbra, 2005a.
- _____. *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*. Coimbra: Ariadne Editora, 2005b.
- _____. Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M., D'AMICO, Claudia (editores). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005c.
- _____. Die Metapher der "Mauer des Paradieses und die Kartographie des Erkennens bei Nikolaus von Kues. In: ANDRÉ, João Maria, KRIEGER, Gerhard, SCHWAETZER, Harald (editores). *Intellectus und Imaginatio – Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Netherlands: B. R. Grüner, 2006a.
- _____. Nicolau de Cusa e a Força da Palavra. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 29. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 2006b.

- _____. Tolerância, Diálogo Intercultural e Globalização: a Actualidade de Nicolau de Cusa. *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, vol. 4, n. 1, jan./jun. 2007.
- _____. Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible. In: MACHETTA, Jorge M., D'AMICO, Claudia (editores). *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- _____. Introdução à tradução de *De non aliud – O não outro*. 2011, no prelo.
- _____. Introdução in: CUSA, Nicolau de. *A Visão de Deus*. Tradução e introdução: João Maria André. 4ª edição revisada. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012a.
- _____. *O homem em Nicolau de Cusa: uma antropologia dinâmica, holística e estética*. Comunicação apresentada no “III Congresso Internacional Cusano de Latinoamerica”, Buenos Aires, agosto de 2012b. No prelo.
- _____. *Dimensões antropológicas da “Douta Ignorância”*. 2013, no prelo.
- _____. *Pensamento e afectividade*. Coimbra: Quarteto Editora, sem data.
- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução: Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *A Condição Humana*. Tradução: Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução M. W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARISTÓTELES, *Metafísica* – livros I e II. Tradução Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril, 1984.

_____. *Metafísica*. Tradução: Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von H. Bonnitz, in Überarbeitung von H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. *Física*. Tradução e notas: Guillermo de Echandía. Madri: Editorial Gredos, 1995.

_____. Física III, 4-8. O tratado do infinito. Tradução: Arlene Reis, Fernando Coelho, Luís Felipe Bellintani Ribeiro. In: *PERI - Publicação eletrônica dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia da UFSC*, vol. 2, nº 1, 2010. <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/issue/view/4>, consulta em 21.03.2014, às 10:40.

BACHELARD, Gaston. *A Epistemologia*. Tradução: Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2006.

BADIOU, Alain. *Das Endliche und das Unendliche*. Tradução: R. Steurer. Wien: Passagen Verlag, 2010.

BAUDRILLARD, Jean. Apud: BAUDRILLARD, Jean, BÖHRINGER, Hannes, FLUSSER, Vilém, VON FOERSTER, Heinz, KITTLER, Friedrich, WEIBEL, Peter. *Philosophen der neuen Technologie*. Berlin: Merve Verlag GmbH, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BIALAS, Volker. Zur Cusanus –Rezeption im Werk von Johannes Kepler. *Nikolaus von Kues – Vordenker moderner Naturwissenschaft?* Mitteilungen und Forschungsberichte der Kusanus – Gesellschaft 7, REINHARD, Klaus, SCHWAETZER, Harald, (editores.). Regensburg: S. Roderer – Verlag, 2003.

- BOCKEN, Iñigo. Die Zahl als Grund und Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues. In: PUCKELSHEIM, Friedrich, SCHWAETZER, Harald. (editores.). *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 29. Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues*. Trier: Paulinus, 2005.
- _____. *Die Kunst des Sammelns*. Münster: Aschendorff, 2013.
- BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução: Raimundo Vier. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BÖHLAND, Marco. *Wege ins Unendliche. Die Quadratur des Kreises bei Nikolaus von Kues*. München: Institut für Geschichte der Naturwissenschaften, 2002.
- BORMANN, Karl. Introdução in: KUES, Nikolaus von. *Philosophisch – Theologische Werke*. Lateinisch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- _____. Introdução a CUSA. Nicolai de. *Tu qui es (De principio)*. Über den Ursprung. Edição bilíngue, latim – alemão. Tradução e comentários: Karl Bormann. Hamburg: Meiner, 2001.
- BOUTINET, Jean-Pierre. *A Antropologia do Projecto*. Tradução: José Gabriel Rego. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- BREDOW, Gerda von. *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*. Gesammelte Aufsätze 1948-1993. Münster: Aeschendorff, 1995.
- _____. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. In: BREDOW, Gerda von (editora). *Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1955.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- _____. *Werkausgabe. Band 2.1 - Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*. Edição, introdução e comentários: David Groiser. München: Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Tradução: João Azenha Jr, Mario E. Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *El Problema del Conocimiento I*. Tradução: Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CASTRO, Roberto Carlos Gomes de. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino - teologia, filosofia e educação* [online]. São Paulo: Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009. Tese de Doutorado em Educação. [acesso 2012-10-04]. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-26012011-094150/>>.
- CATTANEI, Elisabetta. *Entes Matemáticos e Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CHARLOT, Bernard. A Pesquisa Educacional Entre Conhecimentos, Políticas e práticas: Especificidades e Desafios de uma Área de Saber. *Revista Brasileira de Educação*. Anped: Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, 2006.
- CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2008.
- CORSTEN, Severin; FÜSSEL, Stephan; PFLUG, Günther, SCHMIDT-KÜNSEMÜLLER, Friedrich Adolf (editores). *Lexikon des gesamten Buchwesens (LGB²)*. Vol. IV. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995.

- D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa: la prioridad del símbolo matemático en la búsqueda de la sabiduría. In: BONI, Luiz Alberto De (Org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. Introducción: El diálogo Idiota. De mente – su lugar en la obra cusana. In: CUSA, Nicolás de. *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Edición bilingüe. Introducción: Jorge M. Machetta e Claudia D'Amico. Traducción: Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- _____. La Docta Ignorancia y la Tiniebla Del Inconocimiento. In: RUTA, Carlos (comp.) *Memoria y Silencio en la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores y Universidad Nacional de San Martin, 2006.
- DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM. *Novos Mundos – neue Welten*. Dresden: Sandstein Verlag, 2007. Catálogo da exposição „Novos mundos – neue Welten“ no Museu Alemão de História (Deutsches Historisches Museum) em Berlim, de outubro de 2007 a fevereiro de 2008. Em: <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/>, consulta em 20 de março de 2014, às 9:34.
- DI RIENZO, Romina. La mente: viva imagen de Dios. In: CUSA, Nicolás de. *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Edición bilingüe. Introducción: Jorge M. Machetta e Claudia D'Amico. Traducción: Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- EISENKOPF, Anke. *Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*. Regensburg: S. Roderer Verlag, 2007.
- FALCKENBERG, Richard. *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. 5. ed. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1905.

- FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- FRANKL, Victor E. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. 24. ed. München: Piper, 2011.
- FRANKL, Victor E., LAPIDE, Pinchas. *Gottsuche und Sinnfrage*. 4. ed. München: Gütersloher Verlaghaus, 2011.
- FRANZ, Jürgen H. Der Technikbegriff des Nikolaus von Kues. In: SCHWAETZER, Harald, VANNIER, Marie-Anne (editores) *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2012.
- EISENKOPF, Anke. *Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*. Regensburg: S. Roderer Verlag, 2007.
- GANDILLAC, Maurice de. *Nicolas de Cues*. Paris: Ellipses, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Spurensicherung – Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. Tradução: Gisela Bonz, Karl F. Hauber. Berlin: Klaus Wagenbach, 2011.
- GUENDELMAN, Constanza Kaliks. *O conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo, 2009.
- _____. Sobre o diálogo como condição para a paz: elementos na obra de Nicolau de Cusa. In: LAUAND, Jean(org). *Anais do X Seminário Internacional: Filosofia e Educação*. Factash editora: São Paulo, 2010.
- _____. Obstáculos del conocimiento: frontera entre el saber y el no-saber. In: MACHETTA, Jorge M., D'AMICO, Claudia (editores). *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamento y diálogo*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

- _____. *Perspectivas sobre o conhecimento como instrumento para a perfectibilidade*. No prelo, 2012.
- HAUBST, Rudolf (Hrsg.) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft 4*. Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. Bis 12. August 1964. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *Que significa pensar?* Tradução: Raúl Gabás. Madri: Editorial Trotta, 2005.
- HOFFMANN, Fritz. Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes. In: HAUBST, Rudolf (editor). *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 18: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. Trier: Paulinus Verlag, 1989.
- HOLZHAMER, Karl. Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Pädagogik. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 2*, 1962.
- HOLZMANN, Alla. Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Lehre von den Gegensätzen bei Heraklit und Nikolaus von Kues. In: REINHARDT, Klaus, SCHWAETZER, Harald (editores). *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt*. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2008.
- HOYE, William J. Die Welt als Buch bei Nicolaus Cusanus. In: SCHWAETZER, Harald, ECKERT, Michael (editores). *Cusanus: Ästhetik und Theologie*. Münster: Aschendorff, 2013.
- INTHORN, Julia, REDER, Michael. Philosophie und Mathematik bei Cusanus. *Kleine Schriften der Cusanus Gesellschaft*, Heft 16. Trier: Paulinus, 2005.
- JASPERS, Karl. *Nicolaus Cusanus*. München: Piper, 1964.
- _____. *Anselm and Nicholas of Cusa*. Tradução: Ralph Manheim. New York: Harvest Book, 1974.

- JAEGER, Werner. *Paideia*. Tradução: Joaquín Xirao, Wenceslao Roces. 10. reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- JONAS, Hans. *Leben, Wissenschaft, Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- _____. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- KANDINSKY, Wassily. *Essays über Kunst und Künstler*. Teufen (Suíça): Verlag Arthur Niggly, 1955.
- KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bände*, Band 6. Köln: Könenmann, 1995.
- _____. *Über Pädagogik*. Werke in zwölf Bänden. Band XII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.
- KREMER, Klaus. *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Münster: Aeschendorff, 2004.
- KREUZER, Johann. Der Geist als Imago-Dei – Augustinus und Cusanus. In: REINHARDT, Klaus, SCHWAETZER, Harald (editores). *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007.
- KURY, Mário da Gama. Introdução a LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego e introdução: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego e introdução: Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- LAUAND, Luiz Jean. Introdução in: AQUINO, Tomás de. *Sobre o ensino (De magistro)*. Os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios: Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. Os caminhos que levam às ideias. In: *Língua Portuguesa Especial Etimologias*, maio 2011, pp. 30-35. Consulta:

www.jeanlauand.com/LPLauandEtimologias3.doc, em 12 de maio de 2013, às 12:14.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Reclam: Stuttgart, 1991.

LESTRINGANT, Frank. *A oficina do cosmógrafo ou a imagem do mundo no Renascimento*. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.

LIBERA, Alain de. *Archéologie du Sujet I - Naissance du Sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

MACHADO, Nílson José. *Epistemologia e didática*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Educação: projetos e valores*. 3. ed. São Paulo: Escrituras, 2002.

_____. *Conhecimento e Valor*. São Paulo: Moderna, 2004.

_____. *Educação e autoridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Educação: competência e qualidade*. São Paulo: Escrituras, 2009.

_____. *Educação – microensaios em mil toques*, volume III. São Paulo: Escrituras, 2011.

_____. *Ética e Educação*. Cotia: Ateliê editorial, 2012.

MACHETTA, Jorge M. Interlocutores del tertrálogo. In: CUSA, Nicolás, de. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. (Edição bilíngue). Introdução: J. M. Machetta, K. Rinhardt. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008a.

_____. El principio del ser y del conocer. In: CUSA, Nicolás, de. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. (Edição bilíngue). Introdução: J. M. Machetta, K. Rinhardt. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008b.

- _____. "Sé tu tuyo y yo seré tuyo": Síntesis cusana de antropología y mística. In: RUTA, Carlos (comp.) *Memoria y Silencio en la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores y Universidad Nacional de San Martín, 2006.
- MANDRELLA, Isabelle. Das Subjekt bei Nicolaus Cusanus: Freie und intellektuelle Natur. In: SCHWAETZER, Harald e VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aeschendorff, 2011.
- _____. *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*. Münster: Aeschendorff, 2012.
- MANZO, Silvia. Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon. In: MACHETTA, Jorge M., D'AMICO, Claudia (editores). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- MEFFERT, Ekkehart. *Nikolaus Von Kues – sein Lebensgang, seine Lehre vom Geist*. 2. ed. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 2001.
- MEURERS, Josef. Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes. In: HAUBST, Rudolf (editores) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft 4*. Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. Bis 12. August 1964. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964.
- MÖLLER, Steffen. Nicolaus Cusanus als Geograph. In: SCHWAETZER, Harald, ZEYER, Kirstin (editores). *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues*. Münster: Aeschendorff, 2008.
- MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. Tradução: Catarina E. F. da Silva e Jeanne Sawaya. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

- MORITZ, Arne. Aristotelische Physik und Cusanische Koinzidenz – Mittelalterliche Rezeptionen der aristotelischen Unendlichkeitsdiskussion als Vorgeschichte cusanischer Koinzidenzlehre. In: *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und theologische Dimensionen*, PULKESHEIM, Friedrich, SCHWAETZER, Harald (editores). Trier: Paulinus, 2005.
- MÜLLER, Tom. Stadt, Land, Ozean. Zur Kartographie bei Alberti, Cusanus und Toscanelli. In: MORITZ, Arne (editores). *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Münster: Aechendorff, 2010.
- NAGEL, Fritz. *Nikolaus Kusanus und die Entstehung der exakten Naturwissenschaften*. Münster: Aeschendorff, 1984.
- _____. *Nicolaus Cusanus – mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*. Trier: Paulinus, 2007.
- NAUMANN, Paul. Introdução em: CUES, Nicolaus von. *Sichtung des Alkorans – Cribiato Alkoran*. Trad. Paul Naumann. 2. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1948.
- NICOLLE, Jean-Marie. Die Blindheit des Verstandes und die Sehkraft des Intellekts. In: SCHWAETZER, Harald, VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Sobre la caza, los toros y el toreo*. 2. reimpressão. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007.
- PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*. Tradução: Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2004.

PLATÃO, *A República*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PÖPPEL, Karl Gerhard. Die Docta Ignorantia des Nicolaus Cusanus als Bildungsprinzip. Eine Pädagogische Untersuchung über den Begriff des Wissens und Nichtwissens. *Grundfragen der Pädagogik*, v. 6. Freiburg im Breisgau: Lambertus, 1956.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. *Die Namen Gottes*. Introdução, tradução e notas: Beate Regina Suchla. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1988.

REINHARDT, Klaus. Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M., D'AMICO (editores). *El Problema del Conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogia y Proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

_____. El nacimiento de Dios en el alma según Nicolás de Cusa. In: RUTA, Carlos (comp.) *Memoria y Silencio en la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores y Universidad Nacional de San Martín, 2006.

_____. Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten. In: EULER, Walter A.; GUSTAFSSON, Ylva; WIKSTRÖM, Iris (editores). *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Abo: Abo Akademi University Press, 2010.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Tradução: Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

RIOS, José Gonzáles. Presentación de los personajes. In: *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Edição bilíngue. Introdução: Jorge M.

- Machetta e Claudia D'Amico. Tradução: Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- _____. La fuerza significativa de lo "no-otro". In: CUSA, Nicolás, de. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. (Edição bilíngue). Introdução: J. M. Machetta, K. Rinhardt. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- _____. Dionisio Areopagita. In: CUSA, Nicolás, de. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. (Edição bilíngue). Introdução: J. M. Machetta, K. Rinhardt. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- RIVAS, María Lilián Mujica. *El concepto de educación en San Agustín*. EUNSA: Navarra, 2010.
- RUSCONI, Cecilia. La definición que se define a si misma y a todo. In: CUSA, Nicolás, de. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. (Edição bilíngue). Introdução: J. M. Machetta, K. Rinhardt. Tradução: Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- _____. *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- RUZICA, Anja. Das Bildsein des Geistes in *Idiota de mente*. In: SCHWAETZER, Harald; BOCKEN, Inigo (editores). *Spiegel und Porträt – Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005.
- SARTORI, Giovanni. *Homo videns: televisão e pós pensamento*. Tradução: Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*.

Introdução e notas: Anatol Rosenfeld. Tradução: Roberto Schwarz. 2. ed.

São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1992.

SCHNARR, Hermann. *Modi essendi: Interpretationen zu den Schriften De docta*

ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von

Kues. Münster: Aschendorff, 1973.

SCHWAETZER, Harald. Änigmatische Naturwissenschaft. Nikolaus von Kues –

Vordenker moderner Naturwissenschaft? In: *Mitteilungen und*

Forschungsberichte der Kusanus – Gesellschaft 7, REINHARD, Klaus e

SCHWAETZER, Harald (editores). Regensburg: S. Roderer – Verlag, 2003.

_____. Viva imago dei – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen

Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus. In: SCHWAETZER, Harald; BOCKEN,

Inigo (editores). *Spiegel und Porträt – Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder*

im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing,

2005a.

_____. Die intellektuelle Anschauung als Methodisches Prinzip einer

naturwissenschaftlichen „Scientia Aenigmatica“. In: PUCKELSHEIM,

Friedrich, SCHWAETZER, Harald. (editores). *Mitteilungen und*

Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 29. Das

Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Trier: Paulinus, 2005b.

_____. Introdução a De querendo Deum. In: KUES, Nikolaus von. *De quaerendo*

Deum. Gott suchen. Tradução e introdução: Harald Schwaetzer. Trier:

Paulinus, 2009.

_____. Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus. In: EULER,

Walter A.; GUSTAFSSON, Ylva; WIKSTRÖM, Iris (editores). *Nicholas of Cusa*

- on the Self and Self-Consciousness*. Abo: Abo Akademi University Press, 2010a.
- _____. Ineinsfall der Begegnung. In: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*, Band 1/1. SCHNEIDER, Wolfgang Christian, BOCKEN, Inigo, SCHWAETZER, Harald, STAHL, Henrieke, THOMÉ, Martin (editores). Bernkastel-Kue: Kueser Akademie, 2010b.
- _____. Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. In: SCHWAETZER, Harald e VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2011a.
- _____. Nikolaus von Kues als Vordenker der Subjektivität. In: SCHWAETZER, Harald e VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2011b.
- _____. Cusanische Bildung. In: *Coincidentia*. Beiheft 1: Werte-Bildung in Europa. SCHWAETZER, Harald e VOLLET, Matthias (editores). Bernkastel-Kues, Kueser Akademie: Aeschendorff, 2012a.
- _____. Der Intellekt als Künstler. In: SCHWAETZER, Harald, VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Intellektverständnis von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2012b.
- _____. Fragendes Denken - was ist das? In: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*. SCHWAETZER, Harald (editor). Bernkastel_Kues, Kueser Akademie: Aschendorf, 2013.
- SCHWAETZER, Harald e VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2011.

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: Faculdade de filosofia
São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, vol. 4, n. 1,
jan./jun. 2007.

SFEZ, Jocelyne. *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*. France: Beauchesne,
2012.

STALLMACH, Josef. *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*.
Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aeschendorff,
1989.

STAMMKOETTER, Franz Bernhard. Der Brief an Nikolaus Albergati: das
philosophisch-theologische Vermächtnis des Nicolaus Cusanus? In:
SCHWAETZER, Harald, STAHL, Henrieke. *Universalität der Vernunft und
Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*. Regensburg: Roderer, 2008.

STEINER, George. *Gramáticas da criação*. Tradução: Sérgio Augusto de Andrade.
2. reimpressão. São Paulo: Globo, 2010.

STEINER, Rudolf. *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr
Verhältnis zur modernen Weltanschauung*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag,
1977.

_____. *Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte*. 3. ed.
Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1981.

_____. *A Arte da Educação I – O estudo do homem, uma base para a pedagogia*.
Tradução: Rudolf Lanz, Jacira Cardoso. 1. ed. São Paulo: Editora
Antroposófica, 1988.

TEIXEIRA, Lívio. Nicolau de Cusa – Estudo dos Quadros Históricos em que se
Desenvolveu seu Pensamento e Análise dos Livros I e II do “De Docta
Ignorantia”. *Revista de História*, vol. II. São Paulo, 1951.

TEMPLO, Dominique. O Princípio do Antagonismo. In: BADESCU, Horia, NICOLESCU, Basarab. *Stéphane Lupasco – O homem e a obra*. Tradução: Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2001.

TOURAINÉ, Alain. *Igualdad y diversidad – las nuevas tareas de la democracia*. Tradução: Ricardo González. 2. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____. „Can We Live Together, Equal and Different?“ In: *European Journal of Social Theory*, 1998, 1: 165.
<http://est.sagepub.com/content/1/2/194.full.pdf+html>, acesso em 27.03.2014 às 16.21.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. Introdução in: CUSA, Nicolau de. *A Doutra Ignorância*. Tradução de Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le Cardinal Nicolas de Cues. L'Action – La Pensée*. Lille: Imprimerie Lefebvre-Ducrocq, 1920.

VENGEON, Frédéric. Nicolas de Cues: *Le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2011.

VOLKMANN – SCHLUCK, K. H. *Nicolaus Cusanus – Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1957.

VOLLET, Matthias. „... et iterum signavi coniecturas“. Die unvollendbaren Jagdzüge des Nikolaus von Kues zwischen Weisheit und Wissen. In: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte*. Cusanus und das Unendliche. Band 1/2 Hrsg: ZEYER, Kirstin, SCHNEIDER, Wolfgang Christian. Bernkastel-Kues, Kueser Akademie: Aschendorf, 2010.

ZELLINI, Paolo. *Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit*. Tradução: Enrico Heinemann. München: C. H. Beck, 2010.

ZEYER, Kirstin. Antropología y Modernidad en Nicolás de Cusa. La carta a Albergati: el legado del Cusano? In: RUTA, Carlos (comp.) *Memoria y Silencio en la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores y Universidad Nacional de San Martín, 2006.

_____. „Willst du ins Unendliche schreiten, geh im Endlichen nach allen Seiten“: Ernst Cassirers Cusanus-Rezeption mit Blick auf den Subjektbegriff. In: SCHWAETZER, Harald e VANNIER, Marie-Anne (editores). *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 2011.