

O PROBLEMA DA LINGUAGEM NO PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE NICOLAU DE CUSA

JOÃO MARIA ANDRÉ

Introdução*

1. Os séculos XIV e XV, enquanto momentos de transição da Idade Média para o Renascimento e para a Idade Moderna, têm sido caracterizados, pela visão historiográfico-filosófica clássica, como um período de crise: neles se terá desmoronado e fragmentado a “Weltanschauung” medieval e se terão aberto as portas para uma nova visão do mundo mais secular, emancipada e, conseqüentemente, mais genuinamente filosófica no enfrentamento de problemas cuja solução anterior dificilmente se libertava dos contornos teológicos que configuravam toda a reflexão medieval. Não afirmamos que tal caracterização seja totalmente desprovida de sentido. Já em ensaio anterior analisámos este período como um período de crise de sentido do discurso filosófico¹. Isso não impede, no entanto, que em tais momentos de crise floresçam intuições filosóficas profundamente inovadoras e especulativamente fecundas que superam a vacuidade conceptual do seu tempo em sínteses que cruzam as heranças do passado com lampejos de um futuro fulgurantemente adivinhado em veredas tantas vezes perdidas no labirinto da história e do tempo.

Um dos aspectos a que os filólogos e os historiadores da língua têm concedido destacada atenção na abordagem deste “Outono da Idade

* Este estudo corresponde ao desenvolvimento do esquema esboçado para uma conferência proferida em Salamanca em Fevereiro de 1993, a convite do Prof. Mariano Alvarez Gomez, no âmbito de um Seminário especialmente dedicado a Nicolau de Cusa.

¹ Cf. J. M. ANDRÉ, “Nicolau de Cusa e a crise de sentido do discurso filosófico”, in: M. B. PEREIRA et alii, *Tradição e crise, I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, 367-413.

Média”, como J. Huizinga o designou ², é a importância progressiva da linguagem que se manifesta em diferentes vertentes. Há, por um lado, a crescente implantação das línguas nacionais, que, de simples instrumentos de conversação quotidiana, passam a assumir a dignidade suficiente para serem utilizadas como meios de expressão literária, filosófica e até mesmo teológica; além disso, a expansão da imprensa materializa visualmente essas línguas, concedendo-lhes uma dimensão que supera a efemeridade do discurso oral. Por outro lado, a poética e a novelística conhecem, desde os primeiros alvares do Renascimento, um incremento que postula, necessariamente, a questão da relação entre o pensamento e os seus modos de expressão. Finalmente, com a crise do discurso filosófico (que, significativamente, conta, entre os seus expoentes, os “nominalistas” ou “terministas”, que não deixaram de conceder especial importância à linguagem nos seus tratados ³), acentua-se, nesta altura, a vertente da mística afectiva, que, destacando a fecundidade do silêncio para um verdadeiro encontro com o divino, parece sublinhar os limites do discurso de tal modo que os pressupostos dessa atitude não deixam também de constituir um desafio incisivo a uma metafísica sobre a essência da linguagem. Mas acresce ainda que, em contraposição a esta mística afectiva, se desenvolve, desde os finais do século XIII, com Mestre Eckhart, um outro movimento místico, cujas raízes mergulham remotamente em Agostinho e nas obras do Pseudo-Dionísio, que postula a necessidade do exercício das capacidades cognitivas humanas e a exploração dos limites do discurso filosófico-teológico, como condição indispensável para uma aproximação da transcendência, não sendo por acaso que tal movimento viria a ser conhecido como “Mística Especulativa”, ou “Mística do Logos”: é que as palavras do prólogo do Evangelho de João constituem para os autores que se perfilam nessa perspectiva um motivo fundamental de reflexão: “No princípio era o Verbo” ⁴. Ora é precisamente neste

² Cf. a tradução portuguesa, feita a partir da versão inglesa, que contém já uma pequena variação no título: J. HUIZINGA, *O declínio da Idade Média*, trad. de A. Abeilaira, Lisboa, Editora Ulisseia, s. d.

³ Veja-se, por exemplo, o profundo e atualizado ensaio de M. CARVALHO, “A teoria da ‘suppositio’ na semântica ockhamista”, *Biblos*, LXII (1986), 91-149.

⁴ Cf. JOÃO, I, 1. É, sobretudo, na “Mística do Logos” e na sua referência ao Prólogo do Evangelho de João que Apel vê a influência determinante da filosofia cusana da linguagem, e a fecundidade discursiva dessa mística encontra-a na tendência bidireccional que a dilacera: “Die Mystik des Abendlandes ist, sprachphilosophisch betrachtet, dadurch gekennzeichnet, daß sie einerseits die Unennbarkeit und Unaussprechbarkeit des tiefsten Gehaltes der Seele, d. h. Gottes betont, daß sie andererseits aber mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums bekennt: ‘In principio erat verbum’ und dem Trinitätsdenken entsprechend den Logos oder das Verbum mit dem ewigen Sohn Gottes, d. h. aber mit

quadro e neste contexto que deve ser situado o cardeal alemão Nicolau de Cusa⁵. Aliás, uma das suas obras mais interessantes e literariamente mais sugestivas é o *De visione Dei*, escrito propositadamente a pedido dos monges de Tegernsee, os quais, atentos à polémica entre Vicente de Aggsbach, defensor duma mística mais afectiva, e Gerson, partidário de uma ascensão intelectual e cognoscitiva em direcção à visão mística, pediram ao Cardeal alemão uma orientação sobre a articulação entre a teologia negativa e a “Mística do Logos”⁶. É em resposta a esse pedido que Nicolau de Cusa escreve o tratado acima referido⁷.

Assim, o nosso ponto de partida é o de que, tanto pelo contexto epocal, como pelas influências e pelas correntes místico-conceptuais em que Nicolau de Cusa efectivamente se insere, a linguagem assume, no seu pensamento, uma importância fundamental. Ou seja, é o modelo da linguagem e do discurso que sobredetermina toda a sua filosofia e penso que não será violentá-lo se se afirmar que a relação entre o pensamento e a linguagem constitui o autêntico paradigma do seu discurso filosófico. Três constatações fundamentais poderiam ilustrar esta tese, que procura-

dem als Kosmos νοητός (mundus archetypus) sein Wesen offenbarenden Gott selbst identifiziert.” (K. O. APEL, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955), 201).

⁵ A posição-chave, ocupada por Nicolau de Cusa relativamente aos caminhos posteriormente trilhados pela poética renascentista, é explicitamente referida por W. Haug num curioso artigo, em que depois de se debruçar sobre alguns aspectos da filosofia cusana da linguagem, conclui significativamente a sua análise com estas palavras: “So lassen sich denn bei den genannten Denkern und Dichtern der Renaissance Schritt für Schritt jene Umstrukturierungen im Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Ewigen nachzeichnen, die die Idee vom Schöpferischen Dichter ermöglicht und den Weg zur Genie-Ästhetik freigegeben haben. Daß Nicolaus Cusanus dabei eine Schlüsselposition einnimmt, sollte nicht verkannt werden, auch wenn man an der Tatsache nicht vorbeigehen darf, daß er letztlich doch nicht mittelalterlich denkt.” (W. HAUG, “Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance”, *Daphnis*, 15 (1986), 374).

⁶ Cf. “Carta de Gaspar Aindorffer a Nicolau de Cusa”, 22 de Setembro de 1452, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915, 10.

⁷ Cf. “Carta de Nicolau de Cusa ao Abade e aos Monjes de Tegernsee”, 14 de Setembro de 1453, in: E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, 116. Sobre esta troca de correspondência e sobre a controvérsia acerca da Teologia Mística que lhe está subjacente, cf., além do texto de E. VANSTEENBERGHE já citado, M. SCHMIDT, “Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), 25-49 e ainda J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei*, Minneapolis, The Artur J. Banning Press, 1985, 4-19.

remos explicitar ao longo deste estudo: 1º — a Trindade é pensada a partir da linguagem; 2º — a criação é concebida a partir do modelo discursivo-linguístico; 3º — o conhecimento é também visto a partir do modelo linguístico.

Em contrapartida, a concepção da linguagem (e, nomeadamente, da própria linguagem humana) é, por sua vez, fecundada pela sua intersecção com a teoria trinitária. Isto significa que Deus é pensado por Nicolau de Cusa como sujeito discursivo, mas que a concepção do discurso, divino ou humano, não é independente do sujeito divino que originalmente o produz.

Esta tese recoloca, pois, a linguagem no coração da filosofia de Nicolau de Cusa. Ao propô-la, fazemo-lo com a atenção centrada em algo em que interesses filosóficos do século XX se podem cruzar com as problemáticas de um autor do século XV. Mas, simultaneamente, estamos a ser fiéis às intuições de um dos autores que, no início deste século, mais contribuiu para a redescoberta deste pensador: Ernst Cassirer⁸. Dois textos fundamentais sobre Nicolau de Cusa foram escritos por este autor: um capítulo em *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit* (1906)⁹ e *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)¹⁰. Existe, no entanto, além destas obras, um outro pequeno ensaio, praticamente esquecido, mas com intuições interessantíssimas, que, infelizmente, ele não chegou a desenvolver: “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”¹¹.

⁸ Poderia dizer-se que o pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa permaneceu praticamente ignorado até à segunda metade do século XIX. Terá sido resgatado desse esquecimento pelos historiadores neotomistas que o perspectivaram sobretudo no contexto da polémica teísmo/panteísmo cuja referência fundamental seria Giordano Bruno que tantas vezes invoca o seu “divino Cusano”. Foram, no entanto, os neokantianos, como J. Ritter e E. Cassirer, que conseguiram reler Nicolau de Cusa com um interesse verdadeiramente filosófico, como muito bem sublinhou H.-G. GADAMER em “Nikolaus von Kues im Modernen Denken”, in *Nicolò Cusano agli inizi del Mondo Moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 Settembre 1964*, Firenze, Sansoni Editore, 1970, 39. Sobre a história das interpretações do pensamento de Nicolau de Cusa, cf. sobretudo K. JAKOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, München, Karl Alber, 1969, 35-129.

⁹ Desta obra existe a tradução espanhola *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*, I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953

¹⁰ Também desta obra há a versão espanhola *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecê, 1951.

¹¹ Cf. E. CASSIRER, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, in: *Festschrift Meinhof*, Hamburg, L. Friedrichen, 1927, 507-514.

Neste ensaio, publicado no mesmo ano em que foi publicada a obra anterior, Cassirer diz expressamente: “A teoria da linguagem constitui um ponto espiritual mediador, um ponto de irradiação do sistema: um foco do qual partem reflexos para todos os lados.”¹² E acrescenta em termos extremamente significativos e fecundos: “A relação entre Deus e o mundo e a relação entre Deus e o espírito humano não se deixa captar, com rigor, segundo Nicolau de Cusa, como a de um todo para as suas partes, nem como a de uma causa para o seu efeito. Aqui domina antes uma outra relação, que Nicolau de Cusa caracteriza através da relação entre a representação e o que é representado, ou entre um símbolo linguístico-conceitual e a sua significação.”¹³

Paradoxalmente, Nicolau de Cusa não escreveu nenhum texto especificamente dedicado ao problema da linguagem e em que exponha a sua filosofia da linguagem numa forma sistemática. Já Cassirer, no artigo citado, o reconheceu, ao afirmar que “a teoria de Nicolau de Cusa não conhece nenhuma autónoma filosofia da linguagem como parte integrante do sistema na sua totalidade”, notando que “apenas ocasionalmente, e por meras sugestões, parece Nicolau de Cusa ter-se dedicado ao problema da linguagem.”¹⁴ Opinião idêntica sustêm outros intérpretes mais recentes do pensamento cusano, como H. Senger, ao afirmar que “Nicolau de Cusa não tem, como já foi notado, nenhuma teoria da linguagem explícita e sistemática, nos termos em que tal teoria já era possível no século XV.”¹⁵

Deve ainda notar-se que, apesar de nos parecer central no discurso de Nicolau de Cusa, o problema da linguagem não tem também suscitado muito a atenção dos intérpretes do pensamento deste filósofo; exceptua-se Apel, que, depois de Cassirer, foi o primeiro a chamar a atenção para a ideia de linguagem em Nicolau de Cusa¹⁶; exceptua-se também H. Senger, já citado, Donald Duclow, com uma tese apresentada nos Estados Unidos, em 1974, sobre a “hermenêutica dos nomes divinos”¹⁷, Van

¹² IDEM, *ibidem*, 511.

¹³ IDEM, *ibidem*, 511-512.

¹⁴ IDEM, *ibidem*, 511.

¹⁵ H. G. SENGER, “Die Sprache der Metaphysik”, in K. JAKOBI, (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1979, 98.

¹⁶ Cf. K.-O. APEL, já citado anteriormente na nota 4 deste trabalho.

¹⁷ Cf. D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, Bryn Maur College, 1974. A partir das investigações realizadas para esta dissertação, publicou o mesmo autor ainda os seguintes títulos com interesse para a problemática em questão:

Velthoven, com uma outra dissertação sobre o conhecimento em Nicolau de Cusa¹⁸, e M. Stadler, com uma tese inovadora sobre a filosofia de Nicolau de Cusa como uma filosofia da não objectividade¹⁹. Mais recentemente, foi publicado nos *Archives de Philosophie* uma tradução de um artigo de J. Hennigfeld²⁰ dedicado ao problema da definição da linguagem em Agostinho e Nicolau de Cusa²¹.

É necessário, no entanto, ter em conta que, embora Nicolau de Cusa não tenha formulado uma filosofia da linguagem de modo sistemático, há nomeadamente dois textos fundamentais para a captação dos parâmetros a partir dos quais é possível esboçar essa filosofia da linguagem: o 2º capítulo do Livro II do *Idiota de Mente* e o *Compendium*, texto em que essa filosofia da linguagem aparece articulada com o que se poderia chamar uma teoria signica do conhecimento²², ou seja, uma teoria em que o conhecimento é visto fundamentalmente na sua conjecturalidade simbólica, que encontra a sua mais magistral formulação no VIII capítulo, no desenvolvimento da célebre metáfora do “homo cosmographus”²³.

“Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names”, *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), 260-278; “The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa’s Theory of Language”, *Bijdragen*, 38 (1977), 282-299 e “The Dynamics of Analogy”, *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), 295-301.

¹⁸ Cf. T. van VELTHOVEN, *Gottesschau und Menschliche Kreativität. Studien Zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, J. Brill, 1977, especialmente pp. 197-260.

¹⁹ Cf. M. STADLER, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, Wilhelm Fink, 1983, sobretudo pp. 7-45.

²⁰ J. HENNIGFELD, “Verbum—Signum. La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues”, trad. de Gracia Dolores Folliero-Metz e Guy Petitdemange, *Archives de Philosophie*, 54 (1991), 255-268.

²¹ É de sublinhar a originalidade deste artigo, cuja síntese o próprio autor formula através das seguintes palavras: “Il s’agit ici de démontrer les thèses suivantes: 1. Contre la conception courante du langage Augustin introduit une interprétation théologico-philosophique du mot. 2. Par là une médiation entre les conceptions opposées du langage devient nécessaire. Cette synthèse n’est pas faite par Augustin, même si sa nécessité s’y montre nettement. 3. À la fin du Moyen Âge la synthèse sera faite par Nicolas de Cues qui va déterminer de manière originale et historiquement nouvelle l’essence du langage.” (p. 256).

²² Para um aprofundamento do alcance desta expressão como definidora da gnoseologia do *Compendium*, cf. M. SCHRAMM, “Zur Lehre vom Zeichen innerhalb des Compendiums des Nikolaus von Kues”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979), 616-620.

²³ Para um aprofundamento e uma exploração em múltiplas direcções dessa metáfora, bem como dos seus momentos constitutivos fundamentais, cf. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff, 1989, 51-58.

Nesta reflexão iremos procurar, em primeiro lugar, ver em que medida é que a noção de criação e a concepção trinitária de Nicolau de Cusa se deixam modelar pela linguagem e pelo discurso (nº 2); em segundo lugar, depois de uma referência, em termos breves e meramente transitórios, à inspiração augustiniana que parece latente nas linhas que esboçam a concepção cusana de linguagem (n^{as} 3 e 4), aprofundaremos os traços fundamentais dessa concepção (n^{as} 5 e 6) e da articulação nela postulada entre palavra humana e Verbo divino (nº 7); finalmente numa última etapa, debruçar-nos-emos especificamente sobre alguns aspectos actuais da síntese cusana, especialmente a sua dimensão simbólico-interpretativa (nº 8) e a sua componente pragmática ou prático-existencial (nº 9).

Trindade, criação e linguagem

2. Se um dos desafios que a irrupção do cristianismo lança à reflexão filosófica é o princípio da “*creatio ex nihilo*”, como muito bem salientou Heimsoeth²⁴, não o é menos a dimensão trinitária do sujeito criador²⁵, sujeito esse que na reflexão cusana, mediante uma certa influência anselmiana, é frequentemente designado Máximo. Efectivamente, o Máximo, princípio fundante de todas as coisas, é sempre concebido por Nicolau de Cusa numa clara dimensão trinitária, que procura traduzir o que designaríamos como uma profunda expressividade interna²⁶ inerente à sua dinâmica manifestativa que dá uma tonalidade teofânica e hierofânica a todo o real. No aprofundamento dessa dimensão trinitária ganha especial importância a concepção do segundo elemento da Trindade como Verbo ou Logos, a partir da sua configuração pela “Mística do Logos”. A cada passo, na exploração das suas prédicas, deparamos, como já anteriormente foi referido, com um mote que se repete: o início do Evangelho de S. João, tanto nas palavras “No princípio era o Verbo”,

²⁴ Cf. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. de J. Gaos, Madrid, Rev. de Occidente, especialmente pp. 49 e ss. Sobre o mesmo tema, cf. também W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, 75-96.

²⁵ Cf. W. BEIERWALTES, *op. cit.* na nota anterior, pp. 57-74.

²⁶ A exploração da dimensão trinitária do Máximo é considerada por S. DAN-GELMAYR, em *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969, 38-53, como a explicitação do ser-para-si do Absoluto.

como nas palavras “E o verbo se fez carne”²⁷. Isto significa que o princípio fundante de todas as coisas é concebido como trino sendo entendido como sujeito de discurso. É interessante que um dos termos com que Nicolau de Cusa traduz o *logos* trinitário é o conceito de “ratio”, não com o sentido de *Verstand* ou *Vernunft*, mas no sentido de fundamento ou de princípio fundante, que encontra a sua tradução em alemão através dos termos *Grund*, *Wesensgrund*, *Wesensbestimmung*, *Wesenssinn* ou simplesmente *Sinn*²⁸. Esta aceção do conceito de “ratio” pode já ser encontrada no *De docta ignorantia*, mas aparece de forma bastante explícita sobretudo em dois escritos relativamente menores, mas aos quais não podemos deixar de dar a devida importância: o *De aequalitate* e o *De principio*.

No *De aequalitate*, o concepção trinitária do primeiro princípio que em outros textos aparece formulada como Unidade, Igualdade e Nexo, surge tematizada apenas a partir do conceito de igualdade (que desempenha um papel extremamente importante em toda a teoria do conhecimento do *Compendium*), nos seguintes termos: *igualdade, igualdade da igualdade e nexo da igualdade da igualdade com a própria igualdade*²⁹.

²⁷ JOÃO, I, 14. Sobre a concepção do Filho como “palavra”, expressão”, “verbo” ou “intenção de Deus”, veja-se G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1958, pp. 141-148. Para os sermões que tomam este versículo do Evangelho de João como mote, cf sobretudo as prédicas nº 2, 13, 19, 133, 134 (de acordo com a numeração cronológica de Koch).

²⁸ Sobre este tema, cf. J. A. ARIAS MUÑOZ, “La razón y su sentido en Nicolás de Cusa (Reflexiones en torno a la distinción cusana entre la *Ratio-Grund* y la *Ratio-Mensura* y su significado en la caracterización de la nueva ‘Dignitas Hominis’)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, III, (1982-1983), 95-123. Numa das traduções alemãs em edição bilingue das obras de Nicolau de Cusa (*Philosophisch-theologische Schriften*, Lateinisch-Deutsch, 3 Bd., Herausg. v. Leo Gabriel, übrst. von D. und W. Dupré, Wien, Herder, 1964-1967), o conceito de “ratio” é frequentemente traduzido por “Wesenssinn” (Cf., por exemplo, *De aequalitate*, Schr. III, p. 383 e p. 385).

²⁹ NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, Schr. III, pp. 394 e 396: “Si igitur aequalitas absoluta est idem, quod creator caeli et terrae, tunc se scit esse aequalitatem et scit omnia, quae facit. Necessè erit utique, quod verbum cognoscentiae suae in quo se cognoscit, sit sui ipsius aequalitas.[...] Est igitur aequalitas de se generans verbum, quod est eius aequalitas. A quibus procedit nexus, qui est aequalitas, quem nexum spiritum caritatis dicimus, quoniam ex aequalitate generante et aequalitate genita non potest procedere nisi aequalitas, qui nexus seu amor dicit.” Citaremos as obras de Nicolau de Cusa ou a partir da edição de Heidelberg, caso em que a H se seguirá a designação do respectivo volume em numeração romana, os parágrafos em numeração árabe e a indicação das respectivas páginas; nos casos em que ainda não existe o volume publicado pela edição crítica de Heidelberg citaremos a edição referida na nota anterior com a abreviatura “Schr.”, seguida do respectivo volume e página.

É a igualdade da igualdade (segundo membro da Trindade) que é identificada com o conceito de Verbo e que aparece também assumida como Razão (*Ratio*, no sentido de *Wesenssinn*), a qual, por sua vez, se identifica com definição: “Com efeito, a igualdade não pode formar outro verbo ou conceito de si que não seja o de igualdade. Por isso, a razão da igualdade, pela qual ela se conhece, que nós procuramos exprimir através do que é inalterável, não é senão a definição ou a figura da substância. Por isso, a sua igualdade é como que a igualdade da igualdade. Daí se segue, pois, que uma só é a igualdade, que é igualdade e igualdade da igualdade.”³⁰

Se este passo acentua a expressividade interna do princípio fundante entendido como igualdade, um outro, retirado do mesmo escrito, opera precisamente a passagem dessa expressividade interna para uma expressividade externa (através da qual é pensada a criação como fala ou discurso): “Nisto, como num enigma, a alma vê que na eternidade o princípio eterno da criação cria todas as coisas criáveis, através da razão da sua noção. Assim como, se a entidade fosse o princípio da criação, criaria pela razão da sua entidade todos os entes, assim o teólogo João o exprime acerca do logos, ou seja, do verbo racional do princípio, através do qual afirma que todas as coisas foram feitas.”³¹ Destes dois textos do Cardeal alemão, importa reter, em primeiro lugar, a identificação da razão com o verbo (como conceito de si) e deste com a definição, que é a forma através da qual qualquer sentido pode ser expresso (dito ou falado), e, em segundo lugar, que a criação é vista como expressividade da igualdade (que não será uma nova igualdade, mas semelhança, dado que a igualdade da igualdade fora da igualdade é semelhança e não igualdade).

O *De principio* terá sido escrito pouco depois do *De aequalitate* e toma como ponto de partida um outro versículo do Evangelho de João³². O objectivo do escrito é reflectir sobre o princípio fundante no seu

³⁰ NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, Schr. III, pp. 394 -396: “Non enim potest aequalitas verbum seu conceptum sui ipsius alium formare quam aequalitatis. Ratio igitur aequalitatis, per quam se cognoscit, quam nos nitimur exprimere per inalterabile, non est nisi definitio seu figura substantiae eius. Quare eius aequalitas sic est aequalitatis aequalitas. Sequitur igitur, quod una est aequalitas, quae est aequalitas et aequalitatis aequalitas.”

³¹ NICOLAU DE CUSA, *De aequalitate*, Schr. III, 382: “In hoc ut in aenigmate anima videt in aeternitate principium creationis aeternum per rationem suae notitiae omnia creabilia creare. Sicut si entitas foret principium creationis, tunc per rationem entitatis suae omnia entia crearet prout hoc exprimitur per theologum Ioannem de logos seu rationali verbo principii, per quod asserit omnia facta esse.”

³² JOÃO, 8, 25.

dinamismo e na sua manifestabilidade e o quadro em que isso acontece é, mais uma vez, o da linguagem. Ilustram-no com evidência, as seguintes palavras: “Não podemos negar que ele [o princípio] se conheça a si próprio, porque é melhor sendo inteligente de si. Ele gera a partir de si a razão de si, a definição ou o logos. [...] O logos é o verbo consubstancial, ou seja, a razão do pai, o qual complica em si todo o definível, porque nada pode ser definido sem a razão do uno necessário.”³³ Afirma-se mais uma vez a identificação do logos/razão com o princípio da definição, tendo em conta a duplicidade semântica desta expressão: por um lado, a definição é o discurso através do qual se diz a especificidade de algo, mas, por outro, “de-finição” é o acto de “de-limitar”, “de-terminar”, pôr fim a algo na sua especificidade própria.

Assim, o que transparece desta intersecção da teoria da Trindade com a teoria do discurso é a dialéctica entre o finito (que é aquilo que é “de-finito”) e o “in-finito” (que é o que tudo “de-fine”, “de-finindo-se” a si próprio, mas não podendo ser “de-finito” por algo que lhe seja estranho³⁴).

Esta dialéctica entre o finito e o “in-finito” pensada no quadro de uma teoria da linguagem, encontra a sua mais concreta formulação no conceito de “ex-plicatio”, ou no par de conceitos “com-PLICATIO/ex-plicatio” que servem para pensar a criação e as relações entre Deus e o Universo.

A sua primeira grande tematização aparece no capítulo 3 do segundo livro do *De docta ignorantia*: “Por isso, Deus é aquele que tudo complica, na medida em que tudo está nele, e é aquele que tudo explica, na medida em que ele próprio está em tudo.”³⁵ Assim se pretende exprimir que a “complicação” significa a presença de tudo em Deus e a “explicação”

³³ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, H. X_{2b}, n° 9, linhas 1-7, pp. 10-11: “Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente. Et ideo rationem sui seu definitionem seu logon de se generat. [...] Et logon est consubstantiale verbum seu ratio definiti patris se definitis, in se omne definibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii definiri possit.”

³⁴ Veja-se, a título de exemplo, a exploração que noutro texto o autor faz desta duplicidade semântica: NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Cap. 13, Schr. III, p. 148: “Tu, Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod a fugit omnem rationem.” Sobre a riqueza conceptual do conceito de “infinito” tal como é possível tematizá-lo em termos etimológicos e tal como Nicolau de Cusa o tematiza, cf. M. ALVAREZ GOMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1968, especialmente pp. 24-30.

³⁵ NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. II, Cap. 3, H. I, p. 70, linhas 14-16: “Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.”

remete para a presença de Deus em tudo³⁶. Esta dupla fórmula visa, também, exprimir a relação entre identidade e diferença no pensamento cusano: a “complicatio” é a identidade na sua plenitude de sentido, anterior a qualquer oposicionalidade e alteridade, enquanto a “explicatio” é a diferenciação dessa absoluta identidade não apenas em sentidos diferentes, mas na própria diferença subjacente à distinção entre identidade e diferença³⁷.

Mas parece-nos que a articulação mais clara e explícita entre o conceito bíblico de criação (“ex nihilo”) e a categoria de “explicatio” surge num passo bastante expressivo da *Apologia doctae ignorantiae*, o qual merece ser profundamente meditado pelas implicações que comporta: “E não é verdade, se Deus é tudo o que é, que ele não tenha criado tudo a partir do nada. Com efeito, na medida em que Deus é a complicação de todo o ser e de qualquer existente, assim ele, criando, explicou o céu e a terra; mas, porque Deus é complicativamente tudo de um modo intelectualmente divino, por isso ele é também de tudo o explicador, o criador, o fazedor, ou o mais que relativamente a isto se possa dizer.”³⁸ É evidente que o Cardeal alemão procura sublinhar, com estas palavras, não só que o carácter explicativo pertence à actividade projectiva de Deus, mas também que a expressividade criadora se consuma na “explicatio”, surgindo assim como paradigma da criação a partir do Verbo o modelo do discurso e da linguagem³⁹.

Esta referência linguístico-discursiva surge finalmente assumida numa forma clara, num pequeno opúsculo escrito pouco tempo depois do *De*

³⁶ Convém ter em conta que complicar e explicar radicam no verbo grego πλέκειν que significa dobrar, o qual, com os prefixos “com” e “ex”, envolve, no primeiro caso, uma dimensão de total “fechamento” de um conjunto sobre si próprio e, no segundo, de abertura e desdobramento para o exterior.

³⁷ Esta ideia é também desenvolvida por W. BEIERWALTES, *op. cit.*, pp. 123-124.

³⁸ NICOLAU DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, H. II, p. 28, linhas 18-23: “Neque est verum, si Deus est omne, quod est, quod propterea non creaverit omnia de nihilo. Nam cum Deus solum sit complicatio omnium esse cuiuscumque existentis, hinc creando explicavit caelum et terram; immo, quia Deus est omnia complicitate modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, factor et quidquid circa hoc dici potest.” Como apoio desta afirmação, o autor reclama-se da autoridade do Pseudo-Dionísio, que, no *De divinis nominibus*, Cap. 1, n.º 7 (MIGNE, PG III, col. 596 C e ss.) desenvolve idêntica teoria.

³⁹ Assim pensa também D. DUCLOW, em “The Analogy of the Word”, artigo já anteriormente referido, quando afirma na p. 284: “The mind’s symbolizing power constitutes an image of divine creativity and creation becomes a field of ‘verbal’ signs. Language itself thus provides a paradigmatic symbol for reflection both on the mind in its selfunderstanding and articulation, and on divinity in its internal constitution and theophanic presence in creation.”

docta ignorantia, o *De filiatione Dei*, em que a “criação explicativa” é exemplificada recorrendo à dimensão didáctica do discurso que se estabelece entre o mestre e o seu discípulo. O contexto desta metáfora é o seguinte: o mestre, pela sua bondade e pelo seu amor, quer transmitir o seu saber ao discípulo, a fim de que ele o assimile e o apreenda. No entanto, essa transmissão não pode ser feita por mero influxo espiritual. Necessita que a unidade e a plenitude do pensamento do mestre se diversifique em múltiplos pensamentos. Mas esses múltiplos pensamentos postulam uma outra mediação: a da palavra pronunciada, ou seja, a sua transformação em sinal sensível. O mestre explica (esclarece) as suas ideias aos seus discípulos e, ao explicá-las, explica (desdobra exteriormente) o seu pensamento em frases que lhes permitam o acesso ao seu saber. Assim se deve entender a actividade criadora divina que é uma projecção da unidade na multiplicidade, de tal modo que essa multiplicidade possa funcionar como símbolo de acesso à unidade: “De acordo com esta comparação, o nosso princípio unitrino, pela sua bondade, tendo como objectivo os espíritos intelectuais, criou o mundo sensível como matéria e uma espécie de voz, na qual fez resplandecer de modo vário o verbo mental, a fim de que todas as coisas sensíveis sejam o discurso de várias elocuições de Deus Pai, explicadas através do Verbo, seu Filho, tendo como fim o espírito dos universos, para que a doutrina do sumo magistério transborde, através dos sinais sensíveis, para as mentes humanas e as transforme perfeitamente num magistério semelhante, de modo que todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis e Deus glorioso seja o princípio, o meio e o fim de toda a sua actividade.”⁴⁰ A erótica dionisiana, ou seja, o movimento de saída (πρόοδος) e de retorno (ἐπιστροφή) é aqui reescrita por Nicolau de Cusa no âmbito do discurso e da linguagem: é no discurso divino que radica a possibilidade de o discurso humano ser um retorno à plenitude de sentido do discurso divino e é esta transcendentalidade do “logos fundante” que, como veremos, permite compreender a originalidade e a riqueza da filosofia cusana da linguagem.

⁴⁰ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, Cap. 4, H. IV, n.º 76, linhas 1-10, p. 56: “Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualem spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a Deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae in finem, ut per sensibilia signa doctrina summi magisterii in humanas mentes se transfundat et ad similem magisterium perficienter transformet, ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibum creaturarum et Deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae.”

Através desta pequena e breve incursão por alguns textos, por vezes esquecidos, de Nicolau de Cusa, pensamos ter deixado claro em que medida é que linguagem e discurso constituem um modelo configurador da reflexão filosófica deste autor sobre a Trindade e sobre a criação⁴¹; resta-nos agora percorrer as reflexões deste autor sobre a linguagem, para verificar o quanto esta articulação prévia entre Trindade, criação e linguagem é determinante para pensar o poder e os limites do discurso humano.

A linguagem em Nicolau de Cusa e suas fontes inspiradoras

3. Focámos, até agora, a forma como a criação é pensada enquanto discurso, Deus enquanto sujeito desse discurso e o Universo enquanto palavra dita nesse discurso: por isso não é por acaso que a metáfora do mundo como livro é uma das mais predilectas e privilegiadas por Nicolau de Cusa⁴². O discurso e a linguagem são, assim, o modelo para pensar Deus e a criação. Importa agora avançar e verificar em que medida é que a possibilidade de pensar Deus e a criação a partir da linguagem se reflecte, como que por efeito de retroacção, sobre a própria concepção de linguagem.

Mas, antes de avançar, convém dizer que toda a tensão entre finitude e infinitude que atravessa a filosofia cusana do conhecimento e que o conceito de “douta ignorância” tão bem exprime⁴³, atravessa igualmente

⁴¹ A expressividade do Máximo resultante do desenvolvimento deste paradigma parece conduzir a uma concepção de Deus como plena auto-reflexividade. Todavia, o facto de esta auto-reflexividade se concretizar, antes de mais, numa expressividade interna não deve levar a uma identificação forçada com o sujeito absoluto hegeliano, como pretende, por exemplo, W. Schultz que afirma expressamente o seguinte: “Nimmt man diesen dialektischen Zusammenhang von Gott und Seienden ernst, so zeigt sich: der Gott des Cusanus ist nicht ohne Welt. Cusanus kennt kein Für-sich-sein eines von der Welt abgetrennten Gottes. (W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1957, 15). Na mesma perspectiva se orienta a interpretação de E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972, 46-51. As palavras do nosso autor são bem explícitas quanto à necessidade de excluir qualquer interpretação deste tipo: NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liv. II, Cap 3, H. I, p. 71, linhas 13-15: “Si consideras res sine eo, ita nihil sunt sicut numerus sine unitate. Si consideras ipsum sine rebus, ipse est et res sunt nihil.”

⁴² Cf., por exemplo, *Sermo VII, Signum Magnum*, H. XVI₂, nº 16, linhas 10-20, pp.154-155; *De genesi*, Cap. 4, H. IV, nºs 171-172; *De filiatione Dei*, Cap. 2, H. IV, nº 57; *De beryllo*, H. XI₁, nº 66 e *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, nº 4.

⁴³ Sobre este tema, cf. sobretudo a primeira parte da obra de T. van VELTHOVEN já citada, significativamente intitulada “Macht und Ohnmacht des Wissens”.

toda a filosofia cusana da linguagem: num pólo está o poder criador do sujeito humano e no outro os seus limites. Falar é percorrer o arco entre estes dois pólos e daí que à “douta ignorância” corresponde não o silêncio, mas a exploração permanente dos limites da linguagem, ou melhor, um exercício de permanente transgressão das suas fronteiras.

Ao equacionar, nestes termos, a tensão da fala e do discurso, Nicolau de Cusa é profundamente influenciado pela concepção agustiniana da linguagem e pelas contradições que parecem atravessá-la.

4. Não constitui objectivo deste trabalho aprofundar o pensamento agustiniano sobre a linguagem. Não poderemos, no entanto, deixar de referir alguns elementos fundamentais para o tema central deste ensaio. Nesta perspectiva, dos textos que Sto. Agostinho dedicou à reflexão sobre a linguagem, interessam-nos especialmente, para enquadrar o pensamento de Nicolau de Cusa, o *De doctrina christiana*, o *De magistro* e o *De Trinitate*.

No *De doctrina christiana* começa por transparecer uma concepção sgnica de linguagem: a palavra é um sinal e o sinal só é verdadeiramente sinal na medida em que significa qualquer coisa. A partir daqui pode articular-se o problema da linguagem com o problema da significação. É neste quadro que se deve interpretar a célebre concepção de signo de Sto. Agostinho: “Um sinal é uma coisa que, para além da impressão que produz sobre os sentidos, faz vir, por si própria, algo ao pensamento.”⁴⁴

Pode constatar-se, nesta definição, e de acordo com a interpretação de R. Markus, uma estrutura triádica: o objecto significado ou “significatum”; o sinal ou signo em si; o sujeito ao qual o signo revela o “significatum”. Algo é signo na medida em que significa alguma coisa para alguém, isto é, um signo é um termo intermédio que serve de mediação entre um objecto significado e um sujeito que percebe esse significado através de tal signo⁴⁵.

⁴⁴ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, Cap. 1, nº1 (BAC, XV, p. 97): “Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.”

⁴⁵ R. A. MARKUS, “St. Augustine on Signs”, *Phronesis*, 2 (1957), especialmente pp. 71-72, onde se pode ler: “A sign, to paraphrase this definition in more modern language, is an element in a situation in which three terms are related. These we may call the object or *significatum* for which the sign stands, the sign itself, and the subject to whom the sign stands for the object signified. It may be noted in passing that Augustine appears to be the first to have stressed this triadic nature of the relation of ‘signifying’.” Para um confronto desta perspectiva com a moderna terminologia, nomeadamente a de Peirce, cf. nota 1 do apêndice ao artigo acabado de citar (p. 82). Outros autores procuraram caracterizar em termos “semióticos” o contributo de Agostinho para a filosofia da

A partir daqui, Agostinho distinguirá entre sinais naturais⁴⁶ e sinais convencionais⁴⁷, sublinhando a importância da intencionalidade na definição destes e integrando as palavras e a linguagem entre os complexos de sinais convencionais.

Todavia, com a transferência destas concepções para o *De magistro*, chega-se ao final da primeira parte deste diálogo com a percepção de uma certa circularidade: por um lado, só através da linguagem, entendida como complexo de signos, se pode conhecer, aprender ou ensinar algo⁴⁸; por outro lado, para se compreender um sinal tem que se conhecer o seu "significatum", ou seja, tem que se ter conhecimento daquilo para que o sinal remete⁴⁹. Ou seja, parece que é mediante a linguagem que se chega ao conhecimento das coisas, mas a linguagem só actua se houver conhecimento das coisas⁵⁰.

linguagem. Sobre isso, cf. especialmente R. SIMONE, "Sémiologie augustinienne", *Semiotica*, 6(1972), 1-31 e, também, E. COSERIU, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, 2. Aufl., Teil I, 1975, 123 e 129.

⁴⁶ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, Cap. 1, n.º 2 (BAC, XV, p. 97): "Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt."

⁴⁷ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. II, Cap. 12, n.º 3 (BAC, XV, p. 98): "Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet."

⁴⁸ AGOSTINHO, *De magistro*, Cap. 10, n.º 30 (DESCLÉE, VI₃, pp. 88-90): "Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat; quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur."

⁴⁹ AGOSTINHO, *De magistro*, Cap. 11, n.º 36 (DESCLÉE, VI₃, p. 100): "Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit"

⁵⁰ Como refere Duclow, "a circular dialectic thus arises: knowledge of 'things' is impossible apart from language and signs, but words only receive their meaning when the 'things' signified are known. The task of learning therefore seems to be caught up within an inescapable circularity of signs and *significata*, each of which presupposes the other." (D. DUCLOW, *The Learned Ignorance: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa*, 36). J. HENNINGFELD, em artigo já citado anteriormente, é da mesma opinião (cf., especialmente, pp. 258-259). Daí que a sua apreciação da teoria signíca da linguagem desenvolvida no *De magistro* seja de uma negatividade radical formulada sem quaisquer ambiguidades: "Il est assez claire désormais que la théorie des signes telle qu'elle est développée dans le *De Magistro* va de pair avec une dévaluation logique du langage. L'examen annoncé en fin de texte (XIV, 46), de toute l'utilité des mots n'y change rien. Mesuré au critère logico-épistémologique, le langage apparaît comme un moyen ambigu de la communica-

A 2ª parte do *De magistro* parece propor uma saída desta circularidade, ao fazer referência ao homem interior e ao mestre interior da verdade, numa reformulação da teoria platónica da reminiscência, através da teoria da iluminação. Anuncia já uma via de superação das anteriores aporias centrando a atenção no que se poderia chamar “o verbo teológico”. Mas é no *De Trinitate* que se encontra efectivamente um aprofundamento desta possibilidade de saída, ao tematizar com uma maior clareza esse verbo e ao conceber o pensamento como uma fala interior: “A palavra que soa exteriormente é um sinal da palavra que brilha no interior, à qual melhor convém o nome de verbo. Na verdade, a palavra que os lábios pronunciam é a voz do verbo e chama-se também verbo porque aquele a assume para que apareça exteriormente.”⁵¹

Verifica-se que, enquanto no *De magistro* a atenção se centrava numa referência externa ao sujeito linguístico, as coisas, no *De Trinitate* a atenção desloca-se para uma referência interna a esse mesmo sujeito, a palavra interior indizível⁵². Neste quadro a filosofia augustiniana da linguagem oscilará permanentemente nesta tensão entre a dupla referência da palavra (a interior e a exterior) e reflectir-se-á sobre a concepção cusana de linguagem.

5. Para nos apercebermos dessa influência e nos darmos conta dos traços fundamentais da concepção cusana, há que perguntar, em primeiro lugar, qual o elemento que, para este autor, define, em última análise, a essência da linguagem. Para esta pergunta, a resposta parece ser inequívoca: a sua dimensão manifestativa. Três textos fundamentais confluem para esta interpretação. O primeiro surge num escrito já citado anteriormente e resume-se às seguintes palavras: “Falar é revelar ou manifestar.”⁵³ O segundo texto pertence ao *Compendium* e acusa já uma

tion, qui masque la vérité, plus qu'il ne la révèle. L'analyse du mot comme *signum* par Augustin dénie au langage toute force clarifiante et débouche sur une critique radicale du langage.” (IDEM, *ibidem*, pp. 259-260).

⁵¹ AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. XV, Cap. 11, n.º 20 (BAC, V, pp. 692): “Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est.”

⁵² Recorrendo mais uma vez às palavras de HENNIGFELD, art. cit., p. 263, “le mot parlé conserve lui aussi et maintient l'essence du mot, le mot du coeur. Si le mot intérieur est à mettre sur le même plan que les pensées formées, il faudrait aussi que le mot extérieur soit lié à ces pensées plus intimement que ne veut l'admettre une pure théorie du signe.”

⁵³ NICOLAU DE CUSA, *De principio*, H. X_{2b}, n.º 16, linha 6, p. 20: “Loqui est revelare seu manifestare.”

velada influência agustiniana: “A mente é formadora da palavra, e, na medida em que não a forma a não ser para se manifestar, a palavra é apenas a manifestação da mente. A variedade das palavras não é senão a manifestação diversa de uma mente na sua unidade. A concepção, com a qual a mente se concebe a si própria, é o verbo gerado da mente, ou seja, o conhecimento de si.”⁵⁴ Finalmente, o terceiro aparece num pequeno opúsculo que data praticamente da mesma época do *De filiatione Dei*, intitulado *De quaerendo Deum*, sendo já claramente assumida, neste texto, a herança do *De trinitate* de Agostinho: “Falar consiste em dizer externamente, com vogais e outros sinais figurativos, o conceito interno.”⁵⁵ A partir desta tríplice definição da linguagem importa sublinhar, antes de mais, que, se falar é manifestar, o que se revela na linguagem é essencialmente o pensamento ou a mente, o que significa que, por outras palavras, é a mente que é, antes de mais, o sujeito e o conteúdo da linguagem; além disso, o discurso parece estar ao serviço do conhecimento no seu dinamismo gerador; deve acrescentar-se que não desaparece do horizonte destas afirmações que a manifestação discursivo-linguística se caracteriza pela sua dimensão sgnica; finalmente, pressente-se também, além da influência agustiniana, uma certa influência de Aristóteles (“as palavras são sinais de estados interiores”⁵⁶) e também de Tomás de Aquino (“a palavra significa o conceito do intelecto”⁵⁷).

Entretanto, se a essência da linguagem se define pela sua dimensão manifestativa, essa dimensão tem um objectivo claro que, através das próprias palavras do Cardeal alemão, assume contornos de uma perspectiva inequivocamente “pragmática”: a natureza manifestativa da linguagem traduz-se em formas de comunicação em ordem a uma existência plena e a uma vida boa. É o *Compendium* que assim a apresenta: “Os nossos progenitores, que foram criados de modo perfeito, é forçoso que tenham tido de Deus não só a perfeição da natureza, mas também a da ciência dos sinais por meio dos quais podiam manifestar mutuamente os seus conceitos, ciência que puderam transmitir aos seus filhos e aos

⁵⁴ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 7, H. XI₃, n.º 20, linhas 9-13, p. 16: “Mens igitur formator verbi, cum non formet verbum, nisi ut se manifestet, tunc verbum non est nisi mentis ostensio. Nec varietas verborum aliud est quam unius mentis varia ostensio. Conceptio autem, qua mens se ipsam concipit, est verbum a mente genitum, scilicet sui ipsius cognitio.”

⁵⁵ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, Cap. 1, H. IV, n.º 19, linhas 4-5, p. 14: “Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra dari vocalibus aut aliis figuralibus signis.”

⁵⁶ ARISTÓTELES *De interpretatione*, I, 16 a 4-5.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, P. I, Quaestio 34, art. 1.

posteriores. Daí que vejamos as crianças capazes da arte de dizer, logo que podem falar, porque se trata da primeira e mais necessária ciência para se viver bem.”⁵⁸ Desdobrando e explicitando os traços fundamentais implícitos neste texto poder-se-ia dizer então que, para Nicolau de Cusa, a palavra é um dom divino que se articula com a perfeição da natureza humana; além disso, o contexto em que se situa a palavra é o da intersubjectividade comunicativa, verificando-se uma polarização da definição da linguagem por objectivos prático-existenciais: “trata-se da primeira e mais necessária ciência para se viver bem”. Daí que não seja de admirar que a abordagem da linguagem evolua quase sempre para a exploração da sua concretização na actividade didáctica e da relação que nessa actividade se estabelece. O que permite concluir, como nota Van Velthoven, que o primado na consideração da linguagem é mais estabelecido na relação entre quem fala e quem ouve do que na estrutura de sinais que plastifica essa relação: “A linguagem vê-a Nicolau de Cusa não como um dado sistema de palavras e estruturas, fechado em si e já pronto, mas compreende-a a partir do homem que fala e do homem que ouve.”⁵⁹

Tenha-se, no entanto, em conta que, apesar de Nicolau de Cusa valorizar sobretudo a relação dialógica na abordagem da linguagem, isso não significa que não considere o suporte estrutural sensível através do qual ela acontece, ou seja, o sistema de signos e a natureza desses mesmos signos que são a linguagem. Nesta perspectiva é importante reter, tendo sobretudo em conta as considerações do *Compendium*, a existência de um esboço de adaptação do esquema hilemórfico ao processo de produção linguística (veja-se, a este propósito, um dos parágrafos do Capítulo 7 desse escrito, onde se chama ao ar, a partir do qual se forma o som,

⁵⁸ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 3, H. XI₃, n.º 6, linhas 2-7, p. 6: “Oportet autem ut primos nostros parentes, qui perfecte creati fuerunt, non solum a Deo perfectionem naturae, sed et scientiae signorum talium habuisse, per quae sibi mutuo conceptus suos panderent et quam scientiam filiis et posteris tradere possent. Unde pueros, quam cito dari possunt, artis dicendi capaces videmus, quia prima et magis necessaria ad bene essendum scientia.” É neste contexto que Nicolau de Cusa se refere à origem de todas as línguas na língua de Adão, retomando o motivo bíblico de *Génesis*, 2, 19, considerando-a como a língua-protótipo de todas as línguas: NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 3, H. XI₃, n.º 6, linhas 10-13, p. 6: “Omnes enim linguae humanae sunt ex prima illa parentis nostri Adae, scilicet hominis, lingua. Et sicut non est lingua, quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullam, si audiret, ignoraret.” Tal língua é interpretada como a “complicação” de todas as línguas em que depois se ramificou ou “explicou” (numa clara alusão ao incidente bíblico da Torre de Babel — *Génesis*, 11, 1-9).

⁵⁹ T. Van VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität*, 201.

“hyle”, matéria ou possibilidade ⁶⁰), bem como a consciência clara e explícita da dimensão transformadora da actividade linguística pressuposta na adopção desse esquema: comunicar através da linguagem é transformar o confuso em distinto, como se depreende pela aproximação progressiva de alguém que fala ⁶¹. Este processo é um processo caracteristicamente humano e, por isso, a comunicação entre os homens é distinta da comunicação entre os animais ⁶².

Em última análise, o que se verifica em Nicolau de Cusa é a consideração da actividade linguística como uma actividade artística. Apesar de relativamente longo, não resistimos à tentação de transcrever, devido ao seu profundo interesse filosófico, o parágrafo com que termina o terceiro capítulo do *Compendium*: “Não há dúvida, além disso, que os nossos progenitores devem ter possuído também a arte de escrever os vocábulos, ou seja, de designar, porque esta arte presta grande ajuda ao género humano. Através dela, as coisas passadas e ausentes tornam-se presentes. Portanto, como a primeira ciência é a de designar as coisas com nomes que são ouvidos, assim a segunda ciência é a de designar as coisas com sinais visíveis dos nomes que caem sob os olhos. Esta ciência está mais longe da natureza e as crianças aprendem-na mais tarde e só quando o intelecto começa a ter força nelas. Ela é, pois, mais intelectual que a primeira ciência. Estas artes situam-se entre a natureza e o intelecto, que é o criador das artes: a primeira está mais próxima da natureza, a segunda do intelecto. O intelecto produz no homem a primeira arte através do sinal sensível do ouvido, ou seja, o som, aproveitando o facto de o animal tentar exprimir naturalmente as suas afecções através desse signo. Depois a arte articula e diversifica esse sinal genérico, para comunicar melhor a

⁶⁰ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 7, H. XI₃, n° 19, linhas 28-29 e 41-43 e n° 20, linhas 1-4, pp. 15 e 16: “Primo quomodo sine aere nequaquam fieri potest audibile. [...] Dicitur tamen hyle, materia, chaos, possibilitas sive posse fieri seu subiectum et aliis nominibus. Deinde attendendum quod, licet sine aere non fiat sensibilis sonus, non tamen est aer de natura soni, sic nec hyle de natura est cuiuscumque formae, nec est principium eius, sed principium eius formator existit.”

⁶¹ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 5, H. XI₃, n° 11, linhas 2-7, p. 9: “Oportet autem, ut advertas quomodo signum sensibile est prius confusum et genericum quam proprium et specificum. Sicut signum verbi est prius signum soni, dum vox a remotis auditur; deinde dum propinquius auditur, fit signum soni articulati, quod vox dicitur; post adhuc propinquius fit signum vocis alicuius linguae; ultimo fit signum specialis verbi.”

⁶² NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 7, H. XI₃, n° 20, linhas 6-9, p. 16: “Post advertendum hominem vocalis verbi formatorem, quomodo non format verbum ut animal brutum, sed ut habens mentem, qua bruta carent.”

variedade dos desejos, e assim ajuda a natureza. Mas como este signo, em que se baseia a arte de falar, cessa com a pronúncia, vacila na memória e não chega longe, o intelecto acrescentou como remédio outra arte, a de escrever, e constituiu-a sob o signo sensível da vista.”⁶³

Ao sublinhar-se neste texto, duma maneira inequívoca, a dimensão artística da linguagem, estabelece-se, simultaneamente, através dela, um arco muito importante entre a natureza e a arte. Mas importa fixar que, de modo diferente do que havia sido considerado anteriormente, a linguagem toma neste passo, como referência, as coisas: enquanto no sétimo capítulo do *Compendium* se considera a fala como manifestação de conceitos internos, neste terceiro capítulo afirma-se que falar é designar as coisas com sinais. Nesta dupla referência se começa a manifestar a tensão que atravessa toda a filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa, à semelhança daquela que atravessa a filosofia augustiniana: por um lado ela exprime e manifesta o conhecimento, ou seja, aquilo a que se chama o verbo interno ou mental, por outro lado, nela se significam as coisas. Mas o que é interessante é que quer a focalização da sua referência externa (as coisas), quer a focalização da sua referência interna (o verbo mental), confluem para a captação de algo que é fundamental na filosofia cusana da linguagem: a sua imprecisão. E na base da afirmação dessa imprecisão está a identificação da sede da actividade operatória da linguagem: a razão. É na razão que se funda a actividade denominativa.

Para compreender esta ligação da linguagem à razão, é conveniente começar por descobrir no texto cusano a solução dada a uma das questões fundamentais da filosofia da linguagem até ao século XIV, ou seja, a questão da dimensão natural ou convencional dos termos linguísticos, de origem platónica⁶⁴, mas que encontra quer em Agostinho, quer em

⁶³ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 3, H. XI₃, n.º 8, pp. 6-7: “Neque hesitandum primos parentes etiam artem scribendi vocabula seu designandi habuisse, cum illa humano generi multa conferat adiumenta. Per eam enim praeterita et absentia praesentia fiunt. Unde sicut prima scientia est designandi res in vocabulis, quae aure percipiuntur, ita est secunda scientia in vocabulorum visibilibus signis, quae oculis obiciuntur. Et haec remotior est a natura, quam tardius pueri assequuntur et non nisi intellectus in ipsis vigere incipiat. Plus igitur habet de intellectu quam prima. Inter naturam igitur et intellectum, qui est creator artium, hae artes cadunt, quarum prima propinquior naturae, secunda propinquior intellectui. Facit autem intellectus in homine in signo sensibili auditus, scilicet sono, artem primam, quia animal suas affectiones in illo signo naturaliter pandere nititur. Unde confusum signum ars dearticulat et variat, ut melius varia desideria communicet. Ita adiuvat naturam. Et quoniam signum illud, in quo haec ars ponitur, prolatione cessat a memoriaque labitur et ad remotos non attingit, remedia intellectus alia arte, scilicet scribendi, addidit et illam in signo sensibili ipsius visus collocavit.”

⁶⁴ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 383-384 (B. LETTRES, 52, pp. 49-51)

Ockham⁶⁵, uma resposta significativamente importante para entender as incursões de Nicolau de Cusa nesse domínio: “Todos os signos são sensíveis e designam as coisas ou naturalmente, ou por convenção: naturalmente, como os signos pelos quais se designa o objecto na sensibilidade, ou por convenção, como os vocábulos, a escrita e todos aqueles que se recebem pelo ouvido ou pela vista e que designam a realidade segundo se convencionou.”⁶⁶ Centrando a nossa atenção na parte final deste passo, referente às palavras, o que isto significa é que o nome de uma coisa não é impresso em nós através do conhecimento dessa coisa, mas é resultado de um certo movimento impositivo, que tem origem na iniciativa do próprio ser humano e, especificamente, na sua capacidade de discriminar, distinguir e, em última análise, “de-finir” as coisas, pois, como também diz o *Compendium*, “o discurso é a designação da coisa ou a definição”⁶⁷. O que parece ecoar nesta concepção de discurso é a referência transcendental à Mística do Logos, a que fizemos referência no início deste estudo. Assim, a partir daqui, pode dizer-se que as coisas em si resultam da produtividade semântica dum infinto que finitiza e que, com isso, define, mas, além disso, os nomes das coisas assentam numa finitização conceptual da realidade que se oferece à mente para ser conhecida e para ser designada. Tal finitização conceptual é obra da razão, como o refere em diversos passos o *De docta ignorantia*⁶⁸, e o *De Deo abscondito*⁶⁹. Mas um dos textos que melhor desenvolve esta ideia,

⁶⁵ A distinção entre sinais naturais e sinais convencionais radica nomeadamente na concepção ockhamiana (Cf. G. OCKHAM, *Summa logicae. Pars prima*. Ed. by P. Boehner, New York, The Franciscan Institute, 1951, Cap. 1, pp. 8-10), razão pela qual Meinhardt considera que este escrito de Nicolau de Cusa constitui um dos testemunhos mais significativos da sua recepção do nominalismo: “Das cusanische Compendium gilt darüber hinaus als eine Art Geheimtip für alle diejenigen, die nach massiv nominalistischen Implikaten im Opus des Nikolaus von Kues suchen.” (H. MEINHARDT, “Nikolaus von Kues und der Nominalismus”, In: DAUTZENBERG, G. et alii (Hrsg.) — *Theologie und Menschenbild. Ewald Link zum 65. Geburtstag im 15.4.1977 gewidmet*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1978, 186).

⁶⁶ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 2, H. XI₃, n.º 5, linhas 1-4, p. 5: “Signa omnia sensibilia sunt et aut naturaliter res designant aut ex instituto. Naturaliter, uti signa, per quae in sensu designatur obiectum. Ex instituto vero, uti vocabula et scripturae et omnia, quae aut auditu aut visu capiuntur et res, prout institutum est, designant.” Os conhecimentos sensíveis aparecem aqui como sinais naturais das coisas, contrapondo-se aos chamados “sinais por convenção” como são considerados os vocábulos na sua forma oral ou escrita.

⁶⁷ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 9, H. XI₃, n.º 25, linhas 8-9, p. 21: “Oratio enim est rei designatio seu definitio.”

⁶⁸ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 5, p. 12, linhas 1-3 e, na mesma obra, Cap. 25, p. 48, linhas 10-11 e p. 49, linhas 5-7.

⁶⁹ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito*, H. IV, n.º 4, linha 9, p. 4.

articulando-a com a tese da imprecisão da linguagem, é o *Idiota de Mente*, do qual poderíamos citar os seguintes afirmações extremamente claras e significativas: “Como a razão não atinge a quiddidade das obras de Deus, também não a capta o vocábulo. Com efeito, os vocábulos são impostos com um movimento da razão: chamamos uma coisa com um nome por uma determinada razão e uma outra com um outro nome por uma outra razão, e uma língua possui termos mais apropriados, outra possui-os mais bárbaros e menos apropriados. Vejo assim que, uma vez que a propriedade dos vocábulos está sujeita ao mais e ao menos, nós ignoramos o vocábulo preciso.”⁷⁰

É a imprecisão da linguagem que aqui é tematizada e justamente a partir da esfera da finitude em que a linguagem se movimenta. Finitude e alteridade caracterizam o movimento discursivo humano relativamente à realidade que nesse movimento se reflecte. A razão, no exercício da actividade denominativa e discursiva, procede, por um lado, numa alteridade em relação às coisas, e, por outro lado, numa alteridade em relação ao intelecto (que, como se sabe pela gnoseologia regional cusana, é uma dimensão da mente mais próxima da unidade que a razão). Tal alteridade não é, no entanto, uma alteridade ou oposição total. Pressupõe sempre uma concordância e uma diferença, ou seja, pressupõe sempre uma participação na unidade. No entanto, aquilo que ao nível do discurso corresponde a uma participação da verdade, numa relação de alteridade, é a “conjectura”, que aparece definida no *De coniecturis*, nestes termos: “a conjectura é, pois, uma afirmação positiva que participa, na alteridade, da verdade tal como ela é”⁷¹.

Assim, compreende-se que a tematização do alcance e dos limites da palavra possa recorrer também à noção de conjectura: “A imposição do nome é feita através do movimento da razão. O movimento da razão refere-se às coisas que caem sob os sentidos, que a razão distingue, põe em concordância ou em diferença, de tal maneira que nada está na razão que primeiro não esteja nos sentidos. Assim a razão impõe nomes e é impelida a dar este nome a uma coisa e aquele a uma outra. Mas, porque

⁷⁰ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, nº 58, linhas 12-18, pp. 92-93: “Quemadmodum enim ratio humana quidditatem operum Dei non attingit, sic nec vocabulum. Sunt enim vocabula motu rationis imposita. Nominamus enim unam rem vocabulo uno et per certam rationem et eandem alio per aliam, et una lingua habet propiora, alia magis barbara et remotiora vocabula. Ita video, quod, cum proprietates vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.”

⁷¹ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, cap. 11, H. III, nº 57, linhas 10-11, p. 58: “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans.”

a forma, na sua verdade, não se encontra nas coisas de que a razão se ocupa, a razão cai na conjectura e na opinião.”⁷²

6. Na caracterização da linguagem através do conceito de conjectura, ganha um novo sentido a convencionalidade da linguagem humana. Com efeito, à primeira vista, poderia parecer que tal convencionalidade equivale a uma arbitrariedade total, e desembocaria então naquilo que J. Hennigfeld designa como concepção instrumental da linguagem⁷³. Mas isso não corresponde ao pensamento do nosso autor. Há uma certa articulação intrínseca entre o nome que é imposto a uma coisa e aquilo que ela essencialmente é na sua quiddidade, ou seja, a imposição do nome surge mediante aquilo que se poderia chamar uma certa *necessidade natural*⁷⁴. Isto permite concluir que, embora um nome imposto pela razão nunca seja o nome preciso de uma coisa, é sempre um nome que participa do seu nome preciso, como refere, igualmente, o *Idiota de mente*: “Embora reconheça que qualquer nome está unido àquilo em que a forma advém à matéria, e embora seja verdade que a forma transporta consigo o nome, de tal maneira que os nomes não são dados por imposição, mas são a partir da eternidade, sendo livre a imposição, todavia não julgo que se imponha senão o nome adequado, embora ele não seja o nome preciso.”⁷⁵ O que se supõe, neste passo, é uma certa articulação entre o nome, como designação vocal exterior e sensível de algo, e a sua forma interna.

⁷² NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, n° 64, linhas 7-14, pp. 99-100: “Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu. Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei. Verum cum non reperitur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in conjectura et opinione occumbit.” Cf. também NICOLAU DE CUSA, *De genesi*, Cap. 4, H. IV, n° 172, linhas 9-10, p. 122: “Hinc etiam varia reperiuntur nomina rerum secundum variam rationem et varia nomina unius ex varia rationis coniectura.”

⁷³ J. HENNIGFELD, art. cit., p. 256: “La définition d’Aristote (*De interpretatione*, 1-4) des mots comme symboles, qui désignent quelque chose selon ce qui est convenu (κατὰ συνθήκην), ouvre sur une conception instrumentale, conventionnelle du langage, qui jusqu’à nos jours prétend avoir une validité sans questions, particulièrement sous la pression d’un intérêt croissant pour une utilisation logico-technique.”

⁷⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 265.

⁷⁵ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, n° 59, linhas 5-9, pp. 93-94: “Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipsum unitum, quo forma materiae adventit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione, sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet non sit praecisum.”

Na base desta articulação está um novo conceito na filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa: o conceito de “nome natural”. Todas as coisas têm um nome natural, que coincide com o seu nome preciso, e não é senão esse nome natural que ecoa em todos os nomes diferentes com que elas são designadas. É ainda o *Idiota de mente* que mais aprofunda esta noção de nome natural: “Mas embora seja por convenção, o nome não é outro e completamente diferente do nome natural unido à forma, mas, antes, é o nome natural que, depois do aparecimento da forma, resplandece em todos os nomes diversos impostos de modo vário por qualquer nação.”⁷⁶

Para uma compreensão adequada do que é este vocábulo natural ou nome natural, é necessário: a) distingui-lo do sinal natural (impressões sensíveis) das coisas de que fala o *Compendium*⁷⁷, e que se prende mais com a teoria nominalista do que com os pressupostos místicos de Nicolau de Cusa; b) articulá-lo com a palavra das palavras, ou seja, o Verbo divino, do qual este vocábulo natural é um símbolo contraído, na perspectiva de uma teoria simbólica da linguagem que, uma vez secularizada, se tornará fecunda no romantismo alemão⁷⁸; c) ter em conta a metáfora a partir da qual Nicolau de Cusa desenvolve esta sua articulação entre os nomes concretos das coisas e o seu nome natural: a arte do “Idiota” ao fazer as suas colheres.

A actividade denominativa é, assim, equivalente à actividade artesanal do protagonista do diálogo na fabricação dos seus artefactos. Presidindo a essa actividade há uma ideia de colher que o artesão tem na sua mente. Para a exprimir sensivelmente, recorre à madeira que trabalha com os instrumentos disponíveis, até que na proporção da matéria resplandece a respectiva forma imaterial. No final, verifica-se que o produto é uma imagem da ideia que estava na mente do artesão. No entanto, embora qualquer colher concreta exprima a forma da colher na sua unidade e na sua simplicidade, nenhuma a esgota completamente. Na ideia de colher há uma plenitude, relativamente à qual qualquer colher mais não é do que uma expressão contraída. Nesta comparação, a relação entre a forma da colher, ou seja, a “coclearitas”, e a colher concreta é a mesma que há entre

⁷⁶ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, nº 64, linhas 4-7, pp. 98-99: “Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet.”

⁷⁷ NICOLAU DE CUSA, *Compendium*, Cap. 2, H. XI₃, nº 5, linhas 1-4, p. 5, já citado na nota 66 deste estudo.

⁷⁸ Cf. K.-O. APEL, art. cit., 211-212, sobretudo nota 28.

a verdade, na sua simplicidade e na sua plenitude, e qualquer sua representação sensível, tal como é idêntica à que se verifica entre o nome “natural” da colher e o vocábulo concreto com que oralmente e em cada idioma se exprime esse nome “natural”. Nicolau de Cusa é, mais uma vez, bastante explícito no *Idiota de mente*: “A verdade e a precisão da ‘colheridade’, que não é multiplicável nem comunicável, não pode tornar-se perfeitamente sensível por qualquer instrumento e por qualquer homem. E em todas as colheiras não resplandece de modo vário senão a mesma forma simplicíssima, numa mais, noutra menos, e em nenhuma de modo preciso. E embora a madeira receba o nome por lhe sobrevir a forma, de tal maneira que, saída a proporção na qual resplandece a ‘colheridade’, ela toma o nome de ‘colher’ de modo que o nome está unido à forma, todavia a imposição do nome acontece por convenção, sendo possível impor um outro nome.”⁷⁹

O que se afirma aqui, com esta comparação, é que as designações são símbolos das coisas, pela mediação da sua tradução conceptual. A linguagem não pretende exprimir senão o nome natural e preciso, o verbo mental, que escapa permanentemente a qualquer formulação e a qualquer designação, embora em toda a formulação e em toda a designação se presentifique. É também a articulação entre a teoria da linguagem e a teoria da forma que o sugere: a forma de qualquer coisa é, em última análise, a forma de todas as coisas, ou seja a forma das formas, que se identifica com o Verbo divino, que é, assim, o verbo dos verbos. Deste modo, a filosofia da linguagem de Nicolau de Cusa só se consuma, e com isto voltamos às considerações iniciais deste estudo, na tematização da transcendentalidade discursiva do Verbo divino: é ele a condição de todo e qualquer verbo, é ele a condição de todo e qualquer discurso.

Os verbos humanos e a inefabilidade do Verbo Divino

7. Se a imprecisão caracteriza toda a linguagem humana e se as palavras nunca são o nome preciso de qualquer coisa, muito mais

⁷⁹ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, nº 63, linhas 10-15 e nº 64, linhas 1-4, pp. 97-98: “Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise. Et quamvis lignum recipiat nomen ab adventu formae, ut orta proportione, in qua coclearitas resplendet, ‘coclear’ nominetur, ut sic nomen sit formae unitum, tamen impositio nominis fit ad beneplacitum, cum aliud imponi posset.”

imprecisos serão a linguagem e o discurso humanos sobre o Verbo divino, porque é Ele o primeiro verbo, a primeira palavra e, por isso, “complicando” em si todos os nomes naturais, é a fonte de todos os verbos, o ponto de partida de toda a actividade discursiva. Isto significa ao mesmo tempo que toda a palavra humana mais não é do que símbolo multiplicado “ex-plicadamente” do Verbo Divino: é esse verbo inefável que resplandece em todos os verbos efáveis. E, com isto, afirmamos que é ele que constitui a condição de possibilidade de toda a linguagem e, ao mesmo tempo, os seus limites. Ele é, como primeiro verbo, como Palavra divina, condição de expressibilidade de tudo, porque palavra criadora de tudo, mas como plenitude total de sentido, não é exprimível nem esgotável através de nenhum verbo humano⁸⁰. Toda a “hermenêutica dos nomes divinos” no pensamento de Nicolau de Cusa não é senão uma consequência do que acabamos de dizer: a sua pesquisa filosófico-teológica pode ser vista como uma tentativa permanente para encontrar progressivamente o conceito que menos desadequadamente possa traduzir o princípio fundante de todas as coisas e, deste modo, encontrar também a respectiva formulação linguística: é assim que ele passa do conceito de “Máximo”, mais presente no *De docta ignorantia*, para o conceito de “Uno” mais desenvolvido no *De coniecturis*; insatisfeito, no entanto, com essas tentativas, evolui no *De genesi* para o conceito de “Idem”, no *De possesset* para o conceito de “Posseset” e no *De non aliud* para o conceito de “Não-outro”. Desejando avançar mais nesse percurso, como o demonstra o *De venatione sapientiae*⁸¹, escreverá nos últimos meses da sua vida

⁸⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 24, H. I, p. 48, linhas 8-12: “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.” Cf. ainda, como complementar a este texto, NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, Cap. IV, H. IV, n.º 78, linhas 1-5, p. 57: “Ineffabilis igitur nec nominari nec attingi quovis modo potest. Nomen igitur absolutum sive entitas sive deitas sive bonitas sive veritas sive etiam virtus aut aliud quodcumque nequaquam Deum nominat innominabilem, sed innominabilem ipsum Deum variis intellectualibus modis exprimit.”

⁸¹ Este texto que pode ser considerado uma espécie de “miradouro intelectual” a partir do qual o autor se debruça sobre o seu percurso e o percurso de outros autores na “caça da sabedoria”, aborda também a questão da nominabilidade de Deus, e fã-lo em termos bastante sintomáticos num capítulo justamente intitulado a força dos nomes. Leia-se por exemplo NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, Cap. 33, H. XII, n.º 98, linhas 9-13, p. 94: “Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de Deo negare. Vita enim, quae ad omnia viventia extendit, non attingit ad Deum, qui est omnis vitae causa; sic de omnibus vocabulis.” A mesma tese é afirmada no capítulo seguinte, retomando a sua formulação em termos

o *De apice theoriae*, em que as suas meditações se concentram na fecundidade expressiva e manifestativa do simples “Poder-ele-próprio”, o “Posse ipsum”.

Isto demonstra como todo o esforço especulativo deste autor é uma luta permanente entre o pensamento e a linguagem e que, quando corre venatoriamente à procura do Verbo Divino, vê nele a inexpressibilidade enquanto tal, não por defeito, mas por excesso, ou seja, tal inexpressibilidade radica no facto de esse Verbo ser a plenitude de todo o sentido, e, conseqüentemente, não sendo verbalmente exprimível numa forma adequada, é a condição de possibilidade de constituição de qualquer conceito na sua formação linguístico-discursiva.

Dois textos condensam esta concepção de Nicolau de Cusa. Um, no opúsculo *De filiatione Dei*; outro no diálogo do *Idiota* que temos vindo a comentar.

O primeiro texto atribui claramente uma dimensão que poderemos designar de transcendentalidade linguística ao Verbo divino: “Portanto, convém que suponhas que o uno, que é o princípio de todas as coisas, é inefável, na medida em que é o princípio de todos os efáveis. Tudo aquilo que se pode exprimir, não exprime o inefável, mas toda a expressão diz o inefável. O uno, o pai ou o gerador do Verbo é, com efeito, tudo aquilo que é dito em qualquer palavra, significado em qualquer sinal e assim sucessivamente.”⁸²

O segundo texto a que fizemos referência esboça claramente os traços de uma teoria simbólica da linguagem a partir da transcendentalidade linguística atrás referida: “Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo, porque é a nominabilidade infinita de todos os nomes e é a vocabi-

que sublinham mais uma vez a inominabilidade divina, ao lado da sua presença em toda a actividade denominativa: NICOLAU DE CUSA, *De venatione sapientiae*, Cap. 34, H. XII, nº 103, linhas 9-12, p. 97: “Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod inominabile manet.”

⁸² NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, Cap. 4, H. IV, nº 72, linhas 1-6, p. 54: “Sic conicere te convenit unum illud, quod est omnium principium, ineffabile esse, cum sit omnium effabilium principium. Omnia igitur quae effari possunt ineffabile non expriment, sed omnis elocutio ineffabile fatur. Est enim ipsum unum, pater seu genitor verbi, id omne, quod in omni verbo verbat, sic in omni signo signatur, et sic de reliquis.” Leia-se também expressão idêntica em NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, Cap. 1, H. IV, nº 26, linhas 7-11, p. 18: “Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia intelligibilia nominans et discernens.”

lidade infinita de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso.”⁸³

Mas, se a linguagem é concebida nestes termos, pode dizer-se que, por um lado, toda ela é atravessada pelo dinamismo criador que caracteriza o Verbo divino, mas, por outro lado e ao mesmo tempo, esse dinamismo criador só repousa no reencontro do seu princípio, o que faz com que todo o discurso seja atravessado por um movimento anagógico que estabelece esse Verbo inefável como fim de toda a actividade discursiva. Esse movimento anagógico, articulando-se com a “douta ignorância” e com a teologia negativa, obriga a “curto-cicuitar” todo o nome, toda a designação e todo o discurso, pois o “Não-outro” não pode ser designado na medida em que não é externamente “de-finito”, “de-limitado” ou “de-terminado”. Daí que o paradoxo, ou seja, a inscrição da contradição no próprio discurso, seja a única forma de discorrer sobre aquele que está para lá da coincidência dos opostos, como exemplifica paradigmaticamente um breve passo do *De Deo abscondito*: “GENTIO: Pode ter um nome? CRISTÃO: É pequeno aquilo que pode ter um nome, aquele cuja grandeza não se pode conhecer permanece inefável. GENTIO: Portanto é inefável? CRISTÃO: Não é inefável, mas efável sobre todas as coisas, por ser a causa de todas as coisas que podem ter um nome. Pois, quem dá um nome às outras coisas, como pode ser sem nome? GENTIO: Portanto é efável e inefável. CRISTÃO: Nem isso; pois Deus não é a origem da contradição, mas é a própria simplicidade anterior a toda a origem. Daí que nem sequer se deve dizer que é efável e inefável. GENTIO: Que dizes então dele? CRISTÃO: Que nem se nomeia, nem não se nomeia, nem tão pouco se nomeia e não nomeia, mas tudo o que se pode dizer, disjuntiva e copulativamente, por coincidência ou contradição, não lhe convém.”⁸⁴

⁸³ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, n° 68, linhas 1-6, p. 104: “Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominibitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.”

⁸⁴ NICOLAU DE CUSA, *De Deo abscondito*, H. IV, n° 10, linhas 1-14, pp. 7-8: “GENTILIS: Potestne nominari? CHRISTIANUS: Parvum est, quod nominatur. Cuius magnitudo concipi nequit, ineffabilis remanet. GENTILIS: Est autem ineffabilis? CHRISTIANUS: Non est ineffabilis sed supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa. Qui igitur aliis nomen dat, quomodo ipse sine nomine? GENTILIS: Est igitur effabilis et ineffabilis. CHRISTIANUS: Neque hoc. Nam non est radix contradictionis Deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Hinc neque hoc dici debet quod sit effabilis et ineffabilis. GENTILIS: Quid igitur dicis de eo? CHRISTIANUS: Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et copulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt.”

A linguagem só se realiza plenamente, de acordo com a perspectiva do autor, na sua auto-transcendência e essa auto-transcendência significa o movimento em relação à referência essencial que a constitui, significa o seu reencontro com a plenitude de sentido que a justifica⁸⁵. Assim, o caminho aberto para a linguagem é um caminho ascensivo, um caminho, de certo modo, redutivo-transcendental que traduz a inscrição do infinito no âmbito da própria linguagem.

O discurso como percurso e o percurso como interpretação: de uma teoria regional do discurso à sua dimensão pragmática

8. A dimensão anagógica do discurso transforma-o, na perspectiva cusana, num percurso. Discorrer é percorrer e percorrer é caminhar. Cada patamar verbal constitui uma etapa dessa caminhada e só ultrapassando uma etapa se chega à etapa seguinte⁸⁶. Pode assim falar-se de uma teoria regional do discurso em Nicolau de Cusa numa correspondência à gnoseologia regional que é explorada no *De coniecturis*, devendo considerar-se fundamentalmente três níveis nessa regionalização discursiva: o nível discursivo da razão, o nível discursivo do intelecto e o nível discursivo próprio da unidade divina⁸⁷.

⁸⁵ Não nos parece, pois correcta a interpretação de Blumenberg que considera essa referência transcendental como um mero "resto" do pensamento escolástico no pensamento cusano, de tal maneira que afirma mesmo que só com a metáfora wittgensteiniana do "lançar fora a escada" o movimento iniciado por Nicolau de Cusa encontra o sua consumação através de um reencontro da estrutura imanente do mundo à qual a linguagem apareceria referida: "Erst mit Wittgensteins Metapher vom Wegwerfen der Leiter ist der vom Cusaner noch nicht gesehene scholastische Rest, die Zuordnung von Sprachtranszendenz und Welttranszendenz, endgültig eliminiert: die Sprachtranszendenz führt erst wirklich in die Welt hinein." (H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, 44).

⁸⁶ NICOLAU DE CUSA, *De quaerendo Deum*, Cap. 1, H. IV, n.º 27, linhas 1-11, p. 19: "Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur Deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum Deum deorum esse et regium regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensuali in mundo sensibilibus, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu Deus in sua potestate omnes reges habens [...]."

⁸⁷ A esta teoria regional do discurso se refere H. G. SENGGER em art. cit., nas pp. 85-98.

O nível discursivo da razão, configurado lógica e gnoseologicamente pelo princípio de não contradição, caracteriza-se por uma discursividade disjuntiva, segundo a qual “x é y” ou “x não é y”. No entanto, disjunção, distinção e divisão significam sempre alteridade e, por isso, o discurso racional e o modelo linguístico-semântico que lhe é inerente parecem insuficientes para exprimir a unidade infinita, o que obriga a ultrapassar quer a teologia afirmativa, quer a teologia negativa, por um outro tipo de teologia.

O nível discursivo do intelecto é configurado pelo princípio da coincidência e, por isso, a sua discursividade não é disjuntiva mas coincidencial ou conjuntiva da negação com a afirmação⁸⁸. Este é o nível discursivo dizível intelectualmente e é o modelo mais elevado em que a linguagem humana se pode mover.

É, no entanto, possível “intuir” um outro nível discursivo, que se situa já no limite da linguagem, muito superior a qualquer um destes dois, em que se operaria uma negação dos opostos, tanto disjuntiva como copulativamente, e esse nível da linguagem corresponderia ao falar divinamente das coisas divinas. A tal nível discursivo se refere Nicolau de Cusa quer no *De coniecturis*, quer no *Idiota de sapientia*. No primeiro texto, as palavras com que se refere a esse tipo de discurso são as seguintes: “Improporcionalmente mais simples é a negação dos opostos disjuntiva e copulativamente que a sua união. Um é o modo divino acerca de Deus segundo o conceito da primeira unidade absoluta, outro o modo segundo esta unidade intelectual e muito mais baixo o modo segundo a razão.”⁸⁹ O segundo texto confirma a intuição para que estas palavras apontam: “Há, por fim, um modo de considerar Deus, pelo qual não lhe convém nem a afirmação, nem a negação, nem a sua união, mas estando ele acima de qualquer afirmação e negação, a resposta nega a afirmação, a negação e a sua união.”⁹⁰

⁸⁸ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, Cap. 6, H. III, n.º 23, linhas 12-14, p. 30: “Nam motui intelligentiae non ita opponitur quies quod, dum movetur, pariter non quiescat; simplicior enim est hic motus intellectualis quam ratio mensurare queat.”

⁸⁹ NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, Cap. 6, H. III, n.º 24, linhas 4-9, p. 31: “Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de Deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem.”

⁹⁰ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, H. V, n.º 32, linhas 14-17, p. 65: “Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem. Et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem.” A mesma ideia aparece igualmente explanada em

Entretanto, se quiséssemos explorar, com toda a radicalidade, esta teoria regional do discurso, veríamos que ela se repercute sobre a sintaxe gramatical, na estrutura temporal dos verbos⁹¹. Leia-se, por exemplo, um texto significativo do *De coniecturis*: “Nesta ínfima unidade (sensível) os verbos estão apenas no tempo presente, na primeira, suprema (divina), não estão em tempo nenhum, na segunda (intelectual) estão numa forma complicativa no presente e no não presente e na terceira estão numa forma explicativa no presente ou no não presente.”⁹² Comentando este passo, diríamos que no “discurso divinal” os verbos têm um tempo sem tempo, ou seja, são privados, na eternidade, da existência do tempo; no discurso intelectual, os verbos são presentes e não presentes numa forma complicativa, ou seja, devem exprimir uma modalidade temporal em que passado e futuro coincidem; no discurso racional dá-se uma explicação daquela “forma complicativa”, numa disjunção entre presente, passado e futuro; e se fosse possível um discurso ao nível da unidade sensível, a sua única modalidade temporal seria o presente, já que essa unidade é privada de memória e de imaginação.

Se o discurso se transforma num percurso ascensivo, então cada um destes níveis deve ser progressivamente superado num autêntico processo interpretativo⁹³, de profundo alcance existencial, como o demonstra em termos muito claros o *De filiatione Dei*: “Não creias que estas expressões

NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, Cap. 5, H. III, n.º 21, linhas 9-12, pp. 27-28: “Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi ‘an Deus sit’ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.”

⁹¹ É esta também a opinião de H. G. SENGER, art. cit., 94, quando afirma: “Die Andersartigkeit der drei je verschiedenen Sprachregionen und der diesen vorausgehenden Denkstrukturen beschränkt sich nicht allein auf die Terminologie und logische Sprachstruktur der Regionensprachen. Sie muß auch Einfluß nehmen auf die Syntax der Grammatik, so beispielsweise auf die Tempus-Struktur der Zeitwörter.”

⁹² NICOLAU DE CUSA, *De coniecturis*, L. I, Cap. 8, H. III, n.º 33, linhas 5-8, p. 39: “In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis, in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda vero complicative praesentis et non praesentis, in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis.”

⁹³ Nicolau de Cusa apela frequentemente à necessidade de o leitor ultrapassar o sentido imediato, mesmo das suas palavras, rumo à intenção que lhes subjaz, chegando até a utilizar, neste contexto, o conceito de “transumptio” ou o conceito de “transcensus”. Veja-se, por exemplo, *De docta ignorantia*, L. I, Cap. 10, H. I, p. 21, linhas 17-21: “Unde, ut acuat intellectus, ad hoc te facilius indubitata manuductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima, quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent.” Cf. ainda do mesmo livro, Cap. 2, H. I, p. 8, linhas 9-11. Sobre este tema e as suas implicações para uma leitura dos textos filosóficos, cf. J. M. ANDRÉ, art. cit., pp. 405-413.

sejam precisas, porque as coisas inefáveis não são atingidas com as palavras. Portanto, é necessário que te eleves com uma profunda meditação acima de todas as contrariedades, figuras, lugares, tempos, imagens e contracções, acima das alteridades, disjunções, conjunções, afirmações e negações, quando, pelo transcenso de todas as proporções, comparações e raciocínios, rumo à pura vida intelectual, tu, filho da vida, te transformares em vida.”⁹⁴

Para além de ecoar neste passo a teoria das regiões discursivas delineadas no *De coniecturis*⁹⁵, dele transparece igualmente uma clara perspectiva pragmático-interpretativa que fecunda toda a teoria da linguagem de Nicolau de Cusa: o objectivo último do processo discursivo humano é a transformação do filho da vida na própria vida.

9. É com uma referência especial a esta dimensão pragmática do discurso e da linguagem em Nicolau de Cusa que gostaríamos de concluir este estudo. Na base dessa dimensão está, como acabámos de referir, a articulação entre o verbo e a vida. Porquê? Porque a vida, para se conservar, necessita de alimento e esse alimento, no que se refere à vida intelectual, é, em última análise, a sabedoria⁹⁶ que se traduz em palavra (nos diversos níveis a que se fez referência). O seu nível mais elevado é o Verbo divino que alimenta eternamente a vida do intelecto, e daí que seja chamado, no *De visione Dei*, “verbo da vida”⁹⁷.

⁹⁴ NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, Cap. 3, H. IV, n° 71, linhas 1-7, p. 52: “Neque putes has locutiones praecisas, quoniam ineffabilia locutionibus non attinguntur. Hinc profunda meditatione super omnes contrarietates, figuras, loca, tempora, imagines et contractiones, super alteritates, disiunctiones, coniunctiones, affirmationes et negationes opus est ut eleveris, quando per transcensum omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum ad puram intellectualem vitam tu, filius vitae, in vitam transformaberis.”

⁹⁵ Sobre esta teoria regional do conhecimento a que corresponde uma teoria das regiões discursivas, cf. especialmente J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956.

⁹⁶ NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, n° 12, linhas 15-17, pp. 25-26: “Sapientia enim infinita est indeficiens vitae pabulum, de quo aeternaliter vivit spiritus noster, qui non nisi sapientiam et veritatem amare potest.” A mesma ideia é repetida, em idênticos termos, algumas páginas depois: NICOLAU DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. II, H. V, n° 18, linhas 14-16, p. 41: “Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cessat delectari.” Ecoam nestas palavras as considerações já presentes em NICOLAU DE CUSA, *De filiatione Dei*, Cap. 2, H. IV, n° 57, linhas 11-13, p. 44: “Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus.”

⁹⁷ Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, Cap. 24, Schr. III, pp. 206 e ss.

Esta ideia de Nicolau de Cusa encontra a sua expressão numa feliz metáfora que se encontra em alguns dos seus escritos: a palavra como pão⁹⁸. Para entender essa metáfora, é preciso ter em conta a aproximação etimológica que o autor estabelece entre sabedoria e sabor (“sabedoria é o que se saboreia, não havendo nada de mais doce para o intelecto”⁹⁹) e lembrar que a sabedoria, na sua plenitude, se identifica com o Verbo (“a sabedoria, que é a própria igualdade de ser, é o Verbo ou a razão das coisas”¹⁰⁰). Assim, quando se afirma que a “sabedoria infinita é alimento incorruptível de vida”¹⁰¹, afirma-se implicitamente que é o Verbo que alimenta a vida intelectual humana, pelo que a relação entre quem fala e quem ouve não pode ser uma mera relação externa e objectiva: para que o homem se alimente através da palavra deve assimilar, fazer sua essa palavra, apropriar-se interiormente daquilo que ela, em última análise, significa, e, através dessa assimilação, transformar-se interiormente na direcção para a qual a palavra aponta.

Esta metáfora da palavra como pão é introduzida numa das primeiras prédicas, proferida em 1431, numa igreja da diocese de Trier, por ocasião da Epifania, em que se chama a Belém a “Casa do Pão”¹⁰², e aplica-se, antes de mais, à segunda pessoa da Trindade. Mas Nicolau de Cusa não hesita em transpô-la também para o domínio da linguagem humana, quando compara, por exemplo, a actividade de um pregador à actividade de um padeiro: “Raramente ou nunca se encontram em diversos locais

⁹⁸ Esta metáfora é de origem bíblica e encontra a sua formulação em JOÃO, 6, 35. Ao aprofundamento da utilização desta metáfora por Nicolau de Cusa dedicou R. Haubst um interessante ensaio, apoiado sobretudo nos sermões do Cardeal, que introduz nos termos seguintes: “Die Theologie des Wortes, an der schon Nikolaus von Kues (+1464) — bald nach dem Entstehen der ‘Imitatio Christi’ (1424-1427) — von seinen ersten Predigten an mit außerordentlichen Eifer gebaut hat, läuft, wenn nicht programmatisch, so jedenfalls faktisch auf eine durchgehende Assoziierung von Wort und Brot hinaus.” (R. HAUBST, *Das Wort als Brot*”, in R. HAUBST, K. RAHNER u. O. SEMMELROTH (Hrsg.), *Martyria, Leiturgia, Diakonia. Festschrift für Hermann Volk*, Mainz, Grünewald, 1968, 22).

⁹⁹ NICOLAUS DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, n.º 10, linha 7, p. 17: “Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui.”

¹⁰⁰ NICOLAUS DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, n.º 23, linha 1, p. 48: “Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est.”

¹⁰¹ NICOLAUS DE CUSA, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, n.º 12, linha 15: “Sapientia enim infinita est indeficiens vitae pabulum.”

¹⁰² NICOLAUS DE CUSA, *Sermo II (“Ibant magi”)*, H. XVI, n.º 28, linhas 1-5, p. 39: “Ut ergo primo in nobis nascatur Christus, intremus contemplationem et eamus angelica vocatione cum pastoribus in ‘domus panis’, Bethlehem, et videamus oculo intellectus et affectus ‘hoc Verbum, quod caro factum est’.”

padeiros iguais. E nem num só lugar nem no poder do padeiro está a possibilidade de sempre fazer igualmente um bom pão. Assim deveis julgar acerca da pregação: porque entre os pregadores há uma diferença tão grande como entre os padeiros. Mas são bons pregadores aqueles que sabem moer bem o grão de fermento que é Cristo, [...] e sabem, depois disso, fazer diferentes pães.”¹⁰³

A metáfora será explorada em todas as suas dimensões e implica uma autêntica filosofia pragmática da interpretação, tanto ao nível de quem profere a palavra, como ao nível de quem a ouve. O pregador exerce um duplo movimento interpretativo para transformar a palavra em pão: primeiro alimenta-se ele, assimilando e assimilando-se ao Verbo inefável que no seu mais íntimo ecoa, servindo a palavra bíblica de sinal mediador nesse movimento; depois, deve voltar a transformar em alimento a palavra que assimilou, para a tornar acessível aos seus ouvintes. O ouvinte exerce também ele um duplo movimento interpretativo: assimilando, em primeiro lugar, o pão que lhe é proporcionado e deixando-se interiormente transformar por esse pão, que no seu intelecto actua como verbo, e traduzindo, depois, no seu comportamento existencial os efeitos dessa interna transformação.

A metáfora da palavra como pão é, assim, uma eloquente expressão de todo o simbolismo cusano da linguagem e da filosofia interpretativa que lhe corresponde. Mas ela só ganha sentido se devidamente articulada com o mistério que, afinal, a inspira, a alimenta e lhe proporciona o seu valor no contexto do filosofar cusano: é na Eucaristia que o Verbo é, efectivamente, pão. O que significa que esta metáfora é eminentemente uma “metáfora sacramental”: a Eucaristia é sacramento porque é símbolo vivo da mistério da Encarnação. Todavia, a extensão da metáfora ao discurso humano, através da pregação, implica, em certa medida, a extensão dessa sacramentalidade à linguagem. Em última análise, poderia dizer-se que o discurso e a linguagem são símbolo, no pensamento cusano, porque a palavra, que constitui a sua base, é, afinal sacramento. Nesta afirmação se poderia resumir todo o simbolismo cusano do discurso verbal.

¹⁰³ NICOLAU DE CUSA, *Sermo “Confide, filia”*, Paris, II, 71v, linhas 12-16: “Raro vel nunquam in diversis locis reperiuntur aequales pistores, neque etiam in uno loco neque est in potestate pistoris semper facere aeque bonum panem. Sic de praedicatione existimate: quoniam inter eos est differentia magna sicut inter pistores. Sed illi sunt boni praedicatores qui granum frumenti, qui Christus est, sciunt bene molere [...] et sciunt postea facere panes varios.”