

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Letícia Testa

**O CONHECIMENTO COMO DESVIO:  
DA INFINITA MOBILIDADE DO PENSAMENTO EM  
NICOLAU DE CUSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Dr. João Lupi.

Florianópolis  
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

T342c Testa, Leticia

O conhecimento como desvio [dissertação] : da infinita mobilidade do pensamento em Nicolau de Cusa / Leticia Testa ; orientador, João Eduardo Pinto Basto Lupi. - Florianópolis, SC, 2011.  
153 p.

Dissertação [mestrado] - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós- Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Nicholas - of Cusa, Cardinal, 1401 - 1464. 2. Filosofia. 3. Pensamento. 4. Verdade. I. Lupi, João Eduardo Pinto Basto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós- Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*

---

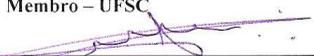
**Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol**  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

**Banca Examinadora:**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi  
Presidente – UFSC

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Cezar Augusto Mortari  
Membro – UFSC

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr<sup>a</sup>. Claudia Pellegrini Drucker  
Membro – UFSC

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira  
Membro - UFRGS



*À Maria Azeviche e ao Miguelito José:  
Mis admirables perros de la dicha.*



## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina, funcionários, colegas e professores com os quais tive a oportunidade de conviver.

À Banca de minha Qualificação, Prof. Dr. Celso Braidia e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Claudia Drucker, pelas valiosas considerações.

Ao Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro, pela solicitude não restrita a questões filosóficas.

Aos meus pais que, inexoravelmente, tornaram-me mais forte.

Ao Prof. Dr. João Lupi, orientador e mestre, pela infinita generosidade e compreensão, e pela máxima precisão e delicadeza com que “cura” minha escrita.

Ao Máximo Lamela Adó, *cuando miro el fondo de sus ojos claros*.



Se concebemos a Deus como o artista infinito que projeta expressar-se e realizar-se numa obra de arte só há duas possibilidades de criação perfeita: ou criar um retrato exato, mas morto ou outro menos exato, mas vivo e com possibilidade de se aproximar indefinidamente a seu modelo. Pois bem, o espírito humano é justamente este retrato vivo do Artista infinito. Inferior a Ele, possui contudo a força inata de se desenvolver e de se assemelhar a Ele.

(Nicolau de Cusa, 1942)

### **Lugar**

Os que pensam o mesmo  
na riqueza da sua mesmidade  
seguem os árduos e longos caminhos  
para o cada vez mais simples, o unido,  
cujo local inacessível  
não se deixa dizer

(Martin Heidegger, 1987)



## RESUMO

No intuito de designar o processo de pensamento, o filósofo Nicolau de Cusa (1401-1464) dedica-se a descrevê-lo segundo o enlace entre o pensamento finito do humano e a fundamental verdade infinita de Deus. A verdade, contudo, apesar de ser o objeto formal do pensamento humano, jamais é atingida integralmente. Porém, a sua busca é legitimada na medida em que, como infinita, abrange o pensamento finito, sem, por isso, ser finitizada, e, por sua vez, o pensamento finito abrange também, ao ser abrangido, um ponto comum com essa verdade buscada. Dessa maneira, é possível, com Cusa, fazer-se o esquadrinhamento de como a verdade desconhecida de Deus se torna a peça movedora da máquina de pensar humana. Uma das principais consequências disso é o método da *douta ignorância* como modo de entendimento do conhecimento humano, o qual esta dissertação postula e desenvolve, tomando em consideração o estudo das obras cusanas *De docta ignorantia*, *Idiota* e *Compendium*. A partir desse quadro, então, tem-se como resultante a formação de uma imagem do pensamento humano como potência viva indefinidamente a caminho da sua verdade, que oferece um campo de possibilidades combinatórias infinitas para o seu conhecimento. Conclui-se desta parte que, a inventividade do pensamento cusano constitui o próprio pensamento filosófico como um executor da multiplicidade e do movimento inventivo para a filosofia.

**Palavras-chave:** Conhecimento. Pensamento-verdade. Nicolau de Cusa.



## ABSTRACT

Aiming at naming the process of thinking, philosopher Nicholas of Cusa (1401-1464) described it according to the intertwining of human finite thought with God's infinite, fundamental truth. However, the truth, despite being the formal object of human thought, has never been totally reached. Yet, the search for it is legitimated since, as something infinite, it comprehends the finite thought, but without becoming finite; on its turn, the finite thought also comprehends the comprehended being, a point in common with the truth that is sought. Hence, with Cusa, it is possible to trace how God's unknown truth becomes the piece that drives the human thought machine. One of the main consequences of this is the *learned ignorance* method as a way of understanding human knowledge, something this thesis both posits and develops by taking into consideration the study of Cusan works: *De docta ignorantia*, *Idiota* and *Compendium*. From this framework, one arrives at the formation of an image of human thought as a living power, indefinitely on the way to its truth, offering a field of infinite combinatory possibilities to its knowledge. From this perspective, one can conclude that Cusa's thought inventiveness constitutes the very philosophical thought as an executor of both the multiplicity and the inventive movement to philosophy.

**Key words:** Knowledge. Truth-Thought. Nicholas of Cusa.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>2 PARTE I – NICOLAU DE CUSA E A SUA CONCEPÇÃO DE DOUTA IGNORÂNCIA.....</b>	<b>27</b>
<b>2.1 ESBOÇO DE UMA LEITURA .....</b>	<b>27</b>
2.2 O pensamento paradoxal de Nicolau de Cusa e seu difícil enquadramento na tradição.....	30
2.3 Nicolau de Cusa: Filosofia e vida.....	64
2.4 A máxima doutrina da ignorância.....	112
<b>3 PARTE II – DA INFINITA MOBILIDADE DO PENSAMENTO OU DO DEVIR INFINITO DAS SUAS POSSIBILIDADES.....</b>	<b>129</b>
3.1 O CONHECIMENTO COMO DESVIO.....	129
<b>4 EPÍLOGO.....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>147</b>



# 1 INTRODUÇÃO

Na dedicatória ao Cardeal Juliano Cesarini na obra *De docta ignorantia*, Nicolau de Cusa escreve:

Afirmam os filósofos da natureza que uma certa sensação desagradável precede, à boca do estômago, o apetite, de tal maneira que a natureza, que se esforça por se conservar sã em si própria, assim se refaça, uma vez estimulada. Do mesmo modo julgo, com razão, que o admirar-se, causa do filosofar, precede o desejo de saber, para que o intelecto, cujo ser é entender, se realize no estudo da verdade (2003: 1).

As páginas seguintes interrogam tematicamente essa relação entre o intelecto humano, cujo ser é entender, e a sua verdade que é Deus. O intelecto no desejo de saber, de entender ou de ter conhecimento da sua verdade plena e infinita vive por declará-la, mesmo que de uma forma finita e fragmentada, consumando assim a sua própria realização. Enquanto aquele que entra em uma relação com a verdade infinita e que conhece ou entende, o homem é homem. Assim sendo, o conhecer, dentre muitas outras faculdades, é o que há de mais íntimo ao humano. Contudo, o conhecimento humano diante da verdade divina é sempre desvio ou diferenciação. E, por sua vez, o conhecimento como desvio (ou diferenciação) é a marca ou a concretização, em alteridade de múltiplas formas incompletas ou indiciárias, da verdade de Deus. O conhecimento, então, faz-se em uma infinita destinação ou envio rumo ao seu ser, ou, do mesmo modo, ao que lhe é essencial. O seu caráter caminhante, em uma diversidade de bifurcações que se abrem infinitamente ou multiplicam-se enquanto marcas do verdadeiro,

é desvio porque, a cada forma, ele ainda não se resolve na identidade ou ainda não está de posse da verdade essencial, absoluta e inescrutável que é o seu fulcro. Em função disso, apresenta-se como uma progressiva e árdua inscrição também do seu próprio esquadrihar ao tentar perfazer a unidade da sua verdade, a ele sempre inacessível. O conhecimento, portanto, é peregrino de passos que o aproximam de verdades parciais ou imagens da verdade, que, comparadas com a grande Verdade não passam de erro ou, mais precisamente, de desvio. Todavia, pelo permanente desejo de alcançá-la todo ato reflexivo se torna, simplesmente, não o conteúdo de uma verdade totalmente apreendida (em adequação) e, por isso, objetivável, e sim, o movimento e a ação contínua de pôr-se a caminho. Dessa maneira, o intelecto humano movimenta a concretização ou a cristalização de um conhecimento verdadeiro de Deus sempre ainda não idêntico à unidade da sua verdade, mas apenas incompletamente semelhante. Sendo semelhante à sua destinação (direção, sentido ou fim) no momento em que realiza a sua própria forma de encaminhar-se para essa que é a sua verdade. Realiza-se, pois, na forma de estar sempre em busca e em direção às proximidades do seu ser fundamental ou, nas palavras de Cusa, no estudo da verdade.

A par disso, a interrogação tem em vista, aqui, uma contemplação do pensamento de Nicolau de Cusa que leve em consideração alguns aspectos dos desdobramentos, das características ou das sutilezas dessa relação entre conhecimento e verdade. Nesse sentido, o nexo entre essas duas instâncias, a faculdade do conhecimento no homem e a necessidade condicionante e pressuposta da verdade de Deus, é o que deixa ver ou aponta para as diferenças e as semelhanças

das suas respectivas determinações essenciais. Desde aí então é adequado tornar isso manifesto interrogando: Que tipo de conhecimento é esse que se move em infinitas possibilidades da verdade sem nunca possuí-la totalmente, sendo ele, diferentemente, possuído por Ela a cada passo? Pois, desejanste e nostálgico, segue inscrevendo a sua falta em imagens, em um percurso incansável e sem fim. Conseqüentemente, qual é a natureza da sua causa, do seu ser, ou da grande Verdade que assim o determina?

*Grosso modo*, são os desdobramentos dessas interrogações, ou ainda, e, principalmente, o ponto de encontro entre a produção de discursividade acerca da verdade e a sua indizibilidade fundante que se prestarão como referencial temático e reflexivo para a exploração da filosofia de Nicolau de Cusa. Assim sendo, o que nos interessa essencialmente aqui é ver como, através desse referencial temático, esta exploração permitirá aflorar os matizes e as nuances do pensamento cusano.

Dentre tudo, o que se oferece como vitalíssima e movente questão ao pensar é a maneira pela qual Nicolau de Cusa concebe a dimensão ontológica da sua gnosiologia, a imagem viva que atribui ao conhecimento e ao pensamento humanos. Por outras palavras, a maneira pela qual Nicolau de Cusa toma a imagem ou a dimensão simbólica dos conceitos, que o pensamento ou intelecto humano (em seu movimento e ação de buscar entender) produz enquanto conhecimento, como sendo a simulação e a representação fiel da mente ou da verdade divina ao criar o mundo visível e a concretude das coisas por meio de sua invisibilidade e abstração. E assim como, ao corporificar e concretizar o mundo, Deus provê as coisas da sua verdade, dando-lhes, pois, a vida, Nicolau de

Cusa, através da sua concepção filosófica do que seja tal verdade e a sua forma de existência nas coisas, atribui ao conceito, produzido pelo movimento do pensamento, a semelhante corporificação e concretização que ocorre pelo movimento divino de criação e vivificação. Logo, por um processo semelhante ao da transmutação da maximidade abstrata da verdade divina no mundo concreto, da transmutação do invisível no visível, o pensamento se movimenta e busca, pelo fundamento da verdade indizível, a sua inscrição, a sua vida que se concretiza e se corporifica na ação de dizer e de expressar essa mesma verdade.

Destarte, segundo a filosofia de Cusa, Deus e homem, cada qual a sua maneira, criam. Deus cria ao fazer da sua verdade a vida do mundo, sendo que, em certa medida, o homem também o faz ao desvelar tal verdade (pois, é por querer obtê-la que é impelido à produção/criação de conhecimento). Desvelar é a criação humana possível; é, de modo semelhante, dar vida ao conhecimento pela decifração dos signos cifrados do mundo e da verdade de Deus. Pois, se Deus é o que se oculta das suas manifestações no mundo concreto e visível, o manifesto, por sua vez, é o seu signo. E, a esse signo, símbolo ou cifra de Deus cabe ao homem sobrepor os próprios signos como resultado da leitura disso que é o seu sentido oculto e de tudo o que há, para assim, por intermináveis decifrações, tentar fazê-lo emergir.

Partindo dessa designação, o pensamento, para Nicolau de Cusa, é vida e, portanto, perpétuo movimento ou devir de possibilidades do que já é, desde sempre, realização na sua verdade fundante. Sendo assim, nossa audácia ao abordá-lo acontece mediante a justificativa de que não aspiramos encerrá-lo nos limites de uma definição. Consequentemente, assumir-se-á uma postura investigativa que tenha

por preceito metodológico uma relação não objetificante para com a filosofia cusana, ou seja, não se proporá neste texto uma delimitação prescritiva ou definição conclusiva que detenha o pensamento de Nicolau de Cusa. Pois, se todas as questões aqui presentes surgem a partir do próprio pensar que as instigou, de algum modo, o que decorre daí não é simplesmente realizar, bem como observa André, a delimitação e a definição de um objeto de pesquisa, mas, diferentemente disso, é adentrar uma relação e um fluxo não objetificante de envolvimento filosófico (cf. 1997), buscando no horizonte epocal do autor aquilo que agora, em um horizonte diferente do seu, faz-se novamente vivo e pertinente. Em suma, visto que essas questões não divergem do solo pensante em que se movimentam, escolhemos, desde já, o método e a forma de envolvimento filosófico que tem por princípio primeiro o próprio conceito de “douta ignorância” – central na filosofia cusana. Isso significa que, diante da investigação desse conceito estaremos também, predominantemente, diante de um “como”, de um modo de operar reflexivamente por meio dele; e é isso que aqui também nos proporemos levar a cabo. *Grosso modo*, trata-se de ler Nicolau de Cusa com Nicolau de Cusa.

Tal envolvimento (arreatado e deliquescente à forma de ser do seu pensado), instigado pela doutrina que compreende o conceito de *douta ignorância*, provoca a intensidade (em uma multiplicidade de graus) e a atenção que requer algo que vive, pois, é o estudo do que inscreve e discorre sobre a vida do pensamento, ou, melhor dito, sobre o modo de ser do pensamento-vida. O ser ou a vida do pensamento, sendo o retrato vivo da verdade à maneira de uma *douta ignorância*, requer que sigamos as sinuosidades do seu desdobramento, a sua contínua

abertura (porque logra algo mais flexível do que uma definição teórica), a sua gradação em forma atrás de forma por um insistente desejo de verdade. Desse modo, a filosofia viva de Cusa invoca o movimento de uma relação afetiva do pensamento, no seu acontecer, para com a inefabilidade do seu sentido último, e não a imposição definitiva, determinativa e cadavérica de uma objetivação.

Sendo assim, Nicolau de Cusa esgarça as capacidades do intelecto humano por admitir o ultrapassamento do princípio de não contração (já que Deus é o sentido que contém tudo – sendo, em um mesmo tempo e lugar, uno e múltiplo, um só Deus em Três Pessoas), princípio esse que dispõe ao pensamento apenas o limite de uma lógica binária. O autor, então, propõe o conhecer pela via infinita e múltipla da decifração, da leitura que resulta também, junto com os signos concretos e visíveis que são o próprio mundo, em expressão e imagem vivas das insinuações da verdade. Para tanto, Cusa não faz do pensamento uma redução puramente epistemológica, reivindicando-o como o que possui a restritividade de uma natureza meramente lógico-formal e um funcionamento por operantes conceituais que só podem classificar todo o pensado de maneira identificável e adequável, mas, em vez disso, aponta para outra concepção do pensar (inadequável à verdade plena e não restrito ao que compreende a pura racionalidade), para outro tipo de limite para o pensamento muito mais longe dele próprio.

Ao pensamento é creditado, então, o percurso da distância infindável até à verdade, ou o espaçamento eterno circunscrito por ela, e não o limite exclusivo do modo de ser da razão. Em rigor, pelo fato de Nicolau de Cusa não identificar o pensamento humano apenas com o modo da compreensão lógico-formal e racional se produz, de alguma

forma, uma esquiva dos limites da estrutura gramatical para ele que, por esse motivo, é liberado de um consequente hipostasiamento nessas funções. Traspassar, trasladar os muros da sua racionalidade, e assim, ganhar novas fronteiras, saborear o que seja a realidade de um novo espaço ou dimensão (não humana, mas divina), é, pois, oferecido ao pensamento como o impulso de poder ir para lá da estrutura e das funções da gramática e do discurso. A menos que, aqui, entenda-se também a gramática como a forma vazia do próprio discurso, ou como algo próximo à última e negativa dimensão da significação. Aí, nesse caso, poder-se-ia dizer que à tal gramática (do inefável) corresponderia o último fundamento negativo do discurso, em que já não mais se dá a experiência do discurso e da gramática meramente, mas aquela do discurso do discurso ou da gramática da gramática (cf. AGAMBEN, 2006). Por isso que, de toda forma, o que se tem nesse processo é o cada vez mais simples da pura forma. Todavia, os efeitos que dessa abstração, negatividade ou plenitude decorrem para o compreender do homem são, inexoravelmente, a obscuridade e a sombra.

Para Cusa, o pensar é desejanste da sua destinação, progredindo, a cada vez, para fora das convenções imobilizantes da razão. A partir desse horizonte, parece abrir-se uma espacialidade para o sempre ainda não-dito (pois, embora o autor assuma os limites da razão, em uma postura crítica perante a metafísica clássica do ser, ao mesmo tempo, não reduz o pensamento a ela). Assim, é ocasionada, quer pela natureza negativa (não por ser uma privação, mas por ser inescrutável em sua completude) da verdade, quer pela incompletude categorial da produção discursiva, a abertura de um espaço ainda a ser percorrido, inscrito, descrito ou compreendido. Por Cusa, o pensamento ganha o

movimento de uma nova dimensão para além de um dos seus modos de compreensão. Sendo isso o que transforma a sua teoria do conhecimento na amplitude de um pensar que deseja (e assim, vive, através da sua imagem viva) o limite expandido em um compreender também de modo incompreensível.

Em Nicolau de Cusa, portanto, o pensamento se efetiva pelo seu próprio movimento, pelo seu mais autêntico estado de não acabamento. Isso porque o pensamento se dá como o que é afetável pela verdade (sempre em uma relação de diferenciação) e por ela movido. Ou ainda, por ser afetivamente envolvido, ele é, em rigor, (co)movido.

Com Nicolau de Cusa vivemos a abertura do pensamento e experienciamos não uma apreensão de significados dados, mas, a nossa própria afirmação vital de constituir-nos em uma zona de desconhecimento e de instabilidade que é a nossa ação reflexiva. O que faz dos limites da razão não uma fatalidade, mas, apenas, uma etapa ou um grau a ser ultrapassado pela possibilidade infinitamente mais abrangente que é o movimento – para além de toda articulação – de dispor-se junto à verdade. Isto é, a pura ação do pensamento de pôr-se em movimento e dispor-se no sentido da sua infinita verdade. E, por ela ser provido de uma *visio intellectualis*, de uma visão essencial.

Fica-se ainda por mencionar que o presente texto se pauta, principalmente, na leitura das seguintes obras cusanas: *De docta ignorantia*, *Idiota*<sup>1</sup> e *Compendium*. Traduzidas para o português, para o espanhol e para o francês conforme bibliografia.

---

<sup>1</sup> Escolhemos principalmente a tradução francesa por ser uma versão integral dessa obra (CUES, Nicolas de. *Oeuvres Choisies*. Traduction et préface de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier Édition Montaigne, 1942, texte intégral: 214-328).

Na primeira parte, “Nicolau de Cusa e a sua concepção filosófica de *douta ignorância*”, faz-se uma breve introdução ao pensamento do autor em um entrelaçamento entre vida e obra. Isso significa que, na medida em que se vai percorrendo as sinuosidades e os desdobramentos característicos do seu pensar, simultaneamente, emerge a imagem do filósofo, vem à superfície a qualidade do seu querer filosófico por uma tonalidade, uma disposição pessoal <sup>2</sup>.

A segunda e última parte, “Da infinita mobilidade do pensamento ou do devir infinito de possibilidades”, diz respeito à exploração que distingue o pensamento humano enquanto um movimento conjectural de caça à sabedoria, segundo o modo da *douta ignorância*, em relação ao seu fundamento inacessível que é a verdade plena e divina. Desse modo, os conceitos apresentados na parte anterior são aqui explorados convergindo ao referencial temático.

O epílogo, por fim, não pretende um fechamento ou uma conclusão, mas apenas extrair do querer filosófico de Nicolau de Cusa ideias cuja força viva aponta para o movimento renovador de todo pensamento. Trata-se, ainda, de um percurso trilhado que deixa ao final uma marca, uma marca de coexistência ao Texto cusano, por dizê-lo novamente e reescrevê-lo em suas expressões felizes ou felicidades de expressão, por reviver as suas verdades de linguagem, transmigrando-as agora para a nossa escrita e dando-nos o prazer de viver, textualmente, com Cusa, que não é outra coisa além do ato de podermos falar cusanamente <sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Para tal compreensão recorreremos ao pensamento nietzschiano (NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995, 11-13).

<sup>3</sup> Dessa maneira o reconhece Barthes (BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Lolola*. Tradução Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979).



## 2. Parte I. Nicolau de Cusa e a sua concepção filosófica de *douta ignorância*

### 2.1 Esboço de uma leitura

Para que se efetive uma leitura do pensamento cusano através dos seus motivos e da sua natureza interna é preciso o esforço contínuo pela máxima vizinhança e contiguidade deste, mas também o entendimento de que isso não garante nada além de uma via possível para sua expressão. Por essa razão, a leitura a que nos propomos não pretende outra coisa, no recorte do que se faz perscrutável pelo referencial temático, que uma aproximação convergente ao pensamento de Cusa.

O caráter dessa convergência se expressa, fundamentalmente, pela conduta filosófica sumariada na obra tardia *De venatione sapientiae* de Nicolau de Cusa (cf. ANDRÉ, 1997). Pois, ela é a mostração condensada da atitude múltipla e aberta implicada na decifração, na leitura conjectural que extrai dos sinais, indiciados pela verdade insondável, a sua produção de conhecimento, e que, por sua vez, explicita-se na metáfora do movimento venatório. Assim, se o pensamento, com as marcas do seu conhecer, resulta em uma metáfora ou uma imagem da verdade, em um veículo dos seus sinais que não a descreve literalmente (assim como também o são as coisas do mundo), então é possível também precisar para ele que empreende tal busca, e é o caminho até ela, uma metáfora do seu próprio movimento. Em síntese, o pensamento humano ao ser metáfora da verdade de Deus, simultaneamente, define ainda para si a imagem ou a metáfora do seu movimento de busca dessa verdade, ou seja, desenha o seu autorretrato

ou mapa epistemológico. De acordo com isso, vê-se então a seguinte dinâmica intelectual ou reflexiva: Deus dá o ser e a vida ao pensamento por um movimento (teofânico) de saída da sua expressividade absoluta e, sem deixar de permanecer em si, permite que toda a vida ou ser desse pensamento criado seja um regresso, um caminho de retorno a si próprio. Logo, é comunicando a comunicabilidade do Logos ou Verbo divino, refletindo-a na diferenciação do seu conhecimento, que o pensamento humano se assemelha a ela ou entra no fluxo de uma mesma natureza de movimento criador e de expressividade. E é aí, justamente, que essa expressividade autorrefletida de Deus dá a pensar ao pensamento do homem também a maneira e o como da sua possível autorreflexividade. Nesse sentido, não mais se trata unicamente de uma experiência de pensamento, mas, pelo fato de assemelhar-se ao pensado (isto é, à verdade – e, no mais alto grau, estar no seu fluxo e ser por ela possuído em um infinito regresso), do próprio pensamento. Assim, o pensamento grafa o ato de conhecer, produzindo conhecimento através dos indícios deixados pelo objeto buscado e não conhecido, e, desse modo, reconhece também a si em uma mesma natureza que a autorreflexividade expressa. Finalmente, através dessa metáfora, retrata-se um mecanismo, uma forma pela qual se pode compreender os desígnios e os desenhos do pensamento.

A metáfora do movimento venatório, o modo de ser das excursões venatórias, por ser reconhecível de forma concreta à nossa compreensão, possibilita ou transmite visivelmente uma imagem ao movimento reflexivo; a imagem da caça (*venatio*) infinita à sabedoria, por meio da qual ele apura e aprimora o fluxo constante da sua *douta ignorância*. Isso significa que, o fluir e a projeção do movimento

venatório do pensamento, portanto, dependem de uma *douta ignorância* que não estanque o contínuo trânsito da sua mobilidade. Por consequência, essa concepção de que todo filosofar e filosofado contém em si indícios da verdade sempre ainda não conjecturados, sempre ainda não decifrados e não lidos por uma infundável *douta ignorância* é afirmada por Nicolau de Cusa não só com referência ao seu próprio filosofar, mas como também a todos os outros que o precederam (cf. ANDRÉ, 1997). Já que: “Na medida de seu tempo e dos meios de que dispõem, os sábios tentam aproximar de forma conjectural o mistério vivo de um Deus escondido e infinito” (GANDILLAC, 1995: 187).

Para Nicolau de Cusa as intermináveis potencialidades exprimíveis em todo pensado, justificadas no fato de ele portar a verdade sempre possível e nunca alcançável, podem ser infinitamente revisitadas e, conseqüentemente, revitalizadas pelas conjecturas inerentes à caça da sabedoria. Logo, assim como Cusa medeia a sua relação com o saber filosófico em geral através de uma postura conjectural e venatória, também mediamos dessa forma o seu saber, buscando sempre o proceder de uma *douta ignorância* que permita a perpétua renovação e o eterno saber mais a respeito do seu pensamento. Neste percurso, então, é com Cusa e à luz da sua lógica que nos envolvemos em uma caçada pela sua própria sabedoria. E, por meio dos seus próprios preceitos, em meio a uma circularidade, admitimos que, dentre todas as infinitas potencialidades exprimíveis do seu pensamento, estas que aqui se expõem são apenas conjecturas possíveis para a mobilidade de uma *douta ignorância* que também queremos como sendo nossa. Então: “Eis aqui o mais alegre empenho de inalcançável e de apaixonada *douta ignorância*:

compreender a Sabedoria à sua maneira e, no entanto, ignorá-la em sua absoluta precisão” (CUSA, 1942: 222, tradução nossa).

## 2.2 O pensamento paradoxal de Nicolau de Cusa e o seu difícil enquadramento na tradição

Aqui cabe introduzir a ressalva de que não se pretende uma justificativa para a subtração do pensamento cusano dos próprios motivos da sua época, ou a afirmação da sua completa novidade contextual. Diferentemente disso, aspira-se à aproximação que remonte à forma peculiar na qual um espírito de época emerge e acontece em um espírito particular. Em rigor, como os antagonismos e os diferentes sistemas de ideias, na linha das concepções tradicionais da Antiguidade (Platão e Aristóteles) <sup>4</sup>, dão-se no pensamento de Nicolau de Cusa. Sendo assim, é necessário que se faça uma breve circunscrição das ligações culturais do pensador, o que implica, entre outras coisas, nas relações do seu pensamento com a Escolástica, da qual ele é certamente um dos últimos representantes (cf. TEIXEIRA, 1951). Em síntese, ao considerar-se a Escolástica ou a filosofia medieval, advém uma “maior

---

<sup>4</sup> Nesta parte opta-se, dentre outros autores, majoritariamente pelo estudo de Maurice de Gandillac por este prover uma cadência tal à reflexibilidade das fontes que parece ser remissiva, antes de tudo, à dinâmica mesma da leitura assimilativa e criativa de Cusa. E é, justamente, para essa dinâmica de apropriação em termos criativos – enquanto o modo de proceder cusano e o operar da sua leitura –, que queremos aqui voltar a nossa atenção. Todavia, salientamos que esse é apenas um uso parcial de tal investigação, já que isso se faz independentemente do posicionamento neoplatônico (entendido sobretudo pela via de Proclo e seu método dialético) no qual Gandillac articula a filosofia de Nicolau de Cusa. Isso se explica porque aqui não pretendemos classificar o pensamento de Cusa de acordo com as suas fontes, mas simplesmente indicar o modo pelo qual ele se apropria delas. Nessa perspectiva, valemos das palavras de André, não enquanto uma contraposição direta aos pressupostos subjacentes de Gandillac em relação ao pensamento de Cusa, senão, e principalmente, como uma justificativa para a nossa não pretensão de uma classificação, que encaramos em um sentido amplo ou geral: “Importa, no entanto, referir que o estudo das fontes de Nicolau de Cusa, incentivado com a publicação da edição crítica das suas obras, não se esgota numa platonização do seu pensamento” (1997: 38).

ou menor influência que, em diferentes momentos, exerceram os dois máximos filósofos da antiguidade – Platão e Aristóteles” (TEIXEIRA, 1951: 4).

Todavia, não se segue uma perspectiva histórico-crítica que considere, por uma abordagem mediada e panorâmica das fontes, o processo genético explicativo da constituição do pensamento cusano. Isso significa que, as questões pontuais que aparecem em uma versão simplificada ao longo desta parte dizem respeito somente à maneira de ver as coisas que existiu com Nicolau de Cusa, ou ainda, à captação de um fragmento de personalidade que vive na sua filosofia. Já que toda criação conceitual implica a condição de existência de quem a cria (cf. VARELA, 2005).

Agora bem, sabe-se que o paradoxal pensamento do filósofo quatrocentista, inevitavelmente, é visto por diferentes tipos de perspectivas. Seu tempo, todavia, particulariza-se, principalmente no contexto italiano, pelo humanismo e pela vertente platônica que marca o início do Renascimento (cf. ANDRÉ, 1997). Contudo, não se pode dizer que a sua produção filosófica seja completamente adequável a esse panorama ou a qualquer outra corrente de pensamento exclusivamente. E, embora tenha sido visto, no mais das vezes, “como um grande humanista entre os humanistas” (ANDRÉ, 1997: 23), essa visão não resiste a um estudo mais acurado.

Pelo contrário, um confronto minucioso com os interesses de Petrarca ou com as tendências filosóficas de Ficino ou de Pico della Mirandola será suficiente para sublinhar a diferença de orientações que subjazem mesmo à abordagem de temas próximos dos temas cusanos, para já não falar da profunda distância que os separa no modo

como se aproximam do pensamento e dos textos platônicos (ibidem: 24).

Pode-se então afirmar mais incisivamente a esse respeito que, a perspectiva singular de Cusa e a sua forma de apropriação do saber filosófico não convergem integralmente para a retórica humanística. Pois:

Só assim se compreende a figura central dos diálogos que constituem o *Idiota*, um leigo, ou mais precisamente um não erudito, o qual, exprimindo o pensamento do seu autor, aparece claramente demarcado na contraposição equidistante aos seus interlocutores, que representam respectivamente o filósofo escolástico e o orador humanista (ibidem).

Porém, mesmo por meio dessa constatação, não é possível uma afirmação definitiva a respeito do posicionamento de Nicolau de Cusa. E é também arriscada a compreensão de que com essa contraposição o autor queira assumir de fato um completo afastamento desses enfoques. Nesse sentido, pode-se ter nas palavras de Gandillac uma indicação, e ele alerta que: “Ainda que seus modos [os de Cusa] de exposição sejam pouco escolásticos, seu vocabulário depende em grande parte da Escola e se adensa mais com muitos neologismos” (1995: 183). Com isso, Gandillac além de sugerir a questão de que há em Cusa, por vezes, uma disjunção entre a maneira em que expõe o seu pensamento e a forma inerente do vocabulário ao qual recorre, mostra também que não existe um mero rompimento de sua parte, e sim um modo de uso peculiar. Tal disjunção, expressa em uma linguagem aristotélica (que é em parte a da Escola), mas por uma forma que não lhe é correspondente ou adequável, deixa entrever que Nicolau de Cusa não dispensa totalmente a filosofia escolástica, embora se utilize dela por uma via

singular ou a reelabore a seu modo. De qualquer maneira, é preciso ter-se presente o fato de que neste período, circunscrito entre a Idade Média e a Renascença (e que compreende a trajetória da filosofia Escolástica):

Além de Aristóteles, que só domina a partir da segunda metade do século XIII, encontram-se correntes que se filiam a Platão através de Santo Agostinho e de outros neo-platônicos; encontram-se igualmente certas elaborações obscuras e como que subterrâneas, que se fundam em estudos matemáticos, médicos, físicos e químicos; foram êstes que prepararam o advento quer do racionalismo francês, quer do empirismo inglês, no século XVII (TEIXEIRA, 1951: 9).

Por conseguinte, as múltiplas perspectivas do pensamento de Cusa podem, a princípio, suscitar a ideia de contradição ou de incoerência interna, emergindo o problema toda vez em que se quer determinar com exatidão as suas influências ou demarcar à qual tendência corresponde o seu exclusivo pertencimento. Mas, essa é justamente a consequência natural de se não assumir a radicalidade que o seu pensamento propõe, a saber, o desafio de carregar um passado e, ao mesmo tempo, ser “também portador de futuro, oferecendo assim múltiplas perspectivas, de acordo com os pontos de partida de quem o pretende refletir” (ANDRÉ, 1997: 36).

Entretanto, observa-se que na Universidade de Heidelberg (1416-17), ao desenvolver os seus estudos em Filosofia, Nicolau de Cusa entra em contato com o ambiente ockhamista<sup>5</sup>. *Grosso modo*,

---

<sup>5</sup> Os ockhamistas, seguidores do filósofo e teólogo inglês Guilherme de Ockham (c.1285-1349) que era membro da Ordem dos Franciscanos e discípulo de Duns Scot, “partindo de um semiconceptualismo simplificado, denominado por alguns como neonominalismo, negavam a possibilidade de objetividade de nossos conceitos, reduzindo-os a denominações subjetivas; e quanto à possibilidade de um conhecimento natural da existência divina, era recusado, dado que seu alcance estaria fora dos campos da intuição, do entendimento e da sensação” (SIMÕES, 2006: 29). Tal desdobramento, por seus seguidores, justifica-se pelo fato de

estabelece-se aí uma crítica a toda ciência e teologia de então. Além disso, faz-se pertinente lembrar que nesse ambiente “se havia rompido de fato com alguns princípios da física aristotélica (primado do qualitativo, corte radical entre a mecânica celeste e a mecânica sublunar, imobilidade perfeita da Terra no centro de um universo finito)” (GANDILLAC, 1995: 184).

Neste ponto, é preciso fazer uma breve digressão que permita o alcance da conjuntura na qual o escopo cusano se insere. Sabe-se que, o processo de implantação das escolas então ligadas às abadias e às catedrais pela “reforma gregoriana”, decretada pelo papa Gregório VII (e que compreende o surgimento da escolástica a partir dos séculos XI e XII), desenvolve-se no século XIII com a instauração das universidades (*universitas* – aprovadas, pelo papa Inocêncio III, conjuntamente com a criação das ordens religiosas franciscanas e dominicanas) como uma necessidade natural de tal contexto. Contexto esse que, antecipando muito das transformações que se efetivarão completamente apenas nos séculos posteriores (precisamente, nos séculos XV e XVI), como preocupações de ordem empírica e científica, adequa-se, mormente, ao modelo de pensamento aristotélico. Com isso, abre-se um novo caminho para a escolástica, diverso da predominância platônica e agostiniana das escolas anteriores (desde seu início ainda no

---

Ockham assumir o universal não enquanto entidade real e autônoma ou, contrariamente, como mera palavra ou som (*flatus vocis*), mas sim como a referência ou o termo a que corresponde um conceito. Tem-se assim um misto de nominalismo e conceitualismo, no qual os termos (universais — designadores de gêneros e espécies) possuem como os seus correlatos mentais os conceitos (cf. MARCONDES, 2004). É relevante ainda acrescentar que Guilherme de Ockham, sobretudo por suas teses heterodoxas (que são já exprimíveis da dissolução do espírito medieval), reforça e faz remissão a uma ambiência de oposição à ortodoxia papal. “Essa oposição, por um lado, manifestava o próprio conflito político entre o poder temporal dos reis ingleses contra o poder espiritual dos papas; por outro lado exprimia a oposição das tendências empiristas da filosofia inglesa ao racionalismo universalizante do pensamento europeu continental” (In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973: 161).

período carolíngio, e mesmo muito antes com o neoplatonismo dos primeiros pensadores cristãos). Pois, antes das traduções comentadas pelos árabes para o latim, principalmente por Averróis (1126-98), que marcam a sua redescoberta, o ensino de Aristóteles se restringia basicamente aos tratados iniciais da lógica. Em razão disso, portanto, explica-se a questão de a sua filosofia possuir até então uma reduzida compatibilidade com o cristianismo (cf. MARCONDES, 2004).

Todavia, quem de fato consolida essa então recente e integral compatibilidade da filosofia aristotélica com o cristianismo é Santo Tomás de Aquino. O dominicano Tomás de Aquino (1224-74), através da influência do seu mestre Santo Alberto Magno <sup>6</sup>, tem acesso à obra Aristotélica e, ao segui-la, erige a sua sistemática filosofia. Desse modo, torna-se assim “uma espécie de representante da ortodoxia, quase uma “filosofia cristã oficial”, muitas vezes confundindo-se com posições tradicionalistas e conservadoras no período moderno” (MARCONDES, 2004: 127). Por conseguinte, conclui-se que esse era o perfil tradicional com relação à formação filosófica desde a segunda metade do século XIII. Mas, ainda sobre essa questão, tem-se também o escólio de Teixeira:

Nesse panorama geral do pensamento, dominado pela religião, São Tomaz de Aquino, com o seu Aristóteles cristianizado é apenas um episódio. Longe de ser, como se pensa às vezes, o ponto culminante de uma orientação unilinear da teologia, que teria encontrado no “doutor angélico” a sua mais adequada expressão, a obra

---

<sup>6</sup> Santo Alberto Magno (c.1200-80), cognominado “doctor universalis” em referência ao seu grande saber enciclopédico, foi influente escolástico dominicano do século XIII. A sua atitude filosófico-teológica foi marcada pela “abertura para uma ampla bibliografia, que provinha do legado antigo, especialmente de Aristóteles, passando pela importante contribuição dos comentários de Porfírio, Boécio e Abelardo e enriquecida pela notável reflexão islâmica e judaica, especialmente nos séculos XI e XII (SIMÕES, 2006: 27).

filosófica dêste parece ser antes uma espécie de *intermezzo* aristotélico numa ópera dominada por temas neo-platônicos. O que tem dado decerto a impressão de que a Idade Média foi tôda ela dominada por Aristóteles é o fato de se verificar desde o princípio o desenvolvimento da lógica aristotélica. Essa aparece com Boécio, no século VI, e vai até o fim, até a Renascença. Mas a lógica de Aristóteles, não seria preciso dizer, é apenas uma técnica de exposição e de argumentação, que pode ser empregada na apresentação dos mais diversos pensamentos (1951: 10).

E, continuando o seu raciocínio, infere da seguinte maneira:

Certo, pode-se objetar que havia, além da lógica, a cosmologia de Aristóteles que era também dominante, e elemento fundamental da própria teologia. Mas a Cosmologia da Idade Média não é obra exclusiva de Aristóteles: é uma herança do mundo antigo em que colaboraram gerações de filósofos, geómetras e astrônomos, desde Pitágoras até Ptolomeu. Se, pois, deixamos de lado a lógica e procuramos verificar quais os elementos reais do pensamento medieval, veremos que o que quase sempre dominou foi o neoplatonismo introduzido por Boécio, Erígena e mais tarde pelos autores árabes. O pensamento de Aristóteles pròpriamente dito, isto é, a sua física e a sua metafísica aparecem sòmente no século XIII, introduzidas por Alberto Magno e São Tomaz. E sabemos que não foi sem resistência que êle penetrou na igreja. Condenado em 1210 e 1215, já na metade do século, com as manipulações que sofreu, o filósofo passava a ser ensinado na Universidade de Paris, centro do pensamento católico ortodoxo (ibidem).

Cabe ainda ressaltar que, a resistência sucedida no período medieval ao pensamento de Aristóteles se justifica fundamentalmente pelo fato de terem sido os árabes e os judeus, tidos como inimigos da fé

cristã, os responsáveis pela sua introdução. Contudo, após a sua hábil cristianização por parte dos dominicanos, a filosofia aristotélica se apresenta como o expoente máximo da razão a defender tal fé. Não obstante, não se quer aqui sugerir a ideia de que Santo Tomás possa ser reduzido a um simples cristianizador de Aristóteles; diferentemente disso, faz-se outra consideração. Pois, mesmo que preocupações e razões apologéticas o tenham feito levantar-se contra o racionalismo panteísta dos árabes (“*Summa contra Gentiles*”), a mais ampla consequência do seu pensamento sistemático é antes a de ter colocado a teologia no curso do racionalismo. Tanto é assim que:

De fato êle admite que pela razão é possível provar a existência de Deus. Suas provas são conhecidas. Mas já quanto à doutrina da Trindade, entende que os argumentos dos seus antecessores – Santo Agostinho, São Boaventura, Ricardo de São Vitor – são insuficientes. Sabemos que os averroístas aplicando à teologia o princípio da contradição haviam minado exatamente doutrinas como a da Trindade. Essa dificuldade certamente é que leva São Tomaz a dizer que esta é uma doutrina que a fé aceita como revelada; a razão pode defendê-la contra os ataques dos incrédulos, mas, por si mesma, não poderia descobri-la (ibidem: 11).

Desse modo, Santo Tomás de Aquino define dois campos essencialmente distintos e, por conseguinte, não entrelaçáveis, a saber: o da razão e o da fé. E assim, inexoravelmente, acaba por abrir caminho para os que como os ockhamistas apelam apenas à fé em matéria religiosa, já que nesse sentido a razão não seria capaz de provar algo. Logo, o esforço racionalizador de Tomás de Aquino não pode conservar-se até o fim no campo da racionalidade.

Entretanto, a instituição heidelberguense proporciona a Nicolau de Cusa a já mencionada ambiência de ideias novas, sendo estas instauradoras de uma insaciável curiosidade, “quer pela atitude crônica da dúvida e da crítica à tradição, quer pelo gosto por intermináveis discussões” (SIMÕES, 2006: 29). Por esse motivo, diretamente associado à figura de Ockham e dos seus seguidores, que os estudos filosóficos de Heidelberg se vinculam à denominação de “via moderna” (ou *via nova*, ou ainda, *moderni*), em oposição à via albertista e tomista então denominada de “via antiqua”. Dito isso, tem-se que: “Segundo os “moderni” de Heidelberg, o tema teológico deveria ser limitado ao exclusivo campo da fé. Como se observa, iniciava-se nos heidelbergueses do século XV o processo de desteologização que, bem mais adiante, firmaria uma das características do pensamento filosófico nos tempos modernos” (ibidem).

Em rigor, o ockhamismo representa a desestruturação das bases de toda a ciência medieval, e, ainda, de todo o esforço da escolástica peripatética ao tentar dotar o cristianismo de uma base racional. Assim:

Sua resultante natural é o ceticismo, quer em matéria científica, quer quanto à possibilidade de chegar a uma racionalização da fé. Assim Occam, que continua sendo um cristão, propõe abandonar a filosofia e a teologia e voltar à religião simples da fé que a razão não necessita justificar. Posição essa compreensível só como um momento de transição: porque, ou se descobrem outros métodos para justificar a fé, ou o ceticismo se estabelece (TEIXEIRA, 1951: 11).

Feita essa breve digressão, a conjuntura de Nicolau de Cusa se apresenta, por um lado, pelas dificuldades que o tomismo enfrenta diante do racionalismo árabe e, por outro, pela crítica

ockhamista. Em função disso, há, em meio a essa pluralidade de perspectivas, um retorno ao neoplatonismo e, na forma peculiar de Nicolau de Cusa, principalmente, um apelo às matemáticas como um novo método aplicado à filosofia. De fato:

No neo-platonismo, Nicolau de Cusa encontra a possibilidade de salvar a doutrina da Trindade pela idéia da identidade dos contraditórios, afirmada não já pela razão, que se desenvolve no mundo das desigualdades e contradições, mas pelo intelecto que nos leva para o absoluto, onde não há contradições, onde Um deve ser Três e Três deve ser Um. Na matemática êle encontra exatamente o processo pelo qual pode desenvolver essa sua grande idéia (ibidem: 12).

Com isso, começa-se a reter alguns dos motivos que apontam para a pluridimensionalidade da perspectiva cusana, e que, conseqüentemente, justificam o porquê, através do resgate das suas fontes, da plausibilidade de diferentes tentativas de filiá-lo a divergentes correntes ou a discordantes vias de pensamento. Assim, se por alguns pontos de vista o seu pensar é genuinamente platônico (pelos conceitos de participação, de abismo e pela sua orientação dialético-dialógica, por exemplo) ou neoplatônico (situando-se na sequência do neoplatonismo de Proclo, do Pseudo-Dionísio e, ainda, de pensadores tardo-medievais como Eckhart e Raimundo Lulo (cf. ANDRÉ, 1997)), por outros, é também aristotélico e escolástico (pelas vias de Alberto Magno e Tomás de Aquino, entre outros).

Situando mais diretamente os efeitos dessas influências, Gandillac observa que, por certos ângulos da sua cosmologia e da sua mecânica, por exemplo, Nicolau de Cusa é pertencente à tradição dos *moderni*. E aponta para uma especificidade ainda maior ao dizer que:

“Se não basta, para ser “nominalista”, considerar os universais *in mente* como *entia rationis*, é ainda significativo que o domínio em que o cardeal será o menos platônico seja o da recusa de um realismo que situaria no concreto formas inteligíveis preexistentes” (1995: 184).

Isso se explica porque as formas inteligíveis, para Nicolau de Cusa, não podem possuir a estância ou a morada de um mundo próprio e independente como no caso platônico; mas, em vez disso, são entendidas enquanto entidades mentais, situadas primeiramente na mente de Deus, e, secundariamente, na mente humana (após uma primeira apreensão do mundo ou do sensível, que é cifra dessas formas da verdade divina). Os universais, portanto, não existem senão de um modo contraído (*contractio*)<sup>7</sup>, quer dizer, em ato no indivíduo. “E é por isso que os Peripatéticos dizem, com verdade, que os universais não são em acto fora das coisas” (CUSA, 2003: 89). Porém, Nicolau de Cusa também considera certa realidade do universal, pois, se assim não o fosse, não poderia contrair-se. Todavia sem deixar de reiterar que o que é contraível (ou o que se concretiza) não existe em si, e sim naquilo que ele é em ato. Desse modo, os universais não são uma simples criação da razão, mas têm certa realidade (cf. TEIXEIRA, 1951). Para tal explicação, Nicolau de Cusa lança mão da geometria. E o exemplo vem da constatação de que tanto o ponto, a linha, como também a superfície não existem de outra maneira senão nas próprias coisas, o que confirma o fato de não poderem ser tomados enquanto puras invenções racionais. Pois, apesar de não se poder encontrá-los fora dos corpos, eles existem

---

<sup>7</sup> “(...) o conceito de *contractio* havia tido uma ampla aplicação no sentido de 'determinação' (*determinatio*), ou seja, de concretização ou de individuação, ou restrição do comum ou geral, no indivíduo concreto ou contraído (VESCOVINI, apud ULLMANN, 2002: 27, tradução nossa).

nos corpos. Então, como os universais existem também nas coisas, para retê-los enquanto entes racionais, o intelecto deve abstrá-los, extraindo-os, assim, dessas mesmas coisas. E as palavras de Cusa a esse respeito são as seguintes:

Os universais não são apenas entes de razão, embora não se encontrem fora das coisas singulares em acto. Tal como a linha e a superfície, embora não se encontrem fora do corpo, nem por isso são apenas entes de razão, porque são no corpo como os universais são nas coisas singulares. Mas o intelecto, por abstracção, faz com que eles sejam fora das coisas. Ora o que resulta da abstracção é um ente de razão porque o ser absoluto não lhe pode convir. O universal completamente absoluto é Deus (CUSA, 2003: 89).

De acordo com a análise de Teixeira, “Nicolau de Cusa vislumbra uma teoria dos universais, que realizada, seria uma lógica universal de tipo matemático” (TEIXEIRA, 1951: 21). E eis aqui a peculiaridade cusana em seu mais alto grau. Resumindo, o universal é deveras uma criação da razão, não contendo realidade em si. Pois, o único universal que contém realidade em si é Deus. Consequentemente, todos os outros universais se encontram somente no intelecto. Contudo, daí devém o problema ou a dificuldade de se não poder garantir um ajuste ou um acordo entre o que se passa apenas no intelecto e as coisas do mundo objetivo. Mas, como bem aponta Teixeira, Nicolau de Cusa supera “de um modo original e profundo” (ibidem) essa que foi a grande dificuldade dos filósofos medievais. Cusa defende, portanto, que no intelecto (ou na inteligência), os universais não existem senão como intelecto, sendo que este é também um dos aspectos da própria

realidade. Pois, como discorre Teixeira (cf. 1951), para Nicolau de Cusa, o universo todo é uma hierarquia de generalidades intelectuais que se graduam desde o conceito mais amplo de universo até às coisas, passando pelas dez generalidades mais altas (que correspondem a sua concepção matemática da unidade do universo enquanto o princípio contraído de todas as coisas contraídas: “na medida em que o dez é a raiz quadrada do cem e cúbica do mil, desse modo a unidade do universo é a raiz de todas as coisas” (CUSA, 2003: 87).) e, finalmente, pelos gêneros e pelas espécies, em um processo contínuo de individuação (ou contração) nas coisas singulares.

O universo é, pois, como se fosse a universalidade dos dez sumos gêneros, a que se seguem os gêneros e depois as espécies. São, assim, os universais segundo os seus graus, e existem numa certa ordem natural, gradualmente, antes da coisa que os contrai em acto. E porque o universo é contraído, não se encontra senão explicado nos gêneros e os gêneros não se encontram senão nas espécies. As coisas individuais são, no entanto, em acto e nelas são, de modo contraído, todas as coisas (ibidem: 88).

Há no universo uma substância intelectual. E é com essa substância ou elemento, portanto, que o intelecto humano entretém uma estreita relação ao captar em suas apreensões as verdades do mundo ou das coisas. Isso porque é da sua natureza o entender, de modo a corresponder ao universo objetivo por ser, a sua maneira, o que detém também inteligência ou intelecto graduado.

Enfim, o que se pode ainda caracterizar a esse respeito é que: existe a mente infinita de simplicidade máxima ou absoluta como a universalidade de todos os entes e, também, a mente humana como a imagem dessa universalidade. Nesse sentido, a verdade das coisas que

se dá na precisa verdade de Deus é explicada pela mente humana nocional e conjeturalmente. Logo, enquanto a mente divina cria e é a causa incausada dos entes finitos (e estes nada mais são do que explicações ou desdobramentos da Sua realidade), a mente humana cria palavras ou outros sinais por meio da assimilação nocional desses entes criados por Deus. E, por fim, se as coisas se encontram na mente de Deus em uma verdade precisa, de simplicidade máxima e absoluta, então, na mente humana estão como uma imagem nocional de tal verdade.

Por isso os universais, que faz [sic] por comparação, são uma semelhança dos universais contraídos nas coisas. Eles são já contraídos no próprio intelecto, antes mesmo de este os explicitar pelo entender, que é a sua actividade, através de sinais exteriores. Ele nada pode entender que não seja nele ele próprio de modo contraído. Por isso, entendo, [o intelecto] explica um certo mundo de semelhanças, que é nele contraído, através de notas e sinais feitos à semelhança (ibidem: 90).

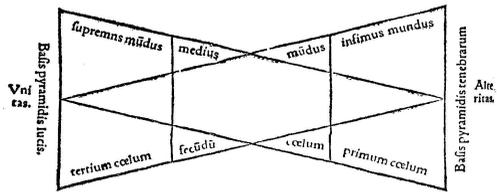
A par disso, o que realmente vale salientar aqui é que, para além do que representaram as orientações de pensamento ockhamista e aristotélico para a sua concepção dos universais, Nicolau de Cusa faz ver através dessa reflexão, principalmente, a sua própria engenhosidade e espírito criador. E, se esse é então o seu contexto de pensamento, ele o apreende dando frutos, tornando-o uma indicação de salto e de metamorfose. Sendo assim, isso que o seu tipo de espírito filosófico revela, além de uma liberação – do que se poderia denominar naquele momento de uma convenção do pensamento – pelas formas nas quais a sua atividade respectivamente requer, é um lançar-se em frente.

Porque o que existe no fundo do seu pensamento parece ser a idéia de uma “simbólica universal” como a que mais tarde sorriu a Leibniz, sendo a matemática, ou melhor a geometria, um dos seus aspectos mais acessíveis. Assim como os conceitos geométricos são o ponto de partida de uma série de deduções que servem para construir tôda a ciência das dimensões espaciais, assim também uma série de conceitos rigorosamente definidos seria o ponto de partida de muitas outras elaborações científicas tão rigorosas como a própria geometria (TEIXEIRA, 1951: 22).

Segue-se então que, Cusa elimina da sua visão de mundo o sistema das esferas cristalinas e, em 1440, na obra *De docta ignorantia*, como enfatiza Gandillac, ele descreve “uma *machina mundi*, cujo centro está por toda parte e a circunferência em lugar nenhum, onde a Terra não é astro vil nem o Sol pura luz” (1995: 184). Tal singularidade ou personalidade cusana se faz cada vez mais evidente; e, na medida em que se vai adentrando no seu pensamento, observando as nuances da sua forma de tomar para si a produção filosófica que o precedeu, é inegável a dificuldade de integrá-lo à tradição, em uma “perspectiva parcial ou tendencialmente unidimensionalizadora das suas fontes” (ANDRÉ, 1997: 39). E, ao descrever um pouco mais dessa singularidade cusana, Gandillac complementa que:

Quando usar círculos concêntricos para simbolizar o duplo envolvimento do sensível pelo racional, e do racional pelo intelectual (por exemplo em seu *De coniecturis*, escrito e revisado de 1441 a 1445), essas imagens não terão nenhum caráter cosmológico; não obstante, ele as corrige pelo esquema da figura P (*figura paradigmatica*) na qual se vêem todas as criaturas recebendo a dupla influência da luz e da sombra, no feixe cruzado de duas pirâmides que têm como respectivas extremidades a unidade e a alteridade (ou, ainda, *Deus e Nihil*) (1995: 184).

FIGVRA PARADIGMATICA TRIVM MVNDORVM,  
 rum, summi luciformis, infimi tenebriformis, & medij mediocris.  
 FIGVRA .P.



(CUSA, 1942: 160).

Tal influência mutual de luz e de sombra que se observa no feixe cruzado dessas pirâmides da figura P sugere e denota, em alguma medida, não só com respeito às criaturas e à natureza (pois, quanto à existência nada é em estado puro), mas ao pensamento de Cusa como um todo, uma pista sobre um tipo de apropriação que, livre de uma pureza identificável, adequável e imiscível, presta contas apenas a sua audaciosa multiplicidade. Por conseguinte, Nicolau de Cusa apresenta com essa imagem sensível, que expõe uma pirâmide de luz que avança na sombra e simultaneamente uma pirâmide de sombra que entra na luz, a figuração do modo de ser de toda conjectura. Essa figura então, como propõe Cusa, é o paradigma para todo pensamento, movimento ou ação intelectual. E, por sua vez, tal paradigma revela que a luz (ou a verdade) é antes escondida na sombra da qual emerge. Sendo assim, faz-se controverso o assentimento pontual ou unidimensional das questões e da produção filosófica de Cusa, não apenas com referência direta à possibilidade de esgotamento das fontes, mas, ainda, com relação a toda reflexão em que não haja a preocupação de manter-se junto às proximidades daqueles que são os seus próprios preceitos. E isso pode ser entrevisto quando se observa, por exemplo: o encontro ou “a

identidade do máximo e do mínimo quando a circunferência se torna, por hipótese, a de um círculo de um raio infinito, ou quando o polígono cujo número de lados aumenta tende a se confundir com o círculo circunscrito” (GANDILLAC, 1995: 184), ou ainda, a identificação do triângulo à reta pelo aumento gradativo dos seus lados até o que se poderia chamar de uma incomparável e máxima desproporção, e, finalmente, quando toda figura geométrica se torna, em um grau infinito, redutível e coincidente à reta. Então, como resultante dessa multiplicidade insubordinável e a exemplo do esforço por situar essa combinação reflexiva de Cusa, Gandillac verifica que: “Tudo isto é bastante estranho ao aristotelismo e se relaciona, antes, à reflexão eudoxiana acerca dos limites” (ibidem).

Gandillac faz remissão também ao fato de Cusa utilizar-se do estoicismo, evocando às vezes os *logoi spermatikoi* (cf. GANDILLAC, 1995) contra certa visão hierárquica de mundo. Contudo, ele o faz particularmente em termos aristotélicos, “mas utilizados de uma maneira que coloca paradoxalmente a simultaneidade do ato e da potência” (GANDILLAC, 1995: 184), o que parece reivindicar as razões seminais de Santo Agostinho como garantia. Pois, para Nicolau de Cusa o caos havia precedido o mundo <sup>8</sup>, sendo ele, então, a possibilidade de todas as coisas. Nele estava presente o espírito informe (ou a informidade interpretada como a forma da possibilidade) desde onde as almas se encontravam de modo possível e, por esse

---

<sup>8</sup> Atinente a isso, Ullmann argumenta que: “Na Antigüidade cristã, em parte, caos e nada são tidos como sinônimos; em parte, o caos constitui uma criação logicamente anterior à criação das coisas, ou seja, de uma matéria informe Deus criou o mundo: “(...) qui fecisti mundum a materia informi” (SI 11, 18). Na *Patrologia Latina*, 34, 178, encontramos este texto de AGOSTINHO: “Primo ergo materia facta est confusa et informis (...) quod credo a Graecis chaos appellari” (2002: 136).

motivo, todas as formas eram em ato na possibilidade. Entretanto, encontravam-se escondidas e só apareciam mediante a retirada do que as cobria. Em síntese, por meio dessa simultaneidade, a alma do mundo se unia à matéria, misturando-se assim com a possibilidade (cf. CUSA, 2003). Deste modo, por haver justamente uma visão de mundo lateralizada em que tanto as coisas como o pensamento compartilham simultaneidade e imiscuição (mas a diferenciar-se de Deus absoluto onde não existem distinções), também o ato e a potência não são puros, dando-se por uma mútua dependência contrastante para a sua consequente individuação (não absoluta e com diferentes gradações – efetiváveis quando algo ora tende mais ao ato, ora mais à potência) e diferenciação.

Produzindo compatibilidades e convergências dos diferentes enfoques filosóficos em sua própria perspectiva, Nicolau de Cusa, então sob o olhar de Gandillac, integra e concilia, segundo as suas filosofantes necessidades, as mais variadas disparidades como, por exemplo, os platônicos puros e os sectários de Aristóteles, bem como tantas outras filosofias que naquela altura a história do pensamento lhe podia oferecer.

Além disso, ele tem seu próprio caminho, que deve, segundo diz, a uma inspiração do alto. Da *De docta ignorantia* ao tratado do *Berilo*, ele apresenta esse método como um meio de ultrapassar as oposições doutrinárias retendo, de cada filosofia, aquilo que representa, a seus olhos, uma abordagem positiva da única verdade que é, aliás, em si, inacessível (GANDILLAC, 1995: 186).

Nessa perspectiva, de acordo com a reflexão de Gandillac, é possível verificar – “desde o *De docta ignorantia*, de 1440, até o *De*

*ventione sapientiae*, de 1463 – algumas das referências mais significativas ao platonismo e ao aristotelismo” (ibidem). Então, seguindo sua análise, Gandillac chama atenção para o fato de que mesmo que as contrariedades entre Platão e Aristóteles possam ser reduzidas, algumas vezes, a questões de vocabulário, “o platonismo corresponde certamente, tal como o Cusano o considera, a uma melhor aproximação, a uma mais autêntica intuição da verdade” (ibidem: 187). Porém, adverte que Nicolau de Cusa, ao mesmo tempo em que denomina Platão de *divino*, tanto em *De docta ignorantia* como também na *Apologia doctae ignorantiae*, difere bastante da abordagem platônica dos *Diálogos*, por exemplo. E, ao enaltecer Avicena por sua teologia negativa, evidencia uma proximidade ao pensamento de Proclo em detrimento ao de Platão (cf. GANDILLAC, 1995). Gandillac observa também que Nicolau de Cusa não parece estar preocupado em considerar as afirmações dos filósofos em seu estado puro, e o contrapõe às intenções de um Lefèvre d'Étaples (c.1455-1536) ao tomar as afirmações de Dionísio “em sua pureza pauliniana para opô-las às elucubrações pagãs de Porfírio e de Proclo” (GANDILLAC, 1995: 187). Trata-se, como se pode perceber, de outro foco, de uma inflexão própria, por meio da qual Nicolau de Cusa demonstra a força de uma aliança a favor do seu pensamento, e não uma filiação ou submissão aos seus mestres e autores. E sobre isso, tem-se novamente uma confirmação nas palavras de Gandillac ao referir-se mais uma vez à obra *Apologia doctae ignorantiae* de Cusa:

Nessa mesma *Apologia* – na qual ele defende sua própria ortodoxia, mas amalgamando aí judeus, gregos e cristãos, e sem hesitar em incluir entre seus mestres autores suspeitos e mesmo condenados –, ele qualifica de *sapientissimus*

Filon de Alexandria (a quem atribui o inspirado livro da *Sabedoria*) e invoca a seu favor uma linhagem que, de João Escoto dito o Erígena, por Hugo de São Vítor e Robert Grosseteste, conduz a Mestre Eckhart [...]. “Platão” é aqui menos o autor dos *Diálogos* do que o suposto inspirador de uma longa tradição. Seu privilégio se mantém, no entanto, relativo; tudo o que ele disse não merece uma confiança cega, e outros filósofos são frequentemente evocados (ibidem).

Segundo Gandillac, “é sem referência a qualquer parentesco que o Cusano facilmente enaltece Anaxágoras e Empédocles, defende mesmo Epicuro e, por sua doutrina do homem-medida, reabilita Protágoras” (ibidem). Com respeito a Anaxágoras há um enaltecimento sobretudo pela fórmula *Tudo é em tudo*, e que em Cusa se pode ler também como a ressonância de todas as coisas em todas as coisas, a qual o Cosmos inteiro medeia. E, de fato, Nicolau de Cusa retoma Protágoras por admitir que as realidades sensíveis provenham da potência sensorial que as organiza. Ou seja, o homem as mede segundo esta potência ordenadora para poder alcançar, de modo sensível, a glória do entendimento divino (cf. CUSA, 1942).

Destarte, Gandillac ainda chama a atenção para o fato de, em um mesmo texto (*De beryllo*), Nicolau de Cusa reunir tanto os dois grandes adversários da sofística, isto é, os dois “príncipes da filosofia” (Platão e Aristóteles) como Anaxágoras, que é atacado por eles, sob a mesma crítica. Nicolau de Cusa, no texto *De beryllo*, acusa-os da mesma deficiência, a saber, a de não compreenderem, pelo menos de modo suficientemente claro, “que Deus é conjuntamente ato e potência” (GANDILLAC, 1995: 188); pois, sendo a síntese anterior e absoluta a toda distinção, tudo nele é unido e conexo. Nesse sentido, e por tal argumentação, compreende-se que, para Nicolau de Cusa, não há

nenhuma filosofia existente “que não permaneça aquém da perfeita precisão, e o primeiro mérito dos “sábios” é justamente o de reconhecer esses limites” (ibidem).

No entanto, Gandillac menciona que Nicolau de Cusa louva Platão, algumas vezes, como sendo o único, pois, admirou-se com o fato de que se pudesse “encontrar” Deus e, mais do que isso, revelá-lo, ultrapassando assim, em certa medida, os outros (cf. GANDILLAC, 1995).

[...] mas Aristóteles, que já o *Douta ignorância* chamava *profundissimus* (no capítulo 8 da *Venatio* ele é denominado apenas *Peripetaticorum acutissimos*), tem o mérito [...] de apresentar como “sempre buscada” a “quididade de todas as coisas enquanto cognoscível” (*Non aliud*, cap. 18). Certamente, tivesse ele apreendido como terceiro princípio, ao lado da *forma* e da *matéria*, não uma suposta *privatio*, mas o *nexus* ativo como *inchoatio formarum*, teria sem dúvida ido mais longe nessa “busca” (*De beryllo*, cap. 29). Ao menos presentiu os limites dessa filosofia primeira à qual remotos sucessores darão apenas as qualificações de metafísica ou de ontologia (GANDILLAC, 1995: 188).

É bem verdade que Nicolau de Cusa sustenta a tese de que todos os filósofos erraram ao desconhecer a necessidade absoluta de um terceiro princípio, e isso porque todos, de alguma maneira, criam ser impossível que realidades contrárias ou excludentes fossem coincidentes em um terceiro termo. E acresce que, do primeiro princípio (princípio de identidade) em que coexistem os contrários, Aristóteles deduzia apenas

uma impossibilidade (cf. CUSA, 1942). Todavia, disso não se pode concluir que Cusa deixe de lançar mão ou de reivindicar, muitas vezes até, as intuições de Aristóteles; pois, se bem compreendidas, conforme Gandillac, então não só são capazes de retomar as dos platônicos como também se mostram por vezes mais perspicazes do que estas. Tanto é assim que Nicolau de Cusa exalta em Aristóteles, dentre outras coisas, o fato de ele ter traduzido sua doutrina em figuras matemáticas; embora, ao mesmo tempo, condene-o por tantas outras coisas como, por exemplo, não ter pensado na infinitesimal “transmutação” da curva na reta, ou por ter considerado *curvum* e *rectum* como verdadeiros contrários (cf. GANDILLAC, 1995). Porque se as suas propriedades são logicamente opostas, de algum modo, elas também possuem um mínimo comum, isto é: o ponto através do qual são engendradas (cf. CUSA, 1942). Assim, enquanto Nicolau de Cusa aceita como justificada, no que confere ao plano do “mundo”, a divisão entre as coisas em “substância” e “acidente” (a divisão que diz respeito à diferença entre as formas: aquelas que são muito materiais e fortemente penetradas na matéria, e aquelas que são menos materiais e mais próximas da simplicidade (cf. CUSA, 1942)), recorre ainda ao Estagirita como apoio de uma reflexão que parece ser, contudo, muito estranha ao aristotelismo. E, acerca disso, Gandillac esclarece de que maneira Cusa o faz:

[...] uma vez restabelecida como uma reta finita, a *curvitas minima* remete indiretamente à *simplicior participatio* da reta infinita, de forma que *illa diversa participatione non obstante, adhuc, ut ai Aristoteles, “rectum est sui et obliqui mensura; e do caso da linha infinita (ao qual Aristóteles não fez nenhuma menção) o Cusano conclui então ao próprio Infinito como medida de tudo o que diversamente participa dele (sicuti infinita linea rectae et curvae, ita maximum omnium*

*qualitercumque diversimode participantium, [...]*). A sequência irá, entretanto, precisar que a *adaequatissima mensura*, sem dúvida mais substancial do que accidental, transcende uma distinção ainda intramundana, de forma que dois adjetivos dionisianos *supersubstantialis* et *nonsubstantialis*, remetem respectivamente ao superlativo e ao ablativo, sendo o segundo o menos inadequado (1995: 189).

Com efeito, nota-se, através do discurso de Gandillac, o quanto Cusa em vez de representar de maneira modelar os seus autores vai criando algo novo a partir deles. Assim, por essa perspectiva exatamente, é possível detalhar um tipo de interação filosófica que na medida em que louva Aristóteles, por exemplo, por situar as formas em potência na matéria, também “desconfia que ele subestima o papel verdadeiramente “formal” da causa produtora” (ibidem). Porém, na continuidade do raciocínio de Gandillac, vê-se que Cusa também não deixa de considerar o fato de que os platônicos “valorizaram demasiadamente o caráter privativo daquilo que ele nomeia, por sua vez, uma *possibilitas absoluta*, e que ele coloca – inseparavelmente – enquanto *aptitudo* e *caentia*” (ibidem). Além disso, para Gandillac, quando Nicolau de Cusa parece aprovar “o qualificativo de *animal* aplicado ao mundo no *Timeu*, ele só julga a fórmula esclarecedora com a condição de que se conceba *absque immersione* como uma *anima mundi* mais ou menos identificável ao Infinito divino” (ibidem).

Aqui, dada essa mostraçãõ da dinâmica reflexiva de Cusa, faz-se pertinente uma consequente remissão à sua concepção de conhecimento. Pois, subentende-se que é à tal concepção que essa dinâmica corresponde, retirando daí a sua justificação. A par disso, tem-se que a forma desse movimento cusano é coerente com um tipo de

conhecimento que difere de uma vontade de domínio. Uma vez que, para Nicolau de Cusa, o conhecimento acontece na condição finita de conjectura, símbolo ou desvio conforme concretiza, em diferentes contrações, a alteridade da verdade. Desse modo, é possível seguir em certa medida as sinuosidades da personalidade e da atitude filosófica de Cusa quando se leva em conta que, diante de todo o processo de conhecimento, ele faz ou experiencia o seu conhecer de forma relacional e dialógica. Assim fazendo, longe de um caráter monológico e plenamente realizado, é assegurado ao conhecimento a grandeza e a miséria de uma potência inesgotável na *douta ignorância*. Pois, se o infinito absoluto (que transcende toda a distinção intramundana) não pode ser representado em si mesmo, para o conhecimento que se sabe finito, então, só é possível evocá-lo enquanto o aproximadamente-representável. Logo, o conhecimento para o cusano nunca é a verdade, mas, exclusiva ou particularmente, a sua concreta diversificação que se experiencia em uma permanente relação de contraposição dialogante. Nesse sentido, o que cabe ao conhecimento humano é apenas fazer uma experiência da verdade infinita, tornando-a dessa maneira uma caracterização conhecida. Por isso, em Nicolau de Cusa, a realidade não é dominável (ou esgotável) no conhecido, e sim permanentemente dialogada em um movimento relacional e aberto ou infinito que reflete a dialética entre a sua condição de finitude como *douta ignorância* e o fundamento inefável do verbo divino (cf. ANDRÉ, 2005). Eis por que Nicolau de Cusa configura a particularidade audaciosa de transmutar o solo firme do conhecido em dinâmica reflexiva dialética e dialógica, que faz de tudo o que há sempre um motivo para a procura inventiva e a descoberta do desconhecido.

Antes de qualquer coisa, a força viva de Nicolau de Cusa está em tornar vigente na sua filosofia o movimento renovador que trás ao discurso a ideia do que continua infinita ou absolutamente inexpresso em toda a discursividade. E assim ele o faz porque não deixa de instaurar e de manter o jogo ou a orientação dialético-dialógica que garante ainda essa condição para o seu próprio discurso filosófico. O gesto cusano de transformação ou de formação do discurso filosófico é tal que expressa o seu pensamento sinalizando a possibilidade de que se possa dizer sempre mais a seu respeito. Ou seja, Cusa se expressa de maneira a perdurar também na sua filosofia o ainda não expresso porque apresenta o enigma movedor sem desfazê-lo totalmente em uma dada realização, salvaguardando em todo o ato de decifração a potência do mistério indecifrável. Importa, no entanto, sublinhar que tudo isso faz jus à percepção cusana de que toda a realização discursiva ou todo o conhecido aponta para algo, substitui algo e busca algo fora de si, não sendo possível, no entanto, conhecer-se esse algo. O discurso ou o conhecido são os portais de acesso ao desconhecido, que se abrem no instante em que conhecemos ou produzimos discurso na efetivação de nossa experiência ou, mais precisamente, quando dialogamos com a realidade, mas pelos quais não nos é dado ultrapassar totalmente. A aproximação possível desse “fora”, para o conhecimento humano, acontece somente até o limiar do portal, e nunca como completa passagem.

Tornam-se, portanto, mais evidentes os desígnios e os querereres cusanos e, por consequência, o que desenham e deixam ver da sua postura ou do seu tipo de diálogo apropriador diante da realidade e da filosofia de forma geral. Então, de acordo com o que foi explicitado,

destaca-se aqui uma relevante nuance do pensamento de Nicolau de Cusa: a de que ele dramatiza o seu fazer filosófico segundo uma disposição em relação à filosofia que é a de operar assumidamente com as dissensões. Com isso, quer-se dizer que o autor afirma na sua filosofia, acima de tudo, a situação de conflito que requer a constituição de uma imagem viva de pensamento. Nicolau de Cusa, portanto, dá o privilégio da cena intelectual ao acontecimento que é o pensamento vivo e dialogante. A bem dizer, Cusa empenha as forças produtivas do intelecto, tomando de cada um dos autores contornos distintos, para assim efetivar a filosofia funcionando no jogo de referências infinito e ascendente oferecido em duas dimensões de um mesmo movimento: o movimento de assemelhação da realidade aos conceitos.

A esse respeito, é notável em Nicolau de Cusa o esforço para a composição de certa imagem do pensamento que seja capaz de expor uma insuflação de vida nos produtos do espírito. Pois, a grande falta para o pensamento filosófico seria a de não reproduzir ou multiplicar de maneira infinita a força vital da sua própria disposição espiritual. O empenho para acolher a potência expressiva do infinito paradoxal e absoluto, buscando uma perfeita ação reprodutiva que implique tal ordem e sentido no seu todo, no recorte da palavra ou do conceito é inexaurível. Porém, independentemente disso, o próprio conceito deve evocar o movimento do pensamento e a flexibilização comparável a uma abertura ilimitada que possibilite a reintegração a essa unidade que o anima. O conceito, desse modo, comporta certo antagonismo. Porque embora seja a parte atomizante do pensar que resulta em finitude e limitação concretas, é também um canal ou veículo do próprio absoluto que busca expressão. E, nesse sentido, conserva em

si o desenvolvimento contínuo desse movimento. Ao fim e ao cabo, para que o pensamento seja vivo, os seus produtos (ou conceitos) precisam remontar a essa potência paradoxal desde onde brotam. Sendo assim, o conceito extrai e detém uma tensão (mesmo que de forma fragmentada e em uma mostraçãõ aproximativa) que envia a essa ordem e unidade de sentido, funcionando então como entidade viva apta a assemelhar a realidade.

De toda a forma, Nicolau de Cusa considera o espírito humano como sendo o retrato vivo do infinito. Por isso, na mesma medida em que o infinito denuncia a imperfeição desse espírito que o expressa também doa a ele a força inata de desenvolver-se como potência infinita de sua assemelhaçãõ.

Voltando, agora, dos textos que compõem os diálogos do *Idiota*, Gandillac denota o fato de Nicolau de Cusa retomar e insistir no princípio socrático de que todo ignorante (ou “profano”), por conter em si as sementes inatas do verdadeiro, é capaz de decifrar o “livro do mundo”; e ainda, mais ou melhor do que o pedante que se arroga a plenitude de saberes completamente livrescos. Com isso, Cusa se refere à sabedoria que está por toda a parte e que, ao gritar em praça pública, oferece-se espetacularmente aos olhos como alimento muito mais deleitável do que tudo o que pode haver em todos os livros mais refinados. Para tanto, basta que se faça esta transferênciã ou, este deslocamento para lá onde ela efetivamente habita como tal. Assim, por toda a parte se encontra essa sabedoria, estando disposta a todos os homens em seu ponto mais alto, aquele em que as mediações livrescas com o seu tematizar já não mais alcançam porque não se diferencia da realidade do que imediatamente “é”. Enfim, essa sabedoria, à qual se

refere Cusa, requer a instância do infinitesimal, do infinitamente simples. Em rigor, ela é o que há de eterno e sempre de novo na multiplicidade de todas as coisas, podendo ser saboreada em tudo aquilo que tem sabor, sendo a alegria mesma em tudo o que dá alegria, a beleza em todo belo, o atrativo em tudo o que atrai (cf. CUSA, 1942).  
Consequentemente:

Os diálogos enfatizam seguramente o valor de um pensamento atento primeiramente à gênese dos números e das figuras, à fecundidade da *mensura*, superior a qualquer vã “retórica” e graças ao qual se concretiza em verdadeiro saber a *sapientia* bíblica que “grita nas praças públicas”, mas ainda aí se poderiam ver todos os filósofos se “conciliarem”, desde que se considere de forma mais “precisa” esse Infinito que os pensadores das diversas tradições só puderam pressentir em termos inadequados (GANDILLAC, 1995: 190).

Além disso, sobre a questão das formas inteligíveis ou dos universais como *entia rationis* já mencionada acima, o *Idiota* (personagem central dos diálogos), no capítulo 2, “reconhece ao Estagirita que gêneros e espécies são apenas *entia mentis*, posteriores no espírito à primeira apreensão do sensível” (ibidem). Retomando essa questão, vale ainda reiterar que pelo fato de o entendimento não conceber o perfeitamente simples ou o essencial, ele remedeia essa condição fabricando os seus conceitos de modo imaginativo, tirando do sensível aquilo que traduz como uma equivalência ao princípio ou, igualmente, extraindo da imagem o que entende como sendo o substrato; e, por ser assim, de maneira imprecisa e imperfeita, não acessa a essência das coisas. Mas, principalmente, o que aqui se quer chamar a atenção com a retomada de tal questão é que, segundo Gandillac, esta não pode ser considerada uma concessão qualquer, por parte de um

admirador dos platônicos como Cusa. E, ao perfazer o seu argumento, Gandillac introduz a seguinte ressalva:

[...] mas é para corrigir uma fórmula quase ockhamista, comparando em seguida o trabalho da *mens* que forja seus conceitos ao do artesão, aquele que não copia formas preexistentes em algum *topos noëtos* e que, contudo, quando entalha a madeira, faz “resplandecer” nesta uma inventiva participação na *ars divina* (ibidem).

Gandillac explicita, a respeito do capítulo 13 dos mesmos diálogos, que Nicolau de Cusa compreende entre Platão e Aristóteles uma comunidade de intenção encoberta em diferenças apenas verbais; então, o que um reivindica por “alma do mundo”, o outro o faz pelo nome de “natureza”<sup>9</sup>. Duas expressões que se desdobram posteriormente em Cusa como o “Espírito Universal”, o operar de Deus fazendo “tudo em tudo”, nutrindo a ideia cusana de Unitrindade<sup>10</sup> (cf. GANDILLAC, 1995). Contudo, Gandillac assevera, em nome de Cusa, que:

[...] o erro comum às duas escolas rivais é o ter acreditado ser necessária uma espécie ou outra de “intermediário” entre a arte divina e sua manifestação cósmica, por terem ignorado que, “na onipotência, *velle* coincide com *exequi*, visto que *ars* em Deus é *artifex* e *magisterium magister*. A crítica, como se vê, não se dirige menos às diversas hierarquias platônicas do que à concepção de Aristóteles imaginando um Ato puro, que por simples atração teria movido o

---

<sup>9</sup> Eis a fala do *Idiota*: “Eu creio que a Alma do mundo de Platão se confunde com a Natureza de Aristóteles. Conjeturo que nem aquela Alma nem esta Natureza se distinguem de Deus, que opera tudo em tudo e que nós chamamos de Espírito universal” (CUSA, 1942: 314, tradução nossa).

<sup>10</sup> Acerca da operação trinitária, Cusa esclarece, ainda pela fala da personagem o *Idiota*, que: “Por consequência, esta potência da Arte criativa que é Arte absoluta e infinita, quer dizer Deus santo, realiza todas as coisas em espírito, quer dizer em vontade. E é lá que residem a Sabedoria do Filho e a Onipotência do Pai, de maneira que sua operação seja a da Unitrindade indivisa” (1942: 316, tradução nossa).

primeiro céu (e todas as esferas incorruptíveis), ao passo que no nível sublunar a sequência das gerações e das corrupções obedeceria apenas à *physis* (ela mesma limitada pela sorte e pelo acaso). A partir do ternário *omnipotentia, sapientia et nexus omnipotentiae cum sapientia*, o Cusano quer reencontrar, ao contrário, tanto nas coisas quanto no espírito, a participação ativa de um *spiritus universonum* (GANDILLAC, 1995: 190).

Em outras palavras, para Nicolau de Cusa a vontade divina não possui necessidade de um executor alheio ou estranho que a intermedeie. Pois, segundo ele, na onipotência de Deus, decisão voluntária e execução efetiva coincidem (cf. CUSA, 1942). Torna-se então evidente, como foi explicitado acima nas palavras de Gandillac, que, pelo fato de vontade e execução em Deus serem o mesmo (porque são conexas e indistinguíveis), deve-se conceber, conjuntamente com Cusa, uma arte criadora absoluta (e, portanto, subsistente por si) tal que, a arte se confunda com o artista ou a maestria com o mestre. Para tanto, Nicolau de Cusa sustenta que, necessariamente, tal arte contém em si: a onipotência para que nada lhe possa resistir ou se lhe opor, também a sabedoria, para que saiba daquilo que faz, e ainda, a síntese da onipotência e da sabedoria, para que se realize efetivamente o seu querer. Por fim, cabe ainda dizer a esse respeito que, pela consideração cusana, essa síntese de sabedoria e onipotência são mesmo pertencentes à vontade infinitamente perfeita, e é a isto, justamente, que Cusa chama de espírito. Ou seja, o sopro ou o impulso que, por toda a parte, provoca o movimento (cf. CUSA, 1942). Em função disso então é que Nicolau

de Cusa dirige a sua crítica tanto aos platônicos como também aos peripatéticos<sup>11</sup>.

Porém, Gandillac se questiona se tal diferença entre as duas abordagens resultantes nesse “espírito” que é “conexão” não indicaria para o pensamento cusano algo a mais do que uma questão puramente verbal; e afirma que, para além do problema de vocabulário (*anima mundi* e *natura*), Cusa ainda se vale dessa suposta diferença para distinguir dois encaminhamentos praticamente inversos (o de descida e o de subida das almas em relação à verdade divina). Um deles seria constituído através do pensamento de Platão que procura a “imagem” de Deus na *intelectibilitas ubi se mens simplicitati divinae conformat*, e, por isso, situada nesse nível, a *substantia mentis* é então capaz de superar a morte (cf. GANDILLAC, 1995). Pois, Nicolau de Cusa assegura que Platão teria considerado a imagem (ou o pensamento) no próprio Criador, tornando-a assim, da maneira mais perfeita, pertencente ao inteligível – “lá onde o pensamento se conforma à Simplicidade divina” (CUSA, 1942: 320, tradução nossa). E é aí, portanto, que a substância do pensamento sobrevive na condição de imortal. Contudo, em seguida, faz-se necessário que se descreva a descida (ou *degeneratio*) desse nível imortal e eterno de pura “inteligibilidade” para a “inteligência” (em que a alma considera *in se* as coisas separadas e distintas), até chegar ao estágio inferior da “razão” (onde agora a ideia

---

<sup>11</sup> “Esta Síntese, Espírito ou Querer, os Platônicos a ignoravam. Não viam que o Espírito é o próprio Deus e criam que ele se tratava de uma realidade subordinada, de uma Alma que animaria o mundo, como a nossa alma intelectual anima o nosso corpo. E os Peripatéticos tampouco conheciam este Espírito: eles consideravam esta potência como uma Natureza imanente às coisas, fonte de movimento e de repouso, enquanto ela é na verdade Deus absoluto, bendito em todos os séculos” (CUSA, 1942: 316, tradução nossa).

não passa de “forma na matéria variável”) <sup>12</sup>. O outro, através de Aristóteles, teria como ponto de partida o “sensível”, com o intuito de submetê-lo ao império “racional” da linguagem. Em rigor, isso acontece pelo esforço abstrativo da razão a partir do sensível para que, assim, seja possível alcançar o nível da inteligibilidade. Por essa via, então, todas as coisas são submetidas ao império da linguagem tais como as constitui o movimento da razão; esta, por sua vez, possui a condição de elemento fundamental, e inclui a ciência que a linguagem usa para elevar-se até à inteligência ou, mais além ainda, até à inteligibilidade. Assim, Nicolau de Cusa, pela voz da personagem (o *Idiota*), atribui a Aristóteles (em um sentido hipoteticamente forte), segundo a leitura de Gandillac, um desígnio que seria o de percorrer a via platônica no sentido contrário e, vivendo a disciplina que se manifesta por meio das palavras, elevar-se até à *intelligentia* e mesmo até à *intellectibilitas* <sup>13</sup> (cf. GANDILLAC, 1995).

Na perspectiva cusana, os dois *modi considerationis* mantêm seu lugar e seu valor. E observar-se-á que ao fim do diálogo, esboçando uma *venatio* da imortalidade baseada na função

---

<sup>12</sup> Gandillac infere por essa argumentação que Nicolau de Cusa, mais do que qualquer outra coisa, e pelo nome de Platão, faz uso da doutrina plotiniana comum a toda filosofia Neoplatônica. Pois, embora não tenha havido uma influência direta de Plotino sobre o cristianismo, é através de Proclo e do Pseudo-Dionísio Areopagita que a sua filosofia é aí firmada (cf. ULLMANN, 2005). Por este motivo, as próprias palavras de Cusa são esclarecedoras: “Na ordem da natureza, esta substância nasce antes da inteligência, mas ela se degrada em inteligência quando (e na medida em que) deixa a Simplicidade divina onde tudo é unidade e quando ela quer em si mesma contemplar todas as coisas como cada uma possuindo um ser próprio e distinto dos outros. O pensamento logo se degrada mais ainda quando o movimento da razão lhe faz tomar as coisas, não nelas mesmas, mas como a forma existente na matéria variável sem poder possuir a verdade mas tornando-se a imagem desta” (CUSA, 1942: 320, tradução nossa).

<sup>13</sup> Cusa define a via de Aristóteles em um sentido inverso à de Platão pelas seguintes palavras: “É porque ele situa o elemento fundamental na razão, querendo que ela se eleve até à inteligência, ao passo que Platão situa este elemento fundamental no inteligível, querendo que ele desça até à razão. Entre eles, por conseguinte, não parece ter aí outra divergência que no ponto de vista ao qual se colocam” (CUSA, 1942: 321, tradução nossa).

genética do “número”, o “idiota” remete a definição aristotélica do tempo como número do movimento; é verdade que ele substitui “medida” por “número” e, aplicando a fórmula a todo *motus* (não apenas à cicloforia celeste), pensa aí descobrir o sinal de uma fecundidade do espírito, capaz de desenvolver infinitamente o seu poder criador (GANDILLAC, 1995: 191).

No entanto, Gandillac verifica que Cusa, principalmente nas suas obras posteriores, enfatiza a mesma insuficiência com relação aos seus predecessores (e isso não só aos adeptos da “seita aristotélica”). Por conseguinte, no *De berylo*, como já foi visto acima, Nicolau de Cusa rejeita “a *privatio* como o princípio unido à forma e à matéria (pois apenas pode ser ‘privado de contrariedade’ o *nexus* ativo que liga os contrários), para além do Estagirita, e juntamente com ele, Nicolau de Cusa parece visar a ‘todos os filósofos’” (ibidem).

Pois é de acordo com todos que, *omnes philosophos concordando* (sem exceção reconhecida aqui em favor dos platônicos), na base do “primeiro princípio, o qual nega que os contraditórios sejam simultaneamente verdadeiros”, Aristóteles quer demonstrar “semelhantemente, que os contrários não podem ser ao mesmo tempo”, desconhecendo, assim, que os opostos coincidem efetivamente *in principio connexivo ante dualitatem*, “antes que haja dois contraditórios”, assim como se compreende ao conceber o ponto-limite no qual se confundem o *minimum* do frio e do calor, o lento e o rápido, a passagem do arco à corda, e mais simplesmente ainda o *angulus rectus, minime acutus et minime obtusus* (ibidem).

Assim, o difícil enquadramento e o caráter paradoxal do pensamento cusano, continente de múltiplas possibilidades discursivas (somadas à convergência de um único e absoluto sentido inalcançável) e

vertido ou tomado em diferentes perspectivas, como se observa, advêm de um tipo de exegese assimilativa e concordante que inventivamente articula ao seu movimento o dos seus predecessores. Desse modo, as conflitantes leituras e interpretações, a cada vez, atestam o aberto e o impensado subjacente ao pensamento de Cusa. E a esse respeito se tem também uma confirmação nas palavras de André:

Esta diferença de perspectivas poderia dar lugar ao reconhecimento do seu caráter aporético em termos interpretativos, mas, se for enquadrada no contexto da lição do *De venatione sapientiae*, surgirá antes como uma refração múltipla dos sentidos do discurso de um autor, permanentemente em busca do seu sentido último. Por outras palavras, a questão que a história da investigação interpretativa deste filósofo coloca hoje na ordem do dia é precisamente a questão do sentido numa dupla orientação: o sentido plurifacetado tematizado pelos interpretes, que encontra a sua justificação na riqueza de sentido daquele que eles procuram interpretar, e o sentido das múltiplas vias em que o autor em causa se movimentou, que encontra a sua fundamentação na plenitude de sentido que permanentemente perseguiu. Ou seja, a aporia, a alternativa e o conflito de interpretações relativamente ao discurso cusano mais não indiciam do que uma profunda identidade de sentido que incorporou dinamicamente a diferença como o seu privilegiado modo de expressão (ANDRÉ, 1997: 44).

Em suma, o que se destaca e se retém como sendo o mais importante, dentre tudo o que foi exposto até aqui – além das assimilações filosóficas retificadas pelo autor de *A douta ignorância* –, é, decisivamente, algo muito mais geral a respeito do seu pensamento. E esse algo mais geral, que se pode compreender como sendo a tonalidade vital a partir da qual o seu pensar se desdobra ou, ainda, como a trama

que liga todas as suas múltiplas conexões, é o que precisamente se fixa enquanto a sua parte completamente irrefutável. Logo, é aí, neste e por este solo (parte irrefutável do seu pensamento), que a sua filosofia se singulariza. Isto é, singulariza-se por e na indiscutível disposição pessoal (pois, entende-se que na filosofia cusana ressoa a força viva da sua personalidade, sendo assim inseparáveis a vida e a obra) em que emerge o seu pensar, no e pelo jogo em que ele mantém o equilíbrio entre as diferenças. A irrefutável singularidade do pensamento de Nicolau de Cusa compreende o modo de interação não hierárquica (ou não vertical) que entretém com os seus autores e com a tradição. Sendo assim, a sua assimilação inventiva se movimenta livremente por uma lateralidade paradoxal que requer apenas alianças, e nunca filiações servis ou qualquer relação de parentesco e de hierarquias. Com isso, a filosofia ganha uma forma de pensar o pensamento que o considera na sua condição de devir e de imagem viva, contra uma mera reprodução de ideias cadáveres. *Grosso modo*, independentemente dos fins alcançados pelo pensamento cusano, é em virtude dos meios que usa e da qualidade do seu querer que a filosofia ganha com ele.

Por fim, mais do que precisar as particularidades e as distinções que compõem a multiplicidade pensante de Nicolau de Cusa, quis-se antes ter indiciado a personalidade (ressonante em diferentes relações e conexões), o modo de ser e de fazer, filosoficamente, dessa multiplicidade.

### 2.3 Nicolau de Cusa: filosofia e vida <sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Para a apresentação de alguns momentos do itinerário de vida de Nicolau de Cusa seguimos, mormente, as informações obtidas através dos apontamentos de aula, coligidos sob a

## A filosofia

Para o filósofo inventor, que tem as suas mãos criadoras estendidas para o futuro, a tarefa consiste justamente em fazer de tudo o que lhe precedeu um meio ou um instrumento para a sua criação. E, quando conhecimento e criação são o mesmo, é inevitável que todo conhecido tenha a principal relevância de abrir caminhos possíveis para o desconhecido. Pois bem, Nicolau de Cusa faz de todo o conhecido um pressuposto indiciário, um meio através do qual se lança no desconhecido. O desconhecido é, por conseguinte, o seu horizonte de reflexão, e o que alimenta o seu esforço especulativo. A partir dessa perspectiva, portanto, é possível situar uma caracterização para a sua personalidade ou, de outro modo, para a possibilidade de vida que douu à filosofia. Em rigor, a questão de vida de Nicolau de Cusa, o que move o seu pensamento, tem como efeito o devir infinito de possibilidades, que, por sua vez, desenvolve-se naturalmente disto que é o seu grande movente: o fundo originante e provedor de sentido ou, igualmente, o fim último desconhecido e incompreensível. Sendo assim, é possível abranger tudo isso em uma mesma consideração, que versa o seguinte: para Nicolau de Cusa “a filosofia é um caminho para o saber de Deus e o saber de Deus um caminho para a filosofia” (ANDRÉ, 1997: 66). A par disso, é imprescindível entender Cusa fundamentalmente pelo seu esforço para “investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana, tomando como guia 'aquele que habita sozinho a luz inacessível’” (CUSA, 2003: 5).

---

orientação do Prof. Julio Fragata, de João Lupi. Já para a dimensão experiencial do seu pensamento, valemo-nos especialmente da investigação de João Maria André.

Faz-se mister então perceber que Nicolau de Cusa, por meio das suas premissas essencialmente teológicas, afasta-se tanto “da teoria da “dupla verdade” formulada em Paris na sequência da redescoberta de Aristóteles e da sua apropriação pela filosofia escolástica, como da separação, que o nominalismo de Ockham logo a seguir estabeleceria, entre discurso racional e discurso teológico” (ANDRÉ, 1997: 66). Contudo, de forma alguma há em Cusa uma confusão entre esses domínios ou esferas. Em vez disso, o autor assume mesmo um dualismo ou, melhor dito, um tipo de separação que se entrelaça em uma complementariedade, precisamente porque só assim é possível compreender esta tensão que se estabelece entre a certeza imediata da intuição (de Deus e da sua verdade) e a visão da razão. Pois, embora Cusa compreenda a razão como inadequada por não poder dizer o vivido e o visto diretamente, é nela que se dá a transposição metafórica comunicante dessa outra esfera divina. Eis aí, então, o pensamento dialético de Nicolau de Cusa, quando a expressão racional é o único meio de comunicar, mesmo que inadequadamente, essa outra linguagem intuída pelo pensamento. Assim, Nicolau de Cusa cria conceitos filosóficos e faz uso inventivo dos já existentes para uma expressão intelectual possível a respeito de Deus. Portanto, apreende-se com Cusa que, a expressão de toda a intuição filosófica profunda, efetuada pela dialética e pela reflexão científica, ao mesmo tempo em que é, por um lado, a única forma de comunicar o que foi intuído pelo filósofo, não deixa de ser um meio insuficiente ou miserável em relação à tal outra esfera que procura expressar.

*Grosso modo*, é precisamente essa esfera teológica que provê o pensamento cusano de uma estrutura unitária através da qual

possa erigir-se. A partir daí, o pensamento de Cusa se afirma por três fases reflexivas ligadas entre si. A primeira, obviamente, consiste na reflexão fundamental do Máximo absoluto. A segunda, por sua vez, diz respeito à questão do máximo contraído enquanto o que contém, na sua unidade universal, todas as coisas. Ou seja, no mesmo instante em que as coisas são nele por derivarem do absoluto, também ele é nelas, não podendo subsistir fora dessa pluralidade em que se efetiva, já que não é possível existir sem contração, da qual é, em verdade, inseparável (cf. CUSA, 2003). E, por fim, esse processo reflexivo se completa com uma última e terceira fase que representa a união das duas precedentes. Em rigor, essas duas diferentes instâncias, a primeira absoluta e a segunda contraída, são agora unidas em uma terceira forma de considerar o máximo que, então, deve ser entendido como o que é capaz de reunir em si tanto o humano como o divino (a criatura e o criador). A esse respeito, Cusa esclarece que tal máximo, ao unir-se ao absoluto (que é o termo último universal, por ser o fim perfeitíssimo que ultrapassa todas as nossas capacidades), resulta, simultaneamente, como contraído e absoluto (cf. CUSA, 2003). E isso nada mais é que o próprio Cristo sempre bendito. Em suma, dessa união entre teocentrismo e antropocentrismo, Nicolau de Cusa traça uma dinâmica de pensamento que tem seu princípio e fim em Deus, porém, interposta pela figura do Deus-homem que medeia o retorno de todo criado ao seu criador.

Para Nicolau de Cusa, portanto, com essa unidade estabelecida entre teologia e filosofia, que é também a unidade entre fé e intelecto, tem-se a objetivação de um primeiro princípio para o saber intelectual. Em outras palavras, é a partir das verdades da fé que se efetiva o começo do intelecto. E, por ser o ponto de partida para todo

conhecimento, “a fé é o que complica em si tudo o que é inteligível. E o conhecimento intelectual é a explicação da fé. Assim, o conhecimento intelectual é dirigido pela fé e a fé estende-se pelo conhecimento intelectual” (CUSA, 2003: 172) <sup>15</sup>.

De fato, a fé, no sentido cusano de *complicatio*, indica o estado originário que antecede todo e qualquer desdobramento, desenvolvimento ou explicação intelectual. Ademais, a fé, por designar a complicação, envolve (ou dobra em si) toda a explicação, e a multiplicidade que daí decorre, na sua unidade no mesmo instante em que afirma a unidade complicada da multiplicidade desdobrada em toda explicação. Isto é, ela envolve a multiplicidade na unidade e, simultaneamente, afirma a anterior unidade da multiplicidade. Dessa maneira, Nicolau de Cusa não deixa de atestar um único sentido, uma mesma natureza que circula, em uma implicação recíproca, entre dois aspectos opostos: a fé e o intelecto.

Com isso, faz-se possível confirmar que, apesar de haver um cruzamento ou articulação por tal implicação recíproca entre essas diferentes instâncias, elas se definem como ordens distintas de conhecimento. Além disso, tendo-se a fé como uma condição indispensável para o conhecer (sendo por este sentido e com o intuito de reforçá-lo que Nicolau de Cusa recorre ao dizer de Isaías: “se não acreditardes, não compreendereis”), exatamente por ser a *complicatio*

---

<sup>15</sup> “O par complicação-explicação lhe é útil para explicar a concentração (*complicatio*) de tudo na infinitude de Deus, para justificar melhor uma noção alheia ao aristotelismo metafísico medieval, mas não à doutrina da escola scotista e, isto é, aquela do infinito em ato. Com o conceito de explicação buscará explicar a criação, ainda que nas últimas obras preferirá substituir este termo de explicação (ligado demais a implicações panteístas, como também o de emanação que emprega pouquíssimo e que mostra não aceitar nas últimas obras), para aquele de 'intenção' (ou de intenções) da onipotência divina: as criaturas não são tanto explicações ou entes, quanto 'intenções' da vontade divina que tiveram como causa a sua onipotência ou vontade” (VESCOVINI, apud ULLMANN: 2002: 27, tradução nossa).

dos primeiros princípios, estabelece-se assim uma fonte inesgotável de possibilidades para a sua realização. A fé como *complicatio* é o alimento infinito do intelecto, “fornecendo-lhe as “hipóteses conceituais” que o põem em movimento” (ANDRÉ, 1997: 69). Portanto, a fé, para o pensamento cusano, nada mais é do que a fonte de sentido para o discurso intelectual que, em todas as suas formas e possibilidades, não resulta em outra coisa que o próprio discorrer sobre os primeiros princípios. A dialética cusana, então, desdobra, movimenta e instaura pelo intelecto a *explicatio* desses princípios teológicos. Logo, é também o que “os estende e os alarga, sendo assim um complemento necessário da fé” (ibidem: 70), pois, todo discurso é um discurso do sentido, possuindo como fundo a teologia do *logos* divino. “Há, pois, que reconhecer uma dialéctica profundamente dinâmica entre fé e intelecto, que configura todo o movimento do pensamento de uma inteligibilidade implícita e virtual proporcionada pela fé para um conhecimento natural que a desenvolve e explicita” (ibidem).

A fé, por conseguinte, apresenta-se não só como sendo propiciadora de inteligibilidade, mas, sobretudo, enquanto o horizonte experiencial desde onde se dá toda a configuração do movimento do pensamento humano. Pois é a partir daí (de uma fé ou crença) que o homem faz, tece e experiencia as suas conjeturas. Ela, como estado correspondente ao regime virtual de toda a inteligibilidade, e não sendo diferente da realidade da verdade inatingível, possibilita ao pensamento a experiência da unidade complicada a qual ele desenvolve ou converte nas então distinguíveis contrações que são os seus discursos conjecturais. A par disso:

Não se pense, todavia, que esta articulação entre a filosofia e a teologia, entre a razão e o intelecto, se

inscreve apenas num horizonte teórico-reflexivo e que o seu alcance se limita a esse âmbito. Assim como introduzir uma separação entre os dois domínios seria falsear o sentido do pensamento cusano, não atender à dimensão experiencial que postula e é postulada pela sua articulação, seria esquecer o sentido da sua vida (ibidem).

Destarte, desse cruzamento de dimensões (então engolfado no âmbito existencial ou, igualmente, na existência mesma – enquanto instância de amalgamação) ressurge a problemática que tanto ocupou o pensamento dos gregos antigos, a saber, a questão da unidade do ser diante da multiplicidade constatável na experiência quotidiana. Entretanto, André compreende que a filosofia grega não pôde responder a isso de acordo com a radicalidade inerente à própria questão. E explica que:

A crença na eternidade do mundo, impedindo a pergunta genuína pelo porquê da multiplicidade, transformou-a na pergunta pelo como dessa mesma multiplicidade. Daí que a filosofia grega tenha interrogado e tematizado não tanto a existência mas sim a essência da multiplicidade na sua relação com a unidade. Daí também que todo o pensamento antigo se tenha orientado para a forma, em que radica a teoria platónica das ideias, o hilemorfismo aristotélico e a emanção neoplatónica, acabando o dualismo entre matéria e forma por dilacerar qualquer uma destas teorias (ibidem: 71).

Nesse caso, segundo André, a possibilidade da filosofia grega foi menor, em comparação com a filosofia cristã. Em rigor, ele se refere ao sentido de que pelo pensamento cristão e através da noção *creatio ex nihilo* se faz possível justamente uma interrogação mais radical acerca do princípio. Sendo isso, portanto, o que permite principalmente aos pensadores cristãos refletir sobre a questão da

existência e, ao mesmo tempo, repensar também (assim como os filósofos gregos antigos) a questão da essência, “na medida em que só interrogando a multiplicidade na sua origem se pode resolver satisfatoriamente a sua articulação com a unidade, isto é, só interrogando o fundamento da diferença se resolve o como da sua articulação com a identidade” (ibidem: 72). Porém, André ressalta ainda que essa profunda originalidade por parte do pensamento cristão “nem sempre foi explicitamente tematizada” (ibidem). O que se justifica, por um lado, pelo motivo de ter se desenvolvido a partir das bases e dos esquemas conceituais gregos e, por outro, pela preocupação apologética que caracterizou o seu desenvolvimento inicial. Em vista disso, a filosofia cristã ainda continua a seguir o sentido de pensamento que considera o fundo original ou, da mesma maneira, a unidade primordial referenciada pela via que compreende a essência da multiplicidade, para só depois, e por meio dela, colocar então “o problema da existência da unidade fundante que ganha relevo na importância atribuída às provas da existência de Deus” (ibidem).

Mas ela está presente, sobretudo, em todo o filão místico que, com raízes no Pseudo-Dionísio, atravessa subterraneamente a Idade Média e aparece com toda a evidência em João Escoto Eriúgena [ou Erígena], na Escola de Chartres e em Mestre Eckhart, para referirmos alguns dos nomes mais significativos. A razão pela qual a mística está mais aberta e disponível a pensar com radicalidade esta questão reside, por um lado, no facto de, devido às suas raízes mais vivenciais e mais experienciais, assumir uma liberdade face aos antigos esquemas conceptuais, e por outro, na reformulação que a pergunta pelo fundamento da existência da multiplicidade e pela sua articulação com a unidade encontra na necessidade de resolução, profundamente inerente à mística, do

binómio transcendência/imanência de Deus (ibidem).

Assim, dessa liberação dos antigos esquemas conceituais, que propiciam tanto as raízes mais vivenciais e mais experienciais como também a reformulação da pergunta pelo fundamento da existência (e não apenas da essência) da multiplicidade e a sua conseqüente articulação com a unidade, forma-se o solo a partir do qual o pensamento cusano dará os seus frutos. Com efeito, isso se configura em Cusa pela problemática filosófica que, questionando o significado da criação, resulta na tematização da simultaneidade entre imanência e transcendência de Deus relativamente ao mundo das criaturas, isto é, “o problema da sua transcendência imanente e da sua imanência transcendente” (ibidem). André justifica então factualmente as influências que culminam nessa problemática cusana acerca do significado da criação ao dizer que:

Com a mística terá Nicolau de Cusa mantido contactos durante a sua formação intelectual, os quais se acentuaram com a sua ligação privilegiada à Abadia de Tegernsee e com a sua leitura e aprofundamento dos textos de Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena e Eckhart. Como, por outro lado, continuou a sua formação em Heidelberg, dominada pela escola ockhamista e, depois de estudar em Pádua, passou ainda pela Universidade de Colónia, marcada pelas tendências filosóficas albertistas, não é de estranhar que nele irrompa, numa clara formulação teórica, a questão fundamental a que atrás fizemos referência. Ou seja, o problema, determinado pelo princípio da “*creatio ex nihilo*” recebido da fé como dado adquirido, com o qual Nicolau de Cusa se vê fundamentalmente confrontado, é o do fundamento da criação, ou, por outras palavras, do sentido da criação (ibidem).

E, por sua vez, esse problema do sentido ou do significado da criação, quer dizer, essa consideração do fundamento da criação, inevitavelmente, levanta a questão da sua natureza trinitária. A partir daí devem ser levados em conta dois aspectos para os quais André chama a atenção: por um lado, tendo o princípio fundante tal natureza, ele abriga ou contém “a diferença na sua constituição originária, e, por outro lado, o segundo elemento dessa natureza trinitária é bíblico-teologicamente o Logos ou Verbo Divino, introduzindo uma dinâmica de expressividade e, logo, de sentido, nessa mesma natureza” (ibidem: 74).

Mas se este é o desafio metafísico que o referencial cristão coloca ao pensamento de Nicolau de Cusa, ele repercute-se, tanto devido à problemática imanência-transcendência que lhe é inerente e à teologia do “logos” que o ilumina, como devido à situação epocal em que é formulado, num outro desafio não menos importante que acaba por ser equacionado em termos metodológicos. A transcendência e a infinitude da realidade divina não parecem compatíveis com a finitude inerente ao discurso racional, “porque é por si evidente que não há proporção entre o finito e o infinito {...}” (ibidem).

Eis então o cenário do pensamento de Cusa que nos é possível entrever. E que, como foi dito anteriormente, constitui-se como o lugar desde onde a sua problemática filosófica emerge e se desdobra. Em resumo, “a crise da escolástica, como tradução sistemática conceptual dos princípios filosóficos subjacentes ao cristianismo, era evidente no seu confronto com a crítica nominalista por um lado, e, por outro, com a mística afectiva, em que o discurso apenas dava lugar ao silêncio” (ibidem: 75). Diante disso, portanto, Nicolau de Cusa tem como móbil da sua atividade pensante o acesso cognoscitivo à

transcendência da verdade desconhecida e infinita de Deus que, inexoravelmente, foge ao alcance das possibilidades discursivas do homem. Logo, é por essa circunscrição do seu pensamento que Nicolau de Cusa faz um deslocamento para os problemas do conhecimento, o que tem por consequência “uma viragem de natureza gnoseológica em que muitos intérpretes vêem o início da Modernidade” (ibidem). Assim, dá-se o movimento, na sua filosofia, que vai da existência de Deus à problemática do seu conhecimento. Com efeito, como explica André acerca desse movimento na filosofia cusana, o que transparece nesta virada “é precisamente uma resposta à problemática do sentido do discurso filosófico” (ibidem), e é em decorrência disso que ela acaba por assumir uma dimensão transcendental. Contudo, é preciso que se saiba que tal dimensão transcendental da filosofia de Cusa “só se inscreve na problemática das condições de possibilidade do conhecimento por se inscrever primeiro, e com profundas consequências, na problemática das condições de possibilidade de acontecimento de sentido” (ibidem). Com essa compreensão da transcendentalidade do pensamento de Cusa, como se pôde observar, institui-se então uma interdependência entre as seguintes questões: a primeira, sendo então acerca do sentido da criação e, a segunda, de como se efetiva a possibilidade de sentido de um discurso sobre esse sentido da criação (cf. André, 1997).

A partir disso, portanto, é possível interrogar, afinal, como se dão o delineamento e as nuances dessas questões centrais no processo do pensamento de Nicolau de Cusa. Quais são as sutilezas inscritas por esse jogo ou essa tensão que se estabelece entre a possibilidade da discursividade acerca do sentido e necessidade desse mesmo sentido

fundante? Enfim, qual a legitimação e a configuração de um discurso finito que deseja dizer a infinidade do seu sentido fundante?

Dessa maneira, vai-se perseguindo as sinuosidades traçadas pelo pensar cusano. E este, por sua vez, faz-se ver pelos efeitos ou pelos desdobramentos que tal referencial cristão propõe ao seu processo pensante, e que resulta, sobretudo, no método da *douta ignorância*. Grosso modo, tendo-se em vista o seu ponto de partida, o referencial movente do seu pensar e, por consequência, os desdobramentos que ele ocasiona, é possível também inferir o quanto tudo isso é determinativo do seu método de pensamento e da sua criação conceitual, ou ainda, de que maneira isso instaura um determinado tipo de procedimento para o movimento do seu pensamento.

Pois bem, dessa incognoscibilidade do pressuposto divino, que como pressuposto desconhecido demanda a certeza da fé, não se deve concluir que haja a aceitação de uma condição de decisiva ineficácia epistemológica por parte da produção de discursividade filosófica a seu respeito. Diferentemente disso, esse pressuposto desconhecido, que a fé proporciona, instiga, impulsiona e lança o pensar contra as limitações da palavra, mobilizando-o consecutivamente a diferenciar-se (como movimento) do limite das suas contrações. Ou seja, o pensamento, lançado no desconhecido, atenta em suas próprias determinações e, tendo-as como mero suporte de passagem por sobre tal abismo, esgarça as suas possibilidades pelo esforço que requer expressar o inexprimível. Assim, pelos preceitos cusanos, a inadequação do pensar em relação à natureza divina vocifera, simultaneamente, pela indispensabilidade de expressão. Visto que, “esse pressuposto é precisamente o pressuposto da “*creatio ex nihilo*”, segundo o qual há um

criador que cria a partir de si todas as coisas e do qual deriva o ser de todas elas” (ANDRÉ, 1997:77), sendo por isso a morada de todas as respostas (tanto das perguntas acerca do sentido da criação como sobre qual seja o seu fim), funciona justamente como ponto mobilizador do pensar em sua direção, além de ainda identificá-lo ao movimento que o torna algo mais que as suas determinações. Neste momento, entretanto, instaura-se a lógica dialética na qual o pensamento humano, ao inquirir o seu pressuposto último, defronta-se apenas (de maneira indireta e desviadamente) com a sua expressão. Por outras palavras, tudo o que há é resumível à expressão. Uma vez que o pensamento, reportando-se ao autor absoluto onde habitam todas as respostas, depara-se invariavelmente com um Deus que se faz ver unicamente como mundo, universo ou existência de todas as coisas. Portanto, Deus se mostra como mundo, e não como ele mesmo (isto é, como o silêncio que a palavra não alcança dizer ou como o ainda inexpresso infinitamente a espera de uma máxima-palavra que o capture). Nesse sentido, Nicolau de Cusa elucida que nada pode ter movido o criador à criação, do universo e de tudo que há, além da razão de seu próprio louvor e glória que assim quis mostrar. E perfaz essa sua reflexão dizendo que o fim e o princípio da criação é o próprio Deus; e por querer mostrar isto que é a sua elevação ou glória criou uma natureza intelectual capaz de conhecimento, para que então pudesse ser conhecido (cf. ANDRÉ, 1997). Ou seja, mesmo que as categorias de Deus não sejam imediatamente predicáveis por meio do pensar humano, paradoxalmente, dá-se a necessidade divina de manifestação e, conseqüentemente, de que haja também a apreensão disso que é por ele manifestado.

“É assim uma plenitude de sentido que subjaz ao acto de criação e que autotelicamente o condiciona. Por outras palavras: Deus cria para se exprimir, e, exprimindo-se, exprime-se em algo que possa captar o sentido da sua expressão. A criação é produção de sentido do discurso divino” (ANDRÉ, 1997: 78). Com isso, André observa o quanto reverberam em Cusa as vozes de Agostinho e de Mestre Eckhart no que diz respeito ao privilégio em Deus do *intelligere* em detrimento do *esse* (cf. ANDRÉ, 1997). Eis aí a mostraçãõ que elucida a inflexãõ do discurso cusano para uma teoria do conhecimento.

No diálogo *De sapientia*, um dos que compõem a obra o *Idiota*, Nicolau de Cusa faz esta abordagem da natureza específica da pergunta e da possibilidade de conhecimento acerca de Deus e da sua verdade. Essa abordagem empreende a tentativa de superação da condição meramente racional do pensamento humano ao propor alcançar inatingivelmente o inatingível. O motivo disso se encontra no fato de que, por meio da instância humana de compreensão, Deus é sempre silêncio e superação de toda a significação. Tanto é assim que, mediante a lógica humana, todo mistério divino, ao revelar-se, aparece para o pensamento de forma paradoxal. Aqui Cusa reforça a ideia de que o fundamento de tudo, desde onde se funda tudo o que pode ser fundado e, também, por meio do qual se entende tudo o que pode ser intelectualmente entendido, é o que fica inacessível ao entendimento. É, ainda, aquilo através do qual se diz tudo o que pode ser dito, restando impenetrável pela palavra. Em rigor, o Deus fundante ou o fundo misterioso que se mantém em silêncio é o que dá termo, acaba ou determina tudo o que pode ser determinado, sem que nenhum termo nem nenhuma determinação o possam determinar (cf. CUSA, 1942).

Ora, sabe-se que pela palavra tudo é determinação, o que significa que a sua possibilidade de uso é o mesmo que imputar às coisas uma condição lógica e cognoscível. Assim, conhecimento e coisa, conhecimento e existência ou, do mesmo modo, conhecimento do que é e aquilo que é coincidem de alguma forma na palavra que é também devir e restrição (cf. BAUCHWITZ, 2003). Agora bem, tratando-se de Deus absoluto, coincidente apenas consigo mesmo (e excluído de todo ser e de todo dito), não pode haver coincidência com a palavra nem pode por ela ser restringido ou determinado. A palavra, portanto, faz aparecer aquilo que é, em diferenciação ao silêncio e ao abscondito mistério divino. Pois, justamente, esse encontro entre ser e conhecimento na palavra só acontece em função de que ser é ser definido (cf. BAUCHWITZ, 2003), e, de alguma maneira, apanhado pelo discurso; diferentemente do que acontece com Deus indefinível que ultrapassa todo o ser e toda a possibilidade do dizer. Por fim, a palavra apresenta sempre aquilo que já é, tornando-o representação e cognoscibilidade. Mas então como é possível, a partir dessa diferença, possuir um conhecimento acerca de Deus? De que maneira se torna razoável dizer o indizível? Como falar disso que a palavra não incide nem determina ou penetra? Novamente é possível constatar o ponto em que se abre esse tão mencionado horizonte dialético de oposições, por meio de uma compreensão que joga infinitamente com a diferença entre essas duas instâncias. Contudo, como foi dito acima, Nicolau de Cusa alude à possibilidade desta relação entre a palavra e o silêncio, a determinação e o indeterminável, o conhecimento e o desconhecido, o finito e o infinito, as coisas existentes e o fundamento absoluto, ao propor o alcance do inatingível. Em razão disso, deve-se reconhecer o caminho e certa proximidade que dispõe a

palavra como metáfora desse inatingível. Pois, se o conhecimento de Deus só pode ser mediato, valendo-se da palavra que se espaça na imanência a dizer em alteridade tal realidade “destemporalizada e despacializada” (cf. ULLMANN, 2005), então a palavra, à qual ele recorre, também faz com que o infinito divino apareça como latente na sua finitude definível.

No segundo livro do diálogo de *De sapientia*, lê-se que a alegria ou o deleite são coincidentes com a dificuldade (cf. CUSA, 1942). Tendo essa tonalidade sempre em vista, um dos procedimentos adotados por Cusa, e destacado por André, para o que escapa infinitamente ao discurso (por ser um sistema recíproco de subordinação) é o seguinte:

[...] a qualquer pergunta sobre Deus deve responder-se com aquilo que se pergunta. Assim, para formar um conceito preciso de Deus há que responder com a precisão absoluta, um conceito recto com a própria rectidão, um conceito justo com a justiça e um conceito verdadeiro com a própria verdade. É, pois, simultaneamente fácil e difícil discorrer sobre Deus, na medida em que “toda a questão sobre Deus pressupõe o que está em questão e deve responder-se-lhe aquilo que em toda a questão sobre Deus a questão pressupõe, na medida em que Deus é significado na significação de todos os termos, ainda que não seja significável” (1997: 79).

*Grosso modo*, Deus é significado na significação de todos os termos quando se entende que cada termo exprime um modo de ser definido, e como Deus infinito envolve necessariamente toda a existência, cada termo deve exprimir, junto com o Deus fundante, a sua eterna presença. Sabe-se, pois, que tudo o que existe exprime a natureza de Deus só que sob uma maneira então definida. Por esse motivo que se

deve compreender que, invariavelmente: “Toda investigação concernente a Deus pressupõe o objeto mesmo dessa investigação. A toda questão colocada sobre Deus, o que se faz necessário responder, é precisamente isto que supõe primeiro a questão. Porque mesmo que ultrapasse toda significação, Deus se significa por todo significado em qualquer que seja a palavra que o exprima”. (CUSA, 1942: 234, tradução nossa).

Dando continuidade a essa ideia, como uma consequência natural da infinitude divina, Cusa especifica que, por ser Deus o maior em comparação a tudo o que pode ser concebido, deve-se concebê-lo como sendo a própria concepção, já que em toda concepção se concebe também o inconcebível (cf. CUSA, 1942). Assim, torna-se evidente o movimento de toda concepção como aquele que se desenvolve do conceito ao inconcebível. Com efeito, para Nicolau de Cusa, ao mesmo tempo em que a verdade divina não é apenas um conceito, este, por sua vez, participa ou captura em si aquilo que corresponde ao seu silêncio. Isto é, o fato de que toda a concepção efetiva o movimento que vai do conceito até ao inconcebível significa que, de algum modo, a palavra (ou o conceito) detém, ou melhor dito, pressupõe o inapreensível no mesmo instante em que participa (em alteridade significante) do silêncio da verdade divina que a sustenta. Nessa medida, o que se pode perceber aqui é que mesmo a verdade não sendo um conceito (encontrando-se fora dele) e, como foi frisado por Cusa, estabelecendo-se como algo impenetrável pela palavra, é possível que se dê para o pensamento, através de toda concepção conceitual, o percurso do conceito até a sua forma inconcebível. E mais, mesmo que de fato Deus não seja significável pode, ainda assim, ser significado na significação de todos

os termos. Dessa maneira Nicolau de Cusa cria um jogo entre conceito e verdade capaz garantir a continuidade do movimento ou do processo de criação do pensamento.

Para Cusa, de acordo com o já exposto, a pergunta carrega a resposta por partir ou desdobrar-se justamente desta; pois, a pergunta se move desde onde se assenta, move-se sempre segundo o e no seu próprio fundamento. Porém, a despeito de toda expressão acontecer junto com seu objeto fundante, nenhuma resposta concernente a Deus pode ser, em verdade, apropriada nem precisa. Sobre isso Nicolau de Cusa pontua que, embora a resposta como também a pergunta participem da resposta absoluta, é necessário entender que toda resposta é sempre proporcional ao modo da interrogação (cf. Cusa, 1942). Assim, sendo Deus retidão infinita e necessidade absoluta, resulta que nenhuma pergunta imprecisa ou mesmo duvidosa o alcança; porque toda a dúvida em Deus é sempre certeza (cf. Cusa, 1942). Em todo caso, a pergunta, em seus termos e formulações, possui, de partida, uma abertura para a resposta (cf. ANDRÉ, 1997). Pois, a possibilidade de ser da pergunta é efetivada pela anterioridade silenciosa da resposta absoluta; dado que esse silêncio identificável à verdade infinita de Deus é a pressuposição universal de todas as formas existentes de pôr-se a questão. Resumindo, Nicolau de Cusa glosa que, para conceber a Deus de um modo mais próximo da sua absolutidade, tem-se de conceber precisamente a forma absoluta daquilo que dele se pergunta ou quer-se saber (cf. CUSA, 1942). Ou seja, elaborar um conceito de Deus demanda um retorno à anterioridade do sentido absoluto e, especificamente no caso da dimensão da linguagem humana, um movimento que se esforça pelo alcance do modo absoluto e não predicável de e em toda predicação.

Como se nota, o absoluto é a direção ou o sentido de que todo discurso é efeito e reflexo. A par disso, e na sequência do pensamento cusano, esta é a facilidade da dificuldade teológica, quer dizer, o esforço de dirigir-se sempre para as proximidades do sentido absoluto, por um procedimento que consiste em elevar o olhar do pensamento até esse fundo último e primeiro, e, desde aí, prestar contas à fidelidade de imagem (desse mesmo sentido). Há, portanto, uma circularidade entre essas duas instâncias que, entrelaçadas, confirmam-se mutuamente. A pergunta atesta a resposta e vice-versa; já que todo o ser e todo o definível são a efetivação de uma espécie de prova que suficientemente confirma não só a realidade do que se mostra mas também a necessidade do silêncio e do não-ser fundamental. É nesse sentido, por conseguinte, que a resposta se oferece infinitamente a todo o questionamento acerca de Deus.

Desse modo, há de fato os indicativos de uma diferença não essencial entre essas duas instâncias. Sem deixar de compreender que Deus absoluto, enquanto a qualidade universal e necessária para o acontecer de todas as possibilidades, não é apenas o princípio e o fim de toda a criação, senão também o meio. Logo, é o que constitui e legitima todo o trânsito (ou toda a passagem de um estado a outro – da possibilidade à realização) e, ainda, toda a relação entre as diferenças. Sendo assim, ao permear tudo, como a força infinita e maximamente criadora, o absoluto se dá também nos seus efeitos. No entanto, esse se dar do absoluto é de tal modo que não perde nada de si ao manifestar-se. Consequentemente, o que distingue cada um dos desdobramentos teofânicos de Deus é a maneira através da qual dele participam, sendo que, de toda forma, ele é o que se mantém continuamente suspenso no âmago da sua própria infinitude. Então, uma vez estabelecidas as

respectivas diferenças de uma mesma natureza, simultaneamente, é também atestada a elaboração, por parte do pensamento humano, de um conceito de Deus. Em outros termos, se há uma mesma natureza entre as diferentes instâncias (a humana e a divina), então é ao mesmo tempo respaldada a infinita aspiração do homem à pergunta, à elaboração do conceito e ao conhecimento acerca de Deus. Todavia, Cusa reitera a ideia de que, para a formação de um conceito de Deus, é necessário ter como resposta o próprio conceito. Ao fim e ao cabo, para o possível alcance de Deus e da sua verdade absoluta, a ação do pensamento humano deve buscar a aproximação do que se assemelha a um sobreconceito. E, desta maneira, por meio de um sobreconceito ou um conceito do conceito, levar o pensamento até às proximidades do conceito absoluto, do verbo ou da grande razão de Deus. “Assim penetramos intuitivamente por um esforço profundo do pensamento até à absoluta simplicidade da Razão que nela envolve tudo antecipadamente, e então nós conceberemos qualquer coisa da Concepção em si, isto é, da Concepção absoluta” (CUSA, 1942: 238, tradução nossa). Tudo isso sem deixar de considerar que esse processo tem o seu início e se faz possível através do próprio conceito – como o que sempre concebe também o inconcebível. Tendo-se sempre em vista que o conceito de Deus se exprime em todos os conceitos como fonte e causa destes, visto que nada pode ser concebido sem Deus que é a própria concepção. Enfim, eis o entrelaçamento que resulta no autodesdobramento de Deus nas infinitas séries finitas do pensamento humano.

O que transparece de toda esta reflexão sobre Deus como pressuposto absoluto de todo o discurso cusano é precisamente o seu carácter

transcendental. Deus, na sua plenitude, é absoluta transcendentalidade de sentido, e, escapando, enquanto tal, a qualquer discurso que o queira captar, funda simultaneamente as condições de possibilidade de todo o discurso bem como os respectivos limites (ANDRÉ, 1997: 80).

Por consequência, a chegada até ao inconcebível exige outro modo de constituição do pensar humano, isto é, o pensamento deve fazer-se como o que se constitui fora dos limites da compreensão. Pois, apenas por meio desse outro modo será capaz de atingir incompreensivelmente o absoluto incompreensível. Aqui, chama-se a atenção para tal caracterização da reflexão cusana que, apesar de atribuir ao pensamento os limites e a finitude decorrentes do seu modo de compreensão, não deixa de reconhecer também para ele um movimento de saída dessa sua restrição. Destarte, compreensão é restrição, contradição e contraste, porém, o Deus inconcebível e incompreensível é a completa identidade e a não diferenciação dos contrários (que acontece fora do campo enunciativo e cognoscitivo da representação). Assim sendo, a compreensão e o que é concebido por ela possuem uma imagem que dá a ver um sistema dialético de oposições no qual novas contradições são infinitamente geradas. Com isso, infere-se que esse outro modo do pensamento capaz de estar junto às proximidades da identidade pura de Deus, lá onde todas as contradições e oposições são resolvidas, não pode ser diferente do estado inarticulado (que não mais distingue ou diferencia ou opõe) de uma intuição intelectual. Este é o único modo que, ultrapassando toda a dialética, “consiste em negar afirmação, e negação, e síntese” (CUSA, 1942: 236, tradução nossa). Impõe-se, dessa maneira, a elaboração cusana de que o pensamento, após forçar maximamente os seus limites discursivos e as suas

formulações conceituais, vence as suas próprias fronteiras e ganha uma nova dimensão (não simbólica) com a condição de que, por essa nova visão, não esteja mais sob os seus limites racionais de diferenciação e sim sob os do incondicionado silêncio inarticulável e incompreensível de Deus. Isso significa que, paradoxalmente, sob ou por essa nova óptica, o pensamento pode intuir intelectualmente a unidade indeterminável da verdade divina ou, do mesmo modo, “tanto quando é permitido a quem se esforça por se elevar de acordo com as forças do engenho humano, ver o próprio máximo uno incompreensível, Deus uno e trino sempre bendito” (CUSA, 2003: 22).

Nesse sentido, e perfazendo o que foi dito acima, a elevação do signo à verdade é dependente da aceitação da realidade trina de Deus, “primeiro apresentada em termos de unidade, igualdade e nexos, mas logo a seguir caracterizada triplamente como inteligente, inteligível e entender” (ANDRÉ, 1997: 81), pela qual se opera a transposição da noção de inteligência para o máximo maximamente inteligente, inteligível e, conjuntamente, para o máximo entender. Dada tal caracterização, de alcance tanto ontológico como também gnosiológico, segue-se esta via na qual se dá a passagem que ultrapassa todo o modo de compreensão. Daí, “é necessário que aquele que quer apreender o máximo com um simples acto de intelecção, ultrapasse as diferenças, as diversidades e todas as figuras matemáticas [...]” (CUSA, 2003: 22).

Se, pois, [...], está evidentemente provado que o uno é máximo, porque o mínimo, o máximo e a conexão são uma só coisa, de tal maneira que a própria unidade é mínima, máxima e união, por aí vê-se então como é necessário que a filosofia que, por um simplicíssimo acto de intelecção, quiser compreender a unidade máxima, que não pode ser

senão trina, tem de rejeitar tudo o que é imaginável e racionalizável (ibidem: 21).

Dessa forma, a existência tanto das coisas do mundo como do pensamento humano são restrições (*contractio*) do sentido divino; assim, tudo o que há não é outra coisa senão a multiplicidade simbólica que dá acesso à máxima absolutidade de Deus. Em rigor, a via de acesso à verdade divina, que se estabelece pela multiplicidade simbólica de todo o criado (como a alteridade participativa de uma mesma natureza criadora), é o caminho de volta para essa anterioridade máxima e absoluta de Deus por meio daquilo que é o seu autodesdobrar (nos existentes do mundo e na produção humana de discurso). Então, é por diferentes níveis evolutivos de abstração que se ruma, por desvios – quer dizer, pela mediação do conceito ou de todo o símbolo –, para a forma mais perfeita e ideal do inconcebível para a existência humana. Isto é, ruma-se, pela passagem das etapas em que a representação do mundo vai perdendo progressivamente a sua dimensão significativa em uma escalada cada vez mais abstrativa, para a distância infundável que resulta de um conceito do conceito, de um pensamento do pensamento ou, ainda, de uma visão da visão (sempre irrepresentável ou irtratável). Atinente a isso, Nicolau de Cusa especifica que:

Todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas. Todavia, este facto de que as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis, possam ser investigadas simbolicamente tem a sua raiz naquilo que acima se disse, ou seja, que todas as coisas têm entre si reciprocamente uma certa proporção, embora oculta e incompreensível para nós, de tal maneira que de todas surge um único

universo e que todas são no máximo uno o próprio uno (CUSA, 2003: 23).

Assim, dando continuidade à argumentação, Cusa propõe ver a Deus através das suas manifestações teofânicas ou, da mesma forma, por meio da criatura, garantindo ao pensamento a escalada, segundo o modo da visibilidade e da compreensão, em direção ao invisível incompreensível ou à possibilidade de ser no máximo uno o próprio uno. Passagem essa que se dá em um jogo dinâmico e complementar, por uma borbotante criação, em que emerge a mostraçã, desde sempre, não só da diversidade expressiva das imagens como ainda do cruzamento que elas entretêm com a sua verdade constituidora. Por isso mesmo, são infinitas as posições relativas do pensamento referente à unidade absoluta da verdade, inexauríveis as possibilidades de discursividade diante do silêncio ou inesgotáveis as visões frente ao invisível. Logo, dar voz ao sentido paradoxal do silêncio transcendente, fazendo-o aparecer dentro do campo enunciativo, ou, vertendo-o na palavra finita e, assim, seguir continuamente diferenciando a sua identidade, está de acordo não apenas com o deleite humano que provoca o desejante ato de tentar dizê-lo, mas, principalmente, com a necessidade dele próprio de diferenciar-se de si para com isso difundir a sua glória. Desse modo, verifica-se que:

O tema do mundo como manifestação teofânica está profundamente articulado com o dinamismo inerente à actividade da mente divina como produção de sentido. É porque o conhecer de Deus é o seu criar, porque a produção divina de sentido tem uma força entificativa, que esse Deus invisível se revela nos seres visíveis, permitindo assim que o entendimento humano, através desses seres, ascenda àquele de que são expressão. E quanto maior for a sua diversidade menos

desadequado será o discurso ascensivo humano, pois, partindo duma maior diversidade expressiva, mais rica será a compreensão na sua aproximação daquela inesgotável plenitude de sentido a que só simbolicamente temos acesso [...] (ANDRÉ, 1997: 82).

Com efeito, a representação ou a cognoscibilidade do homem, em seu valor de imagem, conjuga aparição e ocultamento em uma ordem tal que, a cada restrição, no mesmo instante em que deseja, economiza o sentido paradoxal da verdade divina. Mais precisamente, ao mesmo tempo em que a compreensão, correspondente ao âmbito dos símbolos, traduz a verdade em imagem viva segundo os fluxos e os devires de infindáveis possibilidades, o próprio vazio incompreensível dessa mesma verdade irrompe como a causa motora que a atravessa; deslocando-a sempre mais para o ainda não dito do seu abstracionismo assimbólico e desprovido de traços humanos. Dito isso, constata-se que “a transcendentalidade de sentido em Nicolau de Cusa acaba por configurar toda a sua filosofia a partir daquilo que poderíamos designar como um 'paradigma expressionista’” (ibidem: 83). E eis que aqui, segundo esse paradigma, o que se tem é não mais uma questão exclusiva do pensamento, mas, de acordo com a implicação da autorreflexão de Deus, a pressuposição intuída como pensamento do pensamento. Intuir o pensamento do pensamento, ou, ver o próprio máximo uno incompreensível em um modo inimaginável seria o mesmo que entrar em uma relação imediata (e insuperavelmente abissal) de identidade pura. Assim, em uma total e coincidente igualdade em que nada mais intermedeia, havendo simplesmente a não distância da mais perfeita identidade e adequação, entra-se em uma zona que supostamente realizaria o ato de ver-se a visão ou de pensar-se o pensamento.

“Mediante essa experiência, atingimos a verdade de um modo incompreensível. A experiência em questão não é fruto de comparação, mas um como tanger, tocar, ser afetado por alguma visão. Mais claramente: ao máximo, ao infinito nada se opõe *est id cui nihil opponitur*” (ULLMANN, 2005: 202). Chegar a essa visão de Deus e, portanto, a esse inconcebível equivalente à visão e ao pensamento puros, e inimaginavelmente alcançar a instantaneidade ou a sincronia de ver a própria visão ou de pensar a mesma ação pensante parece não ser diferente de uma transposição para o infinitesimal do puro nada. Dada essa configuração, é possível observar o rastro ou o vestígio de uma força de expressão insubordinável tanto à gramática do discurso como ainda a todo existente imaginável.

Tal expressão indiciária de Deus é especialmente tratada por Nicolau de Cusa na sua obra *De visione Dei*. Nesta, visão e criação em Deus são o mesmo (cf. CUSA, 1998). Daí decorre o entendimento de que, na medida em que ele vê as coisas do mundo criando-as, também faz para elas, da distância deste que é o seu olhar, um percurso de retorno até ele. Por sua vez, o olhar na experiência nos é dado como vazio (trajeto entre as coisas). Ou seja, é o vazio do olhar que distingue as coisas vistas (por separar-se delas, em uma diferenciação, para assim efetivá-las como sendo as suas imagens vistas), e, no caso de ser idêntico ao fundo divino, expõe ou expressa o puro afastamento. Aproximar-se do vazio como tal, até que não mais signifique o vazio na sua dimensão apenas intervalar, seria tomar o vazio como vazio, como vastidão (sem distância relacional) pelo fato de ser ele retirado ou subtraído de toda a exposição contrastante, ou, em outras palavras, por não mais encontrar-se em relação a todo o visto. Desta sorte, dá-se o

puro olhar; sem outra coisa vista que não seja o próprio ver. Ademais, Nicolau de Cusa aborda, agora por essa perspectiva do olhar, mais uma vez a possibilidade de relação e de conexão entre finito e infinito. Em rigor, o olhar finito tem a experiência da virtualidade mística e misteriosa do olhar infinito quando ao ser olhado por ele é, simultaneamente, constituído enquanto a sua imagem vista e viva (cf. CUSA, 1998). E, por meio desse jogo então, que se estabelece entre a imagem e a visão, o visível e o invisível ou o constituído e o constituinte, o olhar desejante de visão (desejante de poder ver o vazio insondável e sempre latente) cria imagens para si, assim como o pensamento o faz em relação ao conhecimento. Nesse sentido, a visão figura para o pensamento isso que é o seu próprio movimento de presentificação da verdade, que, a seu modo, só aparece como ausência ou recusa. O que advém do caso de que: “Deus é a *invisibilitas* do mundo, da criação; e esta é a *visibilitas* de Deus” (ULLMANN, 2005: 206), pois: “Deus é visão e *visus incontractus*” (ibidem: 207). Por conseguinte, a imagem do pensamento se realiza na medida em que ao homem é dada a possibilidade de tomar distância da coisa por meio daquilo que se diferencia dela, a saber, a reflexão e a visão (metaforicamente compreendida) dessa coisa. A visão e a reflexão são o recuo nadificador e vazio em relação ao que é dado a ver e a pensar.

Entretanto, no modo incondicionado de Deus, visão e luz, como também pensamento e verdade são, de toda forma, não distanciáveis e idênticos. Por outro lado, o processo humano, sendo separado da luz da verdade fundamental que o condiciona, é completamente dependente de Deus para a passagem da possibilidade à realização tanto de uma visão (que por essa luz invisível é efetivada)

como de um conhecimento (que por essa verdade é fundado). Assim, em função da sua incompletude, o homem se afirma como a instância dinâmica de tensão no pensamento entre presença e ausência, imagem e visão, sendo de tal maneira que a sua produção imagética detém a potência, em um movimento incessante, de conformar-se sempre mais e mais ao modelo inacessível em um percurso infinito. Pois, em tudo que se dá a ver no limite quantificável e finito da imagem ou na contração particularizada de cada uma das faces aparece o absoluto (a face de todas as faces), embora sempre na forma abscondida que cumpre ser a anterioridade de todas as formas (cf. CUSA, 1998). Desse modo:

A dialéctica do sentido inscrita na dialéctica do olhar e no jogo especular das faces relativamente ao seu modelo repercute-se de modo magistral na dialéctica entre desejo e conhecimento como expressão do retorno da criação ao criador e realização do seu sentido (na dupla acepção de sentido da criação e sentido do criador). O desejo intelectual, tradução dessa dialéctica, implica um pré-conhecimento originário e inconceptualizável, sempre presente na aproximação humana de Deus, que não é conhecido senão enquanto é desejado, mas não é desejável se dele não houver qualquer conhecimento. Há uma interpenetração e fecundação recíprocas entre desejo e conhecimento, sem que haja um primado de qualquer um destes dois elementos, pois só assim o intelecto se alimenta e se deleita nos campos da sabedoria (ANDRÉ, 1997: 84).

Aqui é interessante notar que, a exemplo do pensamento, a metáfora da visão ilustra o olhar enquanto meio de um desejo insaciável porque visa aquilo que é a aporia de toda aparição, isto é, o que não se limita diante dos olhos, mas, diferentemente, apresenta-se como sendo o abismo do olhar. O desejo que o olhar encaminha é pelo excesso de sentido que escapa a todo o visto. Assim, o olhar se lança ou se detém

em abismamento, enquanto o desejo transita por meio dele, tentando saborear (e deleitando-se com isso) a inobjetável sabedoria do fundo paradoxal que advém sempre sem captura, porém, atravessando tudo e, assim, doando inesgotáveis potencialidades expressivas. De todo modo, conclui-se de tudo isso que a verdade de Deus implica o indizível e o invisível, e, apontando necessariamente para um além, ultrapassa no mesmo instante em que funda. O seu caráter abscondito, portanto, não se deixa resolver ou esclarecer em uma definição pelo modo contrastante das oposições no conhecimento humano. Trata-se, com efeito, de uma sombra essencial para o desejo de ver dos olhos, perpetuada em uma exigência de completude em relação às possibilidades cognoscitivas do homem, o que fortalece ainda mais e mais tal desejo. O homem vê a sombra de Deus e intui a sua originária verdade divina e, por isso, deseja esclarecê-la e compreendê-la.

Assim, o que pulsa na sabedoria como expressão da tensão entre desejo e conhecimento é a dialéctica entre o finito e o infinito que constitui um motivo central do filosofar cusano. E esta dialéctica entre o finito e o infinito comporta, no âmbito da sabedoria, duas dimensões: por um lado, todos os “sabores” em que essa sabedoria infinita se manifesta, são limitados de modo contraído na diversidade das suas múltiplas formas; por outro, limitada é também a capacidade de saborear inerente ao entendimento humano, que jamais pode compreender essa sabedoria tal como ela é (ibidem: 87).

Por conseguinte, a verdade divina, caracterizada como o centro do pensamento racional, além de marcar continuidade e complementariedade entre a religião e a filosofia, é também a responsável pela ruptura fundamental que separa o pensamento religioso ou teológico do racional. Com isso, há a conseqüente inflicção de uma

nostalgia incansável e desejanter na razão humana em relação a esse seu complemento teológico essencial. Destarte, é a partir da contradição simbólica que se organizam os diferentes planos de pensamento em uma marcha que vai excluindo, de degrau em degrau, as oposições até ao ponto de uma exigência máxima de não contradição assimbólica e plenitude (ou coincidência absoluta). É, portanto, por certo tipo de memória nostálgica pela anterioridade desconhecida da verdade latente que – desde dentro da lógica contraditória da razão humana, porém, sem conseguir verter essa verdade teológica em um conceito racional –, a cada palavra, o homem segue dizendo o indizível de Deus. E, de chofre, por um salto no inefável, é possível então tanger, sentir ou intuir tal infinidade indistinguível. Assim sendo, o desejo deseja conhecer a infinidade (mesmo sem poder transcender a sua unidade para dizê-la em um conhecimento absoluto, e, acima de tudo, sem entregar-se a uma ignorância intransponível), dando-se por uma dialética tensional (entre desejo do que ignora e conhecimento) exigida pela própria dinâmica interna da sabedoria de tal infinidade, que conduz à forma humana possível de uma *douta ignorância*.

A par disso, pode-se agora observar a mostração do processo do pensamento humano com respeito à verdade infinita, legitimado pela potência da palavra. Para tal, eis a fala de Nicolau de Cusa no segundo livro do diálogo *De sapientia* (que é parte integrante de o *Idiota*):

Orador: Eu alcanço agora o teu pensamento. Queres dizer que segundo o plano da teologia falada, isto é, ali desde onde se admite que se possa falar de Deus, onde não se exclui totalmente a potência das palavras, partiste das dificuldades

que correspondem a uma suficiente concepção do objeto e reduziste-as a um procedimento fácil para formar a propósito de Deus proposições mais verdadeiras.

Ignorante: Compreendeste bem. Pois se sou forçado a te revelar a concepção que me faço de Deus, para que o meu modo de exprimir-me possa servir-te, é necessário que ele seja tal, e que as palavras cujas uso tenham tal significação que eu possa conduzir-te, pela potência própria de um vocabulário que nos seja comum, até o objeto buscado. Ora este objeto é o próprio Deus. Onde desta teologia falada pela qual me esforço por conduzir-te a Deus, utilizando a força das palavras, com mais facilidade e mais verdade possível (CUSA, 1942: 237, tradução nossa).

### A vida

Embora ao nosso conhecimento falte a continuidade da totalidade da vida de Cusa, dos trabalhos e dos caminhos do seu espírito, buscamos alguns momentos ou fatos que a linguagem possa despertar. Segundo esse modo, é possível então imaginar a vida de um homem em que toda a inteligência se confunde com a invenção, não só pela questão de que concilia ações múltiplas e tão distintas como também pela tensão que estabelece com o nexo entre diversas linguagens. Tudo isso somado à perspectiva dissociativa de que o próprio “Nicolau confessa que sua visão de mundo se distancia de outras vias (*ab aliis viis*), ou seja, da *inveterata consuetudo* das Escolas antigas” (ULLMANN, 2005: 200).

Cusa é a tradução latina de Kues, aldeia natal de Nicolau Krebs – que significa “carangejo” em alemão, e que em latim se traduziu Câncer (cf. LUPI, 1968). O ortônimo do pensador é pouco evocado. Cusa, este nome aldeia que acompanha o nome do pensador, tem hoje um caráter metonímico ao falar não apenas de uma “figura” multiforme da história do pensamento cristão, mas sobretudo de um

pensar que possivelmente tenha legado à filosofia e também à literatura personagens que são a própria figuração do pensamento: como o Idiota, por exemplo. A despeito disso, a imagem que Nicolau de Cusa traça de si é a de que foi “acima de tudo um homem da Igreja” (COLOMER, 1964: 4).

Nicolau de Cusa nasceu em 1401, nessa pequena aldeia situada ao sul da Alemanha, na região do rio Mosela. Seu pai, João Krebs, era um remediado barqueiro e vinhateiro, dono de algumas das embarcações que faziam o transporte de mercadorias nesse mesmo rio. Desde aí, pode-se dizer: “Nicolau de Cusa fez o que se chama uma grande carreira eclesiástica” (ibidem: 5). Mesmo que pouco ou quase nada se saiba acerca da sua infância, é certo afirmar a seu respeito que era apaixonado pelos estudos. Foi por isso que seus pais, longe de resistirem a sua vocação, confiaram-no ainda muito jovem à proteção do conde de Manderscheid que, conforme atestam algumas fontes, enviara-o (por volta de 1413) para os Irmãos da Vida Comum, em Devender, na Holanda (cf. GANDILLAC, 1942). “Esta era uma comunidade cristã fundada por Gehard Groot (1340-84), a qual floresceu em vários lugares da Europa no período de transição que precedeu a Renascença e a Reforma. Compunha-se de jovens que buscavam a perfeição cristã e empregavam seu tempo na leitura da Bíblia e na cópia de livros úteis. Trabalhavam em comum e tinham uma bolsa que servia às necessidades de todos” (TEIXEIRA, 1951: 6). Não resta dúvida de que, além de os Irmãos da Vida Comum terem constituído a fama de bons educadores, foram responsáveis por romper deliberadamente com o pedantismo formal das antigas escolas e, principalmente, tinham a preocupação de iniciar os seus alunos a métodos de reflexão pessoal. Ao invés de se

encerrarem na tarefa professoral, permaneceram abertos e receptivos ao mundo exterior. “Mais tarde, eles se fascinarão pela tipografia e publicarão as primeiras edições de seus amigos nominalistas e místicos” (GANDILLAC, 1942: 6, tradução nossa). Ademais, foram ainda exemplo de dedicação aos pobres e aos doentes, formando seus alunos à “imitação de Cristo” (cf. GANDILLAC, 1942).

Em 1416, Nicolau de Cusa já estava cursando Filosofia na Universidade de Heidelberg, “porta-estandarte na Alemanha da *via nova* desde o seu primeiro Reitor Marsílio de Inghen” (COLOMER, 1964: 6). Sobre essa experiência é interessante ressaltar que embora Nicolau tenha certamente recusado o que dizia respeito à lógica determinista, sofreu grande influência do aspecto científico das doutrinas de Marsílio de Inghen (reconhecido discípulo de Ockham). Pois: “Sabe-se, com efeito, que o Ockhamismo não era somente uma crítica radical do realismo e do conceitualismo, mas foi o que preparou, como bem viu Duhem, a revolução 'moderna' dos métodos mecânicos e físicos” (GANDILLAC, 1942: 6, tradução nossa). Depois de um ano estudando Filosofia em Heidelberg, Nicolau de Cusa seguiu para Pádua, onde se doutorou em Direito no ano de 1423. Foi aí que, estudando os decretos, interessou-se também pelas obras dos geômetras. Resumindo, Cusa, com apenas dezesseis anos, travou contato com os maiores matemáticos do seu tempo e permaneceu mantendo com eles importantes discussões (cf. GANDILLAC, 1942). Ademais: “Era um ambiente novo, já inteiramente dominado pela cultura humanística que pressagiava a Renascença próxima. [...] Aprendeu o grego e estudou matemática e astronomia. Na universidade de Pádua o que dominava era a influência árabe, de Averróis, introduzida havia mais de um século e representada

ainda no tempo de Cusa pelo filósofo Nicoletti e pelo médico Benzi” (TEIXEIRA, 1951: 6).

Sob o impulso de Hugo Benzi, sem dúvida, Nicolau de Cusa não deixou de apaixonar-se também pela medicina. E, assim como Descartes, sonhou com um método biológico que fosse capaz de prolongar a vida e livrar-nos dos muitos males corporais (cf. GANDILLAC, 1942). Nicolau de Cusa era possuidor de vários tratados médicos e, no quarto livro do *Idiota*, apresentou interessantes sugestões “experimentais” a esse respeito. Mas a relação com Hugo Benzi não se restringiu às questões mais específicas da medicina. Pois, foi justamente esse veneziano que, como humanista e helenista, teve a importância de revelar o mundo grego ao jovem Nicolau. Além disso, foi também ele que desvelou a Nicolau de Cusa o problema bizantino, o mistério desta Cristandade do Oriente separada há muitos séculos não simplesmente pelo cisma, senão mais ainda por uma ignorância mútua (cf. GANDILLAC, 1942). Nicolau de Cusa, desolado com essa situação, lutou incansavelmente para restituir uma unidade que fosse mais ampla, isto é, algo capaz de abarcar a pacificação total da humanidade (cf. GANDILLAC, 1942).

A propósito, atenta-se no quanto essa conexão de Cusa com a medicina pode ter contribuído para a constituição do seu modelo epistemológico. Já que, de acordo com o seu método interpretativo, a medicina justamente aplica a intuição caçadora do intelecto em efeitos, desdobramentos ou sintomas tidos como sinais reveladores de uma causa oculta. Contudo, este procedimento metodológico, quando sob a perspectiva filosófica cusana, transmuta-se em um perscrutar que busca, para além do conhecimento científico, a *sapientia*. A filosofia, para

Nicolau de Cusa, mantendo-se insatisfeita com o plano meramente conjectural da ciência, coloca o intelecto em movimento de caça pelo plano superior e inexplorado que é a sabedoria. Assim fazendo, Cusa naturalmente distingue os planos de busca e as respectivas possibilidades de apropriação que dela pode ter-se. Por diferentes graus de exploração, é possível dizer que: a sabedoria pode dar-se desde o que permanece eternamente (sendo relativa à verdade absoluta), desde o que se encontra no nível do verdadeiro como similitude da verdade intelectualmente participada e, ainda, desde o que acontece como similitude temporal do verdadeiro intelectual na forma das coisas sensíveis. Mediante isso, este último nível ou plano da sabedoria pode ser acessado e explorado através do mundo sensível na condição de similitude (ou imagem) do inteligível verdadeiro (cf. MANZO, 2005). Logo, por meio dessa imagem do verdadeiro, que se presta ao processo intelectual na medida em que expressa algo além de si, em diferentes etapas, o pensamento é aplicado na filosofia (desde o plano conjectural com a *douta ignorância*) até ao que lhe é mais próprio (quer dizer, até ao plano de grau mais elevado dele mesmo e da verdade), até à *sapientia*. Porquanto, como se sabe, tudo o que é criado por Deus não deixa de ser, como multiplicidade, intelecto. E este, enquanto expressão variante de uma composição inteligível, no modo do pensamento humano existe como imagem ou imitação do princípio em si mesmo impensável (cf. CASARELLA, 2005). A filosofia, portanto, é o exercício do método mais agudo, a ginástica intelectual venatória que está mais apta a fazer ver as coisas de outro modo e mais capacitada a impulsionar um salto para fora de si, ou para fora das suas próprias mediações limitativas. Daí, fora dos limites da representação, ou da

assimilação inteligível (e nocional mediadora) de si mesmo, o intelecto ou espírito humano pode ascender ao estado mais elevado de conexão com a sua unidade intuída.

Com efeito, atendo-se sobre resíduos, o espírito humano busca revelar a verdade a partir de pistas infinitesimais que possam provê-lo de uma realidade mais profunda. Nesse caso, pode-se dizer que, assim como opera o método de Cusa para a filosofia, o modelo da semiótica médica é também o que permite o diagnóstico de doenças inacessíveis à observação direta (cf. GINZBURG, 1989). Todavia, dadas as respectivas semelhanças, as especificidades do pensar cusano recriam e matizam a compreensão do desvio, que indiretamente concede o progresso até à causa originária e supra-coincidente, agido como símbolo, sintoma ou sinal da atividade criadora na perspectiva teofânica, como o lugar de aparecimento da realidade enigmática estendida ilimitadamente em uma posterior e ascendente *symbolica investigatio* (cf. ANDRÉ, 1997). Assim, para o autor, o exercício filosófico consiste em apurar analiticamente, desde o enigma de Deus (nas suas criações ou, do mesmo modo, nas suas teofanias no mundo e no homem), a decifração ou a interpretação até aos além-muros da sua unidade originária. A par disso, torna-se plausível a afirmação de que a investigação filosófica é o modo através do qual se alcança, mais precisamente, uma visão de estrutura ou do desenho inteligível das coisas. Visto ser justamente por uma “filosofia da interpretação” que acontece a ação convergente de apropriação ou o exercício de decifração assimilativa da metafísica da mente e do *logos* divino. Pois, sendo os entes finitos o resultado do conhecimento da mente divina, de forma que esse conhecimento também deve ser “entendido como produção de

discurso, de palavra dinâmica e criadora” (ANDRÉ, 1997: 125), não há outra coisa senão níveis diferentes de uma mesma natureza ou de uma mesma *sapientia* aos quais à filosofia corresponderia o mais alto. Em rigor, o poder de restituir, a partir de indícios ou dos sintomas da produção divina, ao intelecto humano a sua plenitude faltante somente pode suceder por um tipo de saber venatório que esteja apto a conjecturar desde níveis mais concretos até aos mais maximamente abstratos e não conjecturáveis. Eis aí o percurso e a experiência da filosofia como uma medicina do espírito ou, ainda, a sua autêntica aptidão.

Agora, voltemos aos fatos. Ocorreu que, depois de um período em Roma e mais um ano de estudos teológicos em Colônia (onde reinava a influência de Alberto Magno pela *via antiqua*), Nicolau de Cusa, aos vinte e cinco anos, tornou-se secretário de Orsini, legado pontifical na Alemanha (cf. LUPI, 1968). Com Giordano Orsini, cardeal literato e apaixonado humanista, Cusa criou o gosto pela pesquisa dos antigos códices e pelo estudo crítico dos mesmos (cf. TEIXEIRA, 1951). Desse modo, Nicolau pôde somar aos seus primeiros sucessos de canonista uma reputação de pesquisador de manuscritos, já que acabou conhecido por diversas descobertas e trabalhos nesse sentido. Dentre as suas principais descobertas estão várias comédias de Plauto, também a *República* de Cícero e outras mais (cf. GANDILLAC, 1942). Cusa ainda levantou “dúvidas a propósito das obras aeropagíticas, que um século mais tarde vieram a ser confirmadas” (TEIXEIRA, 1951: 7). Em suma, Nicolau de Cusa viveu conjunturas de diferentes horizontes de pensamento; de sorte que pôde reunir, por meio de um intenso trânsito filosófico, imagens nominalistas, humanistas, neoplatônicas e também

místicas, mormente pela linha de mestre Eckhart (cf. COLOMER, 1964; LUPI, 1968).

Em 1427, Nicolau de Cusa foi nomeado arceidiago da Colegiada de S. Florim (Coblenza). Em 1430, esteve como secretário de Ulrich de Manderscheid, que, no ano de 1432, enviou-o ao Concílio de Basileia para que pudesse defender os seus interesses. Como fruto dessa experiência, marcada por profundas divergências entre os conciliaristas e os defensores do poder papal, Nicolau de Cusa escreveu a sua primeira obra *De Concordantia Catholica*. Nesta obra de 1433, Cusa desenvolveu “um programa de reforma e de reestruturação jurídica da Igreja e do Império” (COLOMER, 1964: 7). Pois, como se sabe, Nicolau de Cusa viveu vigorosamente a ideia da união de toda a cristandade, “do fim do cisma entre a Igreja do Oriente e do Ocidente, que vinha desde o século VI” (TEIXEIRA, 1951: 7). Com toda a sua maestria canônica e jurídica, Cusa traçou, em *De Concordantia Catholica*, “vários princípios fundamentais do seu futuro pensamento” (COLOMER, 1964: 10).

Primeiro que tudo, a ideia de *unidade na concordância do múltiplo*. Igreja e Império são duas totalidades compostas de diversos grupos e indivíduos. Para que sejam em realidade um organismo e não um caos, os indivíduos têm de sujeitar-se à totalidade; mas há-de conceber-se como uma unidade estruturada do múltiplo e do diverso. Em concreto, a Igreja, como Corpo Místico de Cristo, é em sua essência a concordância do mundo criado, redimido e conservado pela actividade *ad extra* do Deus uno e trino (ibidem).

No entanto, aqueles interesses primeiramente defendidos por uma tese conciliarista (que buscava a superioridade do Concílio sobre o Papa), e que pareciam corresponder à tal possibilidade de unidade, em 1437, foram desacreditados por Nicolau. Em consequência, a Eclesiologia de Cusa caminhou do Concílio para o Papa (cf. COLOMER, 1964), pelo fato de ser então o único capaz, a seu ver, de prover essa tão desejada unidade. Com essa nova compreensão, Cusa (nesse mesmo ano) recebeu do Papa “a honrosa e delicada missão histórica de acompanhar de Constantinopla ao Concílio de Florença os membros da Igreja grega” (COLOMER, 1964: 7). E foi justamente nessa ocasião da viagem, trabalhando pela união das Igrejas, que Nicolau de Cusa teve a intuição, diante da vastidão do oceano, da coincidência dos opostos no Infinito divino. E que, após algum tempo (em 1440, mais exatamente), culminou na sua primeira obra de teor filosófico, na qual, aliás, concentram-se os principais motivos do seu pensar, isto é, a central *De docta ignorantia*. Assim, Nicolau de Cusa investiu “dez anos de apaixonada e incessante actividade em favor do Papa [Eugênio IV] nas Dietas do Império” (ibidem: 8), o que lhe rendeu a fama de “Hércules dos eugenianos”. Ao final de 1448, foi-lhe conferido o título de cardeal, pelo então Papa Nicolau V. E, no início de 1449, obteve o título da Igreja de S. Pedro *ad vincula* em Roma (cf. LUPI, 1968). Passados um ano e alguns meses, em abril de 1450, tornou-se bispo de Brixen, no Tirol. Desde aí, lutando arduamente pela reforma e pelos direitos da Igreja diante do poder civil, Nicolau de Cusa viveu momentos amargos. “Finalmente, com a subida ao sólio pontifício de seu amigo Eneias Sívio Piccolomini, Papa com o nome de Pio II, o cargo de vigário geral *in temporalibus* para Roma e para os Estados da

Igreja” (COLOMER, 1964: 8). Todavia, após essa atribulada e desgastante atividade eclesial, Nicolau de Cusa morreu em Todi no dia 11 de Agosto de 1464.

Então, como se pôde constatar, mesmo tendo sido acima de tudo um homem da Igreja, Cusa também não deixou de ser imensamente absorvido pela filosofia. Dono de um espírito insaciável, Nicolau de Cusa delineou uma circulação e uma trasladação permanente entre a fé e as especulações filosóficas. E, ao fazê-lo, circunscreveu como ponto mobilizador do seu pensamento o vínculo que se estabelece entre o infinito da verdade absoluta de Deus, os efeitos dessa verdade expressa na concretude do mundo e o homem que, com a sua compreensão finita, ao reunir toda essa reciprocidade pela sua potência assimilativa, é reenviado à tal verdade. Dessa maneira, Nicolau de Cusa caracterizou o constante fluxo do movimento de saída e retorno da criação de Deus. Uma vez que, conhecer é voltar a Deus por meio da sua expressão ou, o mesmo seria dizer, é devolver a si e a todas as coisas a sua origem na medida em que assim ganham nexos e sentido no seu causador.

Na sua obra *De docta ignorantia*, isso foi retratado na forma da trilogia que se distingue em Ontoteologia, Cosmologia e Cristologia. Ou seja, “Deus como Máximo absoluto; o universo como máximo concreto; e, como laço de união entre o mundo e Deus, o Deus-homem Jesus Cristo” (ibidem: 12). Jesus Cristo, sendo Deus feito homem, dá-se como a imagem do encontro que medeia e compatibiliza essa dinâmica desde as suas diferentes instâncias, fazendo-a fluir ininterruptamente através desse enlace do teocêntrico com o antropocêntrico. Com essa imagem ou concepção, portanto, fica evidente que o movimento infinito de criação divina envolve a

homóloga assimilação humana. Consequentemente, poder-se-ia salientar a importância de que o homem pense e, desse modo, conheça (recompondo mimeticamente), para que, em uma confluência com o seu ser, reconduza a Deus sua produção. Sob essa perspectiva, Deus e homem dialogam um mesmo movimento; pois se, por uma parte, há o gesto, o ato, o movimento divino de criação, por outra, há a entrada do humano nesse movimento para daí abstrair noções desveladoras do que com ele é criado. Enfim, eis as dobras, as implicações de um mesmo movimento de circulação das intenções ou das vontades de Deus e da sua verdade. Aí, por esse meio, insopitavelmente, as coisas tendem para o seu fim: “Deus cria tudo para o homem. O homem encontra só em Deus a sua plenitude humana” (ibidem: 12).

Naturalmente, ao incorporar a sua origem gótica e germânica uma forte experiência de vida no Sul latino, Nicolau de Cusa atualizou em si, como se sabe, uma personalidade pensante multifacetada. Entretanto, além desse entrecruzamento cultural, deve ter-se em conta que ele viveu “num horizonte histórico que junta ao <<Outono>> da Idade Média a <<Primavera >> do mundo moderno” (COLOMER, 1964: 1). Por conseguinte, a sua época (século XV) também foi marcada pelo trânsito e, simultaneamente, pelo amalgamento desses dois diferentes momentos da história do pensamento. Trânsito esse que, sem deixar de admitir o fato de que a filosofia dos novos tempos estava sendo em verdade elaborada desde a relação com a tradição escolástica (cf. MURALT, 1998), prenuncia, de alguma maneira, o que se estabeleceria apenas posteriormente com a modernidade. Logo, é indiscutível o seu acontecimento, ainda, como o tempo histórico que mediou a ingente tensão entre períodos (o medieval

e o moderno) que apresentavam aspectos não só diferenciais como completamente opostos<sup>16</sup> – embora fossem convergentes no que implicava o próprio estatuto da filosofia, *grosso modo*, a possibilidade do ato de pensar humano (cf. MURALT, 1998). Contudo, Cusa, mantendo traços de ambas as épocas, conseguiu conciliá-las perfeitamente sem qualquer contradição (cf. COLOMER, 1964). Assim fazendo, o pensamento cusano ganhou a consistência de comportar deslocamentos, conciliando toda a multiplicidade de diferenças e de oposições contrastantes na potência de um pensar que colhia nos

---

<sup>16</sup> A oposição entre esses dois períodos não se refere, mais especificamente, à totalidade do pensável na qual se debruçavam os seus respectivos filósofos, dado que a filosofia moderna retoma os temas medievais para, em sua originalidade, tratá-los de maneira a prolongar o seu debate. Isso significa que, essa totalidade era já praticamente atingida pelos medievais por manterem em seu escopo: “a realidade física alcançada na experiência sensível assim como a substância analisada em seus graus metafísicos, a alma e suas potências bem como as próprias potências e suas operações vitais, pessoais ou comunitárias, o ser e suas propriedades transcendentais, bem como a natureza divina, suas operações substanciais e suas procições trinitárias” (MURALT, 1998: 190). Como se vê, são temas a que nenhuma filosofia pode escapar independentemente de quais sejam o modo de pensar e o vocabulário que utilize. E aqui então se chega, de fato, na oposição ou no principal aspecto diferencial entre as épocas que é, sobretudo, o modo por meio do qual esses temas são pensados. E, obviamente, é através dessa diferença (no modo ou em como são pensados tais temas) que surgem novas implicações e seus prolongamentos. Assim, se para a filosofia antiga e medieval as questões filosóficas se davam por uma *metafísica do ser*, em que o homem era pensado unicamente em função do seu lugar no conjunto do ser, para a filosofia moderna, diferentemente, elas eram tratadas por meio de uma *metafísica do sujeito*. Com essa mudança de foco na abordagem filosófica todo o esforço por definir o alcance objetivo da operação vital da alma que é o conhecer, e que resulta na metafísica daquilo que é e na crítica do que é pensado, passa o seu eixo de gravidade do ser para o homem – “compreendido no seu núcleo essencial como << sujeito >>, para quem o universo dos entes se converte em << objeto >> de pensamento” (COLOMER, 1964: 23). Tem-se, portanto, uma significativa inversão: o objeto que antes era o que determinava o conhecimento passa então a ser determinado por ele. Isto é: “O homem erige-se a si mesmo em medida, a que tem de sujeitar-se o objecto para poder ser tido como tal” (ibidem). A par disso, advém a necessidade de saber-se em que resulta o modo cusano de pensar ou, por outras palavras, como ele situa o pensável em meio a essas diferentes formas. Pois bem, se por um lado, Nicolau de Cusa, segue a considerar a questão metafísica fundamental na forma que lhe doou o pensamento clássico: Que é o ente?, por outro, assume um modo de propô-la e de pensá-la que desloca a essência procurada do ser para a essência da mente. Ou seja, pensando o ente Cusa simultaneamente elege a mente como a instância na qual se faz possível compreendê-lo em seu ser (cf. COLOMER, 1964). No entanto, mesmo fazendo do espírito humano o lugar da metafísica, isto é, mesmo por uma *metafísica do conhecimento*, Cusa, a um só tempo, não deixa de reconhecer a mente como imagem viva da Verdade infinita (cf. COLOMER, 1964).

contraditórios o enigma e o mistério de uma presença una. Por essa razão: “Insistimos desde o princípio nesta peculiar situação de fronteira, que Nicolau de Cusa ocupa entre o mundo medieval e o moderno, porque esta situação é a chave, não só da exacta compreensão do homem e da obra, mas também, e sobretudo, da sua actualidade cada vez mais reconhecida” (COLOMER, 1964: 4).

Efetivamente, o fronteiriço pensamento de Nicolau de Cusa detém o vigor do movimento mesmo (por uma transversalidade de horizontes filosóficos e culturais) e do percurso entre épocas, de tal forma que não pode ser pertencente ou redutível unilateralmente à tradição (cf. COLOMER, 1964). Destarte, “o pensamento de Nicolau de Cusa é o que há de mais contrário a uma pura decantação duma tradição morta. Os grandes temas do pensamento medieval ressoam com acentos novos no seu próprio pensamento. Daí a sua inegável e por vezes picante modernidade.” (COLOMER, 1964: 47). Diante disso, ainda que sua produção filosófica se mova principalmente no solo da fé cristã, seus conceitos não deixam de conter a flexibilização e a abertura necessárias ao espaçamento do pensamento. Para tanto, a fé em Nicolau de Cusa é operacionalizada como possibilidade de infinita transmutação entre as coisas do universo concreto e a dimensão metafísica desse universo, podendo “ser estendida e explicada numa ascensão gradual, segundo a dada doutrina da ignorância” (CUSA, 2003: 172). De fato, “em qualquer disciplina pressupõem-se coisas como primeiros princípios, que só são apreendidos pela fé, dos quais brota a inteligência do que deve ser tratado” (ibidem: 171). É por isso que: “Nem sequer se encontra no seu pensamento aquela clara distinção tomista entre Filosofia e Teologia” (COLOMER, 1964: 47). Por outras palavras, o seu

legado filosófico-conceitual incorpora o movimento nos próprios termos, que contraem o *vestigium* do fundamento negativo ou da forma vazia do discurso que os excede, assimilando assim as oposições no pensamento como uma tensão da etapa lógico-discursiva que deve ser superada.

Por uma reconsideração da natureza do pensamento humano, Nicolau de Cusa transforma as bases da instituída compreensão a esse respeito: “Pensador genial, o Cusano ousou implodir um dos pontos nevrálgicos da tradição filosófica, proclamando a *coincidentia oppositorum* ou *contradictorium*. Dessarte solapou o princípio tido como o mais certo de todos, isto é, o da contradição” (ULLMANN, 2002: 9). Com isso, o pensamento humano assume o seu caráter disjuntivo não mais como o que se disjunge na restrição de uma não contradição, mas agora como o que requer a junção ao movimento vivo da verdade para soerguer-se à unidade da qual é *exemplatum* (imagem ou cópia). Ou seja, o ato de pensar humano funciona não apenas pelo princípio restritivo de uma ou outra parada no conhecido, que validaria somente o solo positivo da ordem racional, mas por um novo tipo de coerência. Esta coerência, por sua vez, desloca o pensamento para um estado de amovibilidade que o organiza na condição de estar sempre a indicar o por vir do seu *exemplar* (modelo) no mesmo instante em que é tornado cada vez mais desejanste de espriar-se na universalidade máxíma e coincidente de todas as suas possibilidades – incitado à resolução no que se lhe apresenta como inacessível. Em suma, do intento de pensar o impensável ou de nomear o inominável decorre o esforço de ir contra os limites da linguagem para dispor de um nome inalcançável, e, por consequência, vividas essas tentativas de aproximação até àquilo que

não permite nomeação (cf. BAUCHWITZ, 2005), conclui-se que os conceitos cusanos não aportam em definições e conteúdos últimos, mas são muito mais a forma e a conduta em que se mobiliza um pensamento.

Um bom exemplo dessa experiência no pensamento é o uso da *douta ignorância*, pois, como se sabe, com ela Nicolau de Cusa abre duas vias de mobilização do ignorar consciente: a do conhecimento de Deus e a do conhecimento da realidade empírica. E, destarte, esta mobilização é tal que, no ponto extremo do seu limite ou da sua dificuldade de alcançar a plenitude da verdade procurada, assume a continuidade do próprio movimento de procura também como alvo – visto ser esta uma consequência natural da sua condição de finitude.

A finitude do conhecimento humano, então, acaba por efetivar o cusano como precursor da filosofia da modernidade. Ademais, tem-se de considerar que “Nicolau de Cusa é moderno também pela sua nova concepção do mundo e do homem. O mundo medieval cerrado abre-se indefinidamente e o homem é visto, dentro dele, como indivíduo a auto-realizar-se e a com-realizar, na sua qualidade de mediador, a mesma perfeição do cosmos” (COLOMER, 1964: 48). Isso significa que, tal modernidade na teoria do espírito de Cusa, afirmativa do caráter criador e espontâneo do conhecimento humano, acontece precisamente pela noção de espírito humano como imagem visível da unidade invisível de Deus. Sendo assim, na medida em que Deus é postulado por Nicolau como a infinita unidade originária e o mundo como o seu desdobramento finito, a intelectualidade humana é, de uma só vez, “explicação concreta da unidade e imagem da sua complicação criadora, de sorte que nela e por ela o mundo e os entes se tornam patentes no que são: desdobramento concreto da Unidade absoluta” (ibidem). A

intelectualidade humana, portanto, não apenas é o “lugar” de aparição das coisas mas também por onde encontram seu sentido e são atestadas enquanto tais. Nesse caso, em virtude da inapreensibilidade da verdade das coisas na sua mesma origem divina, o intelecto humano emerge como o espaço próprio da metafísica. A par disso, é acertado distinguir, “com K. H. Volkmann-Schluck, a Metafísica deste grande pensador medieval como 'uma forma prévia da metafísica moderna'. Só que a sua metafísica do espírito está muito longe, infinitamente longe, das modernas metafísicas subjetivistas” (ibidem). Haja vista a interferência e a continuidade da filosofia medieval no seu pensamento. Daí que:

A luz do espírito humano não é autónoma, mas emprestada: *lumen de Lumine*. Medindo todas as outras coisas, a mente humana compreende-se a si mesma como medida pela mente absoluta: *Mensura mensurans et mensurata*. Para expressar isto em termos da actual metafísica do conhecimento: o espírito finito está radicado, como em sua última condição de possibilidade, no Espírito infinito (ibidem: 49).

Essa simultaneidade filosófica de Cusa, portanto, chama a atenção para a maneira pela qual ele se relaciona com o seu próprio tempo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Nicolau de Cusa, ao manter igual distância dinâmica entre herança e projeto, ou entre um “não mais” e um “ainda não”, foi, de fato, um homem contemporâneo. Aqui, a reivindicação de contemporaneidade é situada conforme a ideia de Nietzsche, como abordada por Agamben (2009), de que “contemporâneo” ou “atual” é aquele que não adere completamente ao seu tempo, mas o tem por uma ligação de desconexão, dissociação e anacronismo. Por conseguinte, Nicolau é verdadeiramente contemporâneo ao seu tempo precisamente pela diferença de não

coincidir inteiramente com este, e sim, em uma intempestividade, com esse deslocamento e esse anacronismo que lhe doam a simultaneidade de uma atualidade-inatural – compreendida enquanto condição primeira para poder-se ser efetivamente capaz de apreender o próprio tempo. É, pois, a discronia (que na terminologia agambiana significa essa singular aderência ao tempo de forma anacrônica) que, ao modo de desvios e distanciamentos, permite a Cusa capturar o tempo não só pelas suas luzes como também pelas suas sombras. Assim fazendo, Nicolau de Cusa, além de ser coerente com o pensar que inaugura, constitui-se também como “lugar” de uma visão do que ainda não se fez ver, do por vir, do negativo, da sombra, isto é, de uma visão de escuro ou obscuridade ou, ainda, de algo que não cessa de interpelá-lo como não dito e não vivido na luz de todo o vivido (cf. AGAMBEN, 2009).

Deste modo, Nicolau de Cusa pré-anuncia os melhores contributos da moderna metafísica da subjetividade; mas superando ao mesmo tempo antecipadamente, pela sua fidelidade à tradição, os excessos do subjetivismo. A grandeza e a originalidade do seu pensamento consiste precisamente nesta síntese de tradição e modernidade, de herança e projecto. Com razão escreveu E. Hoffmann: “Quem quiser compreender até que ponto Nicolau de Cusa significa um começo deve ter compreendido antes até que ponto, nele, toda uma época alcançou o seu fim” (COLOMER, 1964: 49).

Todavia, o que se mantém vivo em Nicolau de Cusa e marca a sua atualidade eternamente reconhecida é, antes de qualquer coisa, esse seu modo, ou melhor, essa sua conduta para com o pensamento. Pois se, de alguma maneira, os fins cusanos nos distam muitos séculos, os seus meios nos são recentíssimos. Com isso quer-se dizer que, o que nos torna imensamente próximos de Cusa são,

sobretudo, os meios que usa para alcançar os seus fins. E mesmo que, por algum motivo, não concordemos com todos os aspectos do seu pensamento, amamo-lo em virtude dos meios que usa e pela qualidade do seu querer (cf. NIETZSCHE, 1995). Isso fica mais claro quando se dá seguimento à indicação de Nietzsche (1995) de que os sistemas filosóficos só são totalmente verdadeiros para aqueles que os criam, pois na medida em que assumimos as considerações dos filósofos posteriores não passam, no mais das vezes, de grandes erros. E, ainda, em se tratando dos espíritos mais fracos, tais sistemas não resultam em nada além de uma soma de erros e de verdades, de forma que levados à condição de fim supremo são tidos, invariavelmente, como um erro condenável. Em função disso, o autor esclarece: “Eis porque tantos desprezam o filósofo: é porque os seus fins diferem dos fins que aqueles se propõem; esses só de longe nos dizem respeito” (NIETZSCHE, 1995: 11). Mas aqui, em contiguidade à tal perspectiva nietzschiana, diferentemente de uma compreensão cronológica ou evolutiva do pensamento em que caberiam somente contestações, diz-nos respeito intimamente o que em todos os tempos deve ser exaltado em Nicolau de Cusa, como sendo além do seu ponto completamente irrefutável também o solo desde onde nasceram os seus conceitos, ou seja, o princípio funcional através do qual se move um pensamento e se recompõe mimeticamente uma verdade. Princípio esse que, não podendo ser refutado por nenhum conhecimento posterior, funciona não por ocupar-se em fixar conteúdos claros e irrevogáveis, ditos ou vividos, mas faz de todo o ato de pensamento uma atenção à obscuridade, um voltar a um começo para recriar e reencontrar o lugar vazio, no pensamento, de todo o pensado. Aí, neste ponto exatamente, o pensamento de Cusa nos é

contemporâneo, e não cessa de operar no tempo que é também o nosso presente como um procedimento, como um método de envio perpétuo ao vazio ou à obscuridade impensada. Então, chega-se, com Cusa, a um “como” operar filosoficamente, e, conseqüentemente, por esse funcionamento, também a uma disposição pessoal, uma maneira de viver e de ver as coisas humanas que com ele existiu; mas que, ao procurar-se pensar o impensado ou aquilo para além do qual nenhuma interpretação pode ir, continuam a agir na prática de um pensamento que se deleita com o próprio exercício da sua ação no mais alto grau e, portanto, com o encontro com o vazio ou com o negativo inexpresso do gesto criador.

#### 2.4 A máxima doutrina da ignorância

A doutrina da ignorância é a própria expressão da atitude de Nicolau de Cusa diante da natureza e dos temas teológicos e filosóficos que desenvolve. Atitude que se constitui, simultaneamente, de confiança na potência da razão e de cautela em função das suas limitações, de reconhecimento dos esforços do passado e também de uma ponta de ironia em relação àqueles que se julgavam possuidores de uma ciência perfeita (cf. TEIXEIRA). Em vista disso, Nicolau de Cusa inaugura a *douta ignorância*, que é, a um só tempo, teoria do conhecimento e método possível para o esquadrinhamento da verdade.

Agora bem, logo no início do primeiro capítulo do livro *De docta ignorantia*, intitulado “De como saber é ignorar”, Nicolau dá a ver uma noção sobre as coisas do mundo e sobre o espírito que “Spinoza, dois séculos mais tarde, decerto não renegaria, a não ser quanto à linguagem teológica” (TEIXEIRA, 1951: 15). E ele diz:

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

Com efeito, ao homem o que há de mais íntimo e essencial é esta sua faculdade de julgar, que, por sua vez, corresponde ao objetivo de conhecer. Consequentemente, perseverar na busca pelo conhecimento é para o homem perseverar no seu próprio ser. Visto que o desejo espontâneo de existir de um modo melhor o leva naturalmente a isso. Em suma: “Pensar, ou bem pensar, é para o homem existir de uma maneira melhor” (TEIXEIRA, 1951: 16). “E se, por acaso, isso não é assim, deve-se necessariamente a qualquer acidente, como acontece com a doença, que falseia o gosto, ou a opinião, que falseia a razão” (CUSA, 2003: 3). Nicolau de Cusa, portanto, não coloca em dúvida a verdade do que, de um modo geral, impõe-se ao assentimento de todos os espíritos sãos. E, nesse sentido, complementa: “É por isso que dizemos que um intelecto são e livre conhece a verdade, que insaciavelmente deseja atingir, explorando todas as coisas com um processo discursivo que lhe é inerente, e a apreende num amplexo amoroso, e não duvidamos de que é sumamente verdadeiro aquilo de que nenhuma mente sã pode duvidar” (ibidem). Contudo, é preciso que se tenha claro que este otimismo em relação à inteligência humana diz respeito, mormente, a possibilidades teóricas do conhecimento (cf. TEIXEIRA, 1951). Sendo que, tais possibilidades teóricas assinalam, antes de tudo, uma restrição. Pois, se

o conhecimento humano aspira à verdade, e é nesta aspiração que se encontra a sua verdadeira natureza, também é fato que jamais irá alcançá-la na sua pureza e perfeição. Em outras palavras, tanto as coisas do universo como a verdade absoluta, que são os tipos de objetos do pensamento ou tudo aquilo que pode ser envolvido e capturado pela capacidade intelectual de produzir conhecimento, não se dão a pensar de forma pura. Ou seja, dão-se sempre em ou por uma relação. Em síntese, aquilo que a ação de conhecer apreende não são as coisas e sua verdade exatamente, mas é, por uma relação de proporção e em graus diferenciados, um ponto comum entre elas em que possam ser reduzidas a comparações, *grosso modo*, ou concordantes, ou discordantes. “Assim, toda a investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido” (CUSA, 2003: 4).

Nicolau de Cusa de fato enfatiza a impossibilidade de conhecimento perfeito não só com relação ao infinito como também às coisas finitas porque, ao eleger um conhecimento que opere por meio de análises proporcionais, nada mais certo que no momento em que estas exprimam acordo em alguma coisa de uma parte, inexorável e instantaneamente, exprimam também alteridade de outra. E ainda, se, por meio de um sistema de proporções, conhecer é julgar o incerto, desadequadamente, comparando-o a um pressuposto certo, então, é evidente a inadequação entre o modo de conhecer e a realidade que reafirma tal impossibilidade. Assim, sendo a verdade desconhecida aquilo que não é adequável a um sistema de proporções, desta inadequação infere-se dois fundamentos, a saber, a essência da verdade e o modo de ser ou a natureza do próprio conhecimento (cf.

COLOMER, 1964). Efetivamente, a verdade como absoluta não pode ser nem mais nem menos do que aquilo que é, consistindo em uma igualdade e identidade indivisíveis. Já o conhecimento humano, como o que vai do conhecido ao desconhecido, é de natureza comparativa. Por isso, como já foi dito acima, conclui-se que o conhecimento, não se diferenciando de uma ação comparativa e medidora de uma coisa sempre em relação com outra, diz respeito, simultânea e indissociavelmente, à semelhança e à alteridade. Disso decorre a compreensão de que a imagem do mundo resultante ao homem é aquela em que uma coisa não é a outra, mas está sempre em uma relação de mais e de menos com a outra. Desse modo:

As coisas são, ao mesmo tempo, diversas e semelhantes, diferentes e concordantes. Daqui o poderemos medir umas em relação com as outras e estabelecer entre elas uma proporção comparativa. Mas daqui também se segue que este conhecimento essencialmente comparativo tem o carácter de relativo. Jamais poderá alcançar a realidade com tanta exactidão que a não possa alcançar mais exactamente ainda (COLOMER, 1964: 24).

Todavia, é justamente desta impossibilidade que Nicolau de Cusa faz nascer a ideia precisa de uma *douta ignorância*. Pois: “Se é assim, como também o profundíssimo Aristóteles afirma na Filosofia Primeira que nas coisas mais manifestas por natureza deparamos com dificuldade semelhante à dos morcegos que tentam ver o sol, então se o nosso desejo não é em vão, o que desejamos é saber que ignoramos. Se pudermos chegar plenamente a isso, atingiremos a *douta ignorância*” (CUSA, 2003: 4). E é exatamente disso que se trata; ou seja, aquilo que supostamente emergiria como impossibilidade e obstáculo é o que

produz a realização do saber humano. Pode dizer-se então que, desde a sua própria impossibilidade, o homem se realiza na sua máxima plenitude na *douta ignorância* quando se depreende que a realização aqui significa manter em si a possibilidade de não realização, ou, em cada conhecido o conhecimento de que se desconhece. Dito de outro modo, a potência de verdade, no que diz respeito ao saber humano, a cada passagem ao ato ou à realização, mantém-se ainda como infundável potência. Sendo assim, uma (im)possibilidade que se realiza ou uma (im)potência que se atualiza não efetiva no homem uma compreensão do infinito, mas lhe permite captar a sua incompreensibilidade em um processo aproximativo sem fim. Daí o fato de a verdade jamais ser compreendida de modo tão preciso que não possa ser infinitamente mais preciso, dado que o saber humano está para a verdade assim como o polígono está para o círculo, isto é: “por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante [será] ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem os seus ângulos até ao infinito [...]” (ibidem: 8).

Impõe-se aí, inexoravelmente, a indivisibilidade da verdade, que só se deixa apreender, tal como é em si mesma, como inapreensível ou inexatamente. Haja vista a sua condição de necessidade absoluta, não podendo ser nem mais nem menos exceto como é, e a condição da apreensão humana de mera possibilidade a que se somam infinitos ângulos. “Portanto, a quiddidade das coisas, que é a verdade dos entes, é inatingível na sua pureza, e, procurada por todos os filósofos, não foi, no entanto, tal como é, encontrada por nenhum. E quanto mais profundamente doutos formos nesta ignorância, tanto mais nos aproximaremos da própria verdade” (ibidem). A par disso, deve-se

considerar que para Nicolau de Cusa há um possível conhecimento da realidade, porém, o seu modo de ser é continuamente perfectível. Então, sendo todo o conhecimento sujeito a superação por outro mais exato em uma variação contínua, é preciso que se reconheça, acima de tudo, a sua finitude essencial. É por isso que:

Dada a improporcionabilidade entre o finito e o infinito e a impossibilidade de chegar, por via comparativa, ao conhecimento do infinito, realizamos nosso desejo intelectual no processo infinito de conhecimento como processo infinito da consciência de nossa ignorância: “se o nosso desejo não é em vão”, diz ao final o primeiro capítulo do *De docta ignorantia*, desejamos saber que nós ignoramos (ANDRÉ, 2005: 23, tradução nossa).

Mas, ao reconhecer o saber humano como algo finito e limitado, desejante de saber dos seus limites e que ignora, Nicolau de Cusa abre novas perspectivas para ele. Isso acontece na medida em que, inventivamente, revitaliza-o à maneira de um saber ignorante que tem por princípio funcional uma relação dialogal interminável ou sempre inacabada consigo e com a verdade das coisas. E o que, com efeito, isso significa? Significa que a inventividade do pensamento cusano está em fazer da impotência ou ignorância do conhecimento humano finito não uma privação ou falta de verdade, mas, uma potência que se relaciona de tal maneira com ela que não anula a sua própria infinitude potencial. Isto é, Nicolau de Cusa inventa uma sabedoria que, mantendo-se como ignorância, a cada vez, não deixa de ser uma não realização dentro de toda a realização precisamente por explorar todas as coisas através do processo discursivo que lhe é inerente.

Com isso, o autor constitui o saber ignorante do homem como paradoxal multiplicidade que, transformando ou revertendo a qualidade das suas limitações, desloca-se do que se poderia compreender como uma literal impotência ou ignorância em abarcar o infinito para uma capacidade infinita de fazê-lo em processo. Com tal transformação, de finito saber em infinito processo de apreensão ou doutoramento, Nicolau de Cusa dá início a uma aproximação da verdade por meio da infinita extensão que pode ter a ignorância. Já que se trata de uma aproximação por meio de algo que, apesar da verdade difundir-se em toda a sua maximidade, só pode acolhê-la parcialmente. Por isso se, por um lado, o nosso saber pode ser tido como finito, por outro, a nossa ignorância a respeito da verdade não pode, de sorte que o nosso saber é infinito em processo tal qual a verdade o é em completude. Logo, por diferenças de uma mesma natureza infinita: “Poderia dizer-se que a infinitude característica do fim sem fim do desejo intelectual, não podendo encerrar-se na finitude do nosso conhecimento, se transfere para a infinitude do seu processo pela qual a filosofia se define como uma permanente e infinita procura. Essa é, afinal, para Nicolau de Cusa, a essência da filosofia” (ANDRÉ, 1997: 92).

Nicolau de Cusa, portanto, fabrica a filosofia como abertura e movimento de uma multiplicidade variante de ângulos sem fim no que se refere à verdade. Da verdade sem fim ao sem fim do processo de pensamento humano, Nicolau de Cusa efetiva para a filosofia um conhecimento, não como algo que pudesse prover o homem de uma “chave do universo” (cf. COLOMER, 1964), mas, aberto para o infinito inerente à *douta ignorância* (cf. ANDRÉ, 1997). Assim fazendo, Nicolau de Cusa no momento em que afirma a impotência do

conhecimento finito do homem, e opera de forma que a filosofia funcione na perscrutação desta impotência, transfigura-a, como ignorância, em um modo singular de relação com a verdade. Consequentemente, a *douta ignorância*, por não distinguir entre qualidade e quantidade, que foi o que permitiu a Descartes fazer da matemática a chave para a decifração do segredo do universo (cf. TEIXEIRA, 1951), ocupa-se, por meio de todas as coisas, da sua própria finitude diante da única verdade infinita. Nesse sentido, a sua pretensão não é “a mesma verdade das coisas *sub specie aeternitatis*, tal como a possui o próprio Deus” (COLOMER, 1964: 25), mas uma relação tal com a verdade que a afirme, diferentemente de uma carência de conhecimento, enquanto singular apropriação perpetuamente expandida dos seus próprios limites. E, para tanto, tudo, absolutamente tudo o que há e possa recair sob esse conceito, prestar-se-á a isso. Por esse motivo, naturalmente, ocorre a indistinção cusana de não reservar as matemáticas exclusivamente para as relações quantitativas, mas, em vez disso, aplicá-las de forma a serem capazes de estabelecer proporções entre todas as coisas (cf. TEIXEIRA, 1951). Como Nicolau de Cusa o expressa: “o número não está apenas no âmbito da quantidade, que cria proporção, mas em todas as coisas que, de qualquer modo, possam concordar ou diferir em substância ou em acidente” (CUSA, 2003: 4).

Em suma, segundo o princípio de coerência da *douta ignorância*, as matemáticas se aplicam também ao qualitativo, o que resulta em um saber peculiar que não deve ser entendido simplesmente como ineficaz no que diz respeito à explicação do universo. Ao invés disso, trata-se de lançar mão justamente de tais limitações, em que inclusive as matemáticas são submetidas e instrumentalizadas, para

garantir “certas condições de possibilidade, sobre as quais é possível construir toda uma metafísica” (COLOMER, 1964: 26). Por isso, o saber ignorante da *douta ignorância*, que se faz na mesma medida de cautela e de insaciável movimento, é capaz de abraçar incompreensivelmente o incompreensível, “transcendendo o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis” (CUSA, 2003: 186).

Há, no entanto, como atingir a verdade adequadamente a sua incompreensibilidade, contanto que este “como” seja de modo também incompreensível pela *douta ignorância*. Para esclarecer esse ponto fundamental é pertinente que se leve em consideração a natureza transcendental inerente à abertura na qual ela funciona. Pois, é precisamente tal condição que doa à *douta ignorância* a aptidão de iniciar um processo de redução transcendental que vai do conhecimento finito até à incompreensibilidade do infinito, para que, posteriormente, por meio de uma dedução transcendental, seja possível encontrar a verdade desse conhecimento já como expressão do seu pressuposto necessário. Entretanto, a especificidade da *douta ignorância*, na sua abertura redutivo-transcendental para a incompreensibilidade do infinito, é operar de maneira não objetiva, o que obviamente efetiva o seu caráter de não representabilidade (cf. ANDRÉ, 1997). Isso ocorre, como é sabido, por tratar-se de um objeto que se evade a todo tipo de compreensão ou a todos os meios cognoscitivos habituais, por exemplo: percepção, representação, opinião, nome, sentença (cf. MARTINS, 1986). “E este aspecto [da não representabilidade] revela-se de uma importância extraordinária para a tematização da filosofia cusana como uma filosofia da interpretação, na medida em que àquilo que não pode

ser objecto pode, todavia, chegar-se, através de um discurso mais interpretativo do que objectivo” (ANDRÉ, 1997: 93). Resumindo, como não se faz possível compreender a condição incondicionada que é pressuposto necessário do ser e do conhecer, conseqüentemente, também se estabelece uma não objetividade relativa a tudo o que existe e pode ser conhecido, de tal modo que fica radicalmente obstruída qualquer investida cognoscitiva em termos representativos (cf. ANDRÉ, 1997).

Enfim, “vê-se que é difícil atingir a natureza da contracção desconhecido o exemplar absoluto. Por isso, convém que, para lá da nossa apreensão, sejamos doutos numa certa ignorância, para que, não captando a precisão da verdade tal como é, sejamos pelo menos levados a ver que existe, ela que nós não conseguimos agora compreender” (CUSA, 2003: 65). Entretanto, constatado isso, é importante que se questione: em que consiste o fato de sermos pelo menos levados a ver que existe o que não conseguimos compreender? Com certeza, como já foi indiciado anteriormente, está longe de consistir na positivação resignada de um obstáculo que não se reduz frente a uma lacuna intransponível, diferentemente, consiste sim na positivação de um treino, de um esforço que converte o seu modo de ver em uma chave que permite discernir a sua própria força subversiva no movimento dialético em direção à verdade. Assim, “*a douta ignorância*, definindo, na sua dimensão reflexiva, os limites do saber, ao estabelecer-se como abertura para o infinito, ultrapassa, nessa mesma dimensão, os limites que se auto-define” (ANDRÉ, 1997: 94). Uma vez que, “o limite, que se conhece como limite, não pode deixar de tender para além do limite. A imagem, que se conhece como imagem, não pode deixar de buscar a

Verdade de que é imagem” (COLOMER, 1964: 36). Destarte, a não representabilidade da *douta ignorância*, ao modo de um amplexo amoroso, atinge o repouso da sua própria natureza no objeto amado – adequadamente à tal incompreensibilidade que a põe em movimento.

Nicolau de Cusa, por conseguinte, não procura combater ou negar aquilo que poderia ser tido como erro ou falta, mas o inclui como força propulsora do seu próprio pensar. Nesse sentido, a *douta ignorância* é um exemplo vivo da atitude cusana de transformar limite em singular potência. A peculiaridade de Cusa está não em executar meras transformações em oposição à mesmidade do que é já dado, mas, em construir e executar uma multiplicidade variante por apropriações singulares a partir disso que se apresenta como tal. Ou seja, é partindo disso que inegavelmente está que Nicolau de Cusa recria diferindo. Eis aí a via pela qual o pensamento cusano faz do próprio pensamento filosófico um executor da multiplicidade e do movimento para a filosofia.

Contudo, qual é o procedimento da *douta ignorância*? Através de que operação, afinal, a *douta ignorância* chega incompreensivelmente à incompreensibilidade que a movimenta? Atinente a isso, ou, mais especificamente, sobre a *douta ignorância* como método para a filosofia, é pertinente ressaltar que, ela se concretiza tanto em uma *symbolica investigatio* como em uma *scientia aenigmatica* (cf. ANDRÉ, 1997). A par disso, e sabendo-se também que este incompreensível é, acima de tudo, Deus, obviamente que o seu motivo será fundamentalmente teológico. Ou, mais exatamente, místico-teológico (cf. ANDRÉ, 1997). E, sendo a *douta ignorância* um método essencialmente relacional, nada mais apropriado para o seu contínuo

movimento que se trate de uma relação de possibilidades inesgotáveis. Daí a *douta ignorância*, como dizível do indizível, poder durar em devir infinito. E dura porque, sendo Deus correlato à abertura ontológica da realidade com a qual ela se relaciona, essa sua relação com realidade só pode ser inacabada e, portanto, em perpétuo devir.

Então, sem esquecer essa dimensão místico-teológica da *douta ignorância*, impõe-se aprioristicamente a afirmação de que Deus, como Outro Absoluto, não pode ser concebido por nenhum discurso intelectual, por mais elevado que este seja. Porque, se assim o fosse, Deus seria incluído como parte da realidade, ao invés de ser seu verdadeiro fundamento. Dessa forma, por Deus estar para além da ordem do ser, o que se pode ter dele e com ele é um modo de relação, de envolvimento. Deus é, afinal, este vínculo. E isso fica mais claro quando se compreende que: “É, pois, Deus o que, na medida em que quer ser buscado, 'dá aos que o buscam a luz sem a qual não pode ser buscado'” (ANDRÉ, 2005: 19, tradução nossa). Todavia, o modo requerido para chegar-se incompreensivelmente à incompreensibilidade de Deus, o “como” através do qual a *douta ignorância* se relaciona com ele, não pode ser o mesmo da lógica tradicional. Já que por meio desta lógica, coincidente com o princípio da não-contradição da razão, não é possível que se discorra para além do mundano e do contingente.

Portanto, se a lógica tradicional, concebida por Nicolau de Cusa como uma lógica da *ratio*, se quebra perante o Infinito, será preciso estabelecer uma lógica do *intellectus*, que ponha no centro, em vez do velho princípio de não-contradição, o novo princípio da coincidência dos contrários. Só então seremos capazes de compreender incompreensivelmente a Deus, precisamente

como *coincidentia oppositorum* (COLOMER, 1964: 28).

Em consequência, verifica-se, de uma parte, o exercício da razão consumado pela lógica da não-contradição e, de outra, o do intelecto efetivado por uma infinitamente mais vasta lógica da paradoxalidade. Assim, se a razão é aquilo que só pode dizer em diferenciação tudo o que colhe, diversamente disso, o intelecto através de uma “*symbolica investigtio*’ pode mergulhar numa unidade subjacente à diferenciação, na medida em que o símbolo inclui já um excesso de sentido, não dizível, mas pensável enquanto tal” (ANDRÉ, 1997: 104). Poder mergulhar em ou adentrar a uma unidade que subjaza à diferenciação, dado que o símbolo investigado propicia um excesso de sentido não dizível embora pensável, denota que as possibilidades do intelecto de fato não dizem respeito apenas ao âmbito do dizível (restritivamente ou concordante ou discordante). A par disso, não há dúvidas de que o intelecto se estabeleça como a ordem que comporta, a um só tempo e medida, tanto o dizível como o indizível. E aí, como lugar coincidente, em que o pensamento não dizível não seria outra coisa além do próprio gesto ou movimento puro de criação do dizível, instaura-se a antinomia fundamental em um único plano em que jogam, dialeticamente, o inexpresso do vazio central do gesto criador e a sua expressão criada. É por isso que:

Na realização concreta deste novo caminho do conhecimento de Deus o nosso filósofo parte do simbolismo matemático. Se a um quadrado inscrito num círculo o convertemos em pentágono, hexágono, etc., à medida que aumenta o número de lados, o quadrado ir-se-á aproximando da circunferência. Se elevarmos este número ao infinito o quadrado coincidirá com o círculo. Para a *ratio* ligada aos sentidos e à

imaginação, é impossível que o quadrado coincida com o círculo. Mas para o *intellectus*, que se move no infinito, essa coincidência é possível (COLOMER, 1964: 29).

Ainda assim, mesmo que o intelecto seja o espaço dessa coincidência, é essencial que se vá mais além. De modo que é ainda preciso um grau muito mais elevado de paroxismo que condiga a um lugar onde todo o excesso seja, ao mesmo tempo, dissipação. A chegada até ele, no entanto, depende de um salto, de uma ultrapassagem mesmo do intelecto e de todas as possibilidades que nele se encontram. “Pois todas as coisas que podem ser apreendidas pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto, diferem de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas. Assim, a igualdade máxima, que não é diferente ou outra em relação a nada, excede todo o intelecto” (CUSA, 2003: 9). Trata-se, em função disso que foi dito, da necessidade imediata de um salto para o absoluto. Para que lá, segundo a sua infinita plenitude, possa revelar-se incompreensivelmente aos nossos olhos a sua máxima incompreensibilidade. “Quer isto dizer que o intelecto não é a última etapa no processo ascensivo para a verdade. Nos limites do intelecto abre-se o espaço para a visão mística” (ANDRÉ, 1997: 104).

Com isso, infere-se que Nicolau de Cusa distingue dois momentos relativos ao método da *douta ignorância*. O primeiro corresponde à superação da dimensão exclusivamente conceitual da *ratio*, como compreensão finita, para que desta maneira seja viável uma apreensão intelectual do infinito. Consequentemente, o segundo é já relativo a duas etapas escalonadas (cf. COLOMER, 1964). “Na primeira delas, o *intellectus*, ainda ao nível do simbolismo geométrico, leva a

cabo o que Nicolau de Cusa chama a *translatio ad infinitas figuras*. Na segunda, pondo de lado todo o simbolismo, realiza a *transsumptio ad Infinitum simplex* e alcança deste modo a simples visão da infinita Unidade na qual tudo é um [...]” (COLOMER, 1964: 29). Diante disso, unir-se em identidade à unidade primeira e absoluta não se faz possível por meio da discursividade, mas da visão mística. E, para tanto, é imprescindível que aconteça a superação de toda a ciência e conceito, desde onde a unidade da verdade somente pode ser vista veladamente (cf. ANDRÉ, 1997).

Entretanto, Nicolau de Cusa de modo algum renuncia às diferentes etapas do seu método. Isto é, mesmo que o motivo místico-teológico seja de uma importância essencial, as outras dimensões da *douta ignorância* também o são. Tanto é assim que: “Há, pois, uma profunda complementaridade entre essas várias componentes ou dimensões da 'douta ignorância'. Mas tal complementaridade não deve ser entendida como uma complementaridade unidireccional em termos ascensivos. Ela é uma complementaridade dialéctica ascendiva e descendiva” (ANDRÉ, 1997: 106). Dessa forma, Nicolau de Cusa diferentemente de fazer da visão mística uma meta, o que seria condizente apenas com uma via ascendiva para a unidade da verdade, assegura, primeiro que tudo, a duração do movimento e do desejo para o intelecto humano. Assim fazendo, a visão não é o que encerra, e sim o que ilumina, através de um processo agora descendivo, sempre novos modos de aproximação intelectual da verdade (cf. ANDRÉ, 1997). Isso significa que o mais acertado seria compreender como meta o próprio método da *douta ignorância*, visto ser com ele que se pode de fato afirmar a transladação efetivadora de um ciclo sem fim de idas e vindas

implicadas por uma visão essencial. Dito isso, pode-se aqui sintetizar as sinuosidades deste percurso de pensamento dialético com as palavras seguintes: “Mediante a visão mística, a “*douta ignorância*” é conduzida ao silêncio contemplativo. Mas esse silêncio, ao mesmo tempo que surge como termo de um discurso, aparece como gerador de novos discursos. É um silêncio fecundante, que no Verbo de todos os verbos origina novos verbos, que se sabem verbos de um indizível verbo” (ANDRÉ, 1997: 106).

Por tratar-se de um método para a relação dialogal com a verdade, a *douta ignorância* aperfeiçoa e usa o desvio ou a separação inerente ao conhecimento humano como recursos para o jogo dialético entre os diferentes níveis ou dimensões. Ela está respaldada a agir fora do domínio da linguagem porque não se assenta na objetividade lógica da discursividade, mas na obscuridade que esta negligencia. Não aderindo às formas convencionais de exercício do espírito humano, simultaneamente próxima e distante, a *douta ignorância* não só possibilita a comunicação entre os diferentes níveis em que se movimenta como cria novas formas para isso, não representativas e ainda capazes de operar por e em uma gramática do silêncio. Autorreguladora, ela é suficientemente crítica dos seus procedimentos, de modo a garantir a sua própria liberdade em relação a eles. Sua dinâmica entre os movimentos redutivo-transcendental e dedutivo-transcendental é a mesma que circula entre as teologias positiva e negativa e entre as demais oposições, isto é, a dinâmica que dialeticamente medeia e supera através de complementaridades sempre mais elevadas. Eminentemente dialética e dialogal, por meio de tudo o que há, a *douta ignorância* imerge na verdade para trazer à superfície o

conhecimento como condição de possibilidade da sua expressão discursiva. E se, com *scientia aenigmatica*, cria enigmas que lhe permitam chegar até aos seus limites para daí ascender por graus cada vez mais abstratos de decifrações do que a excede, é para afirmar que não se afirma. Certamente por desempenhar a função de explorar um campo indizível, constrói a habilidade de dizer na medida em que não diz, e no instante mesmo em que diz que não está a dizer o que diz galga uma abertura e extensão infinitamente maiores para este dizer. Porém, se por tudo isso a *douta ignorância* sugere certo privilégio à negatividade é sempre em razão de um excesso e nunca de uma privação. Pois:

Em última análise, o que se afirma nesta negatividade é uma filosofia da não objectividade: o condicionante não pertence à esfera do condicionado e, por isso, não é representável nem objectivável como qualquer outro condicionado. Assim sendo, uma filosofia concebida como ciência objectiva não pode aceder a ele. A “douta ignorância”, na sua última dimensão e numa articulação com as outras dimensões, apresenta-se como instância crítica das dimensões objectivantes da filosofia, postulando simultaneamente uma dimensão interpretativa (ANDRÉ, 1997: 110).

Enfim, a *douta ignorância* é o desvio necessário, a meta e o método para o encontro com a verdade que, repetidamente, pode provê-la de uma visão essencial.

### **3. Parte II.** Da infinita mobilidade do pensamento ou do devir infinito das suas possibilidades

#### 3.1 O conhecimento como desvio <sup>17</sup>

A imediaticidade da verdade divina dispõe, invariavelmente, o conhecimento humano como conjecturalidade. Isto porque essa imediaticidade da verdade causa uma lacuna, um espaço inobservável ou um excesso que resulta, para aquele que é diferente dela, no fato de somente ser possível conhecê-la por uma multiplicidade de pontos de vista ou conjecturalmente. Assim, a verdade, nesta condição de objeto imediato ou insondável, “não se pode encontrar em muitos, mas pode encontrar-se na forma como é comunicável a muitos” (CUSA, 2000: 396). Quer isto dizer que a verdade, portanto, não se inclui naquilo que constitui ou comunica, pois não se encontra em muitos, exceto imediatamente nela mesma. Então, diversamente da sua singularidade ou de como ela é em si, o que a verdade constitui ou comunica são os seus símbolos, as suas imagens. Logo: “O que é conhecido não é pois a coisa mesma, mas semelhanças, imagens ou sinais dela” (ibidem). E é nesse sentido precisamente que a verdade obriga ao homem um desvio, isto é, um conhecimento indireto, indiciário, conjectural.

Mas se a verdade é imediata, e dispõe o conhecimento humano como conjecturalidade, por outro motivo não é além da sua

---

<sup>17</sup> Esta parte segue, fundamentalmente, o texto *Compendium* de Nicolau de Cusa (CUSA, Nicolau de. “Compendio”. Tradução Luis Alberto De Boni. In.: DE BONI, Luis Alberto. Filosofia Medieval Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.396-420).

anterioridade. A verdade é, pois, anterior ao ato de conhecer humano. Desse modo, inevitavelmente, o conhecimento é o que sempre chega depois, atrasado e, conseqüentemente, com uma visão que nunca é inteira. “Disso se conclui que nem o sentido, nem a imaginação e nem o intelecto atingem o modo de ser, porquanto este precede a todos eles. Antes, tudo o que é atingido por algum modo de conhecer, apenas indica aquele modo anterior de ser” (ibidem). Aqui, no que tange ao humano, há um corte, uma distinção entre os modos de ser e de conhecer. Pois, enquanto Deus por meio da sua verdade conhece criando todos os entes, o homem, diferentemente, conhece assimilando essa verdade criada. Ou seja, enquanto Deus é anterior e, por esse motivo, exterior a tudo o que cria, estando inteiramente fora do âmbito do que o simboliza como sua expressão e na posição de um suposto observador externo capaz de perceber a realidade na sua completude, o homem é aquele que desde sempre está incluso na ordem daquilo que assimila ou conhece. Portanto, se Deus pode ter uma visão íntegra da realidade a ponto de, para ele, não serem distintos o ser e o conhecer, para o homem isso não é possível. Há uma cisão irremediável que constantemente já o inscreve como parte da realidade que percebe ou cria pela sua assimilação, e é disso que resulta o seu atraso com relação à anterioridade da verdade ou a sua visão turva para o que para si será continuamente inobservável. Nesse sentido, o que há só retorna a ele parcialmente, porquanto a sua visão não é inteira ou direta, mas indireta e desviada em função de que conhece e está na posteridade simbólica e imagética da verdade de Deus. Por conseguinte, o homem (que é também um símbolo, uma imagem viva expressa por Deus como seu indício), ao lidar com e na ordem de outras imagens, sendo desviado da essência das coisas,

embora sinta com toda a certeza que este modo de ser existe, quando atinge um conhecimento por algum ponto de vista não o faz sem que traga consigo e atribua ao conhecido aquelas que são as suas próprias restrições compreensivas e atributos de imagem. Pois, ao compreender/assimilar os símbolos ou imagens de Deus, o homem, semelhantemente, cria e retém uma compreensão/assimilação simbólica ou imagética.

Não obstante, o homem possui toda a certeza de que este modo de ser existe não tanto pelo limite do conhecimento especificamente, mas pelo poder da intuição. Por isso, é possível dizer que: “A intuição da mente relaciona-se com aquele modo de ser como a visão sensível com a luz, a qual é vista com toda a certeza, mas não é conhecida, pois a luz precede a tudo o que pode ser conhecido pela visão sensível. E, além disso, tudo o que é conhecido por esta, é sinal da própria luz” (ibidem). Assim, depois de admitida a intuição, que concede sentir uma presença inaproximável pela compreensão:

Toma pois o sol como pai da luz sensível e, a esta semelhança, concebe a Deus, pai de todas as coisas, como luz inacessível a todo conhecimento; as coisas todas, porém, como esplendores dessa luz, aos quais a vista da mente se relaciona como a vista dos sentidos à luz do sol. E ante esta luz eleva tua consideração acerca do modo de ser que ultrapassa todo conhecimento (ibidem).

Contudo, ter de elevar a consideração acerca do modo de ser por uma ultrapassagem ou superação do modo de conhecer significa que o conhecimento simbólico do homem dispõe dos instrumentos necessários para tanto. O que deixa claro que o homem, embora na condição de imagem, símbolo ou sinal divino, possui o privilégio de poder, desde os seus próprios limites, dispor de alguma outra coisa que

não destes meramente. Em consequência, há de tomar-se em conta que ao invés de o conhecimento humano ser apenas uma categoria puramente gnosiológica é, antes e acima de tudo, uma categoria especificamente ontológica (cf. ANDRÉ, 1997). E, se é assim, é também natural que haja uma eterna circulação de sentido entre todo o criado e o conhecimento que se pode ter dele (cf. ANDRÉ, 1997). Instaurada essa dinâmica ou trânsito perpétuo, é certo que se afirme uma interdependência pela qual o criado se dá como iluminação do processo de conhecimento que o tematiza e, por sua vez, o conhecimento nos seus limites acontece como um modo de intuí-lo incompreensivelmente. Em resumo, o homem, dentre todos os outros seres, é o único que pode adentrar o círculo de sentido divino, e, por algum ponto, apropriar-se dele como se faz de uma superfície comum, de uma fronteira ou lindeiro fulgurante em que dois corpos distintos se encontram em um compartilhamento.

De volta à perspectiva de que a luz da verdade divina é reconhecida, mas não é conhecida, dão-se certos matizes acerca do modo de conhecer. Ora bem, se tudo o que cai sob o conhecimento é apreendido em sinais, imagens ou semelhanças, é necessário que se procure, “em sinais variados, os vários modos de conhecer” (CUSA, 2000: 397). Pois, como nenhum sinal ou imagem de Deus é capaz de designar o modo de ser de forma que esgote a sua verdade, certamente que vários terão de ser os modos de conhecer para que se possa, de fato, melhor explorá-la. Assim, se efetivamente se deseja chegar ao modo mais perfeito possível de conhecimento, de outra forma não ocorre que através de vários sinais, “a fim de que deles se extraia o melhor conhecimento” (ibidem). Por isso que “uma coisa sensível é melhor

conhecida através de cinco sinais sensíveis que através de um ou dois” (ibidem). Por outro lado, também pertence à natureza do próprio ser perfeito de alguma coisa que ele possa ser conhecido (cf. CUSA, 2000). Trata-se, como mais uma vez se constata, de uma reciprocidade e necessidade mútuas entre os modos de ser e de conhecer, estabelecendo-se, pela impenetrabilidade daquele, uma exigência de variabilidade deste último.

Assim, por exemplo, como o animal perfeito não pode viver sem se nutrir, é necessário que conheça seu alimento. Ora, como este não se encontra em qualquer lugar, o animal precisa locomover-se de um lugar para outro e procurá-lo. A isto segue-se que deve ter todos os sentidos, a fim de, pela vista, pelo ouvido, o odor, o gosto e o tato, obter a comida que lhe convém. E como os animais da mesma espécie auxiliam-se e ajudam-se mutuamente, a fim de melhor viver, convém que conheçam a própria espécie e, na medida em que a perfeição da espécie o exige, se ouçam e se entendam. Com uma voz determinada o galo chama as galinhas quando encontra comida, e com outra voz avisa-as que fujam do gavião, cuja presença percebe através da sombra (CUSA, 2000: 397).

Dessa forma, o animal ilustra aquilo que no homem é ainda mais complexo e infinitamente mais variável. E embora em todos os animais mais perfeitos, como se observa, seja possível chegar-se “ao conhecimento daqueles sinais da imaginação que são sinais dos sinais sensíveis” (ibidem: 401) – já que o galo, por exemplo, possui aptidão para imaginar e abstrair da sombra do gavião outra coisa que não a própria imagem do gavião, mas sim, a sua variação em um sinal de perigo, para que desse modo não lhe falte o conhecimento que lhe convém –, é somente no homem que pode dar-se a procura do sinal

completamente separado ou livre de qualquer conotação material e de todo formal (cf. CUSA, 2000). Isto é, o homem conhece também, através da maior gradação respectiva aos diferentes modos de conhecer, o sinal “que representa a simples forma de uma coisa que confere o ser. Este sinal, por encontrar-se o mais distante possível das coisas sensíveis, é o que está mais próximo das coisas intelectuais” (CUSA, 2000: 401).

Entretanto, mesmo que estejam o mais distante possível das coisas sensíveis e infinitamente mais próximos das coisas intelectuais, ainda é o caso que não passem de símbolos, imagens ou sinais da presença da verdade absoluta de Deus, e, por isso, é também compreensível que sejam restritos e simplesmente indiciários do sentido que pretendem exprimir. Ao mesmo tempo, justamente por possuírem tal constituição indiciária, são eles perfeitamente hábeis a reenviar, de forma mais genérica ou específica e em maior ou menor grau de acordo com o modo de conhecer a que pertencem, à verdade que exprimem ou dão a conhecer. O sinal reenvia à verdade como um todo, a despeito de simultaneamente não deixar de reafirmar aquilo que dela só em parte pode ser mostrado ou conhecido. Isso porque todo o sinal conserva o excesso de sentido inexpresso sinalizando-o, quer dizer, colhendo-o em parte também na sua não expressão. Ou seja, o sinal, na medida em que sinaliza a verdade, circulando em incessantes remissões a ela, é portador ainda da sua inatingibilidade que por ele não se expressa. Então, independentemente de uma coisa ser melhor conhecida através de mais sinais do que de menos, o sinal, principalmente quando representa a pura e simples forma por estar mais próximo das coisas intelectuais e ser correspondente a um modo de conhecer mais elevado, captura em si o poder de silêncio ou conserva a parte inexpressa ou não dita da verdade

de Deus. Nesse sentido, todo sinal mostra ou sinaliza o inefável (ainda que este não seja sinalizável), em parte, pelo que ele é: algo não sinalizável ou não representável.

Porém, por mais que a verdade de Deus seja sinalizada na sinalização de todos os sinais, eles são infinitamente variáveis para que assim ela possa ser melhor conhecida. Pois, de acordo com as petições do que não é simplesmente outro em relação a tudo aquilo que expressa, mas o Terceiro ou aquele que se exclui e se eleva acima de qualquer interação, é certo que diversa e infinita também terá de ser a alteridade que o designe ou o queira designar, a fim de que, em um esforço ou tentativa de esgotá-lo pelo desvio ou pela diferença dessa multiplicação, dele se aproxime ou a ele se iguale. “Portanto, há características e sinais diversos de uma só e mesma coisa, que não pode ser multiplicada, e por eles ela é conhecida” (ibidem: 402). Porquanto, é a própria verdade que, por não ser multiplicável na sua perfeição ou variável imediatamente na sua singularidade, ao querer ser conhecida, faz com que se queira conhecê-la não por si, mas pela multiplicidade sgnica dos seus acidentes. Nesse caso, é próprio da necessidade da verdade divina que, a partir da sua anterioridade, ela seja pensamento e, posteriormente, conheça ou se manifeste oferecendo a assemelhação de todo o criado como a ordem simbólica ou sgnica em que todo o conhecimento inexoravelmente mover-se-á para buscá-la.

Com isso, dentro deste mecanismo da ordem simbólica ou sgnica na qual se move e faz parte como mais uma manifestação da verdade de Deus, desde o sinal portador de sensível cognoscibilidade quanto daquele intelectualmente mais próximo do imperceptível não sinalizável ou indizível, o modo de conhecer humano assume tais

vestígios para efetivar o seu próprio poder de criação. Assim, se todos os animais adquirem tantas imagens das coisas sensíveis quantas lhes são necessárias para viverem bem, o homem toma dos sinais sensíveis as imagens convenientes a sua natureza (cf. CUSA, 2000). “E como é de natureza racional, toma as imagens que convêm a essa sua natureza, a fim de poder, através delas, encontrar o correspondente alimento, tanto o corporal para o corpo, como o espiritual para o espírito ou razão” (CUSA, 2000: 404). Com efeito: “O homem tem, pois, pela força da razão, a capacidade de compor e dividir as imagens naturais e de fazer delas imagens intelectuais e sinais cognitivos” (ibidem: 405). A par disso, pode-se afirmar que o poder criador do modo de conhecer humano – por deter a aptidão de ler os sinais inteligíveis simples e formais como uma maneira de reproduzir nocionalmente ou decodificar a verdade divina em uma eminente proximidade e maior capacidade remissiva ou designativa –, é correlato a uma posição de deus humano ou deus segundo. Em consequência, o homem observa que em tais sinais resplende a luz eterna, insondável a toda a agudeza do espírito, e assim encontra o incompreensível como o que não pode ser visto a não ser na forma incompreensível de ser, e pressente que ele, que é incompreensível a todo o modo de conhecer, é a forma do ser de tudo o que é (cf. CUSA, 2000).

Esta forma, que permanece incompreensível em todas as coisas existentes, “brilha com a luz das trevas” (*Jo* 1,5) nos sinais intelectuais, mas por eles não é de modo algum compreendida, tal como um único rosto aparece de modo diferente em diversos espelhos polidos, mas em nenhum espelho, por mais polido, é de todo visto, nem é incorporado ou torna-se matéria, de forma que do

rosto e do espelho se forma uma outra composição, da qual o rosto seja a forma e o espelho a matéria. O rosto permanece um e manifesta-se de vários modos. Assim também o intelecto do homem permanece um e invisível em si mesmo nas várias ciências e nos vários produtos das ciências, e de várias formas se manifesta visivelmente, embora em todas elas permaneça plenamente desconhecido todo o sentido (CUSA, 2000: 410).

Efetivamente, o conhecimento humano visa apropriar-se da unidade infinita e pressuposta da verdade que, como obscuridade, brilha nos sinais intelectuais na mesma medida em que por eles não pode ser conhecida. Em função disso, para tal apropriação, o homem compõe diferentes semelhanças a partir das várias formas nas quais esta igualdade ou unidade plenamente desconhecida se manifesta ou aparece. Dado que, também “a igualdade una, que é a forma de ser e de conhecer de todas as coisas, apresenta-se aparecendo de vários modos em várias semelhanças” (ibidem: 414). Sendo assim, como o intelecto humano “nada mais é do que um sinal daquela co-igualdade [...]” (ibidem), o conhecimento do homem se faz multiplicando ainda mais tais semelhanças no desejo insistente de poder, por uma máxima variação, reduzi-las à completude da sua anterioridade una. Assim, simultaneamente como observador finito e deus segundo que por meio de muitos modos não ignora que a igualdade obscura é a satisfação do alimento que procura (cf. CUSA, 2000), o homem usa o próprio ato de conhecer como forma de reparar a distância daquilo que em todo visível obscurece. Para tanto, ao mesmo tempo em que reproduz a verdade por meio dos seus sinais, buscando preencher essa distância, também cria, treina ou ativa uma visão de escuro (não como algo privativo ou uma cegueira, mas como potência de intuir nesse escuro uma luz que se

distancia infinitamente) que, em uma circularidade, é o que precisamente lhe permite alterar, ampliando na semelhança, aquilo que não acessa como igualdade. Então, por meio de tantos modos capazes de não só alcançar semelhanças mais puras como ainda de ver as trevas, o homem não deixa de buscar e afirmar multiplamente o que permanece um e invisível em si mesmo, no próprio intelecto e nas coisas do mundo.

Em resumo, de todos os sinais decorrentes da atividade criadora da verdade divina o mais elevado é a mente humana, uma vez que: “A mente humana contempla naturalmente em si mesma a esplendorosa manifestação singular da igualdade, que chamamos de coisa singular; esta manifestação é como uma aparição viva e inteligente da igualdade” (CUSA, 2000: 414). Logo, por ser essa aparição viva e inteligente da igualdade, esse sinal da co-igualdade e, em consequência, “uma primeira manifestação de conhecimento” (ibidem), a mente humana encontra no modo de ser do sinal a forma mais alta para se relacionar com as outras aparições dessa mesma igualdade (cf. ANDRÉ, 1997). Com isso, o homem “descobre em si o primeiro e mais próximo sinal do criador e vê que neste sinal brilha a força criadora mais do que em qualquer outro animal conhecido” (CUSA, 2000: 409). Portanto:

É através desta consciencialização do homem como sinal criador de outros sinais, na referência àquilo de que tanto ele como os outros sinais “designam”, e na constatação da distância que separa tais sinais (tanto intelectuais como sensíveis) daquilo que eles remetem, que se opera a passagem ao quarto momento, que, comportando uma implícita remissão para a “douta ignorância”, permite reler o sinal como símbolo, pela sua função simultaneamente reveladora e ocultadora, ou seja, pelo duplo

sentido que tal sinal, enquanto tal, comporta [...] (ANDRÉ, 1997: 566).

Desse duplo sentido do sinal é possível concluir que, assim como o conhecimento é para o homem um desvio em alteridades que designam a singularidade da verdade ou um limite que o impede de uma fusão completa com ela, é ainda o que marca ou sinaliza o devir infinito das suas possibilidades quando lê toda a dimensão simbólica *transsuaptivamente* para, no limite de uma imagem pura, dispor de uma visão da obscuridade jamais compreendida. Então, mesmo que as coisas sejam, de fato, inexplicáveis pelo conhecimento ou, mais nitidamente, pelo modo em que ele as distingue e limita ao torná-las a sua matéria ou conteúdo assimilado e, por isso, simbolizado, há repetidamente por meio dele a constatação e o reconhecimento do que escapa a toda assimilação e simbolização, do que está além de toda e qualquer possibilidade de ser conhecido. Ademais, na mesma medida em que assimila restringindo, por ser e atribuir sempre às coisas um limite que se interponha à verdade como algo que nelas a medeia, o conhecimento humano, em meio ao caos dos fenômenos, também é único pela sua capacidade de ordenar todas as coisas ligando-as umas as outras por um sistema indefinido de relações mutuais (cf. GANDILLAC, 1942). Ou seja, ao invés de ser um limite por pretender dizer ou explicar catalogando formas e essências, é o como possibilidade de estabelecer leis de evolução que encerrem ou contenham em si o movimento em direção ao cada vez, e apenas, mais próximo das formas puras da verdade (cf. GANDILLAC, 1942).

Assim, cumpre ao esforço do modo de conhecer humano o estabelecimento de leis que garantam o rigor da sua evolução, em definições e por constituições conceituais cada vez mais precisas,

gradativamente assemelhada à verdade. No entanto, seja recorrendo à mediação dos símbolos ou sinais da matemática ou ainda dos da discursividade (não tão precisa e, por consequência, com um grau não tão elevado quanto à primeira), o conhecimento se dará, invariavelmente, na forma conjectural. Visto que, o movimento pelo esforço de ascensão dos seus modos em consequentes graus evolutivos não é outro além da própria mobilidade inerente à conjecturalidade. Mas daqui não se deve inferir que o conhecimento se mova simplesmente em suposições arbitrárias, diferentemente disso, trata-se da certeza que ele positiva ou afirma sem a qual nenhum ser nem nenhum acontecimento poderiam tomar a sua verdadeira figura, qual seja, o fato de serem obscuros e insondáveis pela compreensão. Em uma comunidade de sentido com a verdade o conhecimento afirma a obscuridade de ou em todo o existente, e assim dá a ver que tudo o que há repete essa obscuridade ao ser infinito reenvio a ela. Isso define que a pluralidade à qual o modo de conhecer é sujeito e produz no conhecimento – já que é por ela que sucede a sua progressão – não pode ser compreendida como multiplicidades desconexas entre si, e sim como um acontecimento que só pode dar-se e ganhar sentido através do seu fundo, quer dizer, da sua unidade (cf. MACHETTA, 1999). “Por isso, não há senão uma só razão de todas as coisas a qual é participada de modos diversos” (CUSA, 2003: 36). E, por sua vez, também não há senão uma só alteridade que não aponte para a unidade e dela faça parte (cf. CASSIRER, 2001). Com isso:

[...] se completa o círculo iniciado na primeira obra filosófica deste filósofo: ao retomar a tese subjacente ao *De docta ignorantia*, o

*Compendium* acentua, como sublinha J. Stallmach, a não objectividade de todo e qualquer conhecimento, ou seja, a impossibilidade de representação objectiva do princípio fundante de todas as coisas, que em todas as coisas se manifesta, mas a todas elas se retrai, na articulação dialética entre imanência e transcendência que a sua expressão prefigura. Todavia, reconhece-se ainda, tal como na primeira obra, que, não sendo representável objectivamente, é no entanto simbolizável, abrindo-se através da interpretação do símbolo a via para chegar até ele (ibidem).

Eis que tudo se dará, sempre, entre estes dois polos, agindo como forças vivas: de um lado, a obscuridade singular da verdade infinita e soberana, do outro, a cristalização gradual e variada em multiplicidades discerníveis dessa verdade no desvio ou na alteridade do conhecimento.



## EPÍLOGO

Em princípio, a filosofia testemunha e mostra um drama, um conflito insanável, qual seja: a experiência cindida do homem, simultaneamente, em um ser natural (vivente) e um ser lógico (discursivo). Em consequência, toda a produção de discurso humana se dá irremediavelmente presa a essa cisão (entre ser e conhecer, entre *phýsis* e *lógos*), o que faz da palavra, conseqüentemente, o lugar desse referido conflito. De fato, a palavra, de acordo com esta perspectiva, passa a ser definida como um espaço de conflito em virtude de abrigar, a um só tempo, o que se pode saber daquilo que se diz e o que necessariamente se diz sem que se possa jamais saber (cf. AGAMBEN, 2006). Pois, tal condição de separação impõe ao homem que, ao transladar uma forma da verdade ou da natureza para o discurso – transferindo-a para ou metaforizando-a em significações –, confronte-se com o enigma e o obscurecimento do que no próprio discurso permanece rigorosamente informulável.

Em vista disso, poderia dizer-se então que, em um segundo momento, a filosofia se apresenta como uma retomada e, ao mesmo tempo, um caminho para a superação dessa cisão. Mais especificamente, ela busca dar voz à experiência silenciosa contida na própria palavra ou discurso e, deste modo, constitui-la, justamente por reafirmá-la, como fundamento desta que é a dimensão mais propriamente humana. A filosofia, em outras palavras, toma esta parte incomunicável do discurso, “que se abre entre o ser-nascido do homem e o seu ser falante” (AGAMBEN, 2006: 125), para assumi-la como a própria condição de

possibilidade discursiva. Retomando e reafirmando o silêncio da verdade fundamental como o que cinde todo o dizer e estrutura originalmente todas as diferenças, separações ou oposições, a filosofia inventa um caminho para a superação de tal cisão na medida em que procura pensá-lo como processo. Daí, portanto, a possibilidade de um entrelaçamento ou uma aliança filosófica com a verdade silenciosa, isto é, um tipo de união que adere, a cada vez, ao movimento de saída de si que deve atravessar um indizível e uma cisão para poder regressar ao lugar que lhe é mais próprio, ou, o mesmo seria dizer, para poder regressar ao pensamento do pensamento. Neste ponto a filosofia já não mais opera a metaforização da verdade no discurso, mas, diferentemente disso, executa a sua transformação, passando-o de uma forma de significação para a força desmesurada e difusa de uma indicação. O discurso, desta maneira, perde o caráter de uma demonstração intelectual (por definições formais) para ganhar o território infinito de uma experiência da palavra que é agora o desconhecido, a indeterminação obscura ou a fé; e, sendo assim, não se faz de outro modo nem demonstra outra coisa que a própria fé em todas as possibilidades da verdade. A filosofia, em conclusão, é este processo de regresso ao discurso puro – não mais referido aos sentidos ou ao intelecto, mas àquilo que subsiste como que em uma treva de ignorância, através da qual, no tocante à condição terrena, unimo-nos (inventivamente e não representativamente) à verdade divina (cf. AGAMBEN, 2006).

Pois bem, é por meio de tal concepção que Nicolau de Cusa cria o conceito de *douta ignorância* como imagem e também procedimento efetivador desse processo a caminho da verdade. Nesse

sentido, a *douta ignorância* ao mesmo tempo em que é *douta*, e pode saber junto com a verdade na forma desviada e restrita do conhecimento, também é capaz de uma mobilidade infinita que tangencia, incompreensivelmente, o que dela ignora.

Então, foi assim que Nicolau de Cusa fez do seu filosofar uma insaciável procura pelo não representável em toda representação, pelo não conhecido em todo conhecimento. Procurou na geometria o símbolo indiciário da interseção, único ponto indiscernível, com o máximo absoluto. Na encruzilhada de linhas e bifurcação de trajetórias um istmo interdito, ou, ainda, o espaço entre o observador e o observado, como o lugar, sempre inalcançável, onde aquele que procura pode ver-se no ponto em que também se encontram o zero e o infinito. Falou da linha reta como um arco de um círculo infinitamente desproporcionado, deu respostas absurdas à lógica de uma razão instrumental para conseguir penetrar, com um efeito impenetravelmente oculto e de superfície, a certos lugares e certas circunstâncias que pertencem com mais propriedade a nossa vida abissal. Contemplou o encontro do torto com o reto, do finito com o infinito, em uma dinâmica atividade passional ou amorosa, como o que podemos ter de mais íntimo. Fez circular as tensões e distensões que sequenciam inconcebíveis razões e breves paroxismos ao conceber Deus como o que abrange todas as linhas e seus desvios no mesmo instante em que se desfibra nelas.

Assim, mais do que qualquer coisa, o que se buscou com este percurso foi adentrar a circularidade movente do modo de filosofar cusano. Para tanto, ensaiou-se em todo o dito uma fala cusana, um tipo de imitação ou similitude que fosse capaz de, aproximadamente, seguir

as sinuosidades que de fato a ela pertenceram. Não se quis explicá-lo ou traduzi-lo exatamente, mas, antes e apenas, contemplá-lo pelos mesmos preceitos da sua órbita desobjetivante. Com isso, tentando inexatamente simular aquele que foi o seu lugar, chegou-se ao sem fim ou ao inacabamento que implica recompor imagens de um pensamento que pensou toda a simbolização como algo aberto ao infinito. A par disso, reteve-se que todo o pensado nunca é ao ponto de não poder ser sempre mais pensado. Com Nicolau de Cusa, entendeu-se que a filosofia é infinita mobilidade quando caça ou persegue em todo o pensamento o sempre ainda não pensado, e que, por fim, ela é uma contínua revisitação da verdade.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. Introdução. In.: CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*. Tradução João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_. Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Profanaciones*. Tradução Flavia Costa e Eduardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AQUINO, T.; ALIGUIERI, D.; SCOT, J. D. e OCKHAM, William. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Tradução Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. *A caminho do silêncio: a filosofia de Escoto Eriúgena*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRAIDA, R. Celso. *A ontologia e seus desvios*. Florianópolis: 2008 (Texto digitalizado).

CASARELLA, Peter. *La productividad de la imagen em San Buenaventura y Nicolás de Cusa*. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Tradução do alemão João Azenha Jr.; tradução do grego e do latim Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COLOMER, Eusebio. *Nicolau de Cusa (1401 – 1464): Um pensador na fronteira de dois mundos*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v.20, n.4, p.388-435, out./dez. 1964.

CUOZZO, Gianluca. *Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano*. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *A douta ignorância*. Tradução João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

\_\_\_\_\_. *A visão de Deus*. Tradução João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_. *De Deo abscondito (O Deus escondido)*. Tradução Alberto Alves de Souza. Revisão, introdução e notas de Júlio Fragata.

*Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v.20, n.4, p.436-453, out./dez. 1964.

\_\_\_\_\_. “Compêndio”. Tradução Luis Alberto De Boni. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.396-420.

\_\_\_\_\_, Nicolás de. *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente*. Traducción Jorge M. Machetta, introducción Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico e notas Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires: Biblos, 2005.

CUES, Nicolas de. *Oeuvres Choisies*. Traduction et préface de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1942.

D'AMICO, Claudia. Ignorancia y conjetura en la proposta de concordia de Nicolás de Cusa. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

ESTRADA, Paula Pico. Cuerpo y conocimiento en el diálogo *Idiota de mente* de Nicolás de Cusa. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento em Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da modernidade*. Tradução Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_. Introduction. In.: CUES, Nicolas de. *Oeuvres Choisies*. Trad. Avec introd. De Maurice de Gandillac. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1942.

FRAGATA, Julio. Introdução e notas. In.: Cusa, Nicolau de. *De Deo abscondito*. Tradução Alberto Alves de Souza. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v.20, n.4, p.436-453, out./dez. 1964.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Der Feldweg (O Caminho do Campo)*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, v.63, n. 1-2, p. 191-199, 1987.

LEIRIS, Michel. *Espelho da tauromaquia*. Tradução Samuel Titan Jr.. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LUPI, João. *As filosofias do Renascimento*. Florianópolis: 2005 (Texto digitalizado).

\_\_\_\_\_. *História da filosofia moderna: Apontamentos das aulas coligidos sob a orientação do Prof. P. Julio Fragata*. Braga: 1968-69 (Texto digitalizado).

MACHETTA, Jorge Mario. Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios. *Veritas*, Porto Alegre, v.44, n.3, p. 823-830, 1999.

MANZO, Silvia. Imágenes venatorias del conocimiento em Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogia y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MARTINS, E. R. O caráter conjectural do conhecimento segundo Nicolau de Cusa. In: *Leopoldianum*, 13 (1986) n. 38. p.148-164.

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Tradução Paula Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Desejo e conhecimento em Nicolau de Cusa. *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2006.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica: IV. Le scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

\_\_\_\_\_. *Storia della filosofia antica: V. Lessico indici e bibliografia*. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

RODRIGUES, José Ricardo Sousa. *Liberdade e tolerância em Nicolau de Cusa: a ideia de sistema através da análise de conceitos*. 2005. 144 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

SIMÕES, José Francisco. A unidade em Nicolau de Cusa. *Rhema*, Juiz de Fora, v.12, n. 39, p. 25-57, 2006.

SOUZA, Eudoro de. *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

TEIXEIRA, Lívio. Nicolau de Cusa: Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do “De docta ignorantia”. *Coleção da “revista de história”*. São Paulo, n.2, 1951.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. In: CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução, Prefácio, Introdução e Notas de Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. O não-saber como saber: *De docta ignorantia*. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

VARELA, Marcelo Gastón. *Idiota cusano, ignorancia actual y filosofía*. In: D'AMICO, Claudia; MACHETTA, Jorge M.. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

VILA-CHÃ, João. Efeitos de Heidegger: A propósito dos 60 anos de *Sein und Zeit*. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, v.20, n.4, p. 385-497, 1964.