

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

**Fabiano de Oliveira Mina**

**Epistemologia apofática: a função da negação na obra *De Docta Ignorantia***

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP

**Fabiano de Oliveira Mina**

**Epistemologia apofática: a função da negação na obra *De Docta Ignorantia***

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz.

São Paulo  
2012

## ERRATA

MINA, Fabiano de Oliveira. *Epistemologia Apofática: a função da negação na obra De Docta Ignorantia*. 2012, p. 184. Dissertação: Mestrado em Ciências da Religião – PUC.

| Página | Linha | Onde se lê                           | Leia-se                                                                                                                                                                                            |
|--------|-------|--------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13     | 13    | aristotelismos                       | aristotelismo                                                                                                                                                                                      |
| 14     | 14    | mias                                 | mais                                                                                                                                                                                               |
| 14     | 23    | se                                   | ser                                                                                                                                                                                                |
| 15     | 1     | me; causa                            | em; causam                                                                                                                                                                                         |
| 15     | 9     | religião                             | religiões                                                                                                                                                                                          |
| 15     | 13    | se dito                              | ser dito                                                                                                                                                                                           |
| 18     | 17    | por que                              | porque                                                                                                                                                                                             |
| 18     | 18    | costuraruma                          | costurar uma                                                                                                                                                                                       |
| 26     | 2     | criado                               | criando                                                                                                                                                                                            |
| 28     | 19    | um contra                            | uma contra                                                                                                                                                                                         |
| 28     | 24    | dado                                 | dando                                                                                                                                                                                              |
| 30     | 2     | mia                                  | mais                                                                                                                                                                                               |
| 32     | 4     | era aceita                           | eram aceitos                                                                                                                                                                                       |
| 32     | 20    | e as escritos                        | e os escritos                                                                                                                                                                                      |
| 34     | 25    | forma                                | foram                                                                                                                                                                                              |
| 40     | 18    | intelecto                            | intelectual                                                                                                                                                                                        |
| 40     | 34    | apresenta nos nas                    | apresenta nas                                                                                                                                                                                      |
| 44     | 26    | unitários                            | unitário                                                                                                                                                                                           |
| 44     | 23    | “criada e cria”                      | “criada que cria”                                                                                                                                                                                  |
| 47     | 1     | se admitia                           | se se admitia                                                                                                                                                                                      |
| 48     | 4     | cada um                              | cada uma                                                                                                                                                                                           |
| 48     | 22    | olha                                 | olhar                                                                                                                                                                                              |
| 62     | 41    | visa o                               | visa é o                                                                                                                                                                                           |
| 63     | 5     | “Guilherme de Ockham é extremamente” | “Guilherme de Ockham é extremamente exigente em matéria de demonstração, disposto a empreender uma revisão crítica, objetiva e cabal do patrimônio doutrinal recebido dos predecessores imediatos” |
| 65     | 34    | uma a olhar                          | um a olhar                                                                                                                                                                                         |
| 66     | 9     | alguns e seus                        | alguns de seus                                                                                                                                                                                     |
| 66     | 20    | mais ilimitado                       | mas ilimitado                                                                                                                                                                                      |
| 68     | 14    | Este última                          | Esta última                                                                                                                                                                                        |
| 68     | 22    | defendia                             | defendida                                                                                                                                                                                          |
| 70     | 5     | discursas                            | discursar                                                                                                                                                                                          |
| 70     | 25    | delimitações históricos              | delimitações históricas                                                                                                                                                                            |
| 76     | 28    | estender                             | entender                                                                                                                                                                                           |
| 77     | 12    | esboçar                              | esboçou                                                                                                                                                                                            |
| 79     | 2     | apontando usando-s                   | apontando, usando-os                                                                                                                                                                               |
| 80     | 23    | do sol                               | o sol                                                                                                                                                                                              |
| 81     | 11    | que a uma                            | que há uma                                                                                                                                                                                         |
| 83     | 2     | ser possa                            | se possa                                                                                                                                                                                           |
| 85     | 5     | Exigirá a transpor                   | Exigirá transpor                                                                                                                                                                                   |
| 88     | 24    | entre                                | ente                                                                                                                                                                                               |
| 89     | 22    | opinião grande                       | opinião de grande                                                                                                                                                                                  |
| 89     | 29    | satisfatória sua                     | satisfatória a sua                                                                                                                                                                                 |
| 90     | 18    | esta foi apresentação                | esta foi uma apresentação                                                                                                                                                                          |
| 91     | 26    | “douto ignorante” andar              | “douto ignorante” é andar                                                                                                                                                                          |
| 91     | 21    | baseando                             | baseado                                                                                                                                                                                            |
| 91     | 31    | dos                                  | do                                                                                                                                                                                                 |
| 92     |       | quando                               | quanto                                                                                                                                                                                             |

|     |    |                                          |                                  |
|-----|----|------------------------------------------|----------------------------------|
| 95  | 30 | desejoso                                 | desejosos                        |
| 95  | 31 | nunca se                                 | nunca ser                        |
| 95  | 13 | sua indagações                           | suas indagações                  |
| 96  | 9  | conceituais                              | conceitos                        |
| 97  | 10 | limitados                                | limitamos                        |
| 99  | 32 | tão máximo ou tão máximo                 | tão máximo ou tão mínimo         |
| 102 | 19 | É o doador da forma                      | É o doador que dá forma          |
| 105 | 11 | fosse ele fosse                          | fosse ele                        |
| 106 | 4  | erra                                     | mas erra                         |
| 107 | 5  | exteriormente                            | exterior                         |
| 108 | 33 | que os                                   | que o                            |
| 111 | 26 | Cusano                                   | para o Cusano                    |
| 112 | 9  | símbolos” matemáticos”                   | símbolos matemáticos”            |
| 112 | 21 | matemática                               | da matemática                    |
| 112 | 21 | demonstrar as                            | demonstra que as                 |
| 114 | 10 | que cria                                 | que crê                          |
|     | 26 | converge Uno                             | converge para Uno                |
| 115 | 8  | que na condição                          | da condição                      |
| 116 | 2  | nada de opõe                             | nada se opõe                     |
| 119 | 31 | Cristo isto é um mistério                | Cristo é um mistério             |
| 122 | 18 | negativa                                 | pessimista                       |
| 123 | 7  | identidade Infinito                      | identidade do Infinito           |
| 123 | 10 | cachorro                                 | (cachorro)                       |
| 125 | 7  | com princípio                            | como princípio                   |
| 129 | 33 | podo                                     | pode                             |
| 129 | 38 | e si                                     | em si                            |
| 130 | 2  | a partir próprios                        | a partir dos próprios            |
| 132 | 7  | foram                                    | forma                            |
| 137 | 2  | pois preciso                             | pois foi                         |
| 139 | 21 | deram                                    | dele                             |
| 140 | 12 | forma                                    | foram                            |
| 140 | 17 | parte                                    | partir                           |
| 142 | 9  | Se especular                             | Se especula                      |
| 143 | 35 | Uma filosofia faz                        | Uma filosofia que faz            |
| 144 | 30 | ponde limitá-lo                          | ponto de limitá-lo               |
| 146 | 2  | significa                                | significado                      |
| 147 | 30 | ver que saber                            | vez que se sabe                  |
| 151 | 6  | limites racionalidade                    | limites da racionalidade         |
| 155 | 21 | movi                                     | move                             |
| 156 | 7  | (CUSA, 2007, pg. 129)                    | (MACHETTA, 2007, pg. 128)        |
| 158 | 29 | mas pelo simples pelo fato               | mas pelo simples fato            |
| 161 | 29 | Deus só ser                              | Deus só pode ser                 |
| 162 | 12 | Para Palamas, Barlaam “não havia Barlaam | Para Palamas, “não havia Barlaam |
| 162 | 29 | mística e humanismo                      | mística e neoplatonismo          |
| 162 |    | para não só para                         | não só para                      |
| 164 | 16 | coragem                                  | coração                          |
| 165 | 5  | primeiro essas                           | primeiro esgota essas            |
| 166 | 8  | voz o                                    | voz do                           |
| 166 | 16 | em precisa                               | ele precisa                      |
| 167 | 26 | Dentes                                   | Dentre                           |
| 167 | 27 | na <i>Crítica da Razão Pura</i>          | no <i>Discurso do Método</i>     |
| 172 | 10 | remota                                   | remonta                          |

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz (Presidente)

---

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar (titular)

---

Prof. Dr. Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé (titular)

---

Prof. Dr. Andrei Venturini Martins (suplente)

---

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito (suplente)

Dedico esta dissertação à minha família que sempre acreditou em mim. À minha esposa Débora de Freitas Mina, que acompanhou cada passo dado e ao meu filho Eduardo de Freitas Mina, que, apesar de tão pequeno, foi um filho formidável nos momentos em que mais precisei da sua compreensão

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz, quem tem sido deveras paciente e solícito comigo para o desenvolvimento desta dissertação.

Ao professor Ênio José da Costa Brito, quem me recebeu com tanta cordialidade e com tanto incentivo, orientando-me nos primeiros meses (PUC-SP).

Aos professores do Departamento de Ciências da Religião (PUC-SP): Dr. Afonso Maria Ligorio Soares, Dr. Fernando Torres-Londoño, Dr. João Décio Passos, Dr. João Edênio Reis Valle, Dra. Maria José F. Rosado-Nunes, Dr. Pedro Lima Vasconcellos; que foram responsáveis pelo meu aprendizado acadêmico até aqui.

Agradeço aos meus amigos Osvaldo Silva Costa de Souza e Laércio Freitas de Faria, que iniciaram comigo esta caminhada pela Filosofia e que ainda continuam caminhando comigo.

Ao professor Dr. Luís Felipe Pondé, que faz da Filosofia uma coisa tão fácil de gostar e ao mesmo tempo tão desafiadora (PUC-SP).

A todos os alunos do Departamento de Ciências da Religião que caminharam comigo desde o início. Aos amigos do grupo NEMES (Núcleo de Estudo em Mística e Santidade – PUC-SP), que a cada encontro trazem um desafio renovador.

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida e confiada. Enfim, agradeço a todos que torceram, ajudaram, incentivaram. Obrigado!

## RESUMO

Esta dissertação, sob a obra *De Docta Ignorantia* de Nicolau de Cusa, tem como objetivo apresentar uma epistemologia apofática (conhecimento via negação) com vistas na “função da negação”, contribuindo para discussões pertinentes à Teoria do Conhecimento, justificado pelo pouco material produzido nesse viés epistemológico desse autor e obra se comparado a outros no Brasil. Portanto, contribuindo também para apreciação do Departamento de Ciências da Religião. Fundamentalmente é uma análise teórica dos dois primeiros livros dessa mesma obra, analisando os limites da razão (*ratio*) diante da intuição (*intellectus*), sob os conceitos Máximo Absoluto, Universo Privativo e Máximo Concreto, na relação entre Criador (Uno) e criatura. A criação (*explicatio*), contida em Deus (*complicatio*), inevitavelmente exige uma “dialética apofática” que assume as paradoxalidades no e do mundo. Portanto, uma “Filosofia Apofática”. Para isso é necessário que nos tornemos “doutos ignorantes”.

**Palavras-chave:** Uno, Máximo Absoluto, Universo privativo, negação, dialética apofática, douta ignorância.



## ABSTRACT

This study, work under the Nicholas of Cusa's *De Docta Ignorantia*, aims to present an epistemology apophatic (denial knowledge) aiming at "function of denial", contributing to discussions relevant to the Theory of Knowledge, justified by the material produced little bias in this epistemological author and this work is compared to others in Brazil. Therefore, contributing to the appreciation of the Department of Religious Sciences. Fundamentally it is a theoretical analysis of the first two books in this same work, analyzing the limits of reason (*ratio*) before the intuition (*intellectus*), under the concepts Absolute Maximum, Privative Universe and Concrete Maximum, the relationship between Creator (One) and creature. The creation (*explicatio*) contained in God (*complicatio*) inevitably requires an "apophatic dialectic" that assumes the paradoxalidades in and of the world. Therefore, a "Apophatic Philosophy". This requires that we become "ignorant scholars".

**Keywords:** Uno, Absolute Maximum, Private Universe, denial, apophatic dialectic, learned ignorance.

# SUMÁRIO

|                                                                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                                                                                   | <b>10</b>  |
| <b>Capítulo I – Uma trajetória rumo à <i>De Docta Ignorantia</i></b>                                                | <b>16</b>  |
| <b>1.1 Idade Média (cristã ocidental): uma delimitação</b>                                                          | <b>16</b>  |
| 1.1.1 Idade Média: características da escolástica                                                                   | 18         |
| 1.1.2 Escolástica tradicional e o retorno à teologia anti-metafísica: séculos XII XIII-XIV                          | 25         |
| <b>1.2 Recepção dos textos platônicos e aristotélicos pela Idade Média: resultado de traduções e interpretações</b> | <b>30</b>  |
| <b>1.3 Neoplatonismo e suas influências para a especulação de Nicolau de Cusa</b>                                   | <b>40</b>  |
| 1.3.1 Vários neoplatonismos                                                                                         | 40         |
| 1.3.2 Um conceito de neoplatonismo                                                                                  | 41         |
| <b>1.4 Renascença (XV): momento histórico propício para <i>De Docta Ignorantia</i></b>                              | <b>49</b>  |
| <b>1.5 Trajetória rumo à <i>De Docta Ignorantia</i></b>                                                             | <b>53</b>  |
| 1.5.1 Renascença e Nicolau de Cusa                                                                                  | 53         |
| 1.5.2 Um teólogo político-religioso                                                                                 | 55         |
| 1.5.3 Um erudito escritor na Igreja e para além dela                                                                | 57         |
| <b>1.6 Diante da escolástica aristotélica, surge uma crítica cusana</b>                                             | <b>60</b>  |
| 16.1 Um aspecto de modernidade em Nicolau de Cusa                                                                   | 66         |
| <b>Capítulo II - <i>De Docta Ignorantia</i>: problemática, conceitos, especulação epistemológica</b>                | <b>75</b>  |
| <b>2.1 Introdução à obra <i>De Docta Ignorantia</i></b>                                                             | <b>75</b>  |
| 2.1.1 Um conhecimento douto ignorante                                                                               | 78         |
| 2.1.2 O homem criatura-criadora                                                                                     | 82         |
| <b>2.2 Esquema do livro <i>De Docta Ignorantia</i></b>                                                              | <b>85</b>  |
| 2.2.1 <i>De Docta Ignorantia</i> e um esboço de seus três livros                                                    | 86         |
| 2.2.2 A necessidade do Máximo Absoluto Concreto                                                                     | 89         |
| <b>2.3 Livro I: Uno e o Máximo Absoluto</b>                                                                         | <b>91</b>  |
| <b>2.3.1 <i>Docta Ignorantia</i>: movimento epistemológico</b>                                                      | <b>91</b>  |
| 2.3.2 O Uno e o Máximo Absoluto                                                                                     | 99         |
| 2.3.3 A Forma que dá forma                                                                                          | 108        |
| 2.3.4 Máximo Absoluto e a Matemática                                                                                | 111        |
| <b>2.4 Livro II: O Universo como Máximo contraído ou Infinito Privativo</b>                                         | <b>115</b> |
| <b>2.5 Livro III: Jesus Cristo, o Máximo Contraído</b>                                                              | <b>118</b> |
| <b>Capítulo 3 – A função da negação e a contribuição epistemológica de Nicolau de Cusa</b>                          | <b>122</b> |
| <b>3.1 Epistemológica: dialética e apofática</b>                                                                    | <b>122</b> |
| <b>3.3 A Função da negação: seus desdobramentos conceituais</b>                                                     | <b>126</b> |
| 3.3.1 Uno                                                                                                           | 129        |
| 3.3.2 Máximo Absoluto                                                                                               | 132        |
| 3.3.3 Universo                                                                                                      | 135        |
| 3.3.4 Máximo Absoluto Concreto                                                                                      | 136        |
| <b>3.4 Função da negação: um salto intuitivo</b>                                                                    | <b>139</b> |
| <b>3.5 A função da negação enquanto uma “Filosofia Apofática”: dialética negativa</b>                               | <b>140</b> |
| <b>3.6 <i>Coincidentia oppositorum</i>: para onde converge toda dialética apofática</b>                             | <b>145</b> |

|                                 |                                                                                     |            |
|---------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>3.7.</b>                     | <b>A função da negação implícita à <i>douta ignorantia</i></b>                      | <b>147</b> |
| <b>3.8.</b>                     | <b>“Filosofia Apofática” em <i>De Docta Ignorantia</i>: uma negação que conhece</b> | <b>151</b> |
| <b>3.9.</b>                     | <b>Conhecer é <i>ratio</i>, compreender é <i>intellectus</i></b>                    | <b>153</b> |
| <b>3.10.</b>                    | <b>Limitações e contribuições de uma “Filosofia Apofática”</b>                      | <b>160</b> |
| 3.10.1                          | Dificuldades entre o propósito e o resultado                                        | 160        |
| 3.10.2.                         | Contribuição da Filosofia Apofática de Nicolau de Cusa                              | 164        |
| 3.10.3.                         | Contribuição para a posteridade Moderna                                             | 166        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>     |                                                                                     | <b>170</b> |
| <b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</b> |                                                                                     | <b>176</b> |

## INTRODUÇÃO

A epistemologia, como se sabe, é uma área específica que busca aprofundar sobre as condições de possibilidades do conhecimento, ou seja, o que e como conhecemos. Luiz Henrique de A. Dutra diz que a epistemologia é “o termo que mais frequentemente empregamos hoje para nos referirmos à ‘teoria do conhecimento’” nos “currículos de filosofia” (DUTRA, 2010, p. 9).

Porém a proposta para esta dissertação não é apresentar uma epistemologia no sentido mais moderno como uma disciplina ou como um ramo da filosofia, a proposta aqui está no significado radical da *epistémé*, portanto, “a ciência” como “conhecimento universal”. Ivan Gobry refere-se à *epistémé* em duas linhas da Teoria do Conhecimento tradicional, a de Platão, que é intuitiva, a “ciência que atinge o Ser absoluto”; e a de Aristóteles, que se estabelece num “conjunto de conhecimento” ascendente desde a sensação, experiência, arte, ciência à sabedoria” (esta última que é a metafísica). Essas duas linhas estão relacionadas ao “conhecimento” (GOBRY, 2007, p. 56-57).<sup>1</sup>

Partindo dessa definição, será tratado aqui a Teoria do Conhecimento como uma epistemologia que busca pelo princípio, pela essência, pelo absoluto, pelo Ser, por Deus (Uno), tendo em vista a obra *De Docta Ignorantia*. Uma epistemologia que se funda desde a filosofia helênica – com os filósofos supracitados – com viés neoplatônico e os fundamentos do cristianismo ocidental. De modo que essa epistemologia é uma metafísica, porém com características peculiares (mística), que veremos mais adiante. Portanto a Teoria do Conhecimento, nesta dissertação, visa apresentar uma “epistemologia apofática” na obra *De Docta Ignorantia* do filósofo e teólogo Nicolau de Cusa, a partir da problemática: qual a “função do conceito de negação” em de *De Docta Ignorantia*, tento a própria negação como objeto fundamental.

Nicolau de Cusa (1401-1464) terminou essa sua obra em 1440, situado em uma época de grande efervescência cultural, política e religiosa. Conhecida como Renascença. Nicolau

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2006, p. 43-46. Para Aristóteles o conhecimento sempre parte da sensação para os outros estágios do conhecimento, até chegar à “sabedoria” (a metafísica). O que destoa sutilmente de Platão que, apesar de admitir uma dialética como “ascensão mental” (GOBRY, 2006, p. 57), afirma um conhecimento com base intuitiva, enquanto Aristóteles a indutivo-silogística. Esta diferença entre o conhecimento que parte do intuitivo e do outro do empírico, ainda que pareçam iguais enquanto objetivo – o absoluto (Platão) o necessário (Aristóteles) – o caminho epistêmico é diferente. A preferência de Nicolau de Cusa pelo *intellectus* está análogo à Platão, que entendia ser esta via epistemológica intuitiva a única a “contemplar a verdade” (PLATÃO, 1964, p. 163).

deparou-se com vasto conteúdo teórico, advindo desde os mais variados debates ao longo da Idade Média até chegar à Renascença (XV). Momento em que, na Itália, os movimentos humanistas e “antiaristotélicos” cresciam na mesma proporção que o retorno da cultura e pensamento grego Antigo. Além de se tornar um erudito foi um itinerante pela Igreja, buscando encontrar um caminho de diálogo dentro e fora do cristianismo, como na política e filosofia. Foi influenciado e influenciador dessa época renascentista, caminhando lado a lado com grandes pensadores que também marcariam suas épocas.

Em meio a tantas experiências Nicolau é tomado pelo desejo de mudança que se instaurava na Renascença, onde a diversidade filosófica, cultural e político-religiosa crescia cada vez mais, aguçando críticas aos sistemas de pensamento advindos da Idade Média. Como diz Leandro Konder, “a preocupação central da reflexão de Nicolau de Cusa é a da combinação da unidade com a diversidade, a interdependência dos opostos, a *coincidentia oppositorum*” (KONDER, 2002, p. 8). Nicolau passa a especular sob um princípio, um fundamento: o da contradição, no qual os opostos deveriam se encontrar. E após viagem de retorno de Veneza (1437) que ele alega ter tido uma “intuição divina”, a *De Docta Ignorantia*.

Assim Nicolau de Cusa apresenta uma epistemologia apofática, na qual “Deus, portanto, que é uno está no uno universal, mas o universo está contraidamente em todas as coisas” (CUSA, 2002, p. 125). Deus não seria mais visto, por Nicolau, pela lente de grandiosos sistemas racionais silogísticos escolásticos, mas a partir das próprias limitações da condição do conhecimento do homem diante do mundo. Um Deus que se apresenta em tudo, em todos, sem se torna nenhum deles, mas todos estando nele. Nicolau passa a especular sobre os opostos que coincidem no Uno (Deus). Esta sua filosofia lhe renderia a crítica de panteísta ou mesmo de destruidor da lógica (aristotélica)<sup>2</sup>, porém Nicolau ao longo de sua vida continuou a escrever dezenas de obras procurando sempre revisitar esse mesmo tema.

Destarte, nessa dissertação veremos a forma com que a “função da negação”, ou seja, o papel epistemológico dialético que ela, a negação, exerce em *De Docta Ignorantia*. Uma análise mais dedicada será feita nos conceitos dos dois primeiros livros da obra, ainda que eu apresente o terceiro livro sem grande aprofundamento. Nesses dois primeiros livros serão vistos os conceitos de Uno, Máximo Absoluto, Universo Privativo, e no terceiro livro o Máximo Concreto.<sup>3</sup> A partir deles se desdobrarão outros conceitos que são: *explicatio-complicatio*, finito-infinito, múltiplo, *ratio-intellectus*.

---

<sup>2</sup> O termo “lógica” será usado por mim como sinônimo a silogismo aristotélico na escolástica.

<sup>3</sup> Com exceção no Universo Privativo, todos os outros conceitos se referem sempre a Deus. Nicolau de Cusa utiliza diferentes conceitos para ressaltar aspectos específicos acerca do conhecimento ou da relação com Deus.

Na explanação dos livros e dos conceitos, não será feito uma análise de cada conceito em si, ou seja, uma hermenêutica dos conceitos, apenas a relação deles com o enfoque da dissertação, que é evidenciar o “movimento epistemológico” no seu funcionamento dialético apofático (negativo). Significa que pretendo apresentar a função da negação intrínseca a todas essas formas conceituais supracitadas sem me deter a nenhuma delas.

Este movimento epistemológico compreende a passagem ascendente que ocorre da razão (*ratio*) para a via intuitiva (*intellectus*), o que não significa abrir mão da própria razão. Os conceitos que apreendemos deste mundo são representações criados pela *ratio* (nominalismo), que Nicolau indica ser a limitação, a finitude do próprio conhecimento. Já o *intellectus* (intuição) transcende essa finitude conceitual rumo ao Infinito (Uno). Portanto, o *intellectus* deverá ser tido como o “salto” qualitativo epistemológico apofático, que rompe com os limites que a *ratio* evidencia ao criar conceitos. Por isso esta passagem da *ratio* para o *intellectus*. Porém é importante entender que o *intellectus* está sempre presente em nós desde o princípio, pois ela é a priori, não a *ratio*. Esta ascendência é especulativa, formal, pois estamos sempre imersos na intuição, logo seria uma forma de explicar o processo do conhecimento especulativo, a práxis especulativa, conceituar (especular) o que já se intui.

Todo esse movimento epistemológico será apresentado como uma “dialética apofática”: os opostos (finitos) que ao se encontrarem, formam um movimento dialético que aponta para a via intuitiva, que por sua vez aponta para o Uno (Infinito). Este é o movimento dialético apofático (negação que se apresenta como oposição ou contradição, resultando no conhecimento *intellectus*). Dessa forma, a negação na medida em que nega ou evidencia os limites (contradições, aporias) da *ratio*, ao mesmo tempo apresenta a via do *intellectus* como conhecimento infinito que surge em meio as contradições (dialéticas). Essa postura epistemológica visa sempre negação como princípio, é o que Nicolau de Cusa chama de douda ignorância: a sabedoria que sabe que não conhece, para então poder continuar conhecendo. “A douda ignorância não é um não-saber simplesmente, mas um conhecimento que sabe o grau, extensão e causa do não-conhecimento” (ULLMANN, 2002, p. 25). E como diz o próprio Nicolau de Cusa.

A nenhum homem, ainda o mais doudo, nada sobrevirá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doudíssimo na mesma ignorância, que lhe é própria; quanto mais doudo alguém for, tanto mais reconhecerá ser ignorante (CUSA, 2002, p. 43).

E essa filosofia douta ignorante, eu propus chamar, nesta dissertação, de “Filosofia Apofática”: “filosofia” porque Nicolau entende que todo o conhecimento é válido, toda forma de conhecimento contribui para ascender em direção ao Uno, ainda que o conhecimento se contradiga, se oponha, caia em aporias; e “apofático” porque, em Nicolau, apenas pela “ignorância”, ou seja, apenas a “negação” do conhecimento finito é que os limites impostos pela razão (*ratio*) serão transpostos via intuição (*intellectus*).<sup>4</sup> A essa árdua tarefa especulativa, Nicola diz: “visando a esse objetivo, assumi a tarefa de escrever algumas poucas coisas a respeito da própria douta ignorância”, a sabedoria na negação (CUSA, 2002, p. 44).

Segue-se que o primeiro capítulo tratarei de explanar um pouco sobre a Idade Média. Uma época de muitas controversas, por onde a escolástica ganha corpo, principalmente nos séculos XII e XIII, desde o aumento da recepção dos textos dos filósofos antigos, com suas variadas traduções e interpretações, acirrando cada vez mais os embates neoplatonismo e aristotelismos, a partir dos pensadores escolásticos, até a chegada da Renascença onde o debate ganhar novos rumos junto ao humanismo na Itália.

No segundo capítulo me deterei a explanar a obra *De Docta Ignorantia*, com foco nos principias conceitos supracitados de forma panorâmica, pois não é meu objetivo fazer uma explanação sistemática da obra detalhadamente, mas com foco apenas nos principais conceitos. Logo, o conceito de Uno e multiplicidade, o Máximo Absoluto diante da quantificação e mensuração, o Universo Privativo diante dos entes criados, todos esses serão apresentados na chave “dialética apofática”, e por fim o Máximo Concreto (Jesus Cristo), lugar de destaque da teologia cusana. Além de apresentar os conceitos *complicatio-explicatio* e *coincidentia-oppositorum*, que representam esta mesma dialética apofática, ou seja, enquanto o primeiro par de conceitos aponta para o movimento dialético que ocorre entre o Uno e o múltiplo ontologicamente, o segundo par aponta para o resultado ou fim último de toda essa dialética: o Uno, pois só ele e nele há a convergência, a coincidência dos opostos.

Ainda nesse capítulo será dado destaque para a posição do homem enquanto “*secundus deus* ou *deus creatus*”. O homem como *imago dei* é apresentado por Nicolau como criador de conceitos, que não abstrai os conceitos da realidade objetiva, antes dá a ela, realidade, sua própria produção conceitual. Isto resulta ao homem *status* de micro-cosmos diante do macro-cosmos, que é o próprio mundo. Ou seja, todo o universo definido pelo próprio homem permite que o homem seja a síntese do que ele chama universo.

---

<sup>4</sup> Para Nicolau não existe um conhecimento divorciado de outro. Tudo faz parte do mesmo movimento dialético epistemológico apofático. Tudo é conhecimento em alguma instância. Sendo assim, razão, intuição, opinião, sensibilidade, fé, tudo faz parte deste movimento epistemológico, desde que usado de forma ascendente ao Uno.

É o homem quem deverá perceber (intuir) o princípio do mundo, sua *arché*, a partir da própria contradição instalada neste mesmo mundo. Então ver que este “princípio” (Uno) leva à *coincidentia oppositorum*. Só então o homem se reconhecerá como “homem-microcosmo, ou seja, o mundo humano” (CASSIRER, 2001, p. 146).

No terceiro capítulo pretendo demonstrar as variadas formas conceituais que a dialética apofática pode assumir, visando sempre objetivar a “função” da negação na *De Docta Ignorantia*. Os conceitos utilizados nesta dissertação como: dialética apofática, epistemologia apofática, “Filosofia Apofática”, movimento dialético apofático, dentre outros, não são conceitos literais na obra *De Docta Ignorantia*, apenas os utilizo por uma questão de ênfase na negação em seu sentido dialético, sem macular o conteúdo da obra supracitada e o propósito da dissertação. Isso por que Nicolau fez questão de ressaltar em várias de suas obras (citadas no capítulo I) que sua obra não está condicionada a ditames e regras fixas, limites conceituais. Sua metodologia simbólica nos permite usar os conceitos de forma mais “criativa” também. Porém não faço isto com vistas na criatividade, mas na ênfase na função da negação enquanto uma dialética apofática, pois é assim que proponho este funcionamento nesta dissertação. Ainda reservo espaços em que falarei um pouco da simbologia matemático-geométrica, expediente simbólico tão importante para Nicolau. Porém não será também meu foco nesta dissertação, pois este é um viés simbólico em Nicolau que merece um tratamento bem específico. E uma vez que escolhi tratar muito mais dos conceitos do que dos símbolos matemáticos, seria prejudicial tentar aprofundar-me nas duas frentes. De qualquer forma o que será dito a respeito entendo ser o suficiente para a compreensão do meu objeto proposto.

Atualmente Nicolau de Cusa tem sido por suas obras objeto de estudo em centros de pesquisas espalhados pelo mundo como: Universidade de Trier, American Society e o Círculo de Estudos Cusanos de Buenos Aires, este último bem representado por Jorge Machetta e Claudia D’Amico dos quais eu utilizo algumas de suas obras paralelas as de Ernst Cassirer.<sup>5</sup> No Brasil temos livros e artigos de Urbano Zilles e Reinholdo A. Ullmann, ótimos especialistas em Nicolau de Cusa, além de outros estudiosos, inclusive na própria Universidade Pontifícia Católica de São Paulo com algumas dissertações e teses no departamento de Ciências da Religião.

Se debruçar na obra de Nicolau de Cusa é um desafio. Ele exige um repertório conceitual não tão comum, além de especular com base na mística alemã, neoplatonismo, nominalismo e cristianismo. Sua tentativa de apresentar uma Teoria do Conhecimento não

---

<sup>5</sup> Os links dos sites destes centros de pesquisas estão indicados no final, na referência bibliográfica eletrônica.



pode ser utilizada na sua integralidade em nossos dias, mas nos causa alguns desafios interessantes. Como diz Luiz Felipe Pondé, “a ‘epistemologia’ é hoje, antes de tudo, uma consciência aguda do fato de que nós, como as bactérias, somos seres de cultura”, ou seja, em grande parte “o que realizamos em termos cognitivos não passa de produtos condicionados pela ‘cultura’ local” (PONDÉ, 2003, p. 75). Nesse sentido *De Docta Ignorantia* é uma obra que nos convida a sairmos dos condicionamentos, sejam eles quais forem. Para Nicolau a erudição, a racionalização, o esforço intelectual tinha, seu lugar, mas ao mesmo tempo ele propunha lugar para a “ignorância”, a simplicidade, a audácia, a coragem de sair do estado de “bactérias”. Para ele foi bem vinda a diversidade entre religião, ciências, filosofias, conhecimento popular e intuição. Portanto, uma dialética apofática pode ter um função importante neste sentido, pois leva-nos para um “discurso místico” onde “a linguagem se desenfria (...) ela dá descrições objetivas da experiência e voa nas asas do êxtase” (SHOJI, 2003, p. 60), ou seja, ela não tem reservas para falar do que tiver que se dito. Esse é o discurso “místico” de Nicolau de Cusa (Cf. ANDRÉ, 1993, p. 370), onde o conhecimento especulativo, ainda que se pretenda ser científico, abarca em si toda a esfera do inefável, do misterioso, do *absconditus*, do Infinito, e é lá que o douto ignorante busca pelo conhecimento Absoluto (Uno).

*De Docta Ignorantia* é uma obra que ainda nos convida a “intuir” sem abdicar dos outros saberes, das experiências, dos desejos, da fé.

## Capítulo I – Uma trajetória rumo à *De Docta Ignorantia*

### 1.1 Idade Média (cristã ocidental): uma delimitação

Tradicionalmente, a expressão ‘Idade Média’ designa o período de sete séculos (...) século VIII, até meados do século XV, quando Constantinopla caiu em mãos do otomanos; ou então o período de mais de oito séculos, que abarca desde a mudança da dinastia franca, em 750, até começos do século XVII, incluindo, portanto, como sua etapa final, o século das filosofias renascentistas e tridentino-barroca. (SARANYANA, 2006, p. 26)

A Idade Média - era intermediária entre a antiguidade e os tempos modernos - é, segundo se diz, o período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453). No fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de ‘Ocidente cristão’, ela está nele centrada, e o que não é, simultaneamente, ocidental e cristão é posto à margem, considerado apêndice exótico, sem legitimidade própria. (...) Há várias Idades Médias, segundo a tradição linguística e literárias.

(...) As opiniões a respeito do período medieval também variam: para os escritores dos séculos XVII e XVIII, a Idade Média não passa de uma época bárbara. No século XVII, o termo ‘gótico’ qualifica pejorativamente a arquitetura medieval; no século XVIII, não só denunciavam o fanatismo e a grosseira da Idade Média, mas também a ‘influência’ intelectual ‘árabe’. (LIBERA, 2004, p.12)<sup>6</sup>

Como visto nessas citações, identificar ou delimitar Idade Média é deveras difícil, e talvez até algo infértil, dependendo da intenção. São muitos séculos de história com seus mais diversos movimentos filosóficos, religiosos e culturais, que não me permite deter a especificá-los todos aqui, até porque, como diz Theo Kobusch, “ainda se discute quando começa esse movimento e quando ele termina” (KOBUSCH, 2005, p. 21).

Luis A. De Boni afirma que

(...) aquilo que costumeiramente chamamos de Idade Média é, na realidade, um conceito carente de precisão científica. Não existe o ‘tipicamente medieval’, não existe forma de delimitar a Idade Média e Filosofia Medieval que não caia em aporia. Daí a sugestão do Prof. L. M. de Rijk, de que se tome ‘Filosofia Medieval’ como uma delimitação referente simplesmente à divisão do trabalho acadêmico. (DE BONI, 2005, p. 28-29)

---

<sup>6</sup> Theo Kobusch adverte que analisar a Idade Média, como a feita por Étienne Gilson, representa um olhar “escolástico” da Idade Média, diferente da feita, por ex., por “Alain De Libera e outros” (“neomedievalismo”), que nesse sentido seriam “contra Gilson”, pois estes últimos analisam mais os pontos “periféricos” da Idade Média, supostamente negligenciados por Gilson. Porém Kobusch diz ser impossível não haver “parcialidade” em qualquer análise. Uma sugestão dada por Kobusch, citando Johann G. Droysen, para analisar a Idade Média, seria a de “manter a Renascença como uma época própria, já que nela se faz presente uma consciência clara de alteridade em relação à escolástica”. Nesse sentido é que esta dissertação analisa a Idade Média (escolástica) (Cf. KOBUSCH, 2005, p. 11-26).

Desse modo, a divisão ou delimitação que faço da Idade Média, primeiro tem a intenção de abordar o conceito Idade Média na perspectiva do pensamento cristão ocidental face às mudanças que ocorreram com o contato entre helenismo e cristianismo, culminando na escolástica deixando uma herança para uma Teoria do Conhecimento (epistemologia), que mais tarde seria recepcionada pela Renascença, tendo como referência “os séculos XIV e XV, quando se revigora parcialmente a consciência do valor das sete artes liberais, ou quando a mística e o nominalismo selam uma colisão peculiar” (KOBUSCH, 2005, p. 21). Ou seja, a Idade Média, aqui apresentada, visa contribuição para a compreensão do objeto desta dissertação, que será problematizado nos próximos dois capítulos. Por isso o contexto medieval teológico-filosófico não visa especificar algum pensador medieval, ainda que alguns sejam citados esporadicamente na dissertação.

Num segundo momento, a Idade Média não deve ser vista aqui com menor importância se comparado seu arcabouço teológico-filosófico com a Renascença. Saliento basicamente uma postura crítica à Idade Média, especificamente a partir Baixa Idade Média (XII-XV)<sup>7</sup>, quando a escolástica torna-se cada vez mais preponderante, e que servirá de conteúdo especulativo para os críticos à escolástica, como Nicolau de Cusa, desenvolvido em *De Docta Ignorantia*.<sup>8</sup> Portanto, é muito mais uma visão panorâmica da Idade Média com enfoque na crítica que surgiu a partir da Renascença.

Desde a Alta Idade Média à Baixa Idade Média, até chegamos às críticas que se afloraram na Renascença, muitos foram os contrapontos que perpassaram esses séculos de desenvolvimento filosófico teológico medieval. Época medieval em que o pensamento se desenvolve face à necessidade de descobrimento que o homem tinha tanto de ordem teórica como prática, exigindo respostas cada vez mais “lógicas” ou objetivas de mundo. Corre que muitos povos “bárbaros” haviam se estabelecido por toda Europa, o crescimento do comércio, o contato de diferentes culturas (ocidentais e orientais), interesses político-religiosos entre Igreja e Estado, desde a queda do Império Romano, dentre outras manifestações históricas, delimitam o que seria o final da Alta Idade Média e início da Baixa Idade Média. Nesse

---

<sup>7</sup> Essa delimitação não é consensual. Utilizo a demarcação que Étienne Gilson chama de “Alta Escolástica”, que, segundo ele, inicia no séc. XII quando na escolástica há uma “forte influência da filosofia oriental, a redescoberta da obra de Aristóteles” (BOEHNER; GILSON 1985, p. 349).

<sup>8</sup> O conceito de escolástica “não se atém a um método único, nem se restringe a certas questões ou correntes predeterminadas” (*Ibid.*, p. 226). Por ser termo equívoco, que pode ser tanto o destaque a um pensador, como Boécio “o “primeiro escolástico”, como a um conjunto de doutrinas localizadas historicamente, me limito para esta dissertação relacioná-la ao encontro entre cristianismo e pensamento helênico (platonismo e aristotelismo), sob o “binômio razão e fé”. Que por marco histórico, apesar da “primeira reorganização medieval das escolas, promovida e sustentada por Calor Magno” (VIII) ser importante no desenvolvimento da escolástica, meu foco se concentrará no que Giovanni Reale chama de “a era de ouro da Escolástica”, a partir do séc. XII quando há forte influência do aristotelismo (Cf. REALE; ANTISIÈRE, 2009, pp. 119-125).

momento o cristianismo sofre forte influência da filosofia helênica, principalmente com a recepção dos textos aristotélicos que chegavam pelas traduções árabes, mudando a forma de expor a teologia cristã. Significa que a retórica, tão presente na Patrística, aos poucos dividiria lugar, em importância para a propagação do pensamento cristão, com outras formas de conhecimento, dentre elas a física e o silogismo aristotélico.<sup>9</sup>

Sem exageros, podemos identificar essa mudança desde o século VIII, quando o papa Leão III (750-816) sagra como imperador Carlos Magno (742-814),<sup>10</sup> época em que Étienne Gilson identifica como “Primeira Escolástica”. Primeira enquanto marco histórico e mudança em relação ao conhecimento teológico-filosófico, por ter Carlos Magno empenhado “esforços para fomentar o ensino em seu império”.<sup>11</sup> (BOHENER; GILSON, 1985, p. 225-226)<sup>12</sup>.

Theo Kobusch diz que até “o século XII simplesmente inexistia qualquer teologia distinta da filosofia”, já que essa distinção (antes do século XII) é mais comum a nós “pós-tomistas” (modernos) que misturamos os conteúdos das diferentes fases da Idade Média, tentando identificar uma filosofia separada da teologia pré-escolástica. Contudo, se admitirmos que essa distinção só ocorre a partir da Baixa Idade Média, quando a escolástica se desenvolve sob influxo das “sete artes liberais”, então perceberemos a grande mudança que a Idade Média passa a ter a partir da escolástica, e por que renascentistas criticaram a Idade Média escolástica, buscando “resgatar” a Antiguidade. Assim, é possível identificar esta Primeira Escolástica como responsável pela “renovação e reinício das ciências”, que seria a marca carolíngia, que delimitaria e iniciaria essa escolástica aristotélica (BOHENER;; GILSON, 1985, p. 228). Theo Kobusch identifica pensadores “clássicos” da Idade Média, dentre outros, como responsáveis pela “ponte que leva dos carolíngios à Renascença”, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Duns Scoto, e Guilherme de Ockham (KOBUSCH, 2005, p. 24).

### **1.1.1 Idade Média: características da escolástica**

Como diz Étienne Gilson, o termo escolástica é por vezes usada de forma “preconceituosa”, o que ele tenta evitar. Para ele ou a entendem como “pseudofilosofia”, ou seu extremo como “um sistema grandioso e verdadeiro, que teria seu auge na filosofia de São

---

<sup>9</sup> Diversas vezes o silogismo será mencionado. Por isso importa diferenciar a propagação do aristotelismo na Idade Média, que apesar de já fornecer conteúdo lógico para os discursos filosóficos e teológicos, não era propriamente o silogismo visto já na Renascença, que estava bem mais desenvolvido desde a Baixa Idade Média.

<sup>10</sup> Responsável pelo Império Carolíngio a partir de VIII, também conhecido pela Renascença Carolíngia, resgatando a arte, cultura e religião por meio da Igreja Católica.

<sup>11</sup> Surge nessa época o grande pensador João Scoto Erígenia (800/815-877).

<sup>12</sup> Alain De Libera discorda desse marco histórico apontado por Étienne, pois para Alain “o mundo medieval não tem centro”, este mundo “não é ao lado de Carlos Magno (...) em lugar nenhum” (LIBERA, 2004, p. 8).

Tomás de Aquino”. Gilson prefere olhar para a escolástica numa perspectiva histórica, usando-a mais na definição etimológica como ocorria na idade média: o “professor” que lecionava na escola (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 225). Porém essa escolástica retratada preconceituosamente por Étienne Gilson, é que muitos na Renascença enxergaram. Às vezes como pseudofilosofia ou exageradamente enaltecida, às vezes sendo restrito ao pensamento tomista-aristotélico.

Destarte, a Idade Média vista pelos renascentistas está ligada desde uma visão das mudanças ocorridas desde Primeira Escolástica, que tiveram sua radical mudança a partir do século XII pelo helenismo recepcionado pelos cristãos, com enfoque em Aristóteles, a partir da teologia tomista, alimentada pelas controvérsias que se seguiram em Mestre Eckhart, Duns Scoto, Guilherme de Ockham, até chegar a Nicolau de Cusa.

Se as várias interpretações fazem existir as “escolásticas”, tomando-a como “termo vago”, por outro lado, para os críticos ao sistema de pensamento hegemônico, o que ela apresenta na Alta Idade Média é algo bem específico, uma crítica voltada à utilização do silogismo aristotélico, com vistas em uma Teoria do Conhecimento, na compreensão e até ascensão ao conhecimento acerca de Deus (GILSON, 2006, p. 6).

Tentar fazer com que o pensamento helênico servisse aos propósitos da teologia cristã, para alguns, formou “retalhos de doutrinas gregas”, na tentativa de “costurar uma teologia”. Talvez por isso “nunca houve uma” Idade Média, mas várias linhas de pensamento (e acontecimentos históricos) que a formou (*ibid.*, p. 6). Nesse sentido, Alain De Libera concorda que a escolástica tornou-se um emaranhado de pensamento helênico disforme por um cristianismo latinizado (Cf. LIBERA, 2004, p. 7).

Se considerarmos, então, enquanto pensamento cristão ocidental, a partir da junção entre helenismo e cristianismo, essa Idade Média fica ainda mais difícil de distinção, quando seus representantes “ora tomam emprestado de Platão, ora de Aristóteles, a não ser que, pior ainda, tente uni-los numa impossível síntese” para justificar suas linhas de pensamento (GILSON, 2006, p. 6). Pelo menos impossível no sentido de tentar fazer com que esses dois pensadores da Antiguidade dialogassem entre si em prol de um mesmo pensamento cristão, até então estranho a eles.

Falar de um “pensamento” medieval, na Renascença, e até Moderno, muitas vezes desrespeita frontalmente essas variadas delimitações filosóficas e históricas. Como diz Alain

De Libera (fazendo crítica a Eugenio Garin,<sup>13</sup> que buscava delimitar o Renascimento da Idade Média em termos absolutos):

O desconhecimento dos fenômenos universitário e a recusa em considerar a pluralidade das Idades Médias, aquela das culturas, das filosofias, das religiões que se sucederam ao longo de uma *translatio studiorum* de mil anos não pode ser aceitos como evidências definitivas. As fronteiras não são divulgadas. A censura entre Idade Média e a Antiguidade tardia ou entre Idade Média e o Renascimento não existem em si. Alteram-se conforme os setores do saber, os problemas, as disciplinas e os métodos. (LIBERA, 2004, p. 482)

Significa que esse silogismo na Idade Média (Alta), que influenciou a filosofia e teologia cristã e até visto como hegemônico em determinado momento, pode ser muito mais identificado como um eixo norteador do que propriamente as várias concepções possíveis de pensamento medieval. E esse silogismo escolástico traspassou toda a Idade Média até a Renascença. Dessa forma, os textos advindos da antiguidade passaram a ser criticamente analisados pelos novos métodos e tradutores da Renascença, visando identificar até que ponto o helenismo deveria servir ao cristianismo via escolástica.<sup>14</sup> De modo geral na Renascença, não entende que a escolástica fez bom uso do pensamento helênico, mas que fez dele “filosofia escolástica”, a “configuração escolar da filosofia, sua institucionalização” (KOBUSCH, 2005, p. 22).<sup>15</sup> De qualquer forma o silogismo modificou completamente a cosmo visão cristã - como da de árabes, mulçumanos e judeus – sendo, o silogismo, algumas vezes combatida e outras vezes exaltada em todo esse processo durante o medievo.

Mas não entendamos a Idade Média como se fosse uma confusão sem precedentes. São apenas fatos históricos, circunscritos diante de um contexto em que o pensamento se constrói conforme sua época. E como foi vista, a Idade Média é época de várias mudanças. E são essas mudanças que contribuíram para o conteúdo especulativo posterior a ela. Como diz Theo Kobusch: “sem a filosofia da Idade Média, ou sem os filósofos dessa época considerados individualmente, não seríamos o que somos” (KOBUSCH, 2005, p. 11). Ou seja, “o que somos” enquanto pensamento ocidental está intrinsecamente ligado a essa miscelânea de pensamento helênico, do silogismo, acentuado na escolástica cristã.

Afirmações, como a de Kobusch, são importantes também como respostas às críticas de alguns pensadores e historiadores, já a partir da Renascença e que se estendeu pela Idade

---

<sup>13</sup> (1909-2004) Historiador e filósofo italiano que estudou especificamente a Idade Média e Renascença.

<sup>14</sup> Urbano Zilles cita que “na filosofia e na teologia entrou em crise, no século XV, o modelo da escolástica sistemática e especulativa, cada vez mais distante do texto bíblico e mais sensível às conclusões racionais” (ZILLES, 1988, p. 283).

<sup>15</sup> “No Renascimento, busca-se opor esses ‘tempos obscuros’ a luz idealista através da reabilitação do Platão” (ZILLES, 1988, p. 284).

Moderna (crítica rechaçada também pelo historiador Johan Huizinga<sup>16</sup>), de que a Idade Média não havia produzido um pensamento filosófico próprio ou profícuo (o “preconceito” citado por Étienne Gilson, acima). Resposta às críticas de que “o pensamento medieval é, em primeiro lugar, um *corpus excessivo*, uma massa volumosa, gargantuesca, obscuramente destinada ao pó (...)”. Esses críticos consideravam a escolástica uma “ornamentação complicada, intrincada e sobrecarregada que desfigura um pensamento reduzido à lógica e à metafísica (...)” (LIBERA, 2004, p. 12).<sup>17</sup> Alain De Libera chega até comentar o posicionamento de alguns que consideram que “a Idade Média viu a teologia cristã tomar definitivamente o lugar da filosofia grega” (*ibid.*, p. 14). Porém estas críticas são mais direcionadas àqueles que defendiam uma “noção de que a filosofia seria uma criada a serviço da teologia cristã (...) cumprindo uma função instrumental”, a serviço de identidade de “filosofia cristã”, desta forma causando “pensamentos contrários” a estes defensores. Esta subserviência da filosofia à teologia “passou a estar entre os principais assuntos do pensamento medieval, e até hoje mobiliza os espíritos” (KOBUSCH, 2005, p.pp. 13-14).<sup>18</sup>

Não se pode misturar esse tipo de debate com a importância que a Idade Média trouxe para épocas posteriores enquanto conteúdo de pensamento, pois seria desconsiderar muito da recuperação das leituras, interpretação e pensamentos dos textos dos pensadores da Antiguidade, como Platão e Aristóteles, feito por judeus, árabes, latinos, que contribuiu para a formação no pensamento moderno ocidental. Assim a Idade Média segue entre divergências que, de forma direta ou indireta, sempre impulsionou e fomentou o pensamento filosófico. Alain De Libera diz que: “no fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de ‘Ocidente cristão’, ela está nele centrada” (LIBERA, 2004, p. 12).

Se pensarmos em termos de pensamento ocidental, ele, embrionariamente, ocorre quando “a religião cristã tomou contato com a filosofia já no século II da nossa era”, (GILSON, 1995, p. XV), e ao longo dos séculos recebendo influências.<sup>19</sup> As influências que foram ocorrendo também, pelo neoplatonismo (que aprofundarei mais adiante). “Platão, Aristóteles e os neoplatônicos são os pedagogos dos pensadores cristãos, nos quais sobrevivem, na melhor acepção da palavra” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 570).

---

<sup>16</sup> Cf. HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*, 2010. Este procura demonstrar que muitas críticas feitas à Idade Medieval são preconceituosas.

<sup>17</sup> Essa crítica à lógica é a aristotélica, nos mesmos moldes que feitos já na Renascença. Muito do pensamento de Aristóteles ainda estava sob revisão e tradução, mas muito dos escritos originais de Aristóteles já eram acessíveis na Renascença, como afirma Luis Alberto De Boni em *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, 2010.

<sup>18</sup> “Até hoje” como o X Congresso Internacional de Filosofia Medieval em Erfurt, 1997 com o tema: *O que é Filosofia na Idade Média?* Em relação à filosofia na Idade Média, pois hoje se tem a filosofia como autônoma à teologia.

<sup>19</sup> Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, 2007.

Com a junção da filosofia helênica (judaica e árabe também) e do cristianismo, reflexões em torno da Teoria do Conhecimento vão se consolidando. Debates incitados desde correntes neoplatônicas plotinianas, passando pela patrística de um Santo Agostinho, ganham novas formas na Baixa Idade Média. Da teologia-aristotélica de Tomás de Aquino, da mística de Mestre Eckhart, da “teologia em si” de Duns Scotus, até chegarmos ao nominalista Guilherme de Ockham.

Por conseguinte, esses representantes dos diferentes sistemas de pensamentos na escolástica todos partem de debates de ordem lógico-conceitual, seja por um viés mais aristotélico, contrário a ele ou mesmo mesclado. Ao passo que esses representantes e suas escolas de pensamento vão se formando, uma polarização, entre platonismo e aristotelismo, vai se acentuando. Não que essa distinção fosse tão clara no medievo, mas os estudiosos em geral identificam as preferências desses pensadores medievais entre o pensamento platônico e aristotélico.

O resultado das especulações filosóficas ocorridas durante a Idade Média, principalmente nessa fase da escolástica, assim como sua contribuição ao pensamento ocidental, que identificaria tais pensadores como ‘filósofos-cristãos’ (Cf. SARANYANA, 2006, p. 29). Étienne Gilson diz que eram filósofos cristãos por especularem filosoficamente a partir do princípio da “Revelação” cristã (que difere do helênico). Étienne identifica uma produção intelectual filosófica nos escolásticos, mesmo quando os pensadores cristãos rivalizavam com o helenismo. E quanto mais este encontro – helenismo e cristianismo – ocorria, mais aporias de ordem da Teoria do Conhecimento (epistemologia) surgiam, tornando-se mais densos e complexos, distanciando-se cada vez mais da vida comum dos leigos.

Não era “possível traçar uma linha divisória e clara entre o pensamento filosófico medieval e o movimento das ideias religiosas” na Idade Média escolástica (CASSIRER, 2001, p. 7). A prova de que cada vez mais os cristãos se apropriavam do helenismo para responder seus próprios questionamentos. De certo havia algum aspecto filosófico *sui generis* na escolástica, na medida em que a “Revelação” cristã tornou-se alvo da lógica helênica, e por isso a chamada “filosofia cristã”, uma vez que seu objeto, Deus, passou a ser relacionado ao “ente” da Filosofia. E essa analogia entre o ente da Filosofia com o Deus cristão formou uma fusão responsável por uma necessidade de aprofundamento ao conhecimento sem precedentes anteriores, já que novos conceitos como criação, fé, Revelação, eram distintos dos debates na Antiguidade. O que deu um novo tom para a construção do pensamento na Idade Média.



Essa nova base de questionamentos cristão-helênicos, Étienne Gilson identifica como sendo o: *ex nihilo*, Deus Tri-uno, imortalidade da alma e o pecado. Já Ernst Cassirer diz que os “problemas fundamentais” a serem resolvidos desde a Idade Média eram resumidamente: “Deus, liberdade e imortalidade” (CASSIRER, 2001, p. 7). Conceitos que, de certa forma, mantinham cada vez mais permanente a filosofia na tentativa de encontrar a convergência entre o raciocínio lógico e a Revelação, devido os problemas epistemológicos que esses conceitos carregam em si, pois tais conceitos cristãos eram “estranhos ao pensamento de Aristóteles ou de Platão” (CHAUNU, 2002, p. 91). Por essa tentativa de convergência, que suscitava problemáticas específicas para a escolástica, é que a Idade Média produziu seus filósofos cristãos, tendo eles como regra geral que: “a ordem natural se apoia numa ordem sobrenatural, de que depende como sua origem e seu fim” (GILSON, 2006, p. 445). Um princípio irrevogável para todo aquele que denominava sua filosofia como cristã.

É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão. (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 9).

Dessa forma a “Revelação” cristã passa a ter um aliado – a filosofia – para dirimir seus próprios problemas postos. Dentre esses problemas, distinguir o alcance da filosofia no âmbito da fé, nunca foi nada tranquilo. E não haveria mesmo de ser, pois nunca foi interesse da filosofia em suas origens especular sobre Deus nos moldes cristãos. Da mesma forma que os escritores cristãos, em suas origens, não tinham pretensão do uso da filosofia para uma especulação cristã. Portanto esse encontro não poderia ser tranquilo.

Nos “séculos XII e XIII, prolongando-se pelas primeiras décadas do século XIV (...) foi o período de recuperação da Filosofia antiga, mas também o do surgimento dos primeiros estados modernos (...)” (DE BONI, 2010, p. 132-133). Estados modernos desenvolvidos, como visto até aqui (com teor epistemológico), advindos desde os já citados, Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Guilherme de Ockham. Modernidade que foi marcada, por exemplo, com problemas postos por Guilherme de Ockham, a partir do seu nominalismo, radicalizando o uso da lógica e separando-a do âmbito da fé. O que entre os séculos XII e XIII era um grande debate e a concretização de uma teologia especulativa, que debatia entre “legado filosófico da Antiguidade e as afirmações próprias da Sagrada Escritura”, em Guilherme de Ockham essa tentativa de harmonização passa a ser uma ruptura (CHAUNU, 2002, p. 90).

E por causa de tantos desafios epistemológicos através desses pensadores cristãos é que Étienne Gilson defende que a Idade Média traz “as premissas da argumentação racionalista” como na modernidade. Étienne supõe não reconhecer isto seria uma “discordância dos fatos do que dos princípios” que cercam a Idade Média (GILSON, 2006, p. 8). Étienne Gilson entende até mesmo que “o universo medieval podia ser concebido, portanto, como objeto de uma explicação científica, no sentido em que o entendemos ainda hoje” (GILSON, 2006, p. 449).

Ora, num universo cristão, não há nada que não aconteça em nome de uma ordem racional e não deva a esta sua existência (GILSON, 2006, p. 451).

Assim, onde o pensamento grego tolera uma indeterminação que se explica por uma falta de racionalidade, a filosofia cristã restringe o determinismo natural, reduzindo às leis de uma razão superior a aparente desordem da natureza.(...) No mesmo movimento pelo qual ela submete o acaso a leis, ela liberta a natureza do Destino, porque tudo tem uma razão suficiente, mas esta só pode ser, precisamente, uma Razão (GILSON, 2006, p. 453).

Luiz A. De Boni apresentando o fundamento medieval tomista, diz:

(...) montando seu sistema de harmonia entre fé e razão, baseado na premissa que o Deus que se revela é o mesmo Deus que deu a inteligência ao homem e que, por isso, entre os primeiros princípios da razão e Revelação não pode existir contradição (DE BONI, 2010, p. 91).

Segundo Étienne Gilson, Descartes mantinha certo “parentesco das suas provas da existência de Deus com a de Santo Anselmo ou as de São Tomás de Aquino”.

(...) esse Deus de Descartes, ser infinito, perfeito, onipotente, criador do céu e da terra, que fez o homem à sua imagem e semelhança e conserva todas as coisas pela mesma ação que as criou, o que é ele, se não o Deus do cristianismo, cuja natureza e atributos tradicionais são facilmente reconhecidos aqui? (GILSON, 2006, p. 18-19)

Ainda que Descartes afirmasse que essas provas eram independentes de qualquer teologia, por considerá-las “claras e distintas”.<sup>20</sup> Por esse e outros motivos o pensamento medieval não deve ser reconhecido por mera comparação com as outras épocas, pois ela “não é nem da filosofia grega, nem da moderna”, a marca da Idade Média “são seus filósofos” que peculiarmente já produziam princípios modernos a partir de seus problemas teológicos, como

---

<sup>20</sup> Esse posicionamento de Étienne Gilson não é geral. Mas é fato que Descartes, a despeito de ter estudado em escola jesuíta e ter tido profundo conhecimento do pensamento medieval, ele tinha um conceito de Deus advindo da própria Idade Média e a utiliza em seu *Discurso do Método* para afirma a “causa” da principal idéia (a perfeição) produzida pela *res cogitans* e a veracidade da *res extensa*.

os já citados anteriormente (GILSON, 2006, p. 446). Claro que este é um posicionamento contestado por alguns, porém os filósofos cristãos apresentarem um conhecimento próprio.

Da Idade Média ao Renascimento, muitas mudanças ocorreram, mas os problemas epistemológicos permaneciam cada vez mais insolúveis (ou aporéticos) para o sistema medieval escolástico dar conta. Principalmente em uma época onde os humanistas – já na Renascença - eram “mais literários, menos lógicos” (CHAUNU, 2002, p. 89).<sup>21</sup> Não que essa lógica (silogismo) não fosse presente ou importante, mas em grande parte era recusada quando os interesses se tornavam cada vez menos de ordem teológica, e se voltam mais aos debates políticos, culturais, etc. Da queda da dinastia romana ao surgimento de uma filosofia cristã, da teologia escolástica à transição do pensamento medieval para o moderno, Nicolau de Cusa se insere como figura importante nessa transição renascentista, buscando sempre um diálogo com ela.

Nos duzentos anos (século XV e XVI) que transcorrem desde a conclusão do Cisma ocidental até os primeiros passos da física moderna e do racionalismo (ou seja, desde Nicolau de Cusa até Francisco Suárez, ambos inclusive), desenvolve-se a filosofia renascentista e a pós-tridentina ou barroca, talvez pouco estudada pela medievalística, embora constitua seu apêndice natural. (SARANYANA, 2006, p. 33)

A época renascentista é uma época de forte recebimento de influências, mas nunca de forma passiva, ao passo que também não pode ser vista simplesmente como uma época absolutamente contrária à Idade Média, pois “não é possível considerar o Renascimento meramente como a afirmação da imanência em contraste com a transcendência medieval” (ABBAGNANO, 2000, p. 10).

Mais adiante, vejamos porque a escolástica, conforme alguns posicionamentos críticos internos a ela mesma, vem preparando terreno para a crítica renascentistas.

### **1.1.2. Escolástica tradicional e o retorno à teologia anti-metafísica: séculos XII XIII-XIV**

O que apresento aqui como anti-metafísica é um pequeno recorte de uma insatisfação que passou a ocorrer dentro da escolástica em relação ao uso da filosofia aristotélica,

---

<sup>21</sup> O “humanismo”, localizado na Renascença, não será utilizado nesta dissertação, enquanto conceito, a uma disciplina (*humanitas* ou *studia humanitatis*) ou ligado à figura de Francisco Petrarca (1304-1374), considerado principal propagador desse movimento na Renascença. Mas ao “espírito” da Renascença que via na “*litterae humanae* um grande valor, considerando a antiguidade clássica, latina, grega, como paradigma e referência para as atividades espirituais e a cultura em geral”, estritamente ligado a um tipo de “condenação do aristotelismo”, mas com lastros políticos. Seria uma junção entre cultura, política e reflexão filosófica: “um novo sentido do homem e de seus problemas” (Cf. REALE, Giovanni; ANTISIÈRE, Dario. *História da Filosofia*, 2009, pp. 3-8).

especificamente a lógica. Momento em que a escolástica se tornava cada vez mais forte no uso da lógica, ao mesmo tempo criando algumas contrariedades pontuais.

Na Idade Média, dentro do pensamento cristão ocidental, dentre muitos, tivemos importantes comentadores como Alberto Magno (1193/1206-1280), São Boaventura (1221-1274), Tomás de Aquino (1225-1274), Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347). Nessa fase que compreende o século XII ao XIV (que preparará terreno especulativo para o século XV) há um progressivo debate entre a metafísica tradicional da escolástica e um pensamento contrário a ele que aos poucos foi emergindo.

Até aqui foi possível perceber um pouco do caminho traçado pela Idade Média. Étienne Gilson diz que no pensamento ocidental

O século XII marca o início de um novo florescimento em todos os setores da cultura. Entre outros, mencionemos o aparecimento da poesia nacional, do romance e da historiografia, das primeiras organizações corporativas, dos primeiros arcos ogivais. Sob o ponto de vista especulativo assistimos à formulação da primeira síntese da Teologia e da Dialética. (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 283)

Étienne ainda diz que a “história da filosofia cristã dos séculos XIII e XIV é essencialmente um debate vivo e intenso em torno de várias formas da filosofia aristotélica” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 361).

No caso de Tomás de Aquino foi ele um dos principais propagadores do aristotelismo que “melhor do que ninguém fez Aristóteles voltar a falar e, com isso, renovou profundamente o pensamento cristão” (DE BONI, 2010, p. 18). Por volta de 1260, por causa de Tomás de Aquino, Aristóteles “passou a ser o pensador mais estudado, debatido e citado pelos medievais, ultrapassando até mesmo Agostinho em número de citações” (DE BONI, 2010, p. 20). Ainda que “o que deparamos em São Tomás não é, pois, um aristotelismo genuíno” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 448), já que Tomás de Aquino se utilizou do pensamento do estagirita para embasar sua teologia e não propriamente para replicar o ensino helênico aristotélico.

Alberto Magno, que foi mestre de Tomás de Aquino, era a favor da conciliação entre filosofia (paripatética) e cristianismo. Porém, diferente de Tomás de Aquino, que buscava essa conciliação entre Aristóteles e o cristianismo, Boaventura, por sua vez, não era simpático a essa tentativa, pois “jamais passou-lhe pela cabeça redigir algum tratado meramente filosófico, nem se valeu do pensamento grego para criar algo de novo (...)”, apesar dele ter lido Aristóteles também (DE BONI, 2010, p. 77). Diferente de Tomás de Aquino, que considerava a teologia como teórica, a “teologia revela, (...) Boaventura e os franciscanos

consideravam-na como ciência prática, tal como o haveria de fazer Duns Scotus décadas depois” (*ibid*, 2010, p. 97). Tanto que Étienne afirma que São Boaventura faria parte da representação mais “culminante de uma corrente predominantemente neoplatonizante, e por essa razão mais próxima de Agostinho, ao contrário de Tomás de Aquino tendia “assimilar o “mais fielmente possível o aristotelismo puro” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 362).

Duns Scotus, era um crítico da tentativa tomista de conciliação da teologia cristã e filosofia helênica (fé e razão). Ele até “aceita as noções aristotélicas correntes em sua época, mas, modificando-as ao seu modo no decorrer do trabalho, segue caminhos próprios, nem sempre fáceis de serem seguidos”, mas um crítico ao uso do aristotelismo nos moldes usados por Tomás de Aquino (DE BONI, 2000, p. 262). Isso por que, para Duns Scotus, Tomás de Aquino não havia delimitado satisfatoriamente o campo de conhecimento da metafísica acerca do “ente”. Assim Duns Scotus propõe a “divisão entre *metaphysica generalis* e *metaphysica especialis*”. Significa que a “primeira aborda os objetos transcendentais, como o ente em si (...), a segunda os objetos em particular”. Diferente do tomismo que não fazia essa distinção, não nesses termos (BOULNOIS, Olivier, 2005, p. 296).

Duns Scotus “não defende o anti-intelectualismo”, ele apenas é contra um tipo de uso racionalista, segundo ele, feito por Tomás de Aquino – que seria o representante máximo desse racionalismo na escolástica, conforme Pierre Chaunu. “Aquilo que Escoto critica na filosofia é sua ignorância do Deus do Evangelho”.<sup>22</sup> Significa que em Duns Scotus “emerge, de novo, na escolástica, uma motivação estrita e claramente religiosa” (CHAUNU, 2002, p. 96). Duns Scotus prefere uma filosofia diferente do estilo aristotélico usado por Tomás de Aquino, que mantinha bases no silogismo. Ele é muito mais a favor de uma teologia que independa destas análises lógicas sistemáticas acerca de Deus. Segundo Étienne Gilson

(...) se a metafísica tomista é de um intelecto de que o pecado original não alterou nem a natureza nem o funcionamento, a metafísica de Escoto é a de um intelecto cujo funcionamento foi profundamente alterado’ (*Apud* CHAUNU, 2002, p. 100).

Aos poucos vai surgindo uma aguçada crítica nessa relação entre filosofia (lógica) e teologia, por alguns desses escolásticos, como os citados acima, ao verem que este “saber escolástico pode desenvolver sem limitações todas as virtualidades lógicas infinitas do discurso sobre o dado cada vez mais longínquo da revelação” (CHAUNU, 2002, p. 87). Estas sistematizações lógicas eram vistas já no século XII.

---

<sup>22</sup> Chaunu coloca a grafia Escoto, mas é o mesmo (Duns) Scotus, citado por mim no texto.

(...) o século XIII não rompeu totalmente com esta grande ousadia. (...) Noutros termos, no horizonte do século XIII, os temas dos primeiros séculos, ou seja, a afirmação dos pontos de divergência entre o legado filosófico da Antiguidade e as afirmações próprias da Sagrada Escritura, volta à superfície. (*Ibid.*, 2002, p. 94)

Pierre Chaunu, diz que Duns Scotus “é o primeiro filósofo representante do século XIV”, reativo crítico ao século XIII, pois esse século tentava “unir numa síntese sólida a teologia natural e a teologia revelada”, sem lograr êxito. Isso por que as respostas do século XIII foram distintamente “duas (Boaventura, Tomás de Aquino), e talvez mesmo três (Alberto Magno), sem contar com a solução averroísta que consiste em dizer que o problema é insolúvel”. O que não permitiria esta síntese desejada (CHAUNU, 2002, p. 93). Luis A. De Boni confirma isso ao dizer que “os grandes nomes do saber do século XIII, no Ocidente”, dentre eles “Alberto Magno, Boaventura, Tomás de Aquino e, já na virada do século, Duns Scotus (DE BONI, 2000, p. 253).

Já Guilherme de Ockham era radicalmente contra qualquer uso da razão a respeito da fé para se fazer uma metafísica cristã. Guilherme de Ockham dará seguimento a esse ceticismo, ainda moderado, por parte de Duns Scotus e, segundo Pierre Chaunu, será Ockham o “principal defensor da via moderna, triunfo do ultraintelectualismo, com a inevitável compensação de um contra partida mística” (CHAUNU, 2002, p. 101). Seguindo esse mesmo tom de Chaunu, Étienne Gilson diz que “é com razão que se vê em Guilherme de Ockham o impulsor decisivo da grande corrente do século XIV”, com seu nominalismo, que radicalizou com o pensamento escolástico anterior a ele (BOEHNER; GILSON, 1983, p.534).

Guilherme leva às últimas consequências o uso da lógica, abolindo sua relação com a metafísica, dando espaço para uma fé próxima ao fideísmo, por isso Chaunu diz ser uma contra partida mística. Fé cristã e lógica eram radicalmente opostas na concepção ockhamiana. Para Pierre Chaunu, a “escolástica tradicional”<sup>23</sup> mostrava-se “pouco pastoral”, e por isso o “nominalismo talvez traduzia a tomada de consciência do fracasso” da escolástica nesse sentido. Assim Guilherme de Ockham apresenta uma lógica ainda mais radical que seus predecessores, a ponto de separá-la completamente da teologia, apresentando uma “teoria do conhecimento simplificado” (CHAUNU, 2002, p. 107).

O “Deus de Ockham, Deus da tradição mais antiga e mais segura da Igreja, não é decididamente o Deus dos filósofos. A teologia dos nominalistas volta as costas à filosofia, da mesma forma que dá autonomia total ao conhecimento”, já que a lógica para Ockham não se

---

<sup>23</sup> Leia-se a linha mais racionalista.

torna serva da teologia, mas uma ferramenta do pensamento voltada para o mundo contingente, enquanto o absoluto (Deus) se destina à teologia (CHAUNU, 2002, p. 109).

Esse pensamento ockhamista recebe afeição dos “pioneiros do humanismo cristão”<sup>24</sup> como também da corrente contemplativa. Em comum essas correntes possuem “desconfiança em relação ao abuso da filosofia em teologia”, e esta “corrente na Idade Média, identifica-se um pouco com a fidelidade ao agostinismo”. Segue-se que “a escolástica nominalista cria, portanto fora do meio escolástico, um clima favorável ao desenvolvimento autônomo do humanismo, tendo igualmente tendência para criar um clima favorável à experiência mística” (CHAUNU, 2002, p. 111). Essa experiência mística contrapunha a escolástica medieval hegemonicamente aristotélica, que “até quando se opunham ao pensador grego, os medievais eram aristotélicos: no método de pensar, no modo de pensar. Eles pensavam aristotelicamente” (DE BONI, 2000, p. 254).

O século XIV é um século de mutação. O misticismo estava refugiado em alguns setores limitados da vida monástica e, do século XIV ao século XV, sai deste quadro. Do mosteiro (...) o misticismo transborda para as fileiras do clero secular e para os leigos(...). Os Países Baixos, a Toscana, o vale do Reno, desenharam (...) a Europa mística do século XIV, mas nem a França, nem a Itália, nem a Inglaterra, nem a Alemanha, nem a fortiori, Hispania, ficam de fora. (CHAUNU, 2002, p. 112-113)

Nesse clima de críticas ao aristotelismo, advindos no seio da própria escolástica e posteriormente com o humanismo, é que ecoaria, no século XIV, a especulação de Nicolau de Cusa desenvolvida sob tais influências críticas. Nicolau de Cusa não inauguraria, portanto, uma “nova” crítica, mas um novo modo de usar esses conteúdos críticos a partir da douda ignorância.

Alain De Libera diz que “essa subordinação da sabedoria metafísica intelectual de Aristóteles à hipersabedoria da *henosis* é, em pleno século XIV, um gesto de ruptura que só virá a ter eco no final do século XV com Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino” dentre outros. (LIBERA, 2004, p. 32).

Esta foi uma pequena síntese de alguns contrapontos em relação à escolástica com vistas no aristotelismo. Ainda que não fosse só o aristotelismo a forma de pensar filosófica, fato é que esta corrente foi marcante nestes séculos, gerando algumas críticas, no entanto sem abolir esta corrente que continuou a seguir por longos séculos. Para melhor compreender o

---

<sup>24</sup> Segundo Le Goff já havia certo humanismo na Idade Média, já no século XII, que “reivindica aquilo que se chamou de socratismo cristão”, ou seja, o “conhece-te a ti mesmo”, que já buscava valorizar mais o homem, mas ainda um tipo de humanismo que repousava “sobre a relação entre o homem e Deus” (LE GOFF, 2007, pp. 111-113).

que ocorreu na Renascença e a crítica feita a alguns aspectos da Idade Média, a partir da busca pela revitalização cultural e filosófica da Antiguidade, vejamos mais adiante como o pensamento helênico chega a partir da recepção dos textos: seus originais, traduções e comentários.

## **1.2. Recepção dos textos platônicos e aristotélicos pela Idade Média: resultado de traduções e interpretações**

Com não poder ser diferente, é ainda muito controverso falar a respeito do que podemos afirmar como recepção de textos filosóficos, originais ou não. Sendo assim, vale para esta dissertação algumas observações que visam traçar o caminho da filosofia helênica até sua chegada na Renascença, sempre com o olhar específico para o aristotelismo e o neoplatonismo. O que não será espaço para averiguar e aprofundar críticas dos pontos de vista e das afirmações apresentadas aqui. Vale ressaltar como influenciado o pensamento cristão ocidental a partir da recepção destes vários textos e seus interpretes dando base para o conteúdo lógico na escolástica e rendendo críticas posteriores a ela.

No universo cristão ocidental é recebida a influência de diversos pensadores do mundo helênico, porém dois deles são considerados por grande parte dos estudiosos os mais importantes na elaboração, construção e desenvolvimento tanto da teologia cristã, que perpassa a patrística até a escolástica, desdobrando em diversas escolas de pensamento da época, como de todo o pensamento do Ocidente. Esses dois pensadores são Platão e Aristóteles. Diz Luis A. De Boni que “entre o século IX e o século XVI, como notou com maestria M. D. Chenu, o Ocidente vivenciou a recuperação da Antiguidade”, tendo uma importância destacada “os séculos XV e XVI (...) o que chamamos de Renascimento”, paralelo à renovação nas letras e nas artes plásticas, fortalecimento dos debates políticos e filosóficos.

Uma renovação “inclusive na reordenação religiosa daqueles tempos. Também destaque nos séculos XII e XIII, prolongando-se pelas primeiras décadas do século XIV” (DE BONI, 2010, p. 132). Desde o início da Idade Média, os textos helênicos já influenciavam o ocidente, porém sua maior propagação, conhecimento e aplicação, pode ser considerada no início da Baixa Idade Média, principalmente quando a escolástica passa a revigorá-los aplicando-os na elaboração discursiva teológica.

Inicialmente, em grande medida, quando se reportava ao pensamento de Platão e Aristóteles (principalmente os medievais) se tratava muito mais das traduções e interpretações



de algumas de suas obras do que o pensamento original. As interpretações, comentários e traduções destes clássicos pensadores ao longo da Idade Média é que foram sendo propagadas e paulatinamente conhecidas. Ainda na Idade Moderna comentários, traduções, pesquisas ainda continuavam sendo organizadas, buscando identificar a originalidade dos escritos desses pensadores helênicos. Ainda na Idade Média, muito do que se acreditava serem os escritos de Aristóteles e Platão, na verdade eram textos neoplatônicos. Luis A. De Boni, no caso do filósofo Estagirita diz:

Aristóteles é um autor difícil de ser lido. Suas obras, nas condições em que chegaram até nós, são muitas vezes obscuras; algumas delas, vistas pelos medievais como um todo harmônico, são, na verdade, um conjunto de diversos textos independentes, cuja ordem de composição não é necessariamente a da sequência, tal como hoje a conhecemos. A Metafísica é exemplo disso: dela chega-se mesmo a duvidar que o livro XII seja autêntico. (DE BONI, 2010, p. 40)

É esse tipo de observação que faz Luis A. De Boni, de alguma forma, foi constatada por alguns estudiosos críticos renascentistas (Nicolau de Cusa era um desses), entendendo que grande parte dos medievais fez uso da filosofia a favor do cristianismo em detrimento do “original” pensamento helênico. Dentre outros motivos, esta foi uma das críticas do movimento renascentista de “retorno” à Antiguidade.

Por outro lado, o material que era produzido no medievo teve sua importante função para a elaboração do pensamento latino e árabe, de cristãos, islâmicos a judeus. Segundo Alain De Libera, em Bizâncio houve “o acesso às fontes autênticas” e “mais completas”, antes do que o Ocidente latino, este segundo vindo a conhecer muitos destes documentos por parte dos árabes (LIBERA, 2004, p. 21).

Luis A. De Boni afirma que muitos ensinamentos chamados de (neo)platonismo e aristotelismo, identificado a alguns cristãos ocidentais, ainda no final da Idade Média, eram textos latinizados, trabalhos de tradução, como os de Severino Boécio (480-524) que ao perceber que com<sup>25</sup>

(...) as invasões bárbaras, o grego deixava definitivamente de servir como elo de comunicação no Ocidente. A partir desta constatação, planejou [Boécio] com admirável intuição, tornar conhecido aos latinos o que julgava ser o mais importante da cultura filosófica helênica: as obras de Platão e Aristóteles. (DE BONI, 2010, p.25).

---

<sup>25</sup> Não exporei todos os responsáveis pela recepção destes textos e traduções. Vale para esta dissertação situar alguns aspectos sobre o uso e manuseio dos textos helênicos (“originais”) que depois de usados no medievo, foram recebidos na Renascença por outra ótica. Quando há aguçadas críticas sobre as traduções e a forma com que os medievais os teriam utilizado, o que incitou renascentistas à releitura destes textos, consequentemente uma nova ótica filosófica aristotélica e (neo)platônica.

“(…) Essas obras foram sendo conhecidas no Ocidente. Mas elas não vieram sós. Autores e comentadores gregos, árabes, judeus as acompanhavam. E tudo era novidade” (DE BONI, 2010, p. 19). Muitos textos percorriam os continentes, mesmo de forma fragmentada, era aceita e adaptada ao pensamento e cultura local. “Em sua expansão pelo Oriente e Norte da África, o mundo árabe deparou-se com o legado grego, ante o qual se mostrou altamente receptivo”. Desta forma “o período das traduções árabes durou quase 300 anos – desde final do século VIII até meados do século XI” (DE BONI, 2010, p.pp. 36-37).

Alain De Libera diz que “quase todas as obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe” assim como textos dos “neoplatônicos – Plotino, Porfírio, Proclo”. Significa que “(…) quase totalidade dos grandes autores da Antiguidade tardia passam pelas mãos árabes” no século IX. Dentre os primeiros tradutores árabes, “al-Mamûn e al-Mahdî deram o primeiro impulso às traduções no Islã oriental”, permitindo que um tipo de neoplatonismo e aristotelismo entrasse no mundo árabe, e futuramente influenciasse o pensamento cristão, tanto oriental como ocidental (LIBERA, 2004, p. 79). Veja que a construção de um neoplatonismo não seguiu por um caminho linear, muito menos restrito à vertente latina. Sua construção se deu de várias formas e fontes, sendo que a recepção dos textos helênicos pelos árabes contribuiu muito.

A grande contribuição dos árabes para o ocidente foi “a tradução para o latim de textos científicos antigos, não diretamente do grego, mas através do árabe”, “diversas obras de Aristóteles”, traduções de “obras pseudoaristotélicas”, e as escritas aristotélicas nem sempre “quimicamente puros”, muitos das traduções marcadas por “forte dose de neoplatonismo”. Significa dizer que a “Filosofia árabe constituiu-se de uma mescla de Teologia corânica, de aristotelismo e de neoplatonismo”. Essa conciliação não era aceita por todos os tradutores árabes, como no caso de Averróis. Foi séculos mais tarde que os ocidentais tiveram a mesma “experiência árabe”, com esta gama de textos diversos (DE BONI, 2010, p. 38-39).

Dessa contribuição árabe para a interpretação de textos dos pensadores da Antiguidade, e suas mesclas, cito Al-Kindi (801-866) considerado primeiro filósofo islâmico, que dá ênfase, “importando do neoplatonismo, a unidade de Deus, a transcendência absoluta da divindade, a causação de um único efeito, bem como a Teologia Negativa, a qual afirma que de Deus nós nada conhecemos”. Do aristotelismo herdou a ideia de Deus como “intelecto puro” e “motor”, dos judeus e cristãos a ideia de “Deus criador do mundo”. Cito Al-Farabi (872-950), que era conhecido como “segundo mestre” (Aristóteles teria sido “primeiro”). Defendeu a ideia de emanções que procedem do Uno descendendo aos seres materiais, ideia advinda do neoplatonismo ainda que tentasse conciliá-lo com o aristotelismo “a seu modo”

(DE BONI, 2010, p. 45-46). Também Avicena (980-1037) que “facilitou a compreensão dos medievais” que liam Aristóteles, já que deu certa unidade interna ao reinterpretar ao seu modo a obra *Metafísica*. Ainda cito Averróis (1126-1198), também comentador dos textos aristotélicos, muito utilizado no ocidente, que procurou evitar a mescla entre este e o neoplatonismo, sempre em favor do aristotelismo. Desses dois pensadores árabes, Averróis foi o que mais chamou a atenção das críticas de Tomás de Aquino (LIBERA, 2004, p. 409).

Temos alguns comentadores judeus como Ibn Gabirol (1021-1058) – suas ideias que também foram combatidas por Tomás de Aquino - é considerado o “primeiro grande pensador judeu da Península Ibérica, teve duas doutrinas suas que foram “acolhidas por boa parte da escola franciscana: o hilemorfismo universal e a pluralidade de formas”. Ibn Gabirol já tinha o conceito do homem como “microcosmos” (conceito que Nicolau de Cusa também utiliza). Também temos Moisés Maimônides (1135-1204), o Rabi Moisés, que “nele confluíram o neoplatonismo, a cultura filosófica árabe-muçulmana, o aristotelismo, a doutrina revelada do Antigo Testamento, e a interpretação rabínica do mesmo” (DE BONI, 2010, p. 48-49). “Árabes, judeus e cristãos prolongaram o gênero dos comentários e paráfrases até o século XVII” (DE BONI, 2010, p. 41).

Como visto, o grande processo de tradução dos textos filosóficos gregos se deu no final do século VIII e início do IX, totalmente dependente das vertentes orientais. O já citado Severino Boécio foi “provavelmente último romano de formação clássica, e o primeiro dos medievais” a recuperar a filosofia grega passando para a língua latina, e “modelar em suas obras teológicas, ao recorrer exclusivamente à argumentação filosófica para justificar o discurso de Revelação” (DE BONI, 2010, p. 26). Enquanto “Alberto Magno é o principal ato da aculturação filosófica do Ocidente latino no século XIII (...) seu projeto filosófico é o de Boécio: ‘transmitir Aristóteles aos latinos’ (LIBERA, 2004, p. 395).

Toda essa recepção dos textos helênicos não foi simples. “O trabalho de tradução era lento e carente de recursos técnicos, e muito mais lenta ainda a divulgação da obra traduzida” (DE BONI, 2010, p. 19). Porém em se tratando do pensamento aristotélico, vindo tanto do ocidente como do oriente, foi se tornando cada vez mais popular já “no final do século XII e no início do século XIII”, época em que as grandes elaborações da escolástica influenciam todo o pensamento cristão ocidental e suscitando críticas como visto anteriormente. Étienne Gilson confirma o mesmo ao falar do crescimento pelo interesse das obras de Aristóteles no século XIII quando “sentiu-se a necessidade de uma tradução mais fiel e mais exata” exatamente por causa das exigências que a teologia cristã pretendia junto à filosofia, que

agora, muito mais do que antes, passava ser sua aliada na defesa da fé (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 360).

Nessa fase do século XIII “pode-se determinar com precisão, qual foi o grau de penetração de Aristóteles nos meios acadêmicos de então (...)”, ou seja, foi crucial para toda visão teológica de cristianismo (DE BONI 2010, p. 58), visto que nesta época a “vitória de Aristóteles é já um fato consumado” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 360).<sup>26</sup> O platonismo também já era difundido (desde a Patrística), mesmo que não tão bem aceito como o aristotélico desde a fase inicial da escolástica. “A verdadeira difusão de Platão só ocorreu no século XV” no ocidente cristão, já que antes ela não era tão “significativa no século XIII”. Podemos entender que o pensamento escolástico ao mesmo tempo em que formava sua estrutura silogístico-teológica, o fazia na mesma medida em que ia recebendo traduções dos textos gregos ainda obscuros, limitados e até mesmo mesclados, tendo como forte fundamento cada vez mais o aristotelismo, porém construído a favor da fé cristã.

Significa que a própria escolástica formou seu pensamento acerca do aristotelismo de forma fragmentada, já que “a obra de Aristóteles não foi conhecida em sua quase totalidade senão a partir do final do século XVII”. Ainda que grande parte tenha chegado pelas mãos “árabe-mulçumana e judaica” ao ocidente, esta chegada demorou um bom tempo e de forma parcial (LIBERA, 2004, p. 356). Alain De Libera enfatiza que muitos da escolástica acreditavam que as obras do “Estagirita apresentavam um plano perfeitamente ordenado, quando, pelo contrário, a composição nada tinha de intrinsecamente ligado”. Culpa dos recortes e comentários feitos “com Averróis e Tomás de Aquino” (LIBERA, 2004, p. 359). Só com novos métodos críticos e novas traduções, que foram surgindo ao longo do tempo, inclusive na própria Renascença, é que muitos erros cometidos pelo desconhecimento da totalidade do pensamento de Aristóteles e Platão (se é que ainda hoje podemos dizer que o conhecemos) foram sanados ou pelo menos revisitados.

Foi sob esse trabalho de tradução e mesmo de transposição, feito pelos medievais, dos textos desses pensadores clássicos – Platão e Aristóteles – que se construiu o que se convencionou chamar de (neo)platonismo<sup>27</sup> e aristotelismo que seria utilizado não só na escolástica como pelos grupos renascentistas contrários a ela. Foi sob essa influência helênica que a Idade Média viveu, a partir da recepção desses textos, uma modificação do seu pensamento teológico e filosófico, talvez jamais repetido em termos proporcionais de

---

<sup>26</sup> Em comparação com o (neo)platonismo, nesse momento menos quisto.

<sup>27</sup> Na modernidade alguns desses textos foram distintos dos de Platão. Foram considerados neoplatônicos por serem apenas traduções dos textos de Porfírio e de Plotino, que eram confundidos por terem sido influenciados pela filosofia de Platão.

produção, de tradução e interpretação dos textos antigos, o que contribui, e muito, para a expansão da filosofia Antiga.

Pela dificuldade no conhecimento do pensamento helênico em sua originalidade, ou na sua totalidade, além da diversidade de fontes e caminhos que esses textos percorreram até chegar ao ocidente medieval, é de se considerar o fato de que o pensamento cristão divergiu bastante acerca do lugar que a Filosofia deveria ocupar no cristianismo. Luis A. De Boni afirma que enquanto era difundido o modelo neoplatônico, que até então servia bem à cristandade da patrística – Santo Agostinho sendo uma de suas principais figuras – o aristotelismo ganhava força, quando o neoplatonismo passa a perder terreno enquanto modelo de pensamento para o cristianismo. Ou seja, uma constante mudança de preferência pelo pensamento helênico modelou a escolástica. “Quando este modelo [platônico] foi abalado e entrou em crise, tornou-se necessário procurar-lhe um substituto e, então, em poucas décadas, a obra aristotélica estava disponível em língua latina” (DE BONI, 2010, p. 28).

Não significa que o neoplatonismo não vigorava mais, ao contrário, tanto o pensamento (neo)platônico como o aristotélico caminhavam paralelamente. A questão é que os textos aristotélicos, em determinado momento na escolástica, serviam melhor aos seus propósitos: de estabelecer uma argumentação silogística à teologia. Como foi dito, os textos aristotélicos ainda estavam sendo encontrados e em desenvolvimento, inclusive nas “escolas, no século XII” (França e Itália em específico<sup>28</sup>), como as traduções que “Tiago de Veneza voltou a traduzir por volta de 1140”. Significa que na necessidade dos debates na escolástica “em pouco tempo dispunha-se novamente da Lógica de Aristóteles” quando esta era requerida (DE BONI, 2010, p. 28).

No entanto, com toda esta apreciação, é preciso cuidado para não identificar a Baixa Idade Média como uma “ditadura intelectual de Aristóteles”, certamente ele “não é todo o pensamento medieval. Ao contrário, até certo ponto, podemos dizer que o antiaristotelismo foi a tendência predominante na Idade Média”, se levarmos em consideração alguns adeptos da antiga patrística ainda nesta fase (XII-XIII), como foi citado anteriormente. Basicamente eram grupos voltados ao neoplatonismo, também alguns dentro da escolástica não tão simpáticos à forma do uso aristotélico no cristianismo (Duns Scotus era um deles), sem falar da própria Renascença, em que o neoplatonismo volta a ganhar força (LIBERA, 2004, p. 363). São

---

<sup>28</sup> “A partir dos séculos XII-XIII, a escola se configura como Universidade”. Bolonha (*universitas scholarium*) e Paris (*universitas magistrorum et scholarium*) “representam os dois modelos” que sintetizam as demais universidades da época. Nestas escolas “a utilização dos princípios racionais, primeiro platônico e depois aristotélicos” serviam para “demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana” (...) “a influência do platonismo e do neoplatonismo (...) e a influência do aristotelismo (...) devem ser interpretadas nesse contexto” (Cf. REALE; ANTISERE, 2009, p. 125-126).

Boaventura, por exemplo, pode ser considerado um antiaristotélico se comparada a sua preferência ao neoplatonismo. Suas críticas servem de “modelo às condenações ulteriores da filosofia peripatética”, como viria ocorrer com Duns Scotus (LIBERA, 2004, p. 367).

Mesmo com todo o esforço feito pelos escolásticos em manter uma coerência com o pensamento aristotélico, Étienne Gilson diz que as traduções, por exemplo, de Aristóteles ao Ocidente Latino, “foram bastante multiformes”, e até fraca em alguns casos. Isso não significa, segundo Luis A. De Boni, em “desqualificar as traduções medievais, algumas delas de alto nível”, mas apenas apontar as limitações própria da época na escolástica. Uma vez que o problema não estava apenas na tradução, mas na própria “dificuldade de compreensão (...) do próprio texto grego” que chegava às mãos de seus tradutores (DE BONI, 2010, p. 32).

Alguns desafios não eram apenas das traduções dos textos em grego para o latim, mas dos textos traduzidos do árabe para o latim. Além das obras “pseudo-aristotélicas, por longo tempo, atribuídas ao Filósofo [Aristóteles], que chegaram ao Ocidente através da tradução árabe” (DE BONI, 2010, p. 38). Demorou algum tempo para que no Ocidente tivesse uma melhor distinção dos textos de Aristóteles e de Platão para os textos mesclados entre esses dois pesos e de textos neoplatônicos.

Toda essa dificuldade encontrada se torna uma crítica à escolástica, conforme Alain De Libera retrata.

Na caracterização de uma filosofia, os escolásticos utilizam um método de estabelecimento de texto a-histórico, pois repousa numa distinção conceitual que deixa pouco ou nenhum lugar para a preocupação erudita, filológica ou histórica, atenta às influências, gêneses e outras filiações reais. (...) Quando faz história, o filósofo escolástico não coleta informações históricas. Seu objetivo não é crítico no sentido filólogo, mas crítico num sentido que se denominar filosófico, pois não incide sobre o texto, sua história, suas deformações, mas sobre a doutrina que supostamente implica. (...) Pode-se defender a opinião de Platão em ponto determinado sem, por isso, aderir ao platonismo. (...) Dissolvido numa rede emaranhada de posições e vias, o aristotelismo perde em definição o que ganha em extensão. (...) Aristóteles dissolve-se numa rede de autoridade e de códigos que asseguram sua autoridade, mas sem incluir uma dominante, um princípio hegemônico ou um código dos códigos. (LIBERA p. 364-365)

Luis A. De Boni afirma que bons trabalhos de tradução até chegaram à Baixa Idade Média pelo já citado Tiago de Veneza, também por Miguel Scotus, por Guilherme de Moerbeke (alguns manuscritos que estão até hoje na biblioteca do Vaticano). Os comentários de alguns textos, feitos por Duns Scotus no século XIII, auxiliaram muito. Étienne Gilson chega dizer que Guilherme de Moerbeke merece, “entre os tradutores que surgiram”, um “lugar de honra” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 360). Por isso devemos considerar o

esforço que todos envolvidos nas traduções desses textos tiveram, a despeito de não terem conseguido exaurir todo o conhecimento helênico como talvez hoje melhor compreendemos.

Todo esse trabalho “pioneiro” feito na Idade Média, principalmente entre os séculos XII-XIII, continuou sendo desenvolvido, em termos de tradução e interpretação crítica, na Renascença, o que foi pano de fundo importante para a leitura e desenvolvimento filosófico teológico de Nicolau de Cusa. O contato com esses textos, e muitas outras traduções que chegaram posteriormente, deu uma “nova visão”, e no Renascimento “faz surgir uma imagem totalmente diferente não só do platonismo, mas, sobretudo da cultura grega (...) quase como um renascimento da Antiguidade” (ALBERT, 2011, p. 109).

A crítica ao aristotelismo que se tornou mais comum na Renascença, com no caso de Nicolau de Cusa, não era necessariamente ao pensamento de Aristóteles, pois esse ainda continuava sendo de grande interesse, principalmente nas universidades da época renascentistas. A crítica era mais voltada ao intuito no uso do seu pensamento pela escolástica na tentativa de unir a lógica ao “conhecimento” cristão, o que ocasionava a “polêmica no Renascimento, platônicos e aristotélicos” (ABBAGNANO, 2000, p. 11). Esta crítica, aguçada pelo humanismo renascentista, é exigente no crivo destes textos.

Exigência filológica não é um mero aspecto formal ou acidental do humanismo, mas sim um seu elemento constitutivo. A necessidade de descobrir os textos e de os reconstituir na sua forma autêntica, estudando e cotejando os manuscritos, é acompanhada pela necessidade de neles buscar o significado autêntico que contêm em matéria de poesia e de verdade filosófica ou religiosa (ABBAGNANO, 2000, p.12)

Na Renascença, a filosofia continuava importante em todos seus aspectos, porém o desejo era não mais utilizá-la a favor de uma teologia cristã, mas a favor dos interesses do indivíduo em suas relações culturais, políticas, cotidianas, não necessariamente relacionadas à Igreja. “A Lógica [que] tinha um papel importante no curso de introdução às artes nas universidades medievais” continuava a servir o pensamento renascentista,<sup>29</sup> e “estudiosos italianos puderam ler importantes textos gregos na língua original”, graças a refugiados do Império Bizantino com medo da invasão turca (sec. XV), o que fortalecia o desejo dos renascentistas por conhecer cada vez mais o “verdadeiro” Platão e Aristóteles. “Outros textos estudados no original grego” eram lidos agora em língua latina, como o “Novo Testamento e as obras de Aristóteles” (BURKE, 2008, p. 29). Significa que o crivo do Renascimento, no

---

<sup>29</sup> Ainda que ela fosse atacada por grupos na Renascença, como “Petrarca e outros humanistas acusando-a de ser fútil, meramente sofisticada ou picuinhas, de precisar usar termos técnicos ‘bárbaros’ (por outras palavras, não clássicos) tal como ‘substância’, ‘acidente’, ‘essência’, e assim por diante” (BURKE, 2008, p. 28).

uso desses pensadores helênicos, passou a se diferenciar da dos medievais, gerando cada vez mais críticas aos escolásticos na junção entre religião cristã e filosofia pagã.

Por isto a apropriação do pensamento aristotélico só prevaleceu, segundo Luis A. De Boni, até o momento em que “os ventos do Renascimento questionaram o aristotelismo dominante, a ilustração italiana mostrou que sabia onde se encontrava a obra de Platão, e no espaço de poucos lustros traduziu-a toda para o latim.” (DE BONI, 2010, p. 28). Como visto, os textos aristotélicos e (neo)platônicos se tornaram mais acessíveis na Renascença, mas dando preferência aos estudos retirados do neoplatonismo. É possível dizer que a Renascença por interesses em voltar à cultura Antiga, viu no neoplatonismo sua oportunidade de filosofia crítica à Idade Média (escolástica). Como diz Peter Burke: “o Movimento Renascentistas” era marcado pela tentativa de “reavivar outra cultura, de imitar a Antiguidade” (BURKER, 2008, p. 17). Não dá para definir ao certo se foi o contato com a filosofia helênica de forma mais criteriosa, ou se foi os próprios interesses culturais e políticos da época, que levaram o Renascimento a criticar a escolástica. Mas é notório que havia a tentativa de mudar a forma como a escolástica havia utilizado o pensamento Antigo.

Imerso nesse questionamento renascentista, Nicolau de Cusa foi um dos que embarca nessa recuperação renascentista dos escritos e pensamentos helênico (especialmente o neoplatônico) e assume em sua obra *De Docta Ignorantia* uma crítica ao silogístico-aristotélico, comumente utilizado na escolástica (salvo exceções). Luis A. De Boni afirma que:

Aos medievais não interessava o Aristóteles histórico e, por deficiência técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto nos moldes propostos hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele. Foi exatamente ao comentar um livro do Estagirita que Tomás de Aquino resumiu o modo medieval de manejar o Filósofo (...) ‘o estudo da Filosofia não se destina a saber o que os outros disseram, mas a conhecer qual é a verdade das coisas’. (DE BONI, 2010, p. 55).

Essa crítica de Luis A. De Boni está em paralelo à crítica de Nicolau de Cusa na forma de interpretação e pensamento dos textos dos filósofos gregos, Platão e Aristóteles (e seus comentadores), a partir da escolástica.<sup>30</sup> Claro que Nicolau de Cusa também faz sua própria leitura desses textos ao seu estilo neoplatônico. O que Nicolau de Cusa tentou fazer, como Luiz A. De Boni diz, que os modernos fizeram posteriormente, era “uma diferença entre o

---

<sup>30</sup> Ernst Cassirer afirma que Nicolau de Cusa provavelmente teve contato com as obras originais de Aristóteles e Platão quando esteve em Pádua (CASSIRER, 2001, p. 27).



modo de ler Aristóteles [e Platão] por parte dos medievais” com o modo renascentista, ou seja, com novos critérios (Cf. DE BONI, 2010 p. 55).

Nicolau de Cusa, segundo Nicola Abbagnano, “pôde assim adquirir grande familiaridade com a língua e com os clássicos gregos e, sobretudo, conhecer diretamente as obras de Platão, das quais extraiu a inspiração fundamental”, quando do regresso da Grécia na “companhia de teólogos e filósofos gregos” (ABBAGNANO, 2000, p. 60). Isso ainda em 1432, quando ainda não havia lançado sua obra *De Docta Ignorantia* (1440), tempo suficiente para ele aprimorar seu conhecimento dos textos filosóficos clássicos.

Ainda que a Idade Média tivesse contato também com muitos textos e tradições, uma das diferenças para a Renascença, além do acesso a textos não antes conhecidos pelo medievo, era sua visão de mundo em relação ao uso dos textos, que tiveram também outra perspectiva na leitura destes textos devido às várias novas técnicas acessíveis só na Renascença.<sup>31</sup> Nicolau de Cusa não está divorciado ao fazer uso da leitura filosófica em favor do cristianismo, mas certamente tem outra postura na leitura destes textos do da escolástica.

Ao contrário de grande parte da escolástica, Nicolau de Cusa teve mais acesso aos textos platônicos e aristotélicos. Seu “pressuposto é metafísico e inspirado no platonismo original” (ABBAGNANO, 2000, p. 61). Assim como afirma Karl Albert sobre a condição intelectual em que Nicolau se encontrava para fazer uma crítica e especulação filosófica consistente, que resultaria em seu platonismo, baseado em algumas fontes originais.

Fica evidente o fato de o Cusano ter conhecido as cartas platônicas (ainda desconhecida na Idade Média) e quiçá seguramente também a Sétima Carta, na qual Platão afirma que o próprio e característico de sua filosofia não pode ser apreendido em palavras (ALBERT, 2011, p. 103).

Essa constatação do acesso aos originais, tira qualquer suspeita de que Nicolau de Cusa tenha sido mero reproduzidor dos movimentos humanistas e neoplatônicos de sua época. Nicolau estabelece sua especulação teológico-filosófica em bases textuais sólidas, resultando em um pensamento bastante peculiar. Além desse seu direto contato com fontes originais, ele também mantinha sua leitura com os vários intérpretes anteriores a ele dos textos helênicos, como: Proclo, Plotino, Santo Agostinho, Avicena, Averróis, João Escoto Erígena, Santo Anselmo, Tomás de Aquino, Duns Scotus, e tantos outros que utilizaram das traduções e

---

<sup>31</sup> Não poderei entrar em detalhes sobre quais as técnicas utilizadas de ordem filológica, etimológica, hermenêutica etc., mas acentuar que “diferentes manuscritos do mesmo texto continham diferentes leituras de palavras-chave, tendo havido a necessidade de desenvolver técnicas de ‘crítica textual’ (BURKER, 2008, p. 30).

interpretações dos textos de Platão e Aristóteles, ainda que traduzidos em partes, ou comentários.

Nicolau de Cusa esteve em uma época generosa quanto ao acesso dos textos helênicos. Como diz Ernst Cassirer, ao retratar a forma como Nicolau estudou e produziu seu pensamento a partir do pensamento grego e também medieval.

Para um pensador que havia passado não apenas pela escola da filosofia e da matemática, mas também pela escola da crítica filosófico-humanista, que em seus próprios trabalhos havia descoberto e comprovado os primeiros resultados importantes desta crítica, para tal pensador não havia mais lugar para uma mera justaposição (...) Nicolau de Cusa realiza aqui a crítica sistemática mais profunda e de consequências mais ricas. (CASSIRER, 2001, p. 28)

A interpretação de Nicolau de Cusa do pensamento helênico que permite seu próprio neoplatonismo e especulação mística também dever ser passiva de críticas em relação à interpretação do uso dos textos filosóficos helênicos. O que não é sinônimo de afirmar que ele desconhecia o terreno filosófico a partir da recepção dos escritos de Platão e Aristóteles de forma talvez mais contundente do que muitos da escolástica. Um intelecto de grande envergadura, que lia os textos em grego, latim, alemão, aproximou-se de uma teologia agostiniana, do neoplatonismo de Plotino, Pseudo-Dionísio a Mestre Eckhart, do nominalismo de Ockham, e do humanismo renascentista, além de sua especulação mística alemã, unido ao conhecimento de tais textos, que lhe renderia sua tão famosa obra *De Docta Ignorantia*. Podemos então entender que esta obra carrega em si uma crítica, também, à leitura e entendimento equivocado, segundo ele, que os escolásticos em geral tiveram a partir da recepção destes textos. Vejamos um pouco mais agora da influência que o neoplatonismo exerceria ao longo da Idade Média, resultado na formação especulativa de Nicolau já na Renascença.

### **1.3. Neoplatonismo e suas influências para a especulação de Nicolau de Cusa**

#### **1.3.1. Vários neoplatonismos**

Neste ponto vale fazer uma rápida apreciação sobre o que convém ser neoplatonismo de modo sumário. Significa que esta vertente é por demais equívoca e se apresenta nas mais diversas escolas e pensadores da Idade Média, dificultando uma única definição. Porém seguindo Giovanni Reale, ele afirma que “Amônio Sacas não é mais um precursor, mas o

iniciador do neoplatonismo”.<sup>32</sup> Foi um pensador que viveu entre os séculos II e III, que “como Sócrates, nada escreveu, tendo seu pensamento difundido pelo seu discípulo Porfírio (232-304) (REALE, 2008a, p. 5). Ou seja, Giovanni identifica o neoplatonismo a partir de uma escola (pensador), que é a de Amônio Sacas. Por sua vez Plotino (205-270) que também foi fortemente influenciado por Amônio Sacas, continua esta escola. “Seu encontro com Amônio Sacas foi decisivo, não só para ele, como lemos na passagem de Porfírio, mas para a história das ideias no Ocidente (...)” (REALE, 2008a, p. 13).<sup>33</sup> Em seguida, Proclo (412/17-485) foi também considerado um grande propagador do neoplatonismo advindo desde Amônio Sacas. Podemos delimitar um neoplatonismo a partir de uma corrente.

Giovanni Reale lembra que existe um “neoplatonismo pagão” para dar “fundamento teórico do politeísmo”. Aqui Giovanni Reale está fazendo uma contraposição do uso do neoplatonismo por cristãos e não-cristãos, sendo estes últimos os que ele chama pagãos. Giovanni Reale destaca na linha dos “neoplatônicos cristãos: Orígenes, de procedência amoniana, o de Mário Vitorino, de procedência porfiriana, o de Santo Agostino, de procedência plotiniana, além de porfiriana, e o do Pseudo-Dionísio, de procedência procliana” (não que não haja mescla entre essas). Essa escolha feita por Giovanni Reale é uma escolha para fins didáticos muito mais do que histórico ou conceitual, uma vez que outros poderiam ocupar essa lista ou mesmo serem mudados em relação a esses conceitos. Porém, faço destaque de Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio que influenciaram a filosofia e teologia de Nicolau de Cusa. Por isso Giovanni Reale apresenta o neoplatonismo enquanto “escolas neoplatônicas” de pensamento, do que propriamente definição do conceito. De qualquer forma ainda farei mais algumas considerações a seguir em relação ao conceito de neoplatonismo.

### **1.3.2. Um conceito de neoplatonismo**

A contradição e as aporias fazem parte de toda especulação apofática de Nicolau de Cusa, e a busca por essa superação leva Nicolau à proposição do conceito de Uno tão presente na obra dos neoplatônicos. Porém o neoplatonismo de Nicolau está a favor do seu cristianismo, e não um neoplatonismo de linha gnóstica ou, como citado por Giovanni Reale, “pagão”. Dessa forma “Nicolau inscreve-se na tradição neoplatônica centro-europeia (...)”

---

<sup>32</sup> Uma possível definição é “a síntese plotiniana, que continha o pensamento de Amônio Sacas, Porfírio, baseado em alguns escritos de Platão (e pitagóricos), gerou uma corrente de pensamento “denominada, e justamente, ‘neoplatonismo’”. Cf. REALE, Giovanni. *Plotino e Neoplatonismo*. 2008b, p. 274.

<sup>33</sup> Cf. PLOTINO. *Enéadas II*, 2010. Para conhecer esta forte vertente neoplatônica.

Nicolau seria, portanto, um ‘neoplatônico crítico’, mas ainda assim neoplatônico” (SARANYANA, 2006, p. 478)<sup>34</sup>, ou seja, um neoplatonismo que versa pela especulação filosófica, fazendo uso de uma linguagem que lhe é peculiar: a matemática.

Nicolau de Cusa havia lido Proclo e Eckhart, situava-se nas coordenadas neoplatônicas, mas seu neoplatonismo é muito peculiar. (...) Também a incidência do *corpus dionisiano* é inegável. A influência desse corpus na Idade Média alemã veio pela mão de Santo Alberto Magno, devoto admirador do Pseudo-Areopagita já desde sua primeira estada parisiense (1245-1248). (...) É indiscutível que o itinerário intelectual de Nicolau de Cusa lembra, em certos extremos, as famosas três vias de Dionísio; mas, quando se observa com calma, percebe-se que Nicolau vai mais longe. (SARANYANA, 2006, pp. 477-479)

Como dito, este conceito – neoplatonismo – abarca muitos pensadores da Idade Média (ocidentais e orientais). Alguns deles se apropriam de determinados conceitos platônicos, outros interpretam os textos platônicos (e aristotélicos) ao seu modo, e há aqueles que procuram uma síntese entre Platão e Aristóteles, com maior ênfase no primeiro (como pudemos ver na recepção dos textos feito por latinos, árabes e judeus anteriormente). Vale lembrar que Giovanni Reale diz ser “difícil escrever a história do neoplatonismo pós-plotiniano” (REALE, 2008b, p. 139), isso por que ele é bastante confuso, dispare, e em alguns casos incompreensível.

Por alguns aspectos do neoplatonismo - apresentados principalmente por Karl Albert - em relação ao tipo de neoplatonismo de Nicolau de Cusa - e rapidamente citando alguns dos interlocutores neoplatônicos que o influenciaram – é o que importa nesta dissertação. Essa minha exposição do conceito não levará em conta como ele é apresentado no pensamento árabe, judeu, ou mesmo em correntes de linha gnóstica.

Esse neoplatonismo<sup>35</sup> aqui proposto será primeiro identificado como uma corrente de pensadores neoplatônicos que foram lidos por Nicolau de Cusa em suas reflexões. O conceito pode ser colocado, conforme Karl Albert: “de um lado, como ‘metafísica da unidade’ dionisiana e, por outro, como ‘metafísica do ser’ agostiniana” (ALBERT, 2011, p. 92). A primeira definição serve como síntese da corrente neoplatônica que é a seguida por Nicolau de Cusa (unidade) que também pode ser dito como plotiniana (Uno), corrente que busca discutir as relações filosófico-teológicas a partir do Uno. Quanto à segunda, Nicolau poderia

<sup>34</sup> “Neoplatônico crítico” por divergir da corrente neoplatônica que abolia totalmente a lógica como parte do processo do conhecimento.

<sup>35</sup> O neoplatonismo muitas vezes é tido como medioplatonismo, pós-plotiniano, platonismo, normalmente para distinguir uma época ou interprete de Platão. Estas diferenciações não serão feitas aqui.

ser tranquilamente comparado a essa definição - que se compara a Santo Agostinho<sup>36</sup> -, mas especialmente na obra *De Docta Ignorantia*, o que temos é muito mais uma metafísica do Uno, uma epistemologia voltada para o Uno. Veremos Nicolau de Cusa fazer um discurso do ser em outros de seus escritos de cunho mais teológico, e nestes poderia sugerir esta segunda identificação citada. Portanto não será na segunda, mas na primeira que identificaremos o neoplatonismo cusano nesta dissertação.

Ernst Cassirer diz que Nicolau apresenta uma “relação recíproca entre alteridade e participação” (CASSIRER, 2001, p. 39), na qual todas as relações finitas participam de uma mesma unidade – participam do Uno. Nicolau de Cusa visa uma “teologia copulativa”, que não busca ressaltar a divisão, a separação, a distinção, mas os caminhos e possibilidades da unidade, da convergência ao Uno (CASSIRER, 2001, p. 77).

Como dito, a linha neoplatônica em geral buscou sempre utilizar-se do conceito de Uno, além disso, busca rediscutir as argumentações, conceitos, contradições, contingência, finito, com vistas no conceito de unidade. Porém de uma forma ou de outra ressaltando as diferenças entre os polos finito e infinito, esbarrando-se sempre no “elo” que os poderia ligar. Daí o conceito de emanção surgir muito forte em muitos pensadores. Por outro lado, ainda que Nicolau também distinga estes dois polos – qualitativamente – ele resalta a importância da própria contradição (*coincidentia oppositorum*) nessa dualidade cuja convergência opera no Infinito (Uno). Ou seja, o Infinito é a unidade da contradição.

Giovanni Reale prefere reduzir o neoplatonismo a três principais tendências: “1) uma tendência especulativa; 2) uma tendência teúrgica; 3) uma tendência sobretudo erudita.”<sup>37</sup> A tendência especulativa seria representada pela escola de Plotino, pela escola da Síria e pela escola de Atenas”.<sup>38</sup> É nesta “tendência especulativa”<sup>39</sup> que se localiza a influência recebida por Nicolau de Cusa, e é neste neoplatonismo que o identifico na linha plotiniana. (REALE, 2008, p. 142-143).<sup>40</sup>

O neoplatonismo ganhou força sob a interpretação de Proclo, que foi “uma influência especial sobre o platonismo da Idade Média”.<sup>41</sup> O próprio Mestre Eckhart cita algumas vezes

---

<sup>36</sup> Luis A. De Boni diz que “Agostinho optou de forma explícita pelo neoplatonismo” (DE BONI, 2010, p. 40).

<sup>37</sup> A primeira com tendência místico-intuitiva, a segunda mais esotérica ou ritualística e terceira mais sistemática.

<sup>38</sup> A primeira estaria mais relacionada a teórico-místico, a segunda ao mágico-religioso e a terceira apenas ao teórico. Não necessariamente havendo uma ruptura radical entre elas.

<sup>39</sup> O neoplatonismo especulativo aborda a transcendência do Uno, admite uma fase intuitiva ou mesmo mediata (intelecto) de contato com o Uno, ao mesmo tempo admite como parte deste processo a razão (*ratio*).

<sup>40</sup> Vale recordar os pensadores influentes de Nicolau de Cusa, também tidos como neoplatônicos: Plotino, Proclo, Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio, João Escoto Erígena e Mestre Eckhart, dentre outros.

<sup>41</sup> O conceito platonismo usado por Karl Albert é sinônimo a neoplatonismo. Ele faz uso desta forma do conceito por uma distinção do ponto de vista cronológico-histórico do conceito.

Proclo em seus escritos. (ALBERT, 2011, p. 66). Mas Proclo está sob total influência do pensamento plotiniano. Já o legado de Porfírio teria sido na “ordenação sistemática e na elaboração dos principais escritos pós-plotinianos (ALBERT, 2011, p. 65). Por tal influência, a despeito da importância de Amônio Sacas, citado por Giovanni Reale, seria Plotino, segundo Karl Albert, considerado por muitos o principiante do neoplatonismo por organizar e popularizar o neoplatonismo. Ele “remonta à filosofia de Platão (...) e desenvolve a filosofia da experiência do Um” (ALBERT, 2011, p. 55), absorvida por Nicolau. Seja Amônio ou Plotino, eles não destoam significativamente um do outro em relação à ideia do Uno.

Temos então um platonismo que ressurge com força, e tem sua solidez filosófica como nova vertente: o neoplatonismo, como no caso do pensador Plotino.

É certo que, em todo caso, que, a partir da segunda metade do século I a.C., o platonismo de maneira lenta, mas progressiva e constante, continuou a difundir-se e a fazer crescer a sua própria consistência e incidência, até culminar na grande síntese plotiniana que amadureceu no século III d.C. e que abriu um novo curso, tanto para o pensamento pagão como para o cristão. Ora, a grande síntese plotiniana (e a corrente de pensamento por ela gerada) foi denominada, e justamente, ‘neoplatonismo’. (REALE, 2008, p. 274)

Durante toda a Idade Média, principalmente a sua fase inicial, o neoplatonismo influenciou o pensamento em geral, inclusive o cristão, seja do ponto de vista teológico ou filosófico. Os mais variados pensadores flertaram com essa via de pensamento, resultando em características próprias. Porém a figura do conceito de “Uno” parece ser um dos conceitos mais marcantes dentro dessa corrente, ainda que apareça por vezes sob o conceito de Bem, Supremo-Bem, etc. Giovanni Reale concorda que o neoplatonismo, na figura de uma elaboração plotiniana, dá traços de um neoplatonismo “suficientemente unitários” no “Ocidente latino”. Nessa vertente neoplatônica ocidental Giovanni Reale destaca Calcídio (IV) que teria traduzido e comentado o *Timeu* de Platão; Mário Vitorino (300-363), que teria traduzido “tratados lógicos de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio e alguns escritos neoplatônicos”; Macróbio (viveu entre séc. IV-V) onde “predominou uma forma do costumeiro neoplatonismo simplificado” citando “Platão, mas igualmente Plotino”; Marciano Capela (V); e “alguns historiadores” que incluem nessa lista Boécio.

O neoplatonismo no ocidente certamente não passa apenas por essas figuras, vale lembrar os nomes já citados como o de Pseudo-Dionísio, que considerava em seu neoplatonismo “o um, o bem ou o belo” como nomes “mais importantes que o nome-ser” (ALBERT, 2011, p. 75). Assim como Mestre Eckhart considerado pelo historiador e filósofo Johannes Hirschberger (1900-1990) como o “ontólogo no espírito de Plotino” (*Ibid.* p. 91).

Esses propagadores do neoplatonismo, destacados por Giovanni Reale e Karl Albert, tiveram um importante papel na “tradução de obras platônicas e comentários”, assim como um “estreitamento especulativo do neoplatonismo” no Ocidente. Dentre esses citados, “quase todos foram cristãos desde o início de sua atividade, ou converteram-se em seguida à nova religião” cristã, o que os identifica ainda mais como pertencentes a um grupo de neoplatônicos específicos: neoplatônicos cristãos (REALE, 2008, p. 204-205).

E dessa especulação neoplatônica, ainda na Idade Média, que futuramente surgiria o neoplatônico Nicolau de Cusa: “um platônico entre a Idade Média e a Modernidade”. Destarte. “O conceito de *docta ignorantia* é (...) seguramente de origem platônica”. Partindo de uma crítica ao ente da escolástica, “Nicolau de Cusa afirma, ademais, que o um é mais abrangente que o ente”, o que já destoava da postura escolástica aristotélica. Uma diferenciação entre o ente e o Um que se tornaria uma crítica à escolástica (ALBERT, 2011, p. 99-100).

“O neoplatonismo da Renascença, para a Academia de Florença, o fato dela se encontrar no mesmo terreno em que se encontra Nicolau de Cusa”, na tentativa de superar o dualismo e contradições, buscando a convergência no Uno (CASSIRER, 2001. p. 216). Por outro lado, Nicolau de Cusa estabelece um tipo específico de neoplatonismo, visando uma “complicação” (*complicatio*) do múltiplo no Uno, em que toda criação está em mesma situação de qualidade (ontologia) na criação, eliminando as gradações ontológicas de Deus até o ente mais ínfimo (matéria). Os dois - Uno e múltiplo - se relacionam na dimensão qualitativa do Infinito. Abbagnano diz que Nicolau

Aproximou-se do espírito do filósofo antigo, tanto quanto se afastou no platonismo medieval. Após ter separado Deus como máximo absoluto, do mundo, volta a encontrá-lo no mundo; após ter separado o conhecimento humano da verdade, volta a encontrar a verdade no conhecimento humano, justamente por causa desta separação (ABBAGNANO, 2000, p. 61).

Ao mesmo tempo em que ele não quer manter um dualismo antagônico entre mundo ideal e mundo sensível, como era comumente lido o platonismo, ele também não quer reduzir a relação da criação e Criador onde os dois se confundem ontologicamente. Nicolau busca um meio termo, que é a explicação a partir dos filósofos antigos (Platão e Aristóteles) sem replicar as ideias emanentistas gradativas como era visto, por exemplo, em Pseudo-Dionísio (mesmo em João Escoto Erígena). O neoplatonismo cusano, não é um pensamento que rompe radicalmente com o aristotelismo, muito menos absorve totalmente o pensamento platônico, como também não assume os pressupostos neoplatônicos medievais integralmente.

Nicolau possui um neoplatonismo muito ligado à sua época. Ernst Cassirer diz que “seria um erro querer ver no renascimento filosófico do Quattrocento pura e simplesmente o descobrimento da filosofia platônica” <sup>42</sup>. Isto é um fato se olharmos para o neoplatonismo cusano, que critica a Teoria das Ideias de Platão do ponto de vista de seu inatismo (ideias inatas, independentes do mundo empírico). “Nicolau rechaça expressamente as ideias, enquanto estas se concebem e interpretam como um ser absoluto situado além dos mundos dos fenômenos”. Neste ponto Nicolau de Cusa assume “todas as consequências da crítica aristotélica” ao inatismo platônico, pois Nicolau nega “conceitos inatos” no homem (CASSIRER, 1993a, p. 76), uma vez que o homem é quem seria o “criador” destes conceitos (veremos mais no próximo capítulo). Nicolau de Cusa posiciona o homem como “criador” de conceitos, o que coloca em uma posição de importância diferente da de Platão que postula “dois mundos diferentes de conhecimento”, e do próprio Aristóteles com seu “mundo de esfera fechada em si mesma, no interior da qual só existem gradações”, porém interligadas ontologicamente numa relação causal (CASSIRER, 2001, p. 30).

Ligado a uma franca convergência do movimento humanista renascentista, podemos ver o neoplatonismo cusano tanto como crítica ao próprio sistema platônico, já que ao homem é solicitado como criador e propagador de seus conceitos e valores. Eles não nos são dados, não são inatos exigindo uma “reminiscência” ao estilo platônico. Tudo que há de conhecimento neste mundo faz parte da criação do homem sem interferência, inclusive, divina, ainda que Deus seja a causa do mundo, mas não das nossas criações conceituais, antes Deus é a potência de onde podemos atualizar nossas idéias. Este é o movimento humanista renascentista que influencia Nicolau. Assim o conhecimento não vem de uma “natureza que cria e não é criada” (Deus), mas de uma natureza “criada e cria” (o homem). Não vem das ideias inatas, antes “Nicolau de Cusa postula um sujeito concreto como ponto central e de partida para toda a atividade verdadeiramente criadora”, que é o homem (CASSIRER, 2001, p. 69)

Por outro lado Nicolau de Cusa procura desenvolver seu neoplatonismo para resolver uma “contradição em que a filosofia escolástica se debate”, a de explicar como o conhecimento do sujeito poderia tratar das coisas divinas, especulá-las, conceituá-las, se os próprios medievais admitiam que “o objeto de saber supremo é transcendente” (o ser, Deus), encontra-se no âmbito do infinito. Se só a “ação direta da graça poderia elevar o espírito a sua intuição” (ao divino), se o conhecimento do sujeito não “pudesse alcançar nunca tal resultado

---

<sup>42</sup> “Quattrocento” foi um movimento cultural, artístico, literário, que ocorreu na Renascença (XV), na Itália por grandes pensadores das mais diversas áreas de conhecimento, entre elas a filosofia.



por seus próprios meios”. Ou seja, como falar do transcendente, se admitia a incapacidade de alcançá-lo. Cassirer diz ser essa a “fundamental contradição em que a filosofia escolástica se debate”, onde se insere a especulação cusana (CASSIRER, 1993, p. 71).

É nessa leitura de resolução que devemos entender o neoplatonismo cusano. Ele não está a favor ou contra o aristotelismo ou platonismo, ele busca apropriar-se, a seu modo, das duas linhas filosóficas para fundamentar o que ele considera a resposta correta: douda ignorância e coincidência dos opostos.

Temos então o conhecimento do neoplatonismo cusano que “conhece por alteridade”, ou seja, é nessa diferença do múltiplo e Uno que é possível estabelecer o conhecimento: a douda ignorância é admitir limites e ao mesmo tempo ultrapassá-lo pela via apofática. Aí é que “este conceito de limite se eleva aqui a um significado positivo”. E esta ultrapassagem apofática demonstra sua “afinidade com a mística alemã” (CASSIRER, 1993, p. 68-70).

Essa dialética apofática, que concebe o conhecimento limitado e ao mesmo tempo se relaciona com o ilimitado transcendente, de Nicolau de Cusa, que ascende ao Uno, está também presente por toda a tradição neoplatônica, cada um de seus representantes dando sua resposta própria a estes problemas.

Pudemos ver que o neoplatonismo cusano não é uma ruptura radical com o aristotelismo, antes podemos ver, até certa medida, uma mescla entre as idéias elaboradas por Platão e as de Aristóteles. Nesse sentido esse neoplatonismo é muito mais a interpretação de Platão com alguns conceitos aristotélicos. E essa corrente remonta a neoplatônicos que influenciaram Nicolau, como Plotino, Pseudo-Dionísio e Mestre Eckhart (dentre outros neoplatônicos). Cada um deles se apropria dessas leituras dos textos até então considerados platônicos, para estabelecer cada um a seu modo o seu próprio neoplatonismo, porém todos dentro de um sistema intuitivo e alicerçado no Uno (Deus). Karl Albert faz ressalva para um neoplatonismo com influências cristã, no caso o neoplatonismo de Pseudo-Dionísio. O discurso cristão do “Deus desconhecido” e a busca de uma unificação dos mundos antagônicos (ideal e sensível) de Platão, é o que caracteriza o neoplatonismo deste pensador, e que influenciará Nicolau de Cusa (Cf. ALBERT, 2011, p. 73).

O conteúdo em *De Docta Ignorantia* não é prioritariamente teológico, apesar do que motiva e fundamenta o pensamento de Nicolau de Cusa ser seu legado cristão. Essa sua obra é uma exposição da discussão sobre a razão e seu alcance quanto às verdades últimas, incluindo o que se convencionou, no neoplatonismo, chamar de Uno (Deus). Bem como a resolução da aporia: multiplicidade e a unidade; o contingente e o necessário; o essencial e o acidental.

Significa que a exposição da *De Docta Ignorantia* possui um caráter mais epistemológico do que teológico num primeiro momento. “O não-saber de Nicolau é precisamente um não-saber que ganhou ciência justo na base de um saber” (ALBERT, 2011, p. 101). Na Idade Média o debate entre fé e o lugar da razão e qual seria o lugar de cada um delas, porém Nicolau de Cusa não dignifica um em detrimento do outro, antes quer demonstrar que a razão possui papel importante desde que assuma sua limitação, postulando a douda ignorância. Esse conceito de douda ignorância para apontar para uma via “intuitiva” do homem. Como diz Cassirer, não era algo novo esta via, Nicolau não inventa este conceito, ele “se limita a torná-lo em sua determinação terminológica exata de Santo Agostinho e dos místicos cristãos” (CASSIRER, 1993a, p. 72). Podemos ver em Santo Agostinho a busca do conhecimento por uma via interior, como visto, por exemplo, em sua obra *Solilóquios*, até mesmo em *Confissões*. Porém Nicolau de Cusa, para Cassirer, trabalha melhor o conceito de intuição, demonstrando o lugar e delimitação da razão. A razão pode conjecturar, porém só é possível alcançar a “ideia de Deus”, alcançar “sua contemplação, saltando por cima de toda proposição, de toda comparação e de todo conceito” que a razão possa oferecer (CASSIRER, 1993a, p. 66).

Nicolau de Cusa é “um pensador localizado entre Platão e Hegel, um platônico entre a Idade Média e a Modernidade, considerado às vezes representante da Idade Média e às vezes um típico filósofo moderno” (ALBERT, 2011, p. 99) - ainda que Guilherme de Ockham divida este mesmo posto de moderno<sup>43</sup> - “remontando ao pensamento de Sócrates e sua sabedoria do não-saber, o Cusano demonstra ser um autêntico platônico” (*Ibid.*, p. 105).

Assim como os neoplatônicos Pseudo-Dionísio e Mestre Eckhart, Nicolau faz uso de conceitos superlativos. Nicolau usa conceitos como máximo, absoluto, sempre os considerando como representações simbólicas linguísticas, também utilizando de analogias matemáticas-geométricas. Porém difere no uso da matemática desses dois neoplatônicos, já que ele procura usar as figuras geométricas para operar dentro da contradição lógica e não fora dela. Disso surgem conceitos como: *complicatio*, *explicatio*, máximo e mínimo absoluto, infinito privativo, quadratura do círculo, e assim por diante, que serão mais bem apresentados no próximo capítulo. “O tema do um, que ao lado dos temas *docta ignorantia* e da coincidentia oppositorum (...)” parece ser um dos mais importantes “da filosofia de Nicolau de Cusa” (ALBERT, 2011, p.106).

---

<sup>43</sup> Cf. MCGRADY, 2008, p. 57. Alguns consideraram Guilherme de Ockham por sua crítica nominalista.

Destarte, sob o conceito do Uno, na esteira mística cristã, na apropriação sintética entre platonismo e aristotelismo, é que Nicolau desenvolve seu neoplatonismo, admitindo a importância da corrente humanista renascentista, mas nunca se divorciando de sua metafísica cristã. Seu neoplatonismo busca a contemplar a dialética, a contradição, os opostos.

#### **1.4. Renascença (XV): momento histórico propício para *De Docta Ignorantia***

A Renascença é a transição entre o Medievo e a Modernidade enquanto resgate da cultura clássica grega, desde sua linguagem aos seus aspectos culturais.

Porém o conceito de Renascença como normalmente é empregado é criticado por Peter Burke por ser uma época muito mais confusa e indeterminada do que se pretende definir. Ele chega a comparar o uso do conceito com “um mito” (BURKE, 2008, p. 10), caso ele seja utilizado como se a hegemonia de tipo de pensamento dentro uma época em um local determinado, ou se utilizado na tentativa de divorciar o século XV do restante da Idade Média, ou até mesmo como uma linguagem puramente comercial, usada para “fazer dinheiro”, em polos culturais (BURKE, 2008, p. 13). Para Burke é preciso entender essa época “sem prejuízos para os feitos da Idade Média, ou para os do mundo não europeu – para referir um importante conjunto de mudanças na cultura ocidental (...) visto como um conceito organizador que ainda tem o seu uso” (BURKE, 2008, p. 16). Porém o que Ernest Cassirer e outros comentadores ressaltam que nessa época, além da volta à cultura grega, é a maior valorização pelo indivíduo, pela diversidade de pensamento que emerge, pelo interesse particular, pelo olhar mais detido ao cotidiano.

João Maria André<sup>44</sup> diz que é um “período de crise de sentido do discurso filosófico” (ANDRÉ, 1993, p. 369). Ernest Cassirer, citando Burckhardt<sup>45</sup>, diz que o homem se reconhecia, enquanto tal, sempre participante de um coletivo, porém agora passa se reconhecer como indivíduo, pois se antes ele fazia parte de uma

(...)‘raça, povo, partido, corporação, família ou qualquer outra forma de coletividade. É na Itália que, pela primeira vez, este véu se rasga e alerta para uma observação e um tratamento objetivos do Estado e de todas as coisas deste mundo; paralelamente a isso, porém, eleva-se em toda a sua pujância o subjetivo: o homem se transforma num indivíduo espiritual e reconhece como tal’. (CASSIRER, 2001, p. 60)

---

<sup>44</sup> João Maria André analisa a mudança conceitual utilizada na linguagem pela visão apofática de Nicolau de Cusa se comparado com a forma da linguagem utilizada, em geral, na Idade Média pela escolástica. Cf. ANDRÉ, 1993.

<sup>45</sup> Jacob Burckhardt (1818-1897) um sábio historiador e filósofo, pesquisador da de cultura e arte.

É momento em que o homem volta a rediscutir sua liberdade na forma de autonomia sob um prisma “humanista”, um “novo espírito”. O “Renascimento, com suas forças espirituais e produtivas, está voltado para um aprofundamento da questão do indivíduo não carece mais de uma demonstração”. (CASSIRER, 2001, p. 59)

Numa época em que a vida, em todos os seus aspectos, é dominada por e se emaranha com diferentes formas de se posicionar diante das questões do espírito, numa época em que os pensamentos fundamentais sobre a posição do homem em relação ao mundo, sobre liberdade e destino atestam sua influência até nas festividades populares, numa época o pensamento também não permanece fechado em si mesmo, mas aspira a uma expressão por símbolos visuais. (CASSIRER, 2001, p. 125)

É esse humanismo (italiano) que traz à tona novas proposições: com um olhar específico da linguagem e nos conceitos como símbolos, resultado do nominalismo. Com a crítica às especulações filosóficas da escolástica, uma nova ênfase é dada a partir do próprio conhecimento humano. Um olhar mais detido ao indivíduo permitiria na Renascença que a mística cusana surgisse como resposta. Em geral, as abordagens filosófico-teológicas giravam em torno da

(...) questão de Deus, a reforma da vida espiritual se constituía num ponto essencial do programa desde o tempo dos primeiros humanistas. Pois a asseguarção do conhecimento poderia repousar somente num tipo de paralelismo entre revelação e manifestação de Deus e o acesso ao mundo por parte do ser humano: a semelhança do ser humano com Deus era, assim, ao mesmo tempo, lei cosmológica básica e tarefa da especulação, que alguns autores (Cusano, Pico, Ficino, também Montaigne) havia assumido um caráter místico, no mínimo religioso. (BLUM, 2007, p. 16)

O comércio passou a tomar grandes proporções, pois “do ponto de vista econômico, a transição do escambo, ainda largamente em uso, para a economia monetária representa uma novidade, com grandes consequências” (ULLMANN, 2002, p. 11), fortalecendo as transições comerciais, portanto a troca de influência cultural. Discussões políticas e de ordem cultural fazia surgir um de seus grandes expoentes, Francesco Petrarca que marcaria fortemente o humanismo, influenciando grande parte da Renascença.

Na mesma época, o estudo dos clássicos (latinos) conheceu também um desenvolvimento decisivo. Juntamente com o aristotelismo universitário, ele passou pela Itália onde se fundiu com as tradições locais de uma retórica aplicada ao campo do direito e da política. Este impulso classicista, unido à cultura das artes do discurso (a gramática, a retórica, a poesia), chegou ao seu apogeu com a obra de Francesco Petrarca (1304-1374). (...)

A rebelião cultural de Petrarca teve uma audiência considerável na Itália, principalmente em Florença. Foi assim que nasceu o movimento que o século XIX iria dar o nome de humanismo. (GRANADA, 2011, p. 179-180)

Ernst Cassirer, citando uma passagem de Pico della Mirandola, de *In astrologiam*, resume bem o que era esse movimento humanista na Renascença: “os milagres do espírito são maiores do que os milagres do céu “(...) Nada há de mais grandioso sobre a terra do que o homem, nada há de mais grandioso no homem do que seu espírito e sua alma” (CASSIRER, 2001, p. 130). Era nesse espírito renascentista que os intelectuais da época passavam a se posicionar frente aos fundamentos postos até então no medievo, buscando a valorização do particular, do subjetivo, do indivíduo.

O aristotelismo que ainda se mantinha forte nas universidades europeias, dava cada vez mais espaço ao neoplatonismo a partir de novas leituras críticas. Há o crescimento das escolas e universidades elevando a cultura dos países europeus. Não significa que na Renascença o pensamento era uma total ruptura com a Idade Média. Podemos entender como uma consequência de questionamentos e posições vindos desde a Idade Média, porém levados cada vez mais para fora dos muros eclesiásticos.

Essa é uma época de muitas mudanças, e divergências. Para Ernest Cassirer a marcante trajetória de Nicolau foi “ter sido o primeiro a identificar o problema e transmiti-la, sob nova versão, aos séculos seguintes, aos séculos das ciências exatas e da filosofia sistemática” (CASSIRER, 2001, p. 309).

Portanto “o século XV, nos primeiros decênios, não deve ser imaginado como um período tranquilo, pelo contrário, caracteriza-se por crises e ebulições em vários setores”, diz Reinhold A. Ullmann” (CUSA, 2002, p. 11). Dentre essas muitas divergências estava o cisma que a Igreja Católica enfrentava desde o século anterior (junto com as ameaças de invasão turca otomana), bem como os questionamentos a respeito da autoridade papal, divergências vindas de fora da Igreja como os protestos de John Wiclif (1320-1384) e de John Hus (1369-1415), dentre tantos, (resultando futuramente no histórico protesto de Martinho Lutero no século XVI). Também a guerra dos Cem Anos (1337-1453) entre França e Inglaterra transformaria profundamente as relações dos países europeus em geral. Como foi citado inicialmente, alguns concílios foram necessários para a resolução de muitos impasses desta época de dentro e fora da Igreja.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Nicolau chegou a ser considerado a figura mais importante depois do papa Eugênio IV (foi importante para Nicolau V também) para o apaziguamento destes conflitos em geral dentro e fora da Igreja Católica.

Com tantas mudanças “na Renascença” buscassem por uma “teoria do conhecimento” como um “momento da vontade (um ocupar-se com ou acercar-se intencionalmente do infinito)” (BLUM, 2007, p. 13-14). Havia o anseio por novas formas teórico-filosóficas.

Surge a imprensa (no século XV) que dá novo impulso aos ensinamentos religiosos católicos através dos escritos sagrados e da própria tradição, mas também à propagação de escritos filosóficos até então restrito a pequenos grupos que tinham acesso aos escritos de pensadores da antiguidade.

Um grande impulso de tradução destes textos em latim – pois o conhecimento do grego permanecia limitado, inclusive no meio do público letrado – rematava este empreendimento, como o auxílio, a partir da segunda metade do século XV, da difusão ampliada que a imprensa tornava possível. (GRANADA, 2011, p.181)

O conhecimento em geral se torna mais acessível. “Nessa atmosfera de mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais é mister colocar a figura de Nicolau de Cusa, cuja relevância para a cultura filosófica ainda está longe de ter sido compreendida”, diz Reinhold A. Ullmann (ULLMANN, 2002, p. 13). Não podemos falar de Renascença, principalmente na leitura neoplatônica, sem pensar na importância que Nicolau desempenha nessa passagem histórica e que influenciará importantes pensadores dos séculos futuros.

Não se pode evocar o platonismo do Renascimento sem mencionar a obra de Nicolau de Cusa (1401-1464). Pertence à geração que precedeu a de Ficino e Pico, Cusa fazia parte do meio cultural alemão (ou mais exatamente renano). Ele estava aberto ao ideal humanista de uma reapropriação das novas fontes (...). Herdeiro da tradição medieval e das correntes platônicas, particularmente do platonismo da mística alemã, Cusa elaborou uma filosofia platonizante completamente original. (GRANADA, 2011, p. 186)

A ciência que será conhecida como moderna dá passos largos nessa direção, com a própria Revolução Copernicana. Nicolau de Cusa, antes mesmo dessa revolução, foi um dos primeiros a propor a ideia especulativa (intuição) do universo infinito em constante movimento sem pontos fixos, contrariando a ideia de universo estático, o que influenciaria Giordano Bruno que “adota assim a metafísica de Cusa” (GRANADA, 2011, p. 191). Dessa forma a Renascença e Nicolau de Cusa confundem-se tanto em propósito quanto em empenho.

## 1.5. Trajetória rumo à *De Docta Ignorantia*

### 1.5.1. Renascença e Nicolau de Cusa

Como foi visto a Renascença pode ser vista como uma época de pensamento próprio ainda que sob influência da Idade Média. O que significa que não se pode ignorar a importância da Renascença também na formação do pensamento filosófico, de mesmo modo que não se pode excluí-la do pensamento medieval escolástico. Peter Burke afirma que “as continuidades da Idade Média são visíveis até ao século XVI” (BURKE, 2008, p. 35), ou seja, perpassam toda a Renascença os principais conteúdos da Idade Média.

Face às transformações e exigências que a Renascença apresentava, Nicolau de Cusa talvez difere de alguns de seus antecessores pela busca de um princípio a partir da própria diversidade. Pelo menos é assim que pensa Ernst Cassirer ao afirmar que “Nicolau de Cusa é o único pensador que concebe a totalidade dos problemas fundamentais da época a partir de um só princípio metodológico e que, graças a este princípio, consegue-se assenhorar deles”. (CASSIRER, 2001, p. 13). Nicolau de Cusa sempre buscou por uma filosofia que abarcasse, de alguma forma, todas as anteriores formas de apreender o mundo.

Quando estes problemas se colocaram no século XV, sob a forma de conflito das religiões e diversidade de culturas, Nicolau de Cusa pressentiu o núcleo essencial de uma resposta fecunda aos motivos profundos da discórdia. Inspirado pelo princípio da “douta ignorância” (...), nos seus diversos escritos, de que há que destacar, para este efeito, não apenas o *De pace fidei*, mas também o *De docta ignorantia*, o *De coniecturis*, o *Idiota de sapientia*, o *De genesi*, o *De visione Dei* e o *De venatione sapientiae*, ele esboça uma filosofia da identidade na diferença e da diferença na identidade que lhe permitirá valorizar, por um lado, a singularidade, sem cortar os laços com o universo dos diferentes e afirmando ainda a presença oculta da unidade enquanto condição para todo diálogo, e que lhe exige, por outro lado, a afirmação da liberdade como condição para a própria realização da dignidade humana. (ANDRÉ, 2007, p. 29-30)

E é a partir dessa equivocidade de pensamento do medievo à Renascença que Nicolau de Cusa pode ser visto como o grande interlocutor entre Idade Medieval e Idade Modernidade. Aquele que abrirá definitivamente as portas para a modernidade a partir da “coincidência dos opostos” em *De Docta Ignorantia*. Para Nicola Abbagnano é preciso “a compreensão da continuidade histórica que deve existir entre a Idade Média e a Moderna” (ABBAGNANO, 2000, p. 11), que obrigatoriamente passa pela Renascença e suas construções.

Nicolau de Cusa em consequência desta Idade Média, nestas suas variadas mudanças, busca organizar, em *De Docta Ignorantia*, o que Cassirer entende ser variações dos problemas sobre Deus, liberdade e imortalidade, como outros neoplatônicos na Idade Média já haviam tentado antes. Para Cassirer estes problemas inevitavelmente tenderiam para um mesmo fundamento epistemológico.

a cosmologia medieval e a fé medieval, a noção da ordem do mundo e a noção da ordem moral e religiosa da salvação, confluem para uma única visão fundamental, para uma imagem extremamente significativa e da mais elevada coerência interna. (CASSIRER, 2001, p. 17)

A própria Idade Média trouxe consigo a necessidade do surgimento desses novos pensadores e a necessidade de respostas aos problemas postos por ela mesma. Era uma avassaladora diversidade que se instaurava na Renascença.

Queda de Constantinopla (1453), da expulsão dos judeus na Espanha, da queda do reino muçulmano nasrida de Granada, do descobrimento da América (1492) (...) restauração da monarquia francesa com Carlos VII, que marca o fim da Guerra dos Cem Anos (...) grandes movimentos populares (...) enfim, a época de todas as confusões e de todos os confrontos” e no “campo da filosofia (...) oferece a mesma diversidade. (LIBERA, 2004, p. 469)

*De Docta Ignorantia*, elaborada a partir desse contexto, não é a obra de um pensador solitário desconectado de sua época, a partir de divagações ou elucubrações conceituais desconexas. É uma obra resultante dos séculos de pensamento anteriores convergindo com o desejo renascentista. *De Docta Ignorantia* não é uma obra presa a seu tempo, tal como

(...) o filósofo do Renascimento procura a verdade livremente, pois sabe que a verdade é uma série aberta para respostas ‘que é preciso procurar na experiência das coisas e na história dos homens’ (LIBERA, 2004, p. 482)

Essa é uma afirmação feita por Eugenio Garin (1909-2004)<sup>47</sup> ao afirmar que só “no Renascimento que há filósofo” (LIBERA, 2004, p. 481). Uma afirmação um tanto quanto precipitada, porém que enxerga no Renascimento a validade da construção de uma filosofia presente nos expoentes de sua época, e Nicolau de Cusa entre eles, como veremos adiante.

---

<sup>47</sup> Historiador italiano que estudou profundamente a história e cultura da Renascença.



### 1.5.2. Um teólogo político-religioso

Não dá para pormenorizar toda a biografia e bibliografia de Nicolau de Cusa aqui, mas é importante pontuar um pouco de sua trajetória para, só então, aprofundar-nos na obra *Docta Ignorantia* (1440). Além dessa sua principal obra, há outras que junto os sermões escritos por ele que trazem à tona diversos assuntos de grande profundidade e complexidade. Ele não fugiu das questões político-religiosas da sua época, como não abriu mão de rever posições filosóficas hegemônicas. Sem dúvida tratar da vida e obra desse engajado pensador é ao mesmo tempo entrar nos mais diversos temas que a teologia, filosofia e a religião pode nos proporcionar ao mesmo tempo. Por isso apenas alguns aspectos pontuais de sua trajetória serão apresentados.

Nicolau de Cusa recebe esse sobrenome pela cidade de sua origem chamada Kues ou Krebs, situada em Trevis na Alemanha. Nascido em um lar burguês, seu pai Hennen Cryfts era barqueiro (comerciante) de uma importante família de Trier, sua mãe era Catarina Roemer. Aos 15 anos Nicolau vai para a Universidade de Heidelberg estudar teologia e ali tem seu primeiro contato com pensamento filosófico nominalista, pois o reitor, Marsílio de Inghen, que era ockhamiano, influenciava o seguimento filosófico da universidade, “isto pode colocá-lo em contato com algumas teses da lógica nominalista em que nessa época haviam ganhado para si muitas universidades europeias” (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 12).

Surge aos 17 anos de idade na Itália, momento de grandes mudanças socioeconômicas e culturais, Nicolau de Cusa veio da mesma terra natal de Karl Marx e Santo Ambrósio e não deixa a desejar em nada em importância histórica a estes seus conterrâneos. Para muitos foi Nicolau de Cusa o grande primeiro pensador especulativo da filosofia alemã, como cita Detlef Thiel.

O que ele foi não pode ser dito com palavras: homem da Igreja, cardeal, da cúria, político e organizador a serviço da Igreja Romana, cura de almas e reformador duas gerações antes de Lutero – um prático. Ao mesmo tempo, um teórico: teólogo e filósofo, inspirador de palavras-chave e sistemático; continuador autônomo de tradições platônicas; metodologista e visionário com um âmbito de difusão literária que ultrapassava as fronteiras da Europa; bibliomaniaco e filólogo; matemático, historiador, jurista (...). (BLUM, 2007, p. 60)

Nicolau estudaria em seguida na Universidade de Pádua (onde recebe título de *doctor decretorum*) depois vai para a Universidade de Colônia, e posteriormente tem rápida

passagem por Roma. Tais universidades contribuíram para sua formação e estilo de cunho político-jurídico e teológico-filosófico. Sua formação teórica lhe deu ótima fundamentação para suas empreitadas político-religiosas que se seguiram.<sup>48</sup> Fez parte de um momento em que a Igreja enfrentava movimentos críticos, cisões, enfrentamentos, concílios, que surgiam de dentro e de fora dela. Como os resquícios dos movimentos de protesto contra a Igreja gerados por John Wyclif e John Huss. Nicolau foi defensor conciliarista,<sup>49</sup> movimento muito influente até o Concílio de Constanza<sup>50</sup> (1414-18), mas Nicolau recuou dessa posição no Concílio de Basiléia (1431-32),<sup>51</sup> passando a defender o pontificado (infallibilidade papal), e a Igreja Católica Romana como única igreja legítima.<sup>52</sup> Nicolau continuou vivenciando muitas mudanças em seu tempo, considerado, por “seus contemporâneos como um dos melhores conhecedores da Idade Média”, ele se percebe “cercado da nova cultura universal da época” (CASSIRER, 2001, p. 58)

Apesar disso Nicolau de Cusa nunca deixou de defender a possibilidade de um cristianismo conciliador entre a Igreja Ocidental e Oriental Católica, assim como a aproximação com a religião mulçumana a partir da leitura do Alcorão, ainda que com ressalvas. Nicolau de Cusa sempre teve uma postura ecumênica em seus discursos teológicos e em sua filosofia. Nicolau “pretende depurar o Alcorão, isto é, depurá-lo de suas imperfeições, para que venha à luz em que ele está em acordo com a mensagem cristã da salvação”,<sup>53</sup> nos últimos dias de sua vida em que esteve em Roma (BLUM, 2007, p. 68).

Em meio a tantas negociações Nicolau de Cusa era uma figura importante no seio da Igreja, sempre solicitado para tratar dos seus grandes temas político-religiosos.<sup>54</sup> Pierre Chaunu resume bem a importância intelectual e conciliadora do cardeal cusano.

Relativamente à negociação, é necessário evocar a poderosa figura de Nicolau de Cusa, o cardeal filósofo, matemático genial de um mundo infinito cujo centro está

---

<sup>48</sup> Com rápido surgimento de novas universidades, com debates críticos à própria Igreja Católica, com a retomada da cultura helênica, com o florescimento do humanismo, essa época torna-se caldo de novos e importantes debates, e Nicolau de Cusa neles estava imerso.

<sup>49</sup> Por influência do pensamento vigente de grupos humanistas em Pádua. Um ecumenismo que colocava a autoridade suprema infalível na Igreja e não na pessoa do papa.

<sup>50</sup> Concílio responsável por acabar definitivamente com o cisma papa conhecido como Cisma de Avignon.

<sup>51</sup> Um ano antes Nicolau de Cusa havia sido nomeado presbítero. Este concílio chegou a ser transferido pelo papa Eugênio IV para Ferrara depois para Florença, permanecendo até 1439, conhecido por Concílio de Ferrara (Cf. CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas*, 2002).

<sup>52</sup> O conciliarismo foi confirmado como heresia no Quinto Concílio de Latrão (1512-17).

<sup>53</sup> Para Alain De Libera Nicolau, como outros, aprendia religiões fora do cristianismo, como o islamismo, na ideia de que: “se não podemos convertê-lo pela força, o converteremos pela sua própria fé”, alegando da parte destes um tipo de “etnocentrismo refinado” (LIBERA, 2004, p.480).

<sup>54</sup> Gerardo Mora Burgos recorda o fato de que Nicolau foi um “fiel expoente do cristianismo no seu tempo” participando de importantes atos da Igreja (BURGOS, 1998, p. 350).

em toda parte e em parte nenhuma. Nicolau de Cusa, o Leibniz do século XV. (CHAUNU, 2002, 240)

### 1.5.3. Um erudito escritor na Igreja e para além dela

O pensamento de Nicolau de Cusa redeu-lhe críticas como do teólogo católico e contemporâneo seu, Johannes Wenck, de Herrenberg, que o acusou de panteísta por suas afirmações teológico-filosóficas<sup>55</sup>. Nicolau de Cusa respondeu estas acusações em *Apologia Doctae Ignorantiae* anos mais tarde.

Apesar de ser alemão, Nicolau permaneceu por longo tempo na Itália, foi influenciado também por muitos pensadores ligados à Igreja como: Alberghi, Tomás Parentucelli (Papa Nicolau V) e Juan de Carvajal (bispo). Também intelectuais seculares como Vittorino da Feltre, Paolo dal Pozzo Toscanelli<sup>56</sup> e Prosdócimo de Beldomandi. “Grandes matemáticos e astrônomos que despertaram nele a preocupação pelas ciências e, sobretudo, a base para uma nova cosmologia.” (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 14). Se aproximou “mais pela filosofia e pela matemática da Antiguidade” (CASSIRER, 2001, p. 59-60). Além dessas influências, Nicolau de Cusa teve como mestre em Colônia o albertista<sup>57</sup> Heymericus de Campo (que também seguiu a Raimundo Lullio), que influenciaria no seu pensamento neoplatônico pondo-o em contato com o pensamento do Pseudo-Dionísio. Teve amizades diversas como a de Leonardo Da Vinci, com quem Nicolau em muitas vezes debateu ideias pessoalmente. (Cf. KONDER, 2002).<sup>58</sup>

Foi em Colônia, onde Nicolau de Cusa começará sua preferência por símbolos matemáticos que retratem sua “metafísica mística”, sua “*visio intellectualis*”. (LYRA, 2010, p. 12). Após passar por Colônia, Nicolau de Cusa torna-se secretário de Giordano Orsini na Alemanha, passando a ser conhecido como Nicolaus Treverensis, fixando-se na diocese de Trier. Em 1427, é enviado como reitor da Igreja de St. Florin em Coblenza, ano em que sua mãe falece. Em 1430 participa do Concílio de Basiléia na qualidade de *doctor decretorum*.

---

<sup>55</sup> Cf. ULLMANN, Reinholdo. *Polêmicas em torno de Nicolau de Cusa*. 2003.

<sup>56</sup> Lorenzo Valla que foi recomendado ao Papa Eugênio IV por Nicolau, trabalhou como secretário, mas foi logo perdeu seu emprego devido um “texto decididamente epicurista (*De Voluptate*)” que a Cúria Romana rechaçou. Cf. KONDER, Leandro. *Nicolau de Cusa (1401-1464)*, 2002.

<sup>57</sup> Seguidor dos ensinamentos de Alberto Magno.

<sup>58</sup> Para citar a importância que Nicolau obtinha em sua época, Ernest Cassirer, citando pesquisas feitas por Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916) sobre pessoas que influenciaram Leonardo Da Vinci, comenta das “estreitas relações de fato entre Nicolau de Cusa e Leonardo Da Vinci”, onde Leonardo teria recebido alguns “problemas (...) diretamente das mãos de Nicolau de Cusa”, dando seguimento às suas próprias investigações (CASSIRER, 2001, p. 85). Reinholdo Ullmann também confirma esta afirmação dizendo que Leonardo Da Vinci “provavelmente conhecia o Cusano” (Cf. ULLMANN, 2002, p. 32).

Trabalhou afincado no pontificado de Eugênio IV para a reconciliação entre os cristãos orientais (gregos) e ocidentais (latinos), mas sem sucesso, principalmente pelas várias intempéries ocorridas durante o pontificado deste papa. Surge Amadeu de Sabóia (o antipapa Félix V), mas em 1447 Nicolau V (1397-1455) assume em seguida o pontificado. Retornando para Constantinopla, Nicolau de Cusa recebe, segundo ele mesmo relata, uma intuição divina ao passar pelo Mediterrâneo (1437 – de Veneza à Constantinopla), resultando em sua obra mais conhecida, *De Docta Ignorantia* (1440). Detlef Thiel diz:

Nesta viagem conheceu os representantes mais importantes da tradição grega, principalmente Bessarion, arcebispo de Nicéia, conhecedor de Platão, tradutor da metafísica aristotélica. Durante a viagem de regresso, obteve o conhecimento de que, para além do princípio aristotélico da contradição, existe algo incomparavelmente mais firme: o ‘não-saber erudito’; por meio de um presente do céu ele teria chegado a apreender o incompreensível de maneira incompreensível (*incomprehensibile incomprehensibiliter complectens*). (BLUM, 2007, p. 62)

O próprio Nicolau diz:

(...) Creio por causa de um dom do alto, do Pai das luzes, do qual vem toda dádiva -, fui levado a abraçar incompreensivelmente o incompreensível na douta ignorância, pela transcendência das verdades incorruptíveis humanamente cognoscíveis. (CUSA, 2002, p. 226)

Defendendo sempre os interesses papais torna-se cardeal em 1448. Nicolau de Cusa vai para Brixen (Bressanone) a pedido do papa, quando teve confronto político com o Duque Sigismundo de Tirol por não admiti-lo como bispo e por interesses econômicos. Nicolau é obrigado a fugir (1457), mas é preso ao retornar dois anos mais tarde em Buchenstein (1459) numa expedição militar comandada por Sigismundo. Foi entre estes anos em que escreve *De Beryllo* (1458) que trata das tradições filosóficas e a impossibilidade de chegar ao conhecimento de um primeiro princípio por elas; *De principio* (1459) onde relata o Uno como o princípio e *De posset* (1460) que apresenta Deus como possibilidade de toda criação. Quando liberto, devido à excomunhão feita por Pio II a Sigismundo, Nicolau volta para Roma a pedido do papa, conforme cita Reinhold A. Ullmann na introdução a *A Douta Ignorância*.

Em 11.1.1459, foi agraciado com o título de Vigário-Geral pelo Papa Pio II (Enea Silvio Piccolomini). Era um título quase equivalente ao de vice-papa. Também na Cúria Romana pretendia fazer uma *reformatio generalis*. Mais uma vez viu malograr-se o seu intento. Sem esmorecer, tencionava reformas na Igreja, como auxiliar direto do Papa em Roma. (ULLMANN, 2002, p. 18)

Além da principal obra *De Docta Ignorantia*, Nicolau de Cusa escreveu outras importantes obras, dentre elas cito: *De concordantia catholica* (1433/34) um debate a

respeito das diferentes visões que poderiam ser aceitas pela Igreja, seja no âmbito político seja religioso; *De coniecturis* (1441/44) que fala da busca da verdade pelo homem; *De deo abscondito* (1444/45) fala a respeito de Deus inapreensível pelos conceitos; *De genesi* (1447) relata a harmonia entre identidade e alteridade; *Apologia doctae ignorantiae* (1449) uma apologia da *De Docta Ignorantia*, defesa das acusações de panteísta e herege; *Idiota de sapientia* (1450); *Idiota de mente* (1450) essas duas obras tratam da relação do homem com o próprio conhecimento; *De visione Dei* (1453) uma resposta teológica apofática sobre o conhecimento de Deus e a de cunho mais místico; *De venatione sapientiae* (1463) e pouco antes de sua morte Nicolau escreve *De apice theoriae* (1464) estas duas últimas que “são consideradas como seu testamento filosófico” (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 22).<sup>59</sup>

Importante nessa trajetória bibliográfica é que Nicolau nunca se desvencilhou do seu fundamento filosófico que procurava uma forma de conciliar os opostos (*coincidentia oppositorum*). Fruto de seus ideais como sacerdote e político-religioso a serviço da Igreja. Essa linha de pensamento permanece coerente por todas as obras resultando sempre na via negativa. Trabalhou intensamente até sua morte, em 11 de agosto de 1464, em Todi, devido a uma súbita doença. Seu corpo foi para Roma e seu coração, a pedido dele, para Bernkastel-Kues, sua cidade natal.

Indiscutivelmente Nicolau de Cusa surge com relevância tanto pelo marco histórico que ele causa a partir do seu pensamento, seja na filosofia, seja na visão político-religiosa de sua época, como pela influência que ele exerceria sob grandes pensadores, dentre eles: Marcilio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Giordano Bruno (1548-1600), René Descartes (1596-1650), Gottfried Leibniz (1646-1716), Johann G. Fichte (1762-1814), Henri Bergson (1859-1941), Ernst Cassirer (1874-1945). Há quem defenda a suposição de que o próprio Georg W. F. Hegel (1770-1831) recebeu influência dos escritos de Nicolau, porém Flasch e Gadillac recusam esta suposição, conforme diz Reinholdo Ullmann (Cf. ULLMANN, 2002, p. 34).

Provavelmente por seus escritos serem um tanto quanto polêmicos, Nicolau de Cusa nunca foi um pensador, até o século XIX, muito conhecido ou comentado por sua filosofia, mas muito mais por seu trabalho político-religioso por lutar pelos ideais da Igreja ao lado dos papas com os quais esteve. Por outro lado passou a ser fonte de pesquisa, também, fora dos

---

<sup>59</sup> Cf. *Un ignorante discurre acerca de la mente* (2005), *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define* (2008), *Acerca de La docta ignorancia I* (2007) e *Acerca de La docta ignorancia II* (2009). Para ver nas notas e na introdução mais comentários destas obras citadas, comentadas por Jorge Machetta e Claudia D’Amico. E para conhecer mais cronologicamente suas obras, acessar o site do *American Cusanus Society*, indicado na bibliografia eletrônica final.

muros eclesiásticos, despertando interesse de variados estudiosos de sua época e posterior a ela. João Maria André mostra que o pensamento de Nicolau de Cusa também pôde ser usado para diálogos interculturais, citado em *Tolerância, diálogo intercultural e globalização* (Cf. ANDRÉ, 2007). Nicolau de Cusa permite através de seu pensamento uma diversidade reflexiva ainda hoje estudada.

### **1.6. Diante da escolástica aristotélica surge uma crítica cusana**

Após esta cronologia da vida e feitos de Nicolau de Cusa, retomo a relação crítica que Nicolau de Cusa fazia à escolástica, depois de já termos visto que já havia movimentos anti-metafísicos nela própria, como resultado de uma tentativa de harmonização entre o silogismo e a fé cristã. Porém, para seguirmos eu faço um recorte histórico para situar a escolástica nos séculos, aproximadamente, XII ao XIV,<sup>60</sup> pois importa mais para esta dissertação olhar para essa forte vertente dentro da escolástica – o silogismo aristotélico - bem como a ideia que Nicolau de Cusa tinha dela, do que propriamente chegar a uma definição consensual do seu marco histórico ou do próprio conceitos e suas controvérsas.

Como já foi mencionado, na escolástica “novos modos de argumentação foram obtidos principalmente a partir dos escritos lógicos de Aristóteles, cuja completa *Organon* estava disponível em meados do século XII”, como já citado anteriormente (HANKINS, 2007, p. 33). Luis A. De Boni diz que com o crescimento das universidades, o “discurso com pretensões de consistência” tornava-se parâmetro para todas as áreas do saber, inclusive para a teologia.

No século XVIII, tais parâmetros eram traçados a partir do *corpus aristotelicum*. Isto significava, concretamente, que em todos os campos do saber tornava-se imprescindível levar em consideração o pensamento peripatético e, sobretudo, elaborar o discurso científico dentro das normas por ele prescritas. (DE BONI, 2000, p. 245)

---

<sup>60</sup> Para Étienne Gilson, Santo Anselmo (XI) teria sido o “Pai da Escolástica” iniciou uma “corrente espiritual da Idade Média”, que introdução a especulação no campo da fé, “pela dialética primeiro, e pela filosofia em sua totalidade mais tarde.” (BOEHNER & GILSON, 1985, p. 254). Situo aqui o final deste recorte no sec. XIV exatamente por causa de Guilherme de Ockham, que para muitos foi quem rompe com a escolástica definitivamente: “prenuncia tempos modernos” (ibid., p. 549). Além da influência que exerceu no pensamento de Nicolau.

Étienne Gilson comenta que “a Alta Escolástica e sua riquíssima vida cultural são um produto da renascença aristotélica”. Para Étienne Gilson, ainda que a escolástica tenha sido “mais que um aristotelismo cristianizado (...) entretanto, é inegável que o florescimento da filosofia cristã no século XIII deu-se sob a influência essencial do pensamento aristotélico” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 360).

Uma escolástica, fundamentada na fé cristã, mantinha uma discurso sempre ligado ao pensamento de Aristóteles, ainda que Platão também fosse lido. Às vezes ocorria a tentativa de mesclar estes dois pensadores (os pensadores árabes foram mais enfáticos nesta tentativa).<sup>61</sup> Mesmo Tomás de Aquino, mais ligado ao aristotelismo, “interpreta a relação ôntica entre Deus e as criaturas por meio do conceito platônico de ‘participação’” (AERSTN, 2005, p. 260). Mas é notório que Aristóteles teve maior proeminência na escolástica em geral como teve sobre Tomás. Ou seja, “a ordem de Deus foi revelada na natureza como na revelação” e “apesar de ser um pagão, Aristóteles foi considerado o melhor guia para a ordem racional por trás do mundo natural” para os cristãos da escolástica (HANKINS, 2007, p. 35). Desta forma muitos escolásticos seguiram esta ideia de “guia racional”, a ponto do Estagirita talvez ter sido mais bem representado na escolástica por Tomás de Aquino.<sup>62</sup>

Uma passagem que retrata bem o pensamento geral escolástico-aristotélico, representado por Tomás de Aquino, era a visão que se tinha do conhecimento.

O modo de conhecer “intelectual” é próprio aos seres puramente espirituais; e o ser humano, porém, está no limiar (*horizont*) entre o espiritual e o corporal. Para ele, como *animal rationale*, o modo de conhecer próprio é o da *ratio* (...): a dependência da experiência sensorial e a discursividade, o avanço de uma coisa para outra, do que se conhece para o que se ignora. (AERSTN, , 2005, p. 256).

Um conhecimento que não teria guarida no *intellectus* (nos moldes neoplatônicos), pois, para Tomás, segundo Jan A. Aernstn, “o modo de conhecer humano não é o *intellectus*, que apreende as coisas de forma imediata, em um vislumbre da essência”. Talvez Duns Scotus tenha se aproximado mais neste conceito de *intellectus* (*ibid.*, p. 256). Ainda que Tomás de Aquino tivesse “uma crítica à razão” quanto à busca do *quid est* de Deus, por ser esta “oculta à *ratio* humana”, Tomás, como grande parte da escolástica, entendia que a razão

---

<sup>61</sup> “Quase todas as obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe” quando muitas não eram conhecidas pelos pensadores latinos. O platonismo na forma plotiniana também foi “traduzido para o árabe e circulou amplamente em terras do Islã”, como a tradução árabe da *República* de Platão (Cf. DE LIBERA, 2004, p. 81-83).

<sup>62</sup> Tomás de Aquino não integrou o pensamento de Aristóteles no seu, ao contrário do que alguns pensaram. Era conhecedor do neoplatonismo, de Platão e tinha algumas ressalvas sobre o pensamento de Aristóteles. Mas é fato que “o pensamento de Tomás de Aquino foi interpretado como ponto culminante do aristotelismo cristão” (Cf. AERSTN, Jan A. *Tomás de Aquino*, 2005, p. 249-250).

poderia aproximar-se analogamente da essência de Deus, a partir do uso do silogismo aristotélico para elevar o conhecimento ao seu grau máximo. Até mesmo no uso do princípio de causa e efeito aristotélico para fundamentar a “prova” racional da existência de Deus (*ibid.*, p. 265): suas Cinco Vias. Assim para Tomás, como as escolástica em geral, o uso da razão, em termos silogístico, era o melhor caminho para uma compreensão mais próxima de Deus. A fé era um princípio, mas à razão cabia a compreensão das coisas reveladas por Deus.

Tomás confronta-se detalhadamente com os comentadores gregos de Aristóteles e árabes, que afirmam haver uma via a mais para o conhecimento de Deus além da comprovação racional de sua existência (...) uma ligação imediata (*continuatio*) com as substâncias espirituais. Segundo Tomás essa alternativa não oferece solução alguma. O ser humano não tem um conhecimento intuitivo do que seja puramente espiritual; ele não dispõe nesta vida de uma outra via cognitiva a não ser a das ciências contemplativas. (AERSTN, 2005, p. 256)

Ainda que se admitisse na escolástica a primazia da Revelação, essa apropriação silogística via aristotelismo se torna, então, um método para o conhecimento seguro do que convém ser a realidade. Nicolau destoa deste pensamento escolástico a partir do momento que dá ênfase na intuição. Como diz Gerardo Mora Burgo

A relação de Nicolau de Cusa com a Escolástica não é menos paradoxal, pois, embora o conteúdo de seu pensamento possa ser facilmente enquadrado na tradição medieval, o seu ponto de vista oferece um vislumbre de uma ruptura com o método tradicional escolar. O Cusano constrói o seu sistema de filosofia desde o início que não chega imediatamente pelas conclusões silogísticas, mas por uma espécie de visão súbita que se impõe com toda a força de uma poderosa intuição. (BURGOS, 1998, p. 350)

Essa “intuição” já havia sido denunciada pelo próprio Duns Scotus ao contrapor a forma de conhecimento silogístico escolástico como, por exemplo, o de Tomás de Aquino.

O conhecimento através do raciocínio silogístico, que também para Tomás de Aquino constitui um dos pontos basilares do saber científico, torna-se algo secundário para Scotus, que julga tal forma de saber como inferior e apta tão só ao nosso intelecto, pois a intuição da verdade em sua totalidade, tal como acontece com o ser divino, é uma forma superior de saber. (DE BONI, 2000, p. 270)

Seguindo essa mesma valorização da intuição frente ao silogismo, o pensamento de Nicolau de Cusa se mostra “crítico do pensamento tradicional da Idade Média que abrange tanto sua teoria do conhecimento, como também sua lógica” (BURGOS, 1998, p. 352). Pois a lógica que Nicolau visa o conhecimento na contradição, e uma simbologia matemática que



troca o silogismo aristotélico pela simbologia numérico-geométrico. Sua crítica não era nova, “nova é, todavia, a maneira de sua concepção”, diz Detlef Thiel (THIEL, 2007, p. 62).

Nicolau segue de perto o nominalismo influenciado por Guilherme de Ockham, que precedendo o próprio Nicolau de Cusa já fazia duras críticas à utilização da lógica (e ao sistema eclesiástico<sup>63</sup>), pelos escolásticos em geral. “Guilherme de Ockham é extremamente” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 536).

Contudo, não significa que Nicolau não admitisse a importância do aristotelismo, (principalmente a crítica feita ao idealismo platônico),<sup>64</sup> mas, assim como alguns escolásticos fizeram antes dele, como Duns Scotus e Guilherme de Ockham, Nicolau entende que o conhecimento acerca de Deus, dos universais, da essência, dos entes, não pode ser fundamentado no silogismo. Assim como Aristóteles firma que o movimento desse ser investigado, pelo uso da lógica, nas coisas empíricas para chegar ao “princípio primeiro” delas. Para Nicolau seria preciso fazer uma separação entre a teologia empregada pela escolástica com raízes silogísticas, e uma teologia apofática, com vias neoplatônicas, pois só esta segunda seria capaz de sair dos condicionamentos lógicos aristotélicos. Assim “o Renascimento viu uma série de ‘novas filosofias’ – ‘novo’ no sentido de ‘não-aristotélica’” surgirem, sendo uma delas a de Nicolau (HANKINS, 2007, p. 4). Sua novidade percorre a tentativa de unir o nominalismo, humanismo, mística alemã, neoplatonismo junto com uma especulação apofática na linha *pseudodisiana* e *eckhartiana*.

Estudioso do neoplatonismo e da mística cristã em geral, Nicolau sofreu influência desde os escritos platônicos e proclianos, como foi citado anteriormente. “Nicolau de Cusa, que havia lido Proclo e Eckhart, situava-se nas coordenadas neoplatônicas, mas seu neoplatonismo é muito peculiar” (SARANYANA, 2006, p. 477). A influência de Pseudo-Dionísio pelo *corpus dionisiano* torna-se importante na Idade Média sobre os pensadores cristãos (ocidentais e orientais), não sendo diferente com Nicolau de Cusa na elaboração do seu próprio pensamento apofático.

A influência deste corpus na Idade Média alemã veio pela mão de Santo Alberto Magno, devoto admirador do Pseudo-Areopagita (...).

---

<sup>63</sup> Ockham era crítico do conceito de infalibilidade papal. (Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ockham/#8.1> Último acesso: 25/07/11 e *História da Filosofia Cristã*. BOEHNER; GILSON, 1985).

<sup>64</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2006, pp. 43-76 (Livro I). Aristóteles critica a “dialética” dentro do sistema de pensamento de Platão em que cria um mundo sensível e inteligível opostos. Da mesma forma que Aristóteles diz que Platão e os pitagóricos ignoram o conhecimento do mundo sensível a partir do movimento, assim como tentam utilizar os números para conhecer o mundo, quando para Aristóteles eles deveriam usar a lógica para não entrarem em contradições, evitando as críticas dos sofistas.

(...)É indiscutível que o itinerário intelectual de Nicolau de Cusa lembra, em certos extremos, as famosas três vias de Dionísio; mas quando se percebe com calma, percebe-se que Nicolau vai mais longe. (SARANYANA, 2006, pp. 478-479)

Alain De Libera afirma que a obra de Nicolau “*Apologia da douta ignorância* é uma defesa de Mestre Eckhart”, do qual dentre outros conceitos, o de ‘negação da negação’ de Eckhart “encontra em Nicolau de Cusa sua suprema formulação conceitual” (*douta ignorantia*) (LIBERA, 2004, p. 478). Esses dois pensadores místicos – Pseudo-Dionísio e Eckhart – na corrente neoplatônica, sem dúvida foram os que mais influenciaram o pensamento de Nicolau, em relação à crítica que ele faria à escolástica. Com o contato que teve com os bizantinos, Nicolau também era conhecer dos escritos orientais que por sua vez eram também críticos ao silogismo aristotélico para fins religiosos (por ex., os palamitas). (Cf. PONDÉ, 2004, p. 677-688).

Nicolau cada vez mais se distanciava das formulações teológicas metafísicas da escolástica. O que, na visão de Ernst Cassirer, seria um momento na Renascença em que há “o declínio da cultura escolástica e a ascensão da cultura humanista” (CASSIRER, 2001, p. 86). Baseado em uma visão ligada aos “fundamentos da sua justificativa religiosa do mundo essencialmente em problemas da matemática e da cosmologia”, Nicolau formula cada vez mais suas críticas à escolástica formulando conceitos como: *complicatio* e *explicatio* e *coincidentia oppositorum* (CASSIRER, 2001, p. 107), distanciando-se ainda mais do aristotelismo. Nicolau apresenta a ideia de um universo “sem fronteiras espaciais” (Universo Infinito privativo), o homem como criador de conceitos (e não reproduzidor da realidade), entendendo que o homem “não reconhece fronteiras para seu esforço” criativo e intelectual mesmo diante da contradição silogística, o que veremos no próximo capítulo (*Ibid*, p. 117).

“Não recorre mais à ‘seita aristotélica’, como Nicolau a chama”, mas especula “à medida que o sentimento místico se volta para a totalidade do ser” (*Ibid*, p. 89), e “graças ao processo de tradução e aos progressos de trabalho de revisão crítica das fontes, pouco a pouco revelavam-se à filosofia o ‘verdadeiro’ Aristóteles e o ‘verdadeiro’ Platão, aguçando ainda mais a crítica cusana” (*Ibid*, p. 100). Nicolau queria formular não uma filosofia com sistema rígidos lógicos da escolástica, mas uma filosofia “do leigo”, pois seria “o leigo, o indouto que coloca as questões mais decisivas”, cujas respostas já estariam implícitas na “formulação das próprias perguntas” (CASSIRER, 2001, p. 84).<sup>65</sup> Se comparado a proposta de conhecimento da escolástica aristotélica, Claudia D’Amico diz que “Nicolau, ao contrário do Areopagita,

---

<sup>65</sup> Cf. CUSA, Nicolau de. *Um ignorante discorre acerca de la mente: Idiota de mente*, 2005. Nicolau aborda nesta sua obra um conhecimento que não está relegado aos filósofos ou eruditos, mas ao homem comum (o “*idiotae*”), onde os questionamentos supostamente simples trariam um teor profundo de conhecimento.

coloca a proposta na forma de uma práxis intelectual sempre perfeita guiada inevitavelmente por um desejo pelo de infinito”. Ou seja, uma filosofia que não se conforma à realidade, no sentido de abstrair dela o conteúdo formal ou substancial, a verdade. Que não se presta a adequar o conhecimento ao objeto do conhecimento, antes uma filosofia que “cria” seus próprios conceitos, seus símbolos representativos, afim de representativamente “tornar visível o invisível” (D’AMICO, 2004, p. 741-743). Esta era uma filosofia que buscava sua razão de ser no laicato, no cotidiano comum, típico de alguns anseios da Renascença, que não queria uma sistema de pensamento voltado aos “doutos”.

Em meio à confusão e ao burburinho do mercado, nos afazeres cotidianos do homem, ela se oferece àquele que sabe compreendê-la. A sabedoria se nos revela aos olhos nas negociações entre vendedor e comprador, na pesagem de mercadorias, na contagem de mordas, pois tudo isso está na força fundamental do homem (...) Nesta força está o fundamento de toda atividade da razão. (CASSIRER, 2001, p. 85)

Por isso Ernst Cassirer diz que Nicolau de Cusa é “devedor da Itália” (e dos problemas que ali se instalaram), pois neste contato de problemas filosóficos, teológicos e culturais, foi que “lhe esclareceu as ideias”, foi o que dava mais significado para sua intenção filosófica (CASSIRER, 2001, p. 82). Nicolau tentou apresentar sua especulação de dentro da Igreja, o que para Ernst Cassirer teria sido um “erro trágico” de Nicolau, por subestimar “o poder de forças contrárias” que ele enfrentou no seio da própria Igreja (CASSIRER, 2001, p. 101). Nem por isso Nicolau deixou de ser um “otimista”, que também era uma forma de crítica a um tipo de pessimismo escolástico, que se apresentava, para Nicolau, o “homem e o cosmo, natureza e a história”, já que para Nicolau todos estes fazem parte de um todo, do Uno (*ibid.*, p. 101).<sup>66</sup> E graças a esta tradição neoplatônica, que vai de Plotino (205-270) a Nicolau, é que o aristotelismo escolástico recebe mais um golpe forte.

É com Plotino que começa a história do neoplatonismo e da metafísica do um. Todavia não se pode omitir o fato de que o conceito de um se aplica como um conceito fundamental da filosofia e da sabedoria em geral inclusive fora da filosofia ocidental. (ALBERT, 2011, p. 57)

Na esteira de um Pseudo-Dionísio, Mestre Eckhart, Guilherme de Ockham, Nicolau é mais uma a olhar com reserva para o uso da lógica aristotélica. Os símbolos matemático-geometricamente aliada à uma especulação mística contraria a lógica aristotélica que presa

---

<sup>66</sup> Para Nicolau o conteúdo teológico e filosófico da escolástica também auxiliava para estas questões factuais, porém ele entendia que especulação apofática era única capaz de lidar com todas estas contradições, ao contrário do sistema metafísico predominante da escolástica. Especulação apofática que veremos detidamente nos próximos capítulos.

pelo princípio de não contradição, enquanto a contradição é que se torna princípio em Nicolau (veremos mais detidamente nos próximos dois capítulos).

Destarte, Nicolau de Cusa busca na sua Teologia Apofática (o que chamarei de “Filosofia Apofática” no terceiro capítulo) a aproximação de Deus, do Máximo Absoluto. Esse foi seu desafio em *De Docta Ignorantia*.

### **16.1. Um aspecto de modernidade em Nicolau de Cusa**

Considerado por alguns como antiaristotélico e antiescolástico, devido alguns e seus posicionamentos teológicos e principalmente filosóficos - como a *coincidentia oppositorum* - Nicolau de Cusa difere de sua época exatamente por permear uma nova forma de discutir o conhecimento e não necessariamente um novo conteúdo. Porém essa crítica de antiescolástico deve ser esclarecida, pois ele nunca foi contrário “às doutrinas escolásticas mais relevantes”. O que ele procurou foi “superar os limites do sistema escolástico que confinado, historicamente, este sistema deveria ser redefinido e reinterpretada a partir de um novo ponto de vista” (BURGOS, 1998, p. 351). Da mesma forma colocá-lo como antiaristotélico é preciso ter em vista que sua crítica foi na ambição do uso da lógica usado pela escolástica. Sua “posição crítica ao aristotelismo medieval vem por motivos platônicos no seu pensamento”, já que Nicolau entende que a cognição enquanto racionalidade humana possui fim em si mesma, “é princípio e fim de sua atividade cognoscitiva”, não podendo, portanto, ir além dela mesma, além da própria atividade racional finita. Logo, “Deus e os homens ambos são criadores de mundo”, Deus o que dá “ser” à criação (os entes reais) e os homens das formas racionais (conceitos) (BURGOS, 1999, p. 61-62).

A partir de tais reinterpretações “Nicolau de Cusa é considerado o fundador e pioneiro da filosofia moderna” como já foi citado (CASSIRER, 1993a, p. 65). “Na verdade, desde as primeiras décadas do século XX este pensador é colocado como o iniciador do problema epistemológico moderno, bem como aquele que cujo sistema se assemelha a um teólogo e filósofo medieval” (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 12). Dermot Moran ratifica esta afirmação ao dizer que

Há, sem dúvida, uma certa modernidade em seu reconhecimento de que o conhecimento perceptivo é sempre perspectivo, que a visão, por exemplo, dá as coisas de um lado e sob um certo aspecto que traz uma certa ‘alteridade’ (*alteritas*) (MORAN, 2007, p. 177).

Segundo Dermot Moran esta perspectiva discutida a partir de Nicolau de Cusa é o mesmo “paradigma expresso em Kant”, quando faz delimitações ao que chamamos de conhecimento. Em Nicolau há o conhecimento finito (perspectivo) e o infinito (intuitivo), ainda ambos façam parte de um mesmo movimento epistemológico. Claro que essa afirmação de pioneiro da Filosofia Moderna dado a Nicolau, dependerá muito da análise e interpretação que se faz deste pensador.

Jasper Hopkins fala da “combinação” de dezesseis aspectos que diferenciariam o pensamento de Nicolau de Cusa do da Idade Média. Estes aspectos Jasper Hopkins retira da exposição feita a partir da obra de Ernst Cassirer *Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento (Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance)* e por “alguns outros “antes e depois” de Cassirer.<sup>67</sup> Estes conjunto de especificidades no pensamento de Nicolau de Cusa o teria feito “romper com o alto medievo escolástico aristotélico de Alberto Magnus e Tomás de Aquino, com a escolástica medieval tardia de Guilherme de Ockham”. Jasper Hopkins, citando Heinrich Rombach, diz que alguns até comparam Nicolau com “Kant e Hegel na criatividade, no poder filosófico, na profundidade de análise, em abrangência e universalidade de concepção filosófica” (HOPKINS, 2003, p. 17)

Jasper Hopkins não concorda com todos os dezesseis pontos, antes admite cinco deles: “douta ignorância, desproporção infinita entre finito e infinito, noção de coincidência dos opostos em Deus, noção de mobilidade da Terra, noção do universo sendo infinito privativo (isto é, seu ser finito mais ilimitado) (...)” (HOPKINS, 2003, p. 29). Hopkins diverge da forma como Cassirer, e outros, enxergam historicamente o pensamento de Nicolau, alegando que ele não era um filósofo exatamente moderno, mas de “transição”, “um marco no caminho da modernidade, ainda que Jasper Hopkins admita que a Modernidade “legitimou” o pensamento de Nicolau de Cusa, assim como “Kepler, Descartes, Leibniz” mencionam o

---

<sup>67</sup> Cf. HOPKINS, Jasper. *Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?* 2003. 1. o “todo” determina as “partes”, e vice-versa; 2. há relação cognitiva entre a parte e o todo; 3. o homem é o que cria e dá conceitos às coisas, pré-figurando a “revolução copernicana” de Kant; 4. a distinção entre *ratio* e *intellectus*; 5. o causado não pode ser totalmente conhecido, apenas se sua causa pudesse ser; 6. o conhecimento humano, que é empírico e imperfeito, gradual e cumulativo; 7. o infinito é representado simbolicamente pelo finito; 8. não existe comparação análoga do Ser infinito, Deus, com o finito, como foi pretendido no medievo; 9. as mentes humanas são como espelhos que refletem toda a realidade; 10. a mente realiza operações buscando conhecer ela mesma, mas não conhece sua essência; 11. tudo está em movimento, inclusive a Terra, contrariando a teoria de Ptolomeu; 12. não existe um centro fixo, é sempre relativo de onde se está localizado, só Deus é o centro de tudo; 13. há possibilidade de vida extra terrestre; 14. a matemática não é só ciência exata para uso científico, mas conhecimento especulativo teológico-metafísico; 15. esboçou uma filosofia da linguagem, com base nominalista; 16. apesar da finitude da criação, tudo é perfeito e harmônico para aquilo que Deus determinou que fosse, para alguns isto prefigurou a filosofia de Leibniz e até a hegeliana.

pensamento de Nicolau em seus escritos (HOPKINS, 2003, p. 14-29).<sup>68</sup> Claro que Hopkins possui sua interpretação do que convém ser um pensador moderno, tendo em vista que a própria noção de moderno também é controversa. Se historicamente ele é situado como um pensador moderno ou de “transição”, ainda assim podemos situar seu pensamento como mais próximo da Modernidade do que da Idade Média, sem correr o risco de macular a análise do seu pensamento para esta dissertação.

Há uma desconfiança pelo uso lógica na própria escolástica (veremos mais adiante) como pelos nominalistas como Guilherme de Ockham, por exemplo. Nicolau recusa um racionalismo nos moldes silogísticos, porém não em termos gerais, pois recusar validade da razão em termos gerais o colocaria próximo de uma “mística da vontade”<sup>69</sup> (ou sensível), ainda que ele estivesse próximo da especulação mística alemã do século XV.<sup>70</sup> Em sua especulação mística, a lógica faz parte do processo de conhecimento. Sonia R. Lyra demonstra este processo cognoscível em Nicolau, que passa pelo *sensus* (sentido), pela *ratio* (razão) até seu cume, o *intellectus* (inteligência intuitiva). Esta última é a intuição que ascende ao Máximo Absoluto (Deus). A “*visio intellectualis*” é o ponto máximo deste movimento intuitivo (CASSIRER, 2001, p. 54) como relata Cassirer: “entre essas faculdades, se intercalam a sombra e a luz, o conhecimento e a ignorância” (LYRA, 2010, p. 98). Já a lógica faria parte da *ratio*, onde ocorre o pensamento discursivo, onde se inicia toda a especulação.

Apesar de Nicolau de Cusa ter sua base no neoplatonismo, ele não era adepto de certo “idealismo” que defende ideias ou conceitos em si mesmos que sejam independentes da realidade empírica. Por outro lado ele não defende certo “realismo” da qual a mente deva apreender, se adequar, à realidade “em si”, defendia por pensadores como “Averróis, Alberto Magno, Tomás de Aquino (...) Escoto e Boaventura”, que Alain De Libera chama de “doutores dos *reales*”. Para Nicolau o homem não é capaz de alcançar (conceituar) o “ser” do

---

<sup>68</sup> “Em primeiro lugar eu me lembre que o cardeal de Cusa e muitos outros médicos supuseram que o mundo seja infinito sem nunca ter sido censurado pela Igreja”. Esta é uma citação de Descartes, fazendo referência a Nicolau de Cusa. *Apud*. MORAN. *Nicholas of Cusa and modern philosophy*, 2007, p. 175.

<sup>69</sup> Gerardo Mora Burgos aponta para dois tipos de mística no século XV: “intelecto como a força primeira da alma, como instrumento de comunicação com Deus” e a que crê que essa força reside na vontade. Nicolau de Cusa se situa na primeira” (Cf. BURGOS, 1998, p. 354).

<sup>70</sup> Não é o intuito aprofundar sobre a mística alemã, porém vale algumas considerações, como a de Ernst Cassirer que identifica Nicolau como “místico alemão” pertencente a escola especulativa, diferente de praticantes de experiências místicas idiossincráticas (CASSIRER, 1993a, p. 70). Particularmente Nicolau de Cusa compartilha da mística que “começou a ser usada nas obras de Dionísio” (Pseudo-Dionísio) “inspirado no neoplatônico Proclo”. Porém a escola mística alemã da qual Nicolau é identificado vem do “misticismo especulativo de Mestre Eckhart, [Johannes] Tauler, [Hnery] Suso (...)” (colchetes meus) dos séculos XIII-XIV. Estes três da chamada escola mística Renana, espalhada ao longo do rio Reno (Colônia, Estrasburgo, Basiléia, Constanza) (Cf. ABBAGNANO, 2003, p. 671-672).

ente (a essência da realidade) por abstração conceitual, seguindo a linha dos nominalistas, que Alain De Libera chama de os “*nominales* ou *terministae*” (LIBERA, 2004, p. 473).

E por esse motivo se torna crítico ao aristotelismo na medida em que a metafísica aristotélica apresenta conceito de substância, essência, intrínseco à apreensão racional que fazemos do mundo sensível. Alain De Libera também chega a dizer que Nicolau era “inimigo mortal da lógica aristotélica”, por querer “derrubar a contradição” que se opunha ao princípio do conhecimento correto, ou seja, o princípio de não contradição é basilar da lógica aristotélica. Essa afirmação de Alain De Libera talvez um pouco exagerada para Nicolau que também utilizou de conceitos aristotélicos em seus escritos (como o de ato e potência). Nicolau admitia uma apreensão via empírica também, a formulação de conceitos (abstrações) a partir do contato com o sensível, diferenciando de Aristóteles pelo fato de entender que os conceitos são dados e não abstraídos dos objetos do conhecimento. Em Nicolau, seguindo Aristóteles de perto, o conhecimento se dá na relação com o mundo empírico, e não a parte dele como que em contato com o mundo ideal de Platão.. Logo os conceitos para serem “conhecimento” verdadeiro não precisariam ser dissociados do mundo sensível, ao contrário, do mundo sensível (finito) há também a verdade enquanto *explicatio* (criação) de Deus.

Porém o que o homem faz é “criar” conceitos a partir da realidade sensível (denominá-la), conceituar os entes, e não apreender a essência deles, uma vez que não cabe ao homem encontrar o “em si” da realidade. O “em si” só é possível a Deus (Uno). A realidade deve ser apreendida e conceituada, porém sem pretender chegar a uma “essência”. E uma vez conceituada não pretender a partir dos conceitos ascender de forma gradual ao ser de Deus, ao Infinito.

Mesmo o um discurso silogístico via tradição cristã tomista, que distinguia a Teologia cristã das demais ciências “subalternas” a ela, uma vez que a Teologia, que “possui um método próprio, possui sua própria epistemologia”, ainda assim era fundamentada na *ratio* consequentemente ao princípio de não contradição para tentar avançar no próprio conhecimento (DE BONI, 2000, p. 261).

Se o paradigma de ciência aristotélico é válido, então Tomás de Aquino pode dizer que a Teologia é, sem dúvida, uma ciência, mas a seu modo. Ela procede discursivamente a partir de primeiros princípios, graças à luz da fé; mas *in via*, tais princípios permanecem sempre cridos, jamais como passíveis de evidência, e seu objeto é o mesmo da ciência subalternante. (DE BONI, 2000, p. 262)

Mesmo que esta distinção da Teologia tomista-aristotélica mantivesse critérios *à priori* (fé) diferentes da metafísica de Aristóteles, para Nicolau ainda não seria o suficiente, pois

qualquer analogia com o ser (essência) a partir de construção lógica, não levava em consideração o fato de que os conceitos eram apenas criações da *ratio* humana e não representações análogas à essência do Ser (Deus). Seriam apenas discursos lógicos a respeito da própria mente e das manifestações finitas deste mundo. Para Nicolau não seria possível discursar, mesmo que analogamente, pois este discurso não contempla outra via de conhecimento que ocorre via contradição, que indica a *coincidentia oppositorum*.

Portanto o “pensamento discursivo tem por missão classificar e interpretar as impressões dos sentidos”, o conhecimento é “conjunto de uma ordenação de signos”, e signos criados pela mente humana (CASSIRER, 1993a, p. 77), incapazes de sair de si mesmos e de darem um salto qualitativo ao conhecimento. Ao contrário de Deus, o homem não “cria do nada” (*ex nihilo*), antes cria a partir da matéria pré-existente (da realidade sensível). Logo toda e qualquer ideia, conceito, não existe fora da mente humana (advinda de um mundo ideal), mas criado por esta mente finita. E por ser finita o homem discursa sobre a realidade “em si”, mas sobre a realidade conceitual que ele “cria”, ainda que seja análoga, será apenas sua criação, sem relação qualitativa com Deus, mas apenas a realidade contingente, que é o que cabe à mente humana. Se a mente humana cria os conceitos a partir do finito, seu alcance conceitual sempre será finito. Não há como fazer gradações conceituais até o Infinito (Deus).

A especulação filosófica de Nicolau também rompe com uma hierarquia ontológica na criação, bastante comum na Idade Média. Jorge Machetta e Claudia D’Amico dizem que “a cosmologia medieval prevalecia a ideia inspirada na hierarquia dos mundos proposta por Aristóteles e seguida por Tomás de Aquino” (MACHETTA; D’AMICO, 2009, p.151). Nicolau também “não reconhece mais uma tal relação de proximidade e distância entre o sensível e o suprassensível” (CASSIRER, 2001, p. 43). O próprio Pseudo-Dionísio, mantinha esta hierarquia ontológica dos seres. “A ideia da hierarquia desempenha um papel relevante, não só no sistema dionisiano, como em toda a tradição cristã subsequente”, o que não ocorre com Nicolau, já que todos os seres possuem mesma qualidade ontológica, pois todos estão potencialmente *complicatio* em Deus (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 120).

Outro pensador medieval era João Escoto Erígena, que também era adepto desta visão escalonada dos seres, a “hierarquia dos seres criados” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 241). Provavelmente influenciado pelo próprio Pseudo-Dionísio, já que João Escoto teve a “descoberta dos escritos dionisianos, dos quais ele se tornou um dos maiores tradutores”. Porém João Escoto já mantinha uma visão – neoplatônica - de que “Deus é ao mesmo tempo uno e múltiplo”, como mantinha a ideia das “duas vias teológicas de Dionísio, a afirmativa e a



negativa”, das quais mais tarde Nicolau de Cusa também desenvolverá (LIBERA, 2004, p. 274-275).

Ao contrário desta particularidade de pensamento hierárquica defendida por alguns dos medievais, Nicolau de Cusa entende que há uma diferença na criação de ordem quantitativa, o que ele chama de mais ou menos perfeito. Este mais ou menos está relacionado apenas à comparação entre os próprios entes criados por Deus, por exemplo: João pode ser melhor ou pior se comparado com Pedro, mas essa diferença entre eles não é em relação a Deus. Nicolau diz que há “diferença em graus” da criação, seja no gênero, nas espécies, nos indivíduos, logo há condições existenciais diferentes para cada ser criado por Deus.<sup>71</sup> Ou seja, para ele há “graus de perfeição” entre os “indivíduos da mesma espécie”, sem que isto incorra em diferença qualitativa em relação a Deus, que é o Máximo Absoluto (CUSA, 2002, p. 170). Significa que ao mesmo tempo em que Nicolau de Cusa mantém a importância da individualidade de cada ente, ele também apresenta a dependência destes entes em relação ao Uno no mesmo grau qualitativo (ontológico). Enquanto é apresentada uma hierarquia ontológica na Idade Média, para Nicolau esta hierarquia inexistente, pois ela se baseia na diferenciação qualitativa entre os entes.

Jasper Hopkins cita este aspecto em Nicolau como uma característica que o diferencia dos pensadores da Idade Média, em nos “cinco pontos” (mencionados acima). Significa que não importa os postulados metafísicos apresentados na Idade Média, nenhuma idéia ou conceito era mais próximo ou não, analogamente, de Deus, elas seriam melhores (mais perfeitas) ou não em relação ao próprio mundo finito, em relação a nós mesmos. Nenhum conceito ou sistema de pensamento seria capaz de aproximar à essência divina ou mesmo do ser dos entes. Nicolas Abbagnano reafirma esta posição, ao comentar esta visão de Nicolau.

Não reconhece ele, na verdade, a nenhuma parte do mundo o privilégio de perfeição absoluta: todas as partes do mundo têm o mesmo valor e todas se aproximam mais ou menos da perfeição, mas nenhuma a alcança, pois esta pertence unicamente a Deus. (ABBAGNANO, 2000, p. 65).

Como afirma Jasper Hopkins ao comentar o pensamento de Nicolau em *De Docta Ignorantia*: “Deus é o ser das coisas”. Sendo ele o ser de todas as coisas, nada é diferente da ontologia de Deus hierarquicamente (HOPKINS, 2003, p. 43). O que existe é uma ontologia que difere Deus enquanto criador do homem que é ser criado, ou seja, o “ser” de Deus não é o mesmo que o do homem por este último ser resultado do primeiro, e não o contrário. “Deus é

---

<sup>71</sup> Nicolau de Cusa mantém a categorização de Aristóteles de gênero, espécie, e indivíduos para classificação da criação.

tudo o que é', diz Nicolau. Ele é Ser em si, que é absolutamente um, e todo o ser é ser de Deus", logo dependente de Deus (HOPKINS, 2003, p. 35). É isto que Hopkins chama de "duas dimensões ontológica" de Nicolau de Cusa. (Cf. HOPKINS, 2003, p. 44-45).

Dessa forma, para Nicolau todos são "iguais" – ontologicamente – em relação a Deus. Sem que Deus tenha o ser igual a outro, pois "a única coisa igual a si mesmo é Deus, da forma como ele é Doador [do ser dos entes], porém a criatura é de acordo com o modo que é ela recebe doação" do ser de Deus. Deus não é de outro ser que não do ser dele mesmo, e não recebe seu ser de ninguém (de outro Doador), ao contrário, ele é quem aquele doa ser às criaturas. Por sua vez as criaturas são devedoras do ser de Deus, elas recebem o ser quem possuem de Deus, logo suas essências são doações de Deus e não delas mesmas. "Cada ser finito, na medida em que existe, é Deus. No entanto, um ser finito não é o Doador de ser, mas apenas o receptor do mesmo: ou seja, é de Deus que foi dado" (HOPKINS, 1983, pp. 34-35).

Essa é uma importante diferença de Nicolau de Cusa para seus antecessores, que o colocou diante de um novo cenário na Igreja e na própria Renascença (ou Medievo Baixo) ao estabelecer uma nova roupagem para uma nova cosmovisão ontológica sem escalonamento. Colocando os conceitos na relação apenas do mundo finito, abrindo caminho por meio da contradição e, portanto, postulando uma *coincidentia oppositorum* que ocorre apenas no Infinito. "Por isso, no Infinito (Deus) verifica-se a coincidentia oppositorum, a coincidência do uno e do múltiplo" (ULLMANN, 2002, p. 26).

A própria noção de Infinito que Nicolau utiliza (e veremos sua utilização no próximo capítulo), difere em grande parte da Idade Média. "No Infinito, tudo se encontra 'concentrado' (complicatium) numa unidade" (ULLMANN, 2002, p. 27). Nicolau utiliza este conceito no sentido negativo que ele possa carregar. O termo Infinito está sempre relacionado a Deus, no sentido de demonstrar a distância ontológica (e epistemológica) que a criação possui diante de Deus. Significa que não há como estabelecer qualquer tipo de definição acerca de Deus, ainda que de forma análoga, pois elas serão sempre no sentido propositivo. Desta forma, o finito diante do Infinito só terá o caminho da negação, então se instaura a dialética apofática como movimento epistemológico. Pois é contemplando a limitação que há no finito que encontramos as oposições que se apresentam, para então, por meio da dialética, ascender ao Infinito intuitivamente e não mais propositivamente.

O conceito de infinito que Nicolau utiliza análogo a Deus, faz parte da sua própria fundamentação apofática, pois o conceito funciona negativamente a qualquer definição que se queira dar de Deus, tanto do aspecto epistemológico quanto teológico. Destarte, a

teologia negativa é tão necessária para a teologia afirmativa que sem ela Deus não seria cultuado como Deus infinito, mas antes como criatura. (CUSA, 2002, 100)

Portanto o Infinito é um conceito que não só serve para representar Deus na sua forma negativa (oposta) em relação a tudo que é finito, mas também para demonstra que a intuição seria a única via que ascende ao Infinito. Desta forma o Infinito não só é a máxima distância qualitativa entre criação e Criador, como é a representação máxima negativa que podemos conceber de Deus. Por isso o Infinito é o Máximo Absoluto, como diz Nicolau: “O máximo como tal é necessariamente infinito” (CUSA, 2002, p. 47). Portanto o Infinito é Deus.

**Conclusão:** A tentativa até aqui foi abordar por um panorama geral onde e como estava imerso o pensamento de Nicolau de Cusa com certo olhar crítico, tanto dele como a Renascença de forma geral, para a escolástica pelo fundamento lógico aristotélico tão presente nela. Uma crítica advinda de um pensador com viés neoplatônico a partir de uma especulação mística, influenciado tanto pelo humanismo como pelo nominalismo.

Nessa exposição foi possível perceber que Nicolau de Cusa é resultado de sua época, em que grandes movimentos na arte, na literatura, na política e na filosofia tomam grandes e novas proporções, resultando na Renascimento. Tudo isso serviu de conteúdo especulativo para Nicolau de Cusa escrever sua obra *De Docta Ignorantia* a partir de problemáticas epistemológicas. Se Nicolau conseguiu atingir seu objetivo ou não, isso fica a cargo dos que assumem ou não seu viés metodológico: a douda ignorância e a negação enquanto função dialética apofática. O que é possível afirmar, é que Nicolau com certeza trouxe um novo olhar epistemológico a partir de sua época até a Modernidade (quiçá para os dias atuais, como veremos aqui, no final do capítulo III).

Inevitavelmente aspectos e delimitações históricos que foram apresentados merecem maior aprofundamento, principalmente para aqueles que querem conhecer mais dos momentos históricos e seus movimentos apresentados ligados a Nicolau de Cusa, cabendo, portanto, críticas específicas, sejam de cunho histórico ou conceitual, o que não poderia ser diferente, pois a trata-se de séculos de pensamentos e de conceitos equívocos discutidos ainda em nossos dias atuais. Porém o importante nessa abordagem era destacar as críticas e influências, a partir de textos e pensadores, que propiciaram essa obra de Nicolau de Cusa. Ressaltar o olhar do próprio Nicolau em relação à Idade Média, especificamente as teorias advindas da escolástica numa chave epistemológica.

Nos capítulos posteriores será apresentado alguns conceitos fundamentais da obra *De Docta Ignorantia*: para percebermos a partir desses conceitos a importância da negação como conceito epistemológico nesta obra.

## Capítulo II - *De Docta Ignorantia*: problemática, conceitos, especulação epistemológica

### 2.1. Introdução à obra *De Docta Ignorantia*

*De Docta Ignorantia*, como visto no capítulo anterior, surge para Nicolau de Cusa como expressão, em princípio, do seu próprio anseio (e iluminação divina, segundo ele) na busca do conhecimento verdadeiro, contemplativo, divino, ainda que por meio especulativo. E neste anseio é que ele convida seus leitores, dessa obra, a buscar por este mesmo conhecimento “incompreensível”.

Por isso, a fim de ser aguçado o intelecto, tentarei levar-te, mais facilmente, com mão firme, a veres essas coisas necessárias e mui verdadeiras. Se, partindo do signo, te elevares à verdade. Entendo em sentido metafórico as palavras, isso te conduzirá a uma estupenda felicidade, porque progredirás na douda ignorância nesse caminho, para, quanto é concedido a um estudioso, elevado segundo as forças do engenho humano, poderes ver o próprio uno máximo incompreensível – o Deus uno e trino sempre bendito. (CUSA, 2002, p. 62)

Usando, portanto, uma definição de Reinhold Ullmann: “a douda ignorância não é um não-saber simplesmente, mas um conhecimento que sabe o grau, extensão e causa do não-conhecimento” (ULLMANN, 2002, p. 25). E essa causa esta exatamente no próprio na “admiração” (intuição) que causa o desejo pelo Infinito,<sup>72</sup> desejo porque só pode ser desejado o que não se tem, o que não se é, o que não se “conhece” por completo. Pelo menos é assim que Nicolau admite, nesta mesma obra, quando inicia com uma dedicatória a Giuliano Cesarini (1398-1444)<sup>73</sup>: “Por isso julgo, com razão, que o admirar, causa do filosofar, é anterior ao desejo de saber, a fim de o intelecto, cujo ser é inteligir, seja aperfeiçoado pela busca da verdade” (CUSA, 2002, p. 39).

A obra *De Docta Ignorantia* reconhecidamente é um dos principais escritos feitos por Nicolau de Cusa, também uma das obras de grande envergadura no século XV, que traz em

---

<sup>72</sup> Infinito é um conceito que Nicolau de Cusa utiliza sinônimo aos conceitos: Uno, Máximo Absoluto, Máximo Concreto. Mas também pode ser visto como a relação qualitativa diante da criação, que é finita. Neste aspecto o Infinito possui intrínseco um conteúdo apofático, “funcionando” mais como conceito de negação dos outros conceitos. Assim o conceito não deve ser entendido, aqui, como infinito temporal (ainda que esteja implícito), mas como condição apofática (epistemológica e ontológica) diante dos entes.

<sup>73</sup> Foi cardeal durante o pontificado de Nicolau V, participou do Concílio de Basiléia. “Conheceu Nicolau em Pádua” a quem teve por seu aluno (Cf. ULLMANN, 2002, p. 39).

seu bojo a problemática que se estendia do final da Idade Média à Renascença. Dentre tantos problemas fundamentais desta época, nela temos um problema epistemológico, apresentado de forma especulativa apofática, entremeada de símbolos matemáticos, geométricos, além de um cristianismo com viés místico.

O ‘latim de estrangeiro’ de Nicolau de Cusa, que se caracteriza, de um lado, pela sua obscuridade, por suas expressões enigmáticas e carregadas, enquanto, por outro lado, encerra uma riqueza de usos novos e singulares, ao mesmo tempo em que esclarece com a pontaria de um raio e, muitas vezes, numa palavra, num termo cunhado de maneira feliz, toda a profundidade especulativa das grandes questões fundamentais, este latim só é compreensível à luz de toda a situação espiritual em que ele se encontra em relação à Idade Média. (CASSIRER, 2001, p. 33)

Essa observação feita por Ernst Cassirer, a respeito da linguagem empregada por Nicolau de Cusa para desenvolver seu pensamento apofático, mostra um pouco do desafio neste segundo capítulo, que é tratar dos principais conceitos utilizados por Nicolau de Cusa em *De Docta Ignorantia*.

Buscarei explanar esses conceitos nos próprios limites de compreensão que a própria obra apresenta. A problemática central, nessa obra, trata da limitação tanto da linguagem como do entendimento humano em relação ao supra-sensível – o Infinito Absoluto - e, portanto, é uma obra de argumentações representativo-simbólica do que propriamente uma obra lógico-sistemática, o que pode causar estranheza e dificuldade de compreensão inicialmente. Significa que em toda a obra há uma busca da “compreensão” (com vista na intuição) do supra-sensível por representações simbólicas linguísticas e matemático-geométricas, sugerindo que leitor esteja disposto situar-se fora das regras puramente silogísticas *a priori*. Nicolau de Cusa dirá que é um movimento “intuitivo” de conhecimento. Não que seja necessária, a rigor, a intuição para analisar a obra, mas no mínimo é preciso estender que para esta análise há uma linguagem representativo-simbólica e não tanto analítico-lógica. O que inevitavelmente dá margem para diversas reflexões.

Meu foco está, como já foi citado, na epistemologia apofática que Nicolau apresenta. E buscarei fazê-lo a partir dos conceitos que serão apresentados, tendo em vista que a função do conceito de negação é que é o objeto a ser apresentado e que será visto no terceiro capítulo desta dissertação na sua forma dialética. Porém, alguns conceitos-temas se interrelacionam com esta epistemologia, como no caso da idéia de homem enquanto “criador”, a matemática como representação simbólica, e mesmo Jesus Cristo que é a linguagem mais teológica utilizada por Nicolau. Portanto, também apresentarei um pouco destes aspectos.

Ao ler *De Docta Ignorantia* inevitavelmente temos a impressão de que devemos prosseguir lendo outra de suas obras também, até mesmo buscar outros conceitos nestas outras obras para compreender amplamente o que Nicolau muitas vezes quer dizer (ou não dizer). Isso por que ele próprio, em obras posteriores, redefiniu e reelaborou seus próprios conceitos, a fim de aprimorar a “precisão” do alcance da sua linguagem especulativa apofática a respeito do que se refere esta sua epistemologia, e, portanto, a compreensão do seu próprio pensamento. Porém não me enveredarei por esse caminho – o de articular os vários outros conceitos em suas diversas obras -, me detendo apenas na obra em pauta. Isto porque procurarei apresentar os conceitos localizando-os no contexto da própria obra e à representação epistemológica que ela própria oferece.

Por isso *De Docta Ignorantia* está disposta de tal forma a responder questão de ordem epistemológica, mais do que qualquer outro interesse que o cusano esboçar, aliás, sua busca epistemológica permeou todas suas obras.

Seu primeiro trabalho consiste em um questionamento que ele se faz não apenas sobre Deus, mas também sobre a possibilidade de conhecer Deus. E no que diz respeito a essa questão fundamental, não lhe satisfaz nenhuma das respostas que tinham sido dadas até então pela filosofia e pela teologia especulativa. Nenhuma delas é capaz de se sustentar do momento em que se tem consciência do simples conceito do conhecimento e dos pressupostos que nele estão contidos (CASSIRER, 2001, p. 18).

Nicolau não se contentando com as respostas às problemáticas filosóficas e teológicas apresentadas desde a Idade Média até seus dias - que visavam responder questões acerca do conhecimento (epistemologia) da essência, da substância, do ente, de Deus -, busca ao seu modo respondê-las. Devemos então entender que *De Docta Ignorantia* seria apenas o início de um longo processo de reflexões e experiências que Nicolau deixaria por escrito, ao longo de seus sessenta e três anos de vida, por todas suas várias obras.

Segundo Reinhold A. Ullmann, a obra *De Docta Ignorantia* é a “obra capital” de Nicolau de Cusa, e provavelmente “a primeira obra clássica de filosofia alemã e que serviu de base para toda a nova filosofia” na Alemanha do século XV. Essa afirmação já demonstra a importância que essa obra teve não apenas para o próprio Nicolau de Cusa em sua ascensão enquanto filósofo e teólogo, mas também para uma nova perspectiva filosófico-epistemológica em seu tempo (e posteriores).

Finalizada em 1440, *De Docta Ignorantia* surge quando Nicolau está em um momento de fortes interesses pessoais, como descritos no capítulo anterior, que envolvia disputas

político-religiosas de sua época, movimento humanista e cultural renascentista na Itália, as sucessivas posses papais (Eugênio IV e Nicolau V), concílios, e os resquícios da Guerra dos Cem anos. Além do próprio interesse deste cardeal alemão em manter um diálogo entre os diferentes pontos de vistas filosóficos, como o interesse pela filosofia oriental, e interesse por um diálogo teológico-religioso, como o com os muçulmanos. Por isso *De Docta Ignorantia* deve também ser vista como uma obra que procura responder a problemas existenciais de sua época e do próprio autor, sem fugir do caráter especulativo a que ela se propõe. Dermot Moran diz que esta obra demonstra a preocupação de Nicolau com a “natureza e os limites do conhecimento humano. Pode-se, portanto, falar de uma perspectiva epistemológica, se não completamente subjetiva, se transformar neste seu trabalho” (MORAN, 2007, p.177).

### **2.1.1. Um conhecimento douto ignorante**

Importa saber que para Nicolau de Cusa os conceitos: Deus, Uno, (Máximo) Absoluto, Infinito, verdade, ser, essência, substância, forma, universal. Todos de alguma forma são “sinônimos”, ou seja, correspondem a uma mesma “realidade qualitativa” ou “realidade ontológica”. São conceitos que analogamente remetem a Deus (Uno), que na maioria das vezes são aplicados ou entendidos equivocadamente devido nossa condição finita. Esses conceitos são por vezes usados como: sujeito, pronome, qualidade, ou até como características accidentais (como o ser do Ser). Com algumas exceções - quando Nicolau de Cusa utiliza estes conceitos dentro de um contexto determinado os relacionando sempre a Deus, por exemplo, quando ele fala de substância para contrapor à supersubstância (Máximo Absoluto) - via de regra Nicolau entende que são palavras que remete à mesma qualidade ontológica (e epistemológica).

Dessa forma, Nicolau criticará grande parte da filosofia e teologia precedente a ele, que utiliza esses conceitos citados acima (e outros similares), fazendo algum paralelo com o finito e Deus, por exemplo: usar os conceitos de substância, forma, ato, numa linguagem aristotélica, para Nicolau seria um erro, pois esses termos querendo se referir a Deus (Uno), na verdade são apenas apreensões lógicas, abstraídas a partir do sensível, portanto apenas formas nominais (sem conteúdo substancial). Porém se pretender dizer que Deus são tais conceitos, eles não poderiam se nomináveis, só intuídos. Ainda que os conceitos sejam usados análogos a Deus, para Nicolau inevitavelmente tenderemos a tratá-los, como: *a priori*, princípio, universal, necessidade, essência, imutabilidade, etc., propositivamente, o que incorre num erro ontológico e epistemológico.



Contudo, não significa que Nicolau também não os utilize, porém o faz sempre de forma negativa (e dialética), apontando usando-s mais no sentido de demonstrar nossa insuficiência epistemológica diante de Deus, do que propriamente usá-los para um conhecimento de Deus, ou seja, ele os trata sempre na via apofática, observando que: 1) os conceitos se pretendem tratar de algo sempre essencial, universal, quando não o podem; 2) e isto se torna um erro epistemológico, pois usá-los para tratar da essência (Deus), ainda que analogamente, o fazem *catafaticamente*, o que impede o avanço do próprio conhecimento, que só ocorre *apofaticamente*, para incidir numa intuição rumo ao Infinito. Por isto Nicolau criticará todo o uso da filosofia, da Antiga até na Idade Média, quando faz o uso dos conceitos sem fazer a distinção que todo conceito sempre está atrelado ao finito, seja abstrativamente ou empiricamente, enquanto Deus está fora de qualquer apreensão.

No entanto, não negamos que alguns, entre os pagãos [filósofos], não compreenderam que Deus, sendo a essência das coisas, existe fora das coisas de modo diverso que por abstração, assim como a matéria primeira não existe fora das coisas a não ser pelo intelecto que abstrai (CUSA, 2002, p. 98)

A partir desse entendimento que Nicolau possui a respeito do que convém ser esta relação com o Infinito (Uno), que não pode ser por conceitos, é que ele empreenderá esforços especulativos epistemológicos.

Na obra de *De Docta Ignorantia* Nicolau quer realmente especular sobre o conhecimento a ponto de encontrar nas diferenças uma unidade. Algo que seja possível coincidir mesmo onde aparentemente há diferentes paradoxais. Mas para que isso ocorra é preciso admitir que mesmo ao “mais douto, nada sobrevirá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doutíssimo na mesma ignorância”, ou seja, o princípio para esta caminhada epistemológica é admitir a própria ignorância diante do que se conhece e do que se pretende conhecer, pois aí reside o princípio da sabedoria (CUSA, 2002, p. 44).

As paradoxalidades ocorrem na tentativa de conhecer a Verdade, por meio das “comparações” entre o que se quer conhecer e com o que é conhecido, os muitos “elos intermédios, a dificuldades e o trabalho aparecem” neste processo epistemológico, já que “toda nossa investigação é comparativa”, ou seja, dependente de construções finitas. Por este motivo o “infinito enquanto infinito, por subtrair-se a toda e qualquer proporção, é desconhecido” (CUSA, 2002, p. 42).

Para encontrar essa unidade, antes é preciso responder ao problema central filosófico, que aflige Nicolau de Cusa e “percorre todas as suas obras: (...) como podemos nós, como seres finitos criados, pensar no Deus infinito e transcendente?” (MORAN, 2007, p. 174).

Como Nicolau responde esse problema em *De Docta Ignorantia*? Sua resposta e estilo especulativo envolto dos aspectos místico cristão, que o identifica como um pensador da escola da “Mística Especulativa ou Mística do Logos” (alusão a passagem do Evangelho de S. João 1.1) (ANDRÉ, 1993, p. 370).

Nicolau de Cusa se detém a escrever sobre esse conhecimento que parte de uma “ignorância”, que se busca se tornar “douta”, na medida em que deseja conhecer cada vez mais além dos limites impostos por um pretensão universalismo racionalista. Torna-se douta quando admitir que os limites encontrados, em forma de contradições, são necessários na especulação na medida em que se busca conhecimento infinito. Mesmo que esta especulação não seja absolutamente suficiente, mas o possível. Apreender o Absoluto (Uno) é o que a ignorância douta deseja, mas reconhece não poder. Como o próprio Nicolau diz no início de sua obra:

Se, pois, é assim, como também o assevera o mui profundo Aristóteles, na *Filosofia Primeira*, ou seja, que em a natureza, nas coisas mais manifestas, deparamos uma dificuldade, semelhante à da coruja que tenta ver o sol, na verdade, já que a tendência em nós não existe em vão, desejamos saber o que não sabemos. (CUSA, 2002, p. 43)

A ignorância douta sabe que há o “sol” (Absoluto), porém sua “visão” permanece dentro de certos limites da qual reconhecê-los por si só já é um grande passo ao conhecimento. O conhecimento especulativo está para o Absoluto na mesma medida em que a visão da coruja está para (conhecimento) do sol.

Como dito, Nicolau de Cusa não apresenta seu pensamento nesta obra de uma forma sistemática ou sob uma análise do ponto de vista lógico formal tradicionalmente feito na escolástica, antes parte daquilo que ele chama de “intuição” - um conhecimento suprracional – para um argumento especulativo místico.

É mister, porém, que quem deseja penetrar no sentido, ao invés de insistir nas propriedades dos vocábulos, os quais não podem ser adaptados, em sentido pleno, os tão grandes mistérios espirituais, devem, sim, elevar o intelecto acima da força e sentido das palavras. (CUSA, 2002, p. 46)

Portanto, o conhecimento, a epistemologia em Nicolau de Cusa, contempla tanto o uso da razão, que aponta limites e contradições, como a intuição, que transpõe as próprias contradições. Conhecer é vivenciar todos estes aspectos racionais e intuitivos.

De partida vemos que Nicolau de Cusa não tem uma preocupação em estabelecer uma forma de conhecimento inteiramente nova, já que a intuição não é um conceito novo no

neoplatonismo ou na mítica, bem como a via apofática. Será a contradição e a matemática como forma especulativa simbólica debatendo sobre a limitação dos conceitos que criamos, que o diferira da metafísica dos demais. Não que Nicolau de Cusa não possa ser visto como um metafísico, mas como diz João M. André, “(...) toda a gnosiologia cusana é a sua passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito ou da mente” (ANDRÉ, 1995, p. 76). João M. André enfatiza o fato do deslocamento que Nicolau de Cusa faz da problemática do ser de Deus, da metafísica tradicional, para uma epistemologia do sujeito, ainda que seu fundamento continue sendo o cristianismo. A questão passa ser não mais a definição do ser do Infinito (Deus), mas como e se o sujeito finito “conhece” o Infinito, e como faria isto escapando das aporias lógicas e limitações conceituais. Significa que para Nicolau é preciso levar em conta que a uma distância qualitativa entre Deus e o homem. Mas não uma distância representada pela metafísica tradicional, mas pela própria dialética apofática que esta distância aponta. Por isso os métodos representativos devem ser outros, e não mais os silogísticos.

Portanto Nicolau fará uma metafísica com ênfase em uma epistemologia representativa matemática. A matemática (como linguagem de símbolos e não como cálculos<sup>74</sup>) que serve como ciência precisa e objetiva do mundo finito, e conhecimento simbólico, é a melhor ciência representativa entre o finito e o infinito para ele.

O próprio Nicolau de Cusa frequentemente se refere à suas investigações matemáticas como uma forma de pôr à prova o seu princípio da “coincidência dos opostos”, tendo pela consciência de que, dessa forma, não só abria vias filosófico-teológicas ainda por explorar, como também inaugurava uma nova arte no domínio das Matemáticas, susceptível de permitir uma resolução de problemas que o primado do aristotélico princípio de não-contradição até aí não permitira equacionar devidamente. (ANDRÉ, 1995, p. 77)

Mais sobre sua epistemologia será mais aprofundada no terceiro capítulo. Aqui serve como apresentação introdutória do que será demonstrado mais adiante. No entanto, vou tratar um pouco do sujeito que conhece, o ente-homem que possui sua peculiar condição ontológica na criação, o único capaz de representar o Infinito em termos finitos.

---

<sup>74</sup> Nicolau de Cusa foi um grande matemático de sua época, utilizando, por exemplo, a “quadratura do círculo” (já conhecido desde a Idade Média). Porém em *De Docta Ignorantia* ele a utiliza muito mais como símbolos representativos, já que sua intenção não é apresentar a objetividade rigorosa da ciência, mas o paralelo entre ela, matemática, (ciência finita mais exata) com a forma de conhecimento intuitivo (infinito).

### 2.1.2. O homem criatura-criadora

Em Nicolau de Cusa percebemos o especial tratamento que ele dá ao homem, por sua condição criadora de símbolos e conceitos, em relação a toda criação, sendo o principal deles a própria matemática.<sup>75</sup> O homem é quem cria e define para este mundo suas representações conceituais. Só a criatura-homem é quem pode conceituar a criação divina, por isso o único a representar a relação entre Criador e criatura a partir dos seus próprios conceitos criados.

Há em Nicolau de Cusa há um tipo de idealismo, mas não o platônico, pois os conceitos se são “criações” da *mens* humanas, a potencialidade está na mente humana.

O homem é criatura; mas o que o distingue de todas as demais criaturas é o fato de ter recebido do seu criador o dom da própria criação. O homem só chega ao seu destino, somente atinge a plenitude do seu ser, à medida que põe em ação essa sua força básica e primordial. (CASSIRER, 2001, p. 159)<sup>76</sup>

E por serem criações, os conceitos não podem ser inatos ou ideais independentes e anteriores ao mundo como no platonismo. Os conceitos não existem anteriores ao uso da *ratio*. Também há um importante empirismo no pensamento de Nicolau, mas não a ponto de apreendermos universalidades conceituais ou a substância (essência) dos entes a partir de uma abstração empírica nos moldes aristotélicos. Seu empirismo está ligado ao fato do mundo estar refém do homem para ser determinado enquanto conceito. “No interior do poder humano, portanto, todas as coisas existem segundo o seu modo”, ou seja, é o homem quem determina conceitualmente cada ente empírico. Assim o homem é tido como “homem-microcosmos” (CASSIRER, 2001, p. 146), aquele que reúne em si toda a condição de conhecer o mundo finito a partir da ligação (*imago dei*) que possui intuitivamente com Deus. O silogismo não entra nessa equação, já que esse processo não parte de apreensões empíricas, depois conceituações para então gerar argumentações e exposições lógicas numa relação causal conceitual. Ela inicia e termina via intuição, sendo a *ratio* apenas parte do processo, onde a lógica também faz parte.

Para Nicolau o conhecimento que temos dos entes (finitos) sempre é conjectural, parcial, aproximativo. Os conceitos que tendemos a universalizar criados a partir das características similares que identificamos nos entes entre si, porém que são apenas

---

<sup>75</sup> Em *De mente* Nicolau utiliza o conceito de “imagem da unidade (*imago unitatis*) ou “a imagem da complicação (*imago complicationis*)” para ressaltar a condição criadora do homem por ser *imago Dei* (DI RIENZO, 2005, p. 166).

<sup>76</sup> Nicolau de Cusa é mais otimista quanto à condição do homem em relação ao “pecado original”. Diferente daqueles que defendiam que a queda de Adão no Éden teria limitado a capacidade de conhecimento do homem. Ernst Cassirer chama de “um elemento de pelagianismo”, no pensamento cusano (CASSIRER, 2001, p. 158).

apreensões finitas que fazemos, uma vez que não há entre os entes uma semelhança tal de onde ser possa apreender uma mesma essência, substância, um conceito universal a partir de abstração destas semelhanças.

E por vermos que a igualdade a uma do que a outra, segundo concordância e diferença de gênero, espécie, lugar, capacidade de influência e tempo, com outros aspectos semelhantes, é claro que não se podem descobrir duas ou mais coisas tão semelhantes e iguais de maneira que não possam ser infinitamente mais semelhantes. (CUSA, 2002, p. 47)

Se os conceitos são “criados” pelo homem (é dado pelo homem), portanto finitos, então o que conhecemos acerca de Deus é por intuição. Nesse sentido Nicolau é um nominalista (conceitualista) nos moldes *ockhamianos*. Porém Nicolau se aproximará muito mais do neoplatonismo do que o aristotelismo, já que Nicolau parte sempre de um conhecimento *a priori* e nunca *a posteriori*, que é a própria intuição, para só então passar a especular a partir dos conceitos que são criados pelo homem. Desta forma o homem possui um movimento dialético no ato de conhecer: ele conhece o mundo finito na medida em que cria conceitos para este mundo, porém “conhece” intuitivamente a Deus na medida em que rompe com a finitude destes conceitos, utilizando da própria contradição.

Mesmo que o homem em contato com o mundo empírico (finito) conceitue para só então “conhecer” – pois conhecer o mundo é identificá-lo conceitualmente ou matematicamente –, o homem só o faz porque antes Deus conhece tudo *a priori* e permite que o homem “participe” com ele deste conhecimento, ou seja, tudo que é possível a vir ser conhecimento já está potencialmente contido (*complicatio*) em Deus. Neste sentido o homem é apenas a *explicatio* do que já está contido em Deus. O homem é *imago Dei*.

Portanto o conhecimento é sempre *a priori*, seja do mundo, seja até mesmo de Deus, e não conhecimento que se dá através de abstrações do que é empírico numa relação de causa e efeito como é possível ver nas analogias como em Tomás de Aquino, por exemplo.<sup>77</sup> O conhecimento neste caso é inverso. Ele parte sempre de um conhecimento já existente em Deus, que alimenta nossa mente que em contato com o empírico nos permite formulações de hipóteses, conjecturas, determinações conceituais. Não acessamos as ideias a partir de um

---

<sup>77</sup> Urbano Zilles diz que “as provas da existência de Deus de Tomás de Aquino merecem algumas observações críticas”. Urbano critica a tentativa de Tomás partindo dos efeitos visíveis e finitos “buscar o invisível e infinito” numa sucessão causal. Diz que a “estrutura das Cinco Vias é sempre a mesma”. Tanto as “três causas eficientes” como as “duas finais” partem do princípio de causalidade. Para Urbano, ao remeter este conceito causal ao plano metafísico em alusão “como objetara Kant”, isto se torna um problema, pois o “máximo que poderia dizer é que um efeito tem um causa” e não um princípio causal. Da mesma forma que uma “teologia da natureza” (aristotelismo) não poderia servir para “afirmações filosófico-teológicas” (ZILLES, 1989, p. 31-33).

mundo inteligível divino, o que acessamos é a condição criadora dada por Deus para representarmos conceitualmente o mundo.

Por isso não é de se estranhar que todos os conceitos centrais da obra *De Docta Ignorantia* (Uno, Máximo Absoluto, Universo Infinito privativo) em vários momentos girem em torno do mesmo tema central, buscando dirimir a relação entre aquilo que criamos, enquanto conceitos, e o que pretendemos alcançar que é o Infinito Absoluto (Deus). Ao mesmo tempo em que estes conceitos apontam para o problema central que é a diferença qualitativa entre o que conseguimos conceituar (mundo finito) e o que pretendemos conceituar (o Infinito). Portanto, como é possível conhecer aquilo que não conseguimos conceituar: o Infinito “Contudo, o homem rompe com as limitações de tal natureza” finita, já que “seu agir não é pura e simplesmente ditado pela realidade em que vive, mas encerra em si possibilidades sempre novas que, em princípio, transcende todo e qualquer círculo finito (CASSIRER, 2001, p. 142). O rompimento se dá por via da intuição, o prolongamento do conhecimento finito ao Infinito.

E se o conceito mais próximo da perfeição, criado (pensado) pelo homem é a matemática, logo é ela quem está mais próxima de representar esta relação entre finito e Infinito. Temos uma metafísica com ênfase epistemológica sob uma linguagem matemática-geométrica. Sua tentativa é então explicitar a paradoxal relação que existe entre o mundo finito diante do Infinito, do múltiplo diante do Uno. Veja que ao falar que o homem cria, ele o faz a partir da potencialidade que existe nele dada por Deus, e a matemática é um pensamento potencial em Deus, que só se concretiza no homem.

Dentre esses conceitos criados, em *De Docta Ignorantia*, Nicolau utiliza o conceito *complicatio-explicatio*<sup>78</sup> para essa representação, na contradição, Infinito-finito, Deus e criação. Se o homem pode e deve criar conceitos, seja para definir sua relação com o mundo ou representar esta relação entre Deus e a criação, então *De Docta Ignorantia* será a exposição de como o homem pode usar livremente a linguagem para falar do Infinito, desde que sob o fundamento da *douta ignorância*. O homem só será capaz dessa condição representativa se for sabedor de suas limitações representativas nesta paradoxal relação (uma dialética sempre presente). Um sujeito sabedor de sua ignorância, de sua distância qualitativa em relação ao Infinito, se tornará cada vez mais eficaz em suas representações, na medida em que se percebe mais ignorante diante deste Infinito.

---

<sup>78</sup> A *complicatio/explicatio* é “a fórmula, que radica no verbo grego *πλέκειν*, que significa dobrar (...)”. (ANDRÉ, 1995, p. 92). Significa que toda criação já está contida no Uno (Deus) potencialmente.

A criatura-homem que sabe desta sua douda ignorância, ao criar conceitos para representar esta relação entre Criador-criação, Infinito-finito, saberá que o relacionamento que ocorre na contradição, nos paradoxos, necessitará de representações que assumam para si estas condições paradoxais. Exigirá a transpor os limites aporéticos e lógicos. Então Nicolau apresentará seu conceito de *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos), <sup>79</sup> quando pela e na contradição é que o máximo dessa relação, em termos dialéticos, é manifesto. Significa que nosso processo de conhecimento e de criação também será sempre infinito, pois nunca chegamos ao limite, ao fim, ao Absoluto. Para compreender um pouco mais esta via na contradição, fundamentada na *coincidentia oppositorum*, apresento mais detidamente a obra *De Docta Ignorantia* a seguir.

## 2.2. Esquema do livro *De Docta Ignorantia*

A obra *De Docta Ignorantia* é dividida em três livros, sendo o primeiro com vinte e seis capítulos, o segundo com treze capítulos e o terceiro com doze capítulos. Escrito em um estilo particular, com vários neologismos, não é um escrito de forma simétrica, mas assimétrica, ainda que todos os conceitos girem sempre em torno de um mesmo eixo conceitual: a *coincidentia oppositorum*. Este é um dos conceitos que Nicolau de Cusa utiliza para fundamentar sua epistemologia representativa em contraposição ao pensamento escolástico. Como vimos, Nicolau é um crítico do uso aristotélico seja no uso do silogismo ou de alguns conceitos que são utilizados análogos a Deus pela escolástica. Ele é crítico tanto do abstracionismo empírico aristotélico, como do idealismo “realista” platônico que defende a ideia como anterior à matéria (idealismo).

Se os conceitos que Nicolau utiliza giram em torno do mesmo problema, que é a relação do finito com o Infinito, contraditoriamente significa que a obra não é escrita de forma exatamente progressiva (linear que parte de um conceito inicial ou de processo conceitual, até chegar a um conceito máximo ou desfecho epistemológico), apresentando uma evolução de um conceito para o outro causalmente, antes os conceitos giram em torno de um mesmo eixo central: o Uno enquanto Infinito. Então os conceitos que Nicolau apresenta, utilizados nas suas diferentes formas, explicitam a mesma problemática no eixo: o conhecimento do Infinito a partir da contradição diante do finito, que dialeticamente convergem para o Uno. É a relação entre múltiplo e Uno. É a busca infinita do homem pelo conhecimento Infinito.

---

<sup>79</sup> Onde os contrários, o paradoxal, os múltiplos coincidem no Uno, a partir do infinito.

Portanto, o intelecto que não é a verdade, jamais compreende a verdade tão exatamente que ela não possa ser compreendida infinitamente com mais exatidão. O intelecto está para a verdade como o polígono inscrito num círculo. Quanto mais ângulos tiver, tanto mais semelhante há de ser ao círculo. (CUSA, 2002, p. 47)

Por isso, arrisco dizer que é possível retirar as mesmas conclusões epistemológicas lendo os três livros mesmo divorciados um do outro, ou até mesmo lê-los em ordem inversa, desde que se compreenda a idéia implícita em cada conceito e em cada um dos livros. Logo não “é um estilo clássico” (talvez escolástico) de escrita, mas escrito “em forma de diálogo platônico em estilo epistolar”, como diz Reinhold A. Ullmann. É necessário compreender como Nicolau emprega o “significado das palavras” em cada um dos livros (ULLMANN, 2002, p. 23), pois não é um sistema que Nicolau pretendeu apresentar exatamente. Cada um dos seus conceitos carrega e si mesmo a problemática, buscando na coincidência dos opostos a unidade do Infinito-finito. Ao mesmo tempo reforçando a diferença qualitativa desses opostos.

Temos então o Máximo Absoluto (Deus) é um conceito de superação da delimitação do contingente ao Infinito. O Universo Infinito privativo é a pluralidade de todo o mundo contingente. O Uno é a convergência ontológica deste mundo plural contingente. Estes conceitos serão abordados mais à diante.

### **2.2.1. *De Docta Ignorantia* e um esboço de seus três livros**

**Livro I** - <sup>80</sup>O primeiro livro tem mais capítulos do que os dois seguintes, pois é no primeiro onde Nicolau concentra sua tentativa de apresentar a possibilidade de ascensão ao Uno<sup>81</sup>, questionando e posicionando o que convém ser o conhecimento douto ignorante, demonstrando a partir de conceitos e simbologia matemático-geométrica, para expandir todo o movimento epistemológico pelos demais livros. É esse conceito que é utilizado por Nicolau de Cusa para deixar claro que não se pode definir o Infinito (Deus) por nossos conceitos, e que demonstre a necessidade da convergência do finito para o Infinito. O Uno não pode ser entendido com uma definição de Deus, mas uma não-definição e da nossa necessidade de convergência e da limitação epistemológica em relação ao ser de Deus. Por isto a linguagem matemática a todo o momento será recorrente em Nicolau para amenizar esta limitação.

---

<sup>80</sup> Capítulos I-XXVI, p. 41-104 da tradução de Reinhold Ullmann (2002).

<sup>81</sup> Apesar do conceito Uno ser mais trabalhado em outras obras como em *De Coniecturis* assumindo outras formas conceituais como no caso do conceito “não outro” em *De li Non Aliud*, conforme cita João M. André (ANDRÉ, 1993, p. 394). Cf. *Acerca de lo no-outro o de la definición que todo define* (2008), onde Nicolau de Cusa procura evitar qualquer tipo de substantivação a respeito de Deus, até mesmo os conceitos usados em outras obras, como o conceito de Uno. Usando prefixo de negação seguido de pronome: “não-outro” (*non aliud*).



Reinhold A. Ullmann afirma em *O não-saber como saber*,<sup>82</sup> que no primeiro livro surge o “que logramos chamar teologia matemática”, onde Nicolau argumenta se utilizando dos símbolos matemáticos. Eu diria que a matemática está por todo o livro, porém em concentra mais no primeiro. Nicolau faz uso da linguagem matemática e geométrica, por influência do próprio neoplatonismo na linha pitagórica. Os números e as formas geométricas estariam mais de uma representação de como se estabelecer a unidade na multiplicidade, a relação do finito com o Infinito, pois a matemática em tudo está presente no mundo. “O número abarca tudo quanto é suscetível de relação de proporção”, logo conhecer o mundo, que é feito de relação e proporção, é sinônimo, para Nicolau, à utilização da matemática como recurso epistemológico (CUSA, 2002, p. 42). Em uma destas vezes, Nicolau busca “mostrar que um triângulo aumentado ao infinito coincide com o ponto e a linha, com o círculo e a circunferência”, ou seja, ele aplica o conceito de infinito nas diferentes figuras para afirmar que mesmo figuras opostas coincidem no infinito, se encontram infinitamente no Uno (ULLMANN, 2005, p. 196).

Também para estabelecer fundamento à douta ignorância, Nicolau apresenta o Máximo Absoluto já no primeiro livro como conceito central (substituto e análogo ao conceito de Uno). O Máximo serve na argumentação de que o homem, por apropriar-se (por via da razão) apenas de conhecimento finito - uma vez que se a razão é finita e está imersa no mundo do mensurável, no mundo das proporcionalidades, no mundo do quantificável - é preciso um conceito que aponte para um conhecimento além desta finitude cognoscível. Então o conceito de Máximo Absoluto substitui o conceito de Uno (analogamente) para explicitar esta relação e limitação do homem diante do infinito, e ao mesmo tempo a necessidade de estabelecer um conceito, onde nada possa ser maior ou além dele (conceito Máximo Absoluto), onde toda proporcionalidade convirja para ele. Se nosso conhecimento é finito, limitado às proporcionalidades comparativas que fazemos no mundo (conhecemos por comparação), mas aponta para um infinito (buscamos naturalmente um universal, um absoluto), significa que há um Máximo Absoluto que por ser o máximo possível, então não é finito, limitado, mensurável.

O Uno (Deus) é princípio de tudo, e motivo de tudo existir, qualidade máxima, convergência absoluta. Porém é no conceito de Máximo Absoluto que há a ideia de convergência de todas as proporcionalidades, de todas as identidades, de todos os entes finitos. Onde há a superação de toda pluralidade, para que se possa compreender porque tudo

---

<sup>82</sup> Cf. ULLMANN, 2005.

está contido no Uno. É o Máximo Absoluto, enquanto conceito análogo ao Uno, que demonstra esta superação da contingência plural.

**Livro II** <sup>83</sup> - Já o segundo livro, apesar de menor em tamanho do que o primeiro é maior do que o terceiro. Nesse segundo livro o conceito de Universo (infinito privativo) assume a responsabilidade de conceito que explica esta necessidade do homem em se relacionar com o infinito a partir do finito, e ao mesmo tempo como essa relação se dá na criação do Universo e todas as coisas que o compreende. Entender o conceito de Universo privativo é importante para entender porque o Uno - enquanto Máximo Absoluto - reúne potencialmente tudo em si para depois atualizar-se (concretizar-se) na forma de Universo (*contractio*). O Universo é a concretização daquilo que estava complicado em Deus (Uno).

E qual seria a relação deste Universo (enquanto infinito privativo) com o Máximo Absoluto, sendo que os dois, Universo e Máximo Absoluto, são “infinitos”, ainda que infinitos de diferentes qualidades. Surge o conceito de *complicatio* e *explicatio* como movimento dialético apofático. Como diz Reinholdo A. Ullmann, em seu artigo supracitado, “o universo é um *maximum*, distinguindo-se do infinito” Absoluto (ULLAMNN, 2005, p. 196). Enquanto o Universo é o *explicatio* do Máximo Absoluto, o Máximo por sua vez tem o Universo *complicatio* nele. Há uma relação dialética interdependente, com a distinção de que o Universo do Máximo depende qualitativamente, enquanto o Máximo do Universo depende representativamente.

O Máximo Absoluto é “ato puro”, e contém em si (Uno), potencialmente, toda a criação que ao se atualizar (se concretizar) enquanto (é *explicatio*) Universo torna-se “ato concreto”, porém nunca puro (absoluto), já que o Universo sempre pode ser sempre atualizado pelo Máximo Absoluto, ou seja, nada impede que haja mais seres criados que comporão o Universo. E na medida em que cada ente é atualizado, concretizado, eles não são na sua forma individual o Universo infinito. Assim o Universo é tudo que está concretizado, é a totalidade dos entes. Porém nem o Universo nem os entes (que compõe o Universo) são absolutos, pois o absoluto não depende de atualização nem de potencialização. Portanto, apenas o Máximo é Absoluto (ato puro).

**Livro III** <sup>84</sup> O terceiro se restringe a um posicionamento mais de linha teológica, ainda que interligado ao problema central da obra que é sobre o conhecimento humano. Nicolau de Cusa não pretende se estender por este caminho teológico ao que parece nessa sua

---

<sup>83</sup> Capítulos I-XIII, p. 105-166 da tradução de Reinholdo Ullmann (2002).

<sup>84</sup> Capítulos I-XII, p. 167-219 da tradução de Reinholdo Ullmann (2002).

obra, ele se dedica mais em outras como *De visione Dei* e em seus sermões. Jesus é apresentado não mais como um conceito epistemológico ou filosófico, mas como mistério da fé cristã (ou mística), pois seria aquele que definitivamente consegue, de forma absoluta, unir Deus a homem, Criador e criação, Infinito e finito. É propriamente o Deus cristão, enquanto Filho revelado aos homens (segunda pessoa da Trindade<sup>85</sup>), que se relaciona concretamente (Máximo Concreto) com a criação. É relacionamento concreto (*concretum*), e não só um sistema especulativo apofático com vistas epistemológicas, é a especulação na sua forma prática de fé. Por isto esse terceiro livro se aproxima mais da Teologia Negativa (Teologia Apofática) do que propriamente com a epistemologia (Especulação Apofática). Conforme comentário de Reinhold A. Ullmann em *Um ignorante discurre acerca de la mente*, “no terceiro livro desenvolve-se uma nova visão da encarnação do Verbo” (ULLMANN, 2005, p. 196).

### 2.2.2. A necessidade do Máximo Absoluto Concreto

Estas apropriações e apresentações conceituais ainda não responderiam um problema: como se estabelece uma relação com o Deus a partir de um sistema filosófico apofático, sem cair em intermináveis especulações filosóficas, tornando Deus um conceito funcional nos mesmos moldes do Primeiro Motor Imóvel aristotélico (um deus causal), como de um Demiurgo gnóstico (um deus modelador e organizador do mundo físico)? Como estabelecer um elo entre o conhecimento finito e infinito sem cair nos modelos sistemáticos escolásticos, que terminam - segundo a opinião grande parte dos renascentistas que tinham como promulgavam uma “libertação da Renascença das amarras da Idade Média” (CASSIRER, 2001, p. 101) - em intermináveis e contraditórias especulações acerca de Deus, do ser, do infinito, etc. Limitados ao rigor silogístico ou aos argumentos metafísicos discursivos? A resposta dada no terceiro livro para estes problemas é o Deus concretizado: Cristo. Como diz Jorge Machetta o “absoluto-concretizado, Jesus Cristo” (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 28). Nicolau de Cusa não coloca Cristo de forma aleatória, ele sabe que há a necessidade de dar uma resposta satisfatória sua epistemologia apresentada, de forma que ela não se torna uma teoria sem reflexos práticos, principalmente para vida religiosa.

---

<sup>85</sup> Apesar de Nicolau de Cusa citar a Trindade Livro I nos capítulos X e XX, ela não será tratada aqui, já que não é imprescindível para compreender sua linha epistemológica. De qualquer forma, Nicolau representa a Trindade nas figuras conceituais de Uno, Máximo Absoluto e Máximo Concreto, da mesma forma que faz alusão a ela com outras figuras de linguagem nesta mesma obra, já que para Nicolau o fato de especular acerca do Uno não interfere em sua crença na Trindade aos moldes agostinianos.

Para Nicolau, Cristo é quem torna possível um discurso teológico (apofático) dentro de um sistema especulativo intuitivo. E assim é que esta especulação apofática, em *De Docta Ignorantia*, passa ter um caráter epistemológico em sentido pleno do termo, ou seja, o conhecimento é tanto de ordem filosófica como teológica, matemática e simbólica, racional e intuitiva, exatamente porque Cristo une tudo em si. Ou seja, conhecer é estar submerso em todas as condições de possibilidade de conhecimento. Nicolau diz “unanimemente todos os nossos antepassados afirmam ser a fé o começo do conhecimento (intelectual) (...) a fé, portanto, encerra em si todo o inteligível” (CUSA, 2002, p. 212). Para Nicolau de Cusa Teologia e Filosofia fazem parte de concepções finitas que fazemos do mesmo Ser, ainda que o definamos de forma diferente: Deus, Ser, Primeiro Motor, Infinito, Bem, o Uno.

Significa que mesmo Nicolau de Cusa abolindo em grande parte as terminologias teológicas corriqueiras ao falar de Deus (Uno) em *De Docta Ignorantia*, ele está a todo o momento fundamentado em uma dedução religiosa cristã, para estabelecer sua linha de pensamento apofático, e por isso faz valer o uso de várias citações bíblicas.

Para compreendermos melhor cada um destes conceitos, veremos adiante como Nicolau de Cusa os utiliza por toda a obra, e retomarei a apresentação sobre o Máximo Concreto (Jesus).

Esta foi apresentação esquemática do livro (e não da dissertação) foi para dar uma melhor compreensão ao que será tratado mais adiante aqui no terceiro capítulo. De qualquer forma retomarei adiante o que foi aqui apresentado como esboço.

Obviamente a apresentação destes conceitos não esgotará todas as possibilidades e leituras possíveis, uma vez que a própria obra *De Docta Ignorantia* já se destina a isto e mesmo assim estes conceitos extrapolaram esta obra, sendo rediscutidos em outras obras de Nicolau de Cusa (citadas no primeiro capítulo). Será importante aqui entender o funcionamento dos três principais conceitos: Uno, Máximo Absoluto, Universo privativo, e Cristo como Máximo Concreto, ainda que sem dar ênfase ao viés teológico.

Mas para chegar a estes conceitos convém saber mais sobre a “douta ignorância”, para então, mais adiante, tratar detidamente de cada um destes conceitos.

## 2.3 Livro I: Uno e o Máximo Absoluto

### 2.3.1. *Docta Ignorantia*: movimento epistemológico

João Maria André diz que o simbolismo matemático-geométrico cresceu durante a Baixa Idade Média e início da Renascença com a “crise do discurso filosófico”, já inaugurado pelos nominalistas, tornando Guilherme de Ockham um dos principais interlocutores da leitura filosófico teológico, abrindo mais espaço para a Mística Especulativa, que

(...) se desenvolve, desde os finais do século XIII, com Mestre Eckhart (...) “cujas raízes mergulham remotamente em Agostinho e nas obras de pseudo-Dionísio, que postula a necessidade do exercício das capacidades cognoscitivas humanas e a exploração do exercício dos limites do discurso filosófico-teológico, com condição indispensável para uma aproximação da transcendência” (ANDRÉ, 1993, p. 370).

A capacidade epistemológica do homem na elaboração de uma Teoria do Conhecimento que justificasse um suposto conhecimento possível do que é divino, transcendente, absoluto, a partir da própria finitude da razão humana, que é limitada às relações causais empíricas e conceituais, que se vale de analogias e simbolismos, dos conceitos equívocos, quando já no final da Idade Média, restritos à discursividade lógica. Nicolau apresenta uma epistemologia baseando em um conhecimento que assume *a priori* a ignorância. Mas não uma ignorância que logo em seguida propõe novas verdades absolutas. Antes uma ignorância que sabe que sua maior qualidade, ou seja, aquilo que a deixa “douta”, não é apresentar uma epistemologia que esgote o conhecimento acerca do Absoluto (Deus), mas que permita caminhar no próprio ato de conhecer livremente rumo ao Uno, assumindo todos os caminhos, inclusive o da contradição. Ser “douto ignorante” andar no conhecimento do que não se pode conhecer absolutamente. Um conhecimento onde não há limites.

Conforme afirma Reinhold Ullmann, em seu artigo *O não-saber como saber*, o conceito *docta ignorantia* não é cunhado por Nicolau de Cusa. Nicolau de Cusa fala desse termo em seu livro *Apologia Docta Ignorantia* quando cita uma frase de Santo Agostinho, ao dizer: ‘existe, pelo assim dizer, em nós certo saber do não-saber, o qual, contudo, sabe dos espírito de Deus que vem em auxílio de nossas fraquezas’ (*apud* ULLMANN, 2005, p. 195). O próprio Nicolau de Cusa cita Sócrates como precursor desta douta ignorância. Significa que, além de recorrer ao pensamento socrático, Nicolau de Cusa está sob bases neoplatônicas, desde Plotino, Pseudo-Dionísio, Mestre Eckhart e o próprio Santo Agostinho. Todos eles que já admitiam um saber acima das limitações da razão que ascendia ao Uno (Deus). Nicolau,

como diz Claudia D'Amico no artigo *El idiota de Nicolás de Cusa*, procura estabelecer as bases da douta ignorância, não mais no limite que a razão impõe pela lógica, pela validade ou não de um argumento no princípio de “identidade e alteridade” (“princípio de não contradição aristotélica”). Antes a douta ignorância busca “superar a atividade de proporção, ou seja, transcender a atividade racional” (D'AMICO, 2008/2009, p. 113). É a “máxima doutrina que permite superar a desproporção do finito para o infinito”. Superar o finito é superar o próprio limite da lógica imposta pela razão. A douta ignorância busca por um “máximo” (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 2007).

A preocupação, por assim dizer, de Nicolau de Cusa não é a de trazer conceitos novos para o debate sobre o conhecimento, mas até certa medida aplicar os já existentes (como o Uno, Universo, Infinito) de maneira nova, sob um fundamento epistemológico novo: *coincidentia oppositorum* (uma dialética apofática). O apofático pensador cusano utilizará a douta ignorância para redefinir as bases epistemológicas até então vistas na escolástica.

“Conheça-te a ti mesmo”, é a famosa frase atribuída a Sócrates (Cf. CUSA, 2002, p. 43), e é na leitura desta frase onde há certo consenso ao afirmar que uma verdade absoluta é sempre duvidosa, principalmente quando o próprio sujeito não reconhece exatamente quais seus limites ou em que está fundamentado o que ele chama de verdade. Douta ignorância é partir do princípio de que conhecer a ti mesmo é no mínimo saber que há em nós mais ignorância do que sabedoria, mesmo a respeito das coisas finitas, quando mais das infinitas. A escolástica também tinha este pressuposto, porém ao lidar com as aporias, com as contradições, ou recuava, ou aderiu integralmente à teologia em detrimento da especulação filosófica, ou caía em um misticismo estranho à teologia cristã. São destas dificuldades que Nicolau de Cusa tenta escapar: usar a especulação sem ser limitado pela contradição.

Nicolau de Cusa, seguindo a tradição cristã neoplatônica, conforme as influências, citadas no capítulo anterior, não foge à regra de que só é possível conhecer a verdade absoluta se forem termos infinitos, universais, eternos. Porém, ele entende que não há condições do ser finito – o homem – apreender a verdade a partir da sua própria finitude, pois a verdade enquanto tal só pode estar fora do plano do contingente humano. Logo todos os conceitos, por mais elaborados e profundos que fossem sempre continuarão finitos. Esta verdade não pode ser apreendida contingencialmente, apenas um ser universal, absoluto a pode fazer. Esta seria uma relação qualitativa impossível para seres finitos como nós, e este é o centro da crítica que Nicolau faz às várias tentativas especulativas na Idade Média. Significa que a verdade só pode estar no plano do divino. Portanto, só o divino a possui. Apenas no conhecimento divino a verdade se apresenta sem fragmentações, sem divisões, sem particularidades, sem

contingências, mas como única - como Uno, como Absoluto. Na verdade tudo está contido, nele tudo está em si, caso contrário não seria verdade, mas parte ou aproximações da verdade. O próprio homem é uma verdade (criação divina), mas ele próprio é incapaz de conhecer sua verdade absoluta (sua essência). A verdade é dada por Deus, mas só conhecida só por ele, pois ele é a essência absoluta, ele é a Verdade. “Sendo Deus o princípio, o meio e o fim do universo e de cada coisa singular”, (*archê kai télos*), citação que Nicolau faz de Apocalipse 1.8 e 22.13 (CUSA, 2002, p. 170). Estamos na verdade – em Deus – e por isso a intuímos e a todo o momento a buscamos, mas não a conhecemos plenamente, apenas nos aproximamos dela. E é sabedores desta infinita busca que nos tornamos doutos ignorantes.

Este é o desafio que Nicolau de Cusa assume nesta sua obra *De Docta Ignorantia*. Desafio de propor um “caminho” ao conhecimento, à verdade, por via apofática. Significa que a negação (apofática) não está apenas como recurso metodológico epistemológico, mais do que isto se porta como condição *sine qua no* para emergir todo o potencial epistemológico humano em direção ao Uno. Esta negação é um movimento *a priori* na epistemologia cusana. O homem não chega ao seu máximo potencial de conhecimento, se não reconhecer este conceito apriorístico.

Ser um douto ignorante, por sua vez, não significa aquele que admira a ignorância ou que abdica do conhecimento, seja ela qual for, para viver uma vida mística afetiva,<sup>86</sup> gnóstica, cética. Ao contrário, o sábio só pode ser considerado um porque conhece exatamente qual o potencial e limite de sua razão, permitindo a ascensão gradual do conhecimento em busca da verdade: da *ratio* ao *intellectus*. Graduação que é sempre infinita, pois nunca se torna absoluta. É um movimento que se apresenta como “irracional” ao sistema lógico, porém “douto” ao sistema apofático, como diz Ernst Cassirer

Ao indivíduo é negada a participação no ser no último e mais elevado dos sentidos, não temos escolha a não ser aceitá-lo como um fato irracional, incapaz de encontrar um princípio que assegure a sua coerência e sua razão de ser (CASSIRER, 1993a, p. 67).

Para Nicolau de Cusa o homem enquanto racional (*ratio*), deve compreender qual o alcance da razão para que a deixe “livre” naquilo que é sua competência, pois a razão é a parte “criativa” (de conceitos e símbolos) do homem, pois só o homem, dentre os demais entes, é capaz de se aproximar do conhecimento infinito, do Uno.

---

<sup>86</sup> Nicolau diferente de uma mística afetiva (*affectus*), ele especula baseado na ideia de “desejo” (*desiderium*) “a favor do *intellectus*”, que é a “*desiderium intellectuale*”. Uma mística especulativa que não abre mão de certa intelectualidade, pois para Nicolau só é possível desejar aquilo que se busca “conhecer” (Uno) – não apenas sentir -, ainda que lhe seja inacessível (D’AMICO, 2004, p. 741).

Se, portanto, a maximidade absoluta é a entidade de tudo universalissimamente, não o sendo mais de uma coisa do que de outra, é claro que tem mais possibilidade de unir-se ao máximo aquele ser [o homem] que é mais comum à totalidade dos seres. (CUSA, 2002, p. 179)

Para Nicolau, a razão, como criadora, é a maior demonstração da liberdade que o homem possui conferida por Deus, pois é o homem o responsável por identificar, conceituar, nomenclatura o mundo criado por Deus, pois “a natureza humana é aquela que foi elevada acima de todas as obras de Deus” (CUSA, 2002, p. 180). Esta liberdade não está em conhecer o absoluto, mas conhecer o finito, e por isso o processo de conhecimento se dá na criação de conceitos, definições, normas, leis, sistemas, etc., que estabelecemos para nós mesmos. “Por isso dizemos que o intelecto sadio e livre procura alcançar a verdade com insopitável busca inata, tudo perquerindo discursivamente”, diz Nicolau (CUSA, 2002, p. 42).

Ernst Cassirer diz que “toda criatura é perfeita em si mesma, dentro dos limites que sua natureza aponta” (CASSIRER, 1993a, p. 67), ou seja, a razão humana é perfeita para aquilo que foi designada, e por isso limitada à sua própria natureza que é finita. Devemos então utilizá-la ao máximo, mas voltada para si mesma. Aquilo que a extrapola (contradições, aporias, paradoxos) deixemos para o movimento seguinte: a intuição.

Dessa forma a razão não é a intuição do infinito, porém o expressa, por meio da linguagem simbólica. A razão expressa particularidades, as coisas finitas deste mundo. Seguindo o nominalismo ockhamiano, Nicolau de Cusa entende que a razão (*ratio*) cria conceitos, mas os conceitos não possuem conteúdo, são apenas conceitos. Conceitos são criados por meio de comparações entre os entes no mundo, e as comparações existem a fim de estabelecermos um melhor conhecimento no mundo finito em que vivemos. E uma vez que estabelecemos estas comparações tendemos a elevá-las ao status de universais, absolutas, quando não são. Os conceitos até se pretendem ascender ao mundo infinito, buscando descrevê-lo de alguma forma, mas não conseguem sair de si mesmos, pois para isto seria necessário um salto qualitativo do finito ao infinito que a própria razão – que cria os conceitos – não é capaz de fazer.

A razão é fundamento do ser-homem, enquanto condição de criatura finita, ou seja, o ser-homem é criatura racional, e para isto foi criado, para pensar, para criar a partir do seu próprio pensamento. A razão o coloca em primazia diante das demais criaturas porque o permite estabelecer relações, proporções, definições, exatamente por ser o único capaz disto. Esta é a responsabilidade dado ao homem por Deus, diz Nicolau. Assim, ainda que o homem



seja compelido a buscar o Infinito Absoluto via intuitiva, a intuição não deve suplantiar esta relação racional do homem com o mundo. João Maria André, citando uma passagem de *De filiatione Deis*, de Nicolau de Cusa, escreve: “todo o mundo sensível esteja em função do intelectual, o homem seja o fim das criaturas sensíveis”. É o homem quem determina conceitualmente toda criação, dada como privilégio divino (ANDRÉ, 1993, p. 380).

É a “*mens humana*” responsável por conjecturar, estabelecer proporções e definições, conforme diz Claudia D’Amico, ao comentar sobre a obra *De coniecturis* de Nicolau de Cusa, em seu artigo *Un ignorante discurre acerca de la mente* (MACHETTA; D’AMICO, 2005, p. 23). Nosso intelecto apesar de limitado frente à busca deste mundo suprassensível é privilegiado (e suficiente em si mesmo) nesta busca, pois “a noção de douta ignorância depende do apetite de um intelecto que tende naturalmente para a verdade, que se revela como inatingível” (*Ibid.*, 2005, p. 22). Significa que o homem também é a única criatura preocupada com a verdade, e este interesse pela verdade flui através da própria razão (sua indagações) ainda que ela mesma não a alcance plenamente.

A douta ignorância difere de um ceticismo como, por exemplo, o pirrônico, que não busca por uma verdade absoluta, se contentando com a “verdade” dos dados sensíveis aprendidos pelo intelecto, ou seja, uma verdade como contingente empírico. Também difere de um postulado propositivo de princípio primeiro e último, que acredita encontrar correspondência intelectual exata entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Antes parte de uma vontade interna, de uma intuição que nos remete à busca desta verdade, uma vez que é ela própria - a verdade - quem nos faz buscá-la. Por isso é “a verdade um desejo universal: todos os homens desejam por natureza conhecer” (D’AMICO, 2008/2009, p. 115), pois este é um “dom divino” que está “inerente ao homem” (CUSA, 2002, p. 41). Se Deus é a verdade, e esta está internalizada em nós como um “desejo” a ser buscado, então o homem está sempre de alguma forma buscando esta verdade, porém conseguindo só representá-la por signos. Ernst Cassirer diz que “a douta ignorância não significa outra coisa senão a abolição da pretensão absoluta do conhecimento, como uma barreira feita da experiência humana (...)” (CASSIRER, 1993a, p. 69).

Essa “barreira” que é esta pretensão pelo absoluto em termos cognoscitivos, uma vez derrubada nos permite continuar avançado sempre desejos pelo conhecimento que não cessa, por nunca se absolutamente completo. Só é possível dar vazão ao desejo na medida em que não há barreiras para ele.

Se não é possível o conhecimento do Absoluto (Deus) a partir do humano, da experiência finita, da e pela *ratio*, como apreendemos este conhecimento? “Só podemos

aproximar sua contemplação saltando por cima de toda proporção, de toda comparação e de todo conceito (*per transscensum omnium proportionum, comparisonum et ratiocinationum*)” (CASSIRER, 1993a, p. 66). O Absoluto só se pode “contemplar”, e este caminho é pela via do *intellectus*. Que já não é mais o intelecto no sentido de faculdade racional, mas no sentido de movimento epistemológico intuitivo apofático. É quando a razão se encontra com seu limite, admite não ser capaz de avançar rumo ao infinito por seus conceitos (Absoluto), percebe que o desejo por ele ainda permanece, então assume a via negativa, juntamente com as contradições, para que este avanço continue. Uma vez que se avança não há mais silogismos, comparações, conceituais, mas uma apreensão mística especulativa. Um movimento negativo que funciona como um trampolim rumo ao infinito, ao contemplativo especulativo, à superação da finitude rumo ao Infinito (Uno).

Uma vez que a doura ignorância, enquanto movimento de conhecimento, passa a ser compreendida, a *coincidentia oppositorum* torna-se um conceito mais claro e comum ao conhecimento especulativo que Nicolau propõe. Se nossa razão possui seu limite, por outro lado ela pode identificar o múltiplo, e, portanto sabe que existe algo antes e além dele: o Máximo Absoluto (o Uno). É nele que há a superação do múltiplo – se há um Máximo, logo é para ele que deve convergir todo o múltiplo – e passamos a compreender que há uma interdependência, um encontro, uma união, por assim dizer, entre toda alteridade, toda diferença, toda multiplicidade. Para Nicolau se a razão é capaz de identificar os particulares significa que em contraposição o que existe é um ente universal necessário à existência deles: o Máximo Absoluto. A razão entende que se há um particular, deve haver um Absoluto, e por isso desejamos buscá-lo. Seja ela no âmbito ontológico, que é toda a criação que converge para o Uno, seja ela no âmbito conceitual, quando todos os conceitos e símbolos (como a lógica ou a especulação matemático-geométrica) convergem ao Máximo. E é só no encontro intuitivo (*intellectus*), por meio do Infinito Absoluto (Deus), que toda contradição, toda oposição, toda particularidade (todo *contractio*)<sup>87</sup>, converge (se complica ou se concentra - *complicatio*)<sup>88</sup>, se dissolve em uma unidade (Uno).

É no Uno que ocorre a *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos). Então Nicolau de Cusa utiliza algumas simbologias matemático-geométricas (círculo, triângulo, a reta, a esfera, elevados ao infinito) e superlativos conceituais (Máximo e Mínimo Absoluto, Máximo Contraído, universo infinito) para apresentar esta oposição que se dissolve no Infinito Absoluto. “É claro ser Deus a *complicatio* de todas as coisas, também das

---

<sup>87</sup> O conceito também pode ser usado como *contractum* (o que está concretizado, tomou existência).

<sup>88</sup> O que está potencialmente no Uno (Máximo Absoluto) ainda não concretizado (*contractio*).

contraditórias” (CUSA, 2002, p. 87) É no Uno (Deus) que tudo se concentra, se encontra, converge. Tudo em Deus torna-se uno, uma vez que Deus em tudo se complica (*complicatio*) concretamente (*contractio*), pois é Deus o sustentador de tudo, o que dá ser a todo o ente, e por isso todo ente possui o ser (dado) de Deus em si.

É esse movimento epistemológico que dá espaço para a nova etapa do conhecimento que admite toda contradição, toda convergência ao infinito, da multiplicidade que é dependente e relacionável ao Uno. A contradição passa ser vista não mais como barreira epistemológica, mas parte do processo epistemológico que seria natural (desejo) a todo homem. Naturalmente o homem busca por este movimento, mas somos nós mesmos que nos limitados ao nos fundamentar nos sistemas simbólicos limitantes. É preciso ultrapassar a *ratio* até chegar ao *intellectus*. Como diz Sonia R. Lyra:

A razão, em relação aos sentidos, tem a prerrogativa de entender as formas como elas são para construir sobre elas as ciências e as artes matemáticas. No entanto, sendo parte das ciências, a matemática e a geometria são também de ordem comparativa, não podendo, portanto, atingir um grau de precisão absoluto ou absoluta *quidditas* das coisas. (...) Diante da ciência comparativa, se se permanecer no nível das figuras finitas da razão, as figuras serão diferentes entre si, mas é somente através do conhecimento intelectual, onde a mente intui todas as coisas em unidade e intui a si mesma como semelhança daquela unidade, que se chega à forma suprema do saber, isto é, a apreensão unitiva que vê todas as formas complicadas na unidade simplíssima da mesma forma (*incontracta et absoluta*), a Sabedoria divina. (LYRA, 2010, p. 42-43).

Se a *ratio* faz parte do movimento epistemológico que infere sobre os múltiplos, ao que é conceituável, ao que pode ser identificável e determinável, é o *intellectus*, por sua vez, o movimento que supera os limites da *ratio*, tanto do empírico como do abstrato (conceitos). É o *intellectus* que apreende e reconhece a si mesmo como uma nova etapa no movimento epistemológico do Uno. É o momento em que a *ratio* não se detém mais às questões e proposições que ela mesma faz – questões de cunho universal, essencial, infinita – e que nunca a satisfaz racionalmente. É o momento em que ela, a *ratio*, entende que suas formas conceituais e lógicas de compreender o mundo finito deve abrir espaço para um salto qualitativo do conhecimento ao infinito. Assim é que a *ratio* passa a “conhecer” por via do *intellectus*. Este é conhecimento apofático (especulação mística), uma “evolução do conhecimento”.

Portanto, se a teologia de Nicolau de Cusa se liberta da lógica escolástica, da lógica das categorizações que se rege pelo princípio da contradição e do terceiro excluído, por outro lado ela postula um novo tipo de lógica matemática, que não exclui a coincidência dos opostos, mas que emprega esta mesma coincidência do máximo

absoluto e do mínimo absoluto como princípio constante e como veículo necessário à evolução do conhecimento. (CASSIRER, 2001, p. 25)

Como afirma Ernst Cassirer, nesta citação acima, é uma nova fase do conhecimento que não mais limitada à *ratio*. “Um novo tipo e uma nova forma de conhecimento. O verdadeiro instrumento para a sua compreensão é a visão intelectual, a *visio intellectualis*” (CASSIRER, 2001, p. 24). Assim o homem evoluído em termos epistemológicos é aquele que identifica uma etapa posterior à *ratio*: o *intellectus*. E é por este motivo que Nicolau de Cusa não rechaça os sistemas silogísticos (e outros) expostos anteriores a ele, mas entende que a estes sistemas falta esta fase “evolutiva” do conhecimento.

E mesmo aqueles que identificaram, ainda na Idade Média, alguma via negativa para chegar ao *intellectus*, em algum momento não assumiram a contradição dialética (*coincidentia oppositorum*) como fundamento para a ascensão do conhecimento ao Infinito. Ernst Cassirer diz que “toda filosofia, tanto teórica como prática, tanto dialética quanto ética, consiste no conhecimento desta oposição: suprimi-la ou tentar de alguma forma conciliá-la significa suprimir a própria filosofia” (CASSIRER, 2001, p. 29). Essa ascensão epistemológica, para Nicolau de Cusa, não é o mesmo que diminuir a importância da *ratio*, não é superação no sentido de eliminá-la. Antes é confrontá-la com o *intellectus*, para que nesta contradição entre a finitude da *ratio* e o alcance infinito do *intellectus*, ocorra a ascensão ao Uno. É a *ratio* em contradição com o *intellectus*, a relação a partir do mundo sensível em direção ao inteligível, que permite a ascensão epistemológica. “A própria divisão é a mesma que, impedindo a coincidência, ensinando um a ser ver no outro, e o outro no um, assegura a possibilidade de uma autêntica participação do sensível no ideal” (CASSIRER, 2001, p. 40).

Evoluir no conhecimento é usar todo o conhecimento possível para que em determinado momento haja um salto intuitivo, mas este salto é contínuo no próprio conhecimento existente, fornecido pela *ratio*. É um movimento contínuo, imbricado na contradição razão-intuição, por isso evolutivo, pois sempre pode conhecer mais.

O ideal que o nosso conhecimento pode almejar, portanto, não é o de desenvolvê-la em toda a sua riqueza, pois só a *totalidade* dos rostos é capaz de nos revelar a visão única do divino. O mundo se transforma em símbolo de Deus não à medida que dele destacamos qualquer uma de suas partes e lhe atribuímos um signo especial de valor, mas sim à medida que o percorremos na totalidade de suas formas e nos entregamos livremente à sua diversidade, às suas oposições (CASSIRER, 2002, p. 62)

Sendo assim, a *ratio* não é uma parte inferior, no sentido de ruim ou dispensável, no movimento epistemológico de Nicolau. Ao contrário, ela além de ser capacitada para compreender esse mundo - desde que limite-se ao múltiplo/contingente e não ao

infinito/necessário – é por ela que o *intellectus* se apresenta e não divorciada dela. E no momento em que ela atinge esse novo patamar de conhecimento, permitirá que o conhecimento negativo (apofático) continue sua trajetória rumo ao infinito, utilizando inclusive dos símbolos (matemático-geométricos) que ela própria cria. É o conhecimento por via apofática, a douta ignorância em seu movimento epistemológico constante. A *ratio* permanecerá produzindo símbolos conceituais, pois os cria e ao mesmo tempo permitindo a operação da especulação *visio intellectualis* a partir de si mesma.

Uma nova etapa é alcançada diante dessa douta ignorância, a intuição. Isso também não significa que ela não está presente em nós de alguma forma (nada é totalmente isento de algum tipo de conhecimento do Uno, ainda que limitado), apenas que ela passou a ser (re)conhecida e especulada aumentando o potencial epistemológico. Para Nicolau de Cusa todo homem tem essa impulsão interna pelo infinito, como foi citado. Mas enquanto ela não é reconhecida, e a *ratio* não se desprende das limitações que ela própria se impõe, continuamos “sábios” aos nossos olhos, mas ignorantes diante de todo conhecimento possível de ser atingido. E por isso deixamos de sermos doutos ignorantes de fato: ignorantes aos nossos olhos, sábios diante do conhecimento intuitivo. Essa intuição está em nós, é buscado pelo desejo por ela, mas precisa ser explicitada.

A partir do que foi exposto, podemos, agora, nos concentrar nos conceitos Uno, Máximo Absoluto, Universo, mais detidamente.

### **2.3.2. O Uno e o Máximo Absoluto**

“Denomina máximo aquilo além do que não pode haver nada maior. A plenitude, porém, convém ao Uno. (...) O absolutamente maior é, portanto, o Uno que é tudo” (CUSA, 2002, p. 44).

Nicolau de Cusa afirma do capítulo V do primeiro livro que “o máximo é o Uno”. Isso porque o Máximo Absoluto supera toda pluralidade. E da mesma forma que supera toda proporção o faz maximamente e minimamente, ou seja, se ele é Máximo Absoluto nada pode ser proporcionalmente além dele, seja no máximo como também no mínimo. O que significa dizer que o Máximo Absoluto também é o Máximo mínimo Absoluto por ser ele o princípio e fim de toda a proporcionalidade. Se o seu absoluto por definição é o máximo possível que pode existir, então nada existe tão máximo ou tão máximo que ele não supere por ser absoluto. O maximamente como o minimamente possível de existir é o Máximo Absoluto

E essa superação que ocorre pelo Máximo Absoluto só pode ocorrer no infinito, pois é no infinito onde não resta nenhuma proporcionalidade, onde toda a comparação desaparece, restando apenas o Uno. Portanto é o próprio Infinito. Logo tanto o Máximo Absoluto como o Uno são os mesmos. “A unidade é, antes, o princípio de todo número, porque é o mínimo, e é o fim de todo número, porque é o máximo. A unidade absoluta à qual nada se opõe é a própria maximidade absoluta” (CUSA, 2002, p. 51). Logo o Máximo e o Mínimo Absoluto são o mesmo Uno, no infinito. O conceito de Máximo Absoluto é o fim último de toda proporção numérica, e o conceito de Uno a unidade ontológica que se encontra em toda multiplicidade, que converge toda contradição em si, que concilia em si tudo no infinito. É tudo em todos, sem com que cada um que compõe o todo seja o Uno. Não é a reunião de todos que formam o Uno, antes todos só são (tem ser) porque neles a essência (o ser) foi dada pelo Uno, por isso no Uno todos “são” (um) nele. Essa é a *coincidentia oppositorum*, onde os contrários coincidem no Uno.

A realidade infinita da qual Nicola de Cusa fala a respeito do Uno é o próprio Deus, pois “Deus é de tal modo uno que em ato ele é tudo quanto é possível existir” (CUSA, 2002, p. 52). Daí Nicolau conclui que os que afirmam existir mais de um deus erram, uma vez que Deus deve ser tudo o que é possível ser em unidade, e havendo unidade só pode ser o Um (deus): o Máximo Absoluto (se ele é o máximo não pode haver outro além dele). Nicolau de Cusa aborda a manifestação trina de Deus cristão a partir dessa unidade infinita do capítulo VII ao X do primeiro livro da *De Docta Ignorantia*. Não me deterei nessa explanação, porem cabe ressaltar que para Nicolau a trindade sempre será una, pois ela não pode ser distinta uma vez que cada pessoa da trindade é infinita. E uma vez infinita, só pode ser uma infinitude, logo um Deus infinito, logo um deus Uno-trino infinito. A trindade sendo uma infinitude apenas, então é uma na medida em que a unidade infinita faz de cada pessoa da trindade (Deus Pai, Filho e Espírito) igual em qualidade, são então “conexas”. Se existe a “unidade”, existe a “igualdade” das pessoas da trindade, pois a igualdade é exatamente o desaparecimento de toda e qualquer diferença, contradição, proporção, portanto é a própria unidade (Uno). Ao passo que se existe, agora, tanto a unidade quanto a igualdade, e essas são a mesma coisa, significa que entre elas existe uma conexão. Em havendo conexão entre a unidade e a igualdade, a conexão, logo, só pode ser da mesma natureza infinita da unidade e da igualdade. Se unidade, igualdade e conexão partilham da mesma natureza infinita, todas são uma só devido essa mesma natureza. Temos então o Deus Uno-trino.

Unidade e igualdade que por sua vez também é conexão, todas uma coisa só, é o jogo de linguagem que Nicolau utiliza para representar a trindade, a ponto de utilizar símbolos

matemáticos como: a unidade “multiplicado” pela conexão, resulta na igualdade ( $1 \times 1 = 1$ ). Ele chega a compará-la com formas geométricas como círculo, esfera, triângulo (elevados ao infinito) para demonstrar que mesmo as formas geométricas, que são dependentes de um ponto ou linha para existirem, se levadas essas figuras ao infinito, elas perdem toda e qualquer diferença, pois uma vez que as linhas que as formam e as delimitam geometricamente são elevadas ao infinito, suas linhas perdem os limites da forma, e se unem no infinito, logo tornando-se unas (uma só linha).

Nicolau utiliza “vocabulário matemático: unidade igualdade conexão”, para depois, no livro três, utilizar terminologias tradicionais, ao falar da Trindade. Esta terminologia matemática é um empréstimo da tradição teológica da Escola de Chartres (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 149). Nicolau utiliza tais figuras de linguagem para solidificar suas representações acerca de Deus. Representações que se aproximam mais interligado de uma explicação teológica da trindade, e ao mesmo tempo evitando as tradicionais explicações sobre Deus, pois para Nicolau Deus não pode ser limitado a explicações teológicas convencionais, pois “Ele está acima de tudo isso” (CUSA, 2002, p. 59).

Essa forma de simbologia denota sua teologia negativa. Nesse sentido Nicolau diz que “a sagrada ignorância no ensinou que Deus é inefável; e isso, por ser infinitamente maior do que tudo que pode ser nomeado.” Isto porque para Nicolau de Cusa só é possível “pensar” a trindade em termos finitos, pois “(...) Deus é somente infinito, não há Pai, nem Filho, nem Espírito” (CUSA, 2002, p. 100). É o infinito conceito que fundamenta a teologia negativa de Nicolau de Cusa, portanto o conceito que permite sua analogia entre matemática e geometria com a linguagem teológica cristã. É o uso do conceito Infinito Absoluto (Uno) que Nicolau supera a linguagem teológica positiva acerca de Deus, e ele quem permite analogias representativas de toda sorte, inclusive a matemática.

O Uno é a plenitude, é tudo que se pode entender compreender negativamente, e ao mesmo tempo tudo o que não é entendível e compreensível positivamente. Nele está tudo complicado (*complicatio*) e ele em tudo está explicado (*explicatio*). Esse conceito Uno, semelhante aos neoplatônicos em geral, é utilizado por Nicolau de Cusa para identificar Deus fora do uso afirmativo das preposições, ou das limitações lógico-conceituais. Nicolau de Cusa ao longo de outras obras utilizará outros conceitos, que para ele são análogos ao conceito de Uno, como: *Idem* (idêntico a si mesmo), *De Possest* (o possível), *De Non-aliud* (o não-outro), *Posse ipsum* (poder ele próprio). Nicolau sempre buscou várias formas de designar pela representação conceitual, sem, ao mesmo tempo, cair em limitações ou definições acerca de Deus, o que contrariaria o motivo de ser de todos os seus escritos filosóficos. Como diz João

M. André, é “todo esforço especulativo deste autor” (Cf. ANDRÉ, 1993, p. 393-395) falar de Deus sem ao mesmo tempo defini-lo.

Esses conceitos posteriores à *De Docta Ignorantia*, possuem outras apropriações explicativas. Porém o Uno é utilizado é a forma de convergência ontológica da *coincidentia oppositorum*. É no e pelo Uno que a *coincidentia oppositorum* terá sua resolução final. Coincidir o ser dos opostos só pode ser no Uno. Apesar da importância do conceito, em Nicolau de Cusa, ele foi mais utilizado na sua obra posterior *De Coniecturis*. Isso porque em *De Docta Ignorantia*, como já citado, o conceito análogo ao Uno é o de Máximo Absoluto (e Máximo mínimo absoluto), já que sua pretensão não é tanto de ordem ontológica (também é), mas muito mais a epistemológica (superar as contradições epistemológicas que ocorrem no mundo finito em relação ao Infinito). A intenção de Nicolau de Cusa é apresentar o Uno qualitativamente em relação ao múltiplo, deixando a superação do quantitativo sob o conceito de Máximo.

O Uno continuará sendo essa totalidade, essa plenitude ontológica em *De Docta Ignorantia*. O Uno é o Absoluto, o Infinito, é Deus, é o Máximo Concreto. Esse conceito é “a *quididade* das coisas, portanto, é a verdade dos entes, não é atingível em sua pureza e tem sido procurada por todos os filósofos, mas não foi encontrado por ninguém tal como ela é”. Buscar o Uno é a procura pela verdade, é para onde todo pensamento converge, o motivo do filosofar. É o doador da forma (ser) a todos, por isso é desejado, porém nunca encontrado, por isso permanecemos ignorantes diante dele. “E quanto mais profundamente forma doutos nessa ignorância, tanto mais nos aproximamos da verdade em si” (CUSA, 2002, p. 47). Estar no Uno é estar na verdade, ainda que não pleno cognoscitivamente.

Do Uno toda a criação tem seu ser dependente. Porém esse monismo cusano não pode ser confundido com panteísmo. Ele não afirma (como havia sido acusado) que tudo é o Uno (tudo é Deus) como se fossem da mesma essência, do mesmo ser. Todo ser é sim proveniente e dependente do Uno, já que no Uno tudo já existe potencialmente (*complicatio*), passando a concretizar-se (*concretum*). Como o próprio Nicolau diz “Deus é, portanto, a síntese de tudo pelo fato de tudo estar nele; ele é o desdobramento de tudo, porque ele mesmo está em tudo” (CUSA, 2002, p. 119). Tudo está em Deus de forma complicada, e Deus em tudo de forma explicada, porém sem que haja uma identidade ontológica entre Deus e sua criação que são seus “exemplares”. “Se consideras as coisas sem ele, elas nada são, como o número é nada sem unidade. Se o consideras sem as coisas, ele existe, e as coisas são nada” (CUSA, 2002, p. 119-120).



Nicolau de Cusa segue ideia de ato e potência aristotélica, mas utilizando os conceitos mais com a ideia de convergência à unidade, do que propriamente um movimento causal nos entes principiado por um Primeiro Motor. Pois para ele o movimento também faz parte da finitude já que está atrelado aos entes (à matéria). Portanto o conceito de potência aristotélico, “a matéria primeira [potência] não existe fora das coisas a não ser pelo intelecto que abstrai”, ou seja, a potência (e o ato) enquanto movimento são apenas abstrações, conceitos lógicos, diretamente dependentes das coisas materiais finitas. Logo sem nenhuma ligação qualitativa com o Uno. Este (Uno) por sua vez estaria “fora das coisas”, portanto sem possibilidade de abstração pelo intelecto (CUSA, 2002, p. 98). O Uno (Deus) por ser anterior aos entes (as coisas criadas) e por conter potencialmente tudo em si. Uma vez que tudo vem à existência, e passa a existir o movimento, o ato-potência intrínseco às coisas, elas não possuem ligação direta com a verdadeira Causa Primeira (Uno). A abstração feita a partir delas se refere apenas a elas mesmas, pois “se há um conhecimento [do Uno] da coisa a ser desdobrada no tempo, que é a razão do movimento, esse não pôde ser abstraído da coisa, que ainda não existe no tempo”. Ou seja, não há como abstrair a essência, a substância, relacionando-a a um Ser causal primeiro, pois ele é anterior a todo esse movimento nas coisas, é anterior a existência das coisas (CUSA, 2002, p. 144).<sup>89</sup> Assim não se pode, para Nicolau, postular a ideia de uma causa primeira como Primeiro Motor de Aristóteles, a partir da abstração do mundo empírico.

Assim o movimento, em Nicolau, está mais relacionado à *complicatio-explicatio*, ou seja, um movimento dialético de convergência ao Uno.

Em Nicolau o Uno é o Ato puro (Máximo Absoluto), é simples, logo isento de qualquer alteridade. Os entes criados são as potências que foram atualizadas pelo Ato puro, quando passaram a existir (*explicatio*). Por outro lado essas potências atualizadas não são da mesma substância da do Ato puro por ele ser simples, enquanto os entes são atos concretizados (*contractio*), limitados em si mesmos, sem subsistência própria. É pelo Ato puro que tudo evolui, se atualiza constantemente, pois antes no Ato tudo estava, potencialmente, “complicado” (*complicatio*). E uma vez que essas potências, antes complicadas no Ato Puro, são atualizadas, o múltiplo se torna realidade, manifestos enquanto universo privativo (o *explanatio*). Isso porque o que antes era “complicado” agora está concretizado nos entes, ou seja, “explicado” (*explicatium*) na forma de universo (infinito privado). O ato puro é o único que não é atualizado por ser simples. O Máximo Absoluto é ato

---

<sup>89</sup> Vale lembrar que os conceitos de substância, essência, etc., para Nicolau, só se referem ao Uno. Porém são conceitos limitados, uma vez que carecem de conteúdo, de realidade. São apenas nomes dos quais generalizamos abstratamente as características semelhantes dos entes.

puro, “por essa razão o absolutamente máximo, porque é tudo quanto pode ser, está plenamente em ato, visto ser tudo aquilo que ele pode ser” (CUSA, 2002, p. 48). Não há como o Máximo Absoluto ser maior do que ele é, por isso é máximo, por isso é puro, por isso é isento de potência.

Por outro lado, cada ente possui sua atualização própria, não sendo nenhuma delas detentoras de suas próprias potências, já que a potência está complicada no Máximo Absoluto, logo só ele as atualiza. Por sua vez a forma de cada ente não é anterior (*a priori*) do que a própria matéria do ente. A forma só existe porque a matéria antes foi criada, foi potência atualizada pelo Máximo Absoluto. Logo a forma é dependente da criação divina para vir a ser, vir a existir, o que contraria a concepção de que a forma do ente está no próprio ente (essencialmente), seja o ente abstrato ou concreto. A forma provém do Uno, ele quem a dá e é responsável pela atualização dos entes. Não existe a forma subsistente ao ente, mas a forma do ente doada pelo Uno.

Um “erro dos paripatéticos”,<sup>90</sup> segundo Nicolau de Cusa, seria postular a ideia de uma inteligência (Deus), apreendendo-a a partir do movimento (ato e potência) que ocorre nos próprios entes, ou seja, encontrar essa inteligência que faz com que o movimento ocorra observando os próprios entes então abstraindo conceitos. Como se fosse possível abstrair a inteligência do próprio movimento, como estivesse intrínseca a ele, quando essa inteligência estaria *a priori* em relação ao movimento. Significa que mesmo havendo um ato, um Primeiro Motor, seria preciso uma inteligência anterior a esse Primeiro Motor dos paripatéticos, uma vez que o próprio motor se é abstraído a partir do movimento, então ele está intrínseco ao movimento, ainda que sendo o “primeiro”. Pois qualquer conhecimento “que é a razão do movimento, esse não pôde ser abstraído da coisa” que é o ente em movimento. Não se chega ao conhecimento de Deus a partir do ato e potência que ocorre na “coisa”, ou seja, no mundo empírico. Se há movimento, se há ato e potência, isto só ocorre porque anterior a esse há um Deus que tudo “desdobra no tempo”, portanto anterior ao próprio movimento, ao ato e potência, sendo o movimento sempre contingencial, transitório, contrário ao caráter infinito de Deus (CUSA, 2002, p. 144).

Veja que para Nicolau “não há conhecimento sem abstração” nesse mundo empírico finito, por outro lado o conhecimento não é acerca de Deus. Portanto não se pode chegar a um ato primeiro (como um Primeiro Motor Imóvel) a partir do conhecimento *a posteriori*. Isso por que o ato e potência aristotélico não apreende o Absoluto, antes é um conhecimento que

---

<sup>90</sup> Leia-se correntes filosóficas ou teológicas que utilizavam dos conceitos aristotélicos para chegar à forma, substância, essência, do ser usando o postulado de ato e potência, causa e efeito, pelo movimento.

parte do que é contingencial. Logo o Primeiro Motor também é apenas um conceito finito. “Não se chega ao máximo simplesmente e que assim não pode haver nem potência absoluta nem forma absoluta ou ato o qual não seja Deus” (CUSA, 2002, p. 144). Se apenas Deus é o máximo absoluto, todas as demais coisas são apenas contrações (*contractio*) de Deus. Da mesma maneira que não se pode chegar à substância (essência, forma) das coisas já que “as formas das coisas não são distintas”, suas formas (essência) não estão contidas nelas mesmas limitadas a elas, não subsistem nelas mesmas. Nelas a forma só existe “contraidamente”, mas “absolutamente são uma só forma indistinta, que é o Verbo em Deus” (CUSA, 2002, p. 145). Uma forma absoluta só existe em Deus, pois só ele é possuidor de forma, de substância. Ainda que se quisesse identificar a substância, enquanto conceito, como sendo a de Deus, isso não seria possível, pois se fosse ele fosse comparado a ela, então a ele teria que se chamar “supersubstância, isto é não-substancial, porque isso (= substancial) designaria menos do que ele é, ele que está acima da substância (CUSA, 2002, p. 80).

Assim não é possível chegar à forma ou substância dos entes por apreensão a partir dos entes, já que a forma que se encontra contraída neles (que é o Máximo Absoluto) extrapola aos entes, sendo o conhecimento dela em termos absolutos, uma vez que a apreensão nos entes sempre será particular (ainda que se queira generalizar), a forma de apreensão através dos entes sempre será parcial, contingencial, finita.

Se por um lado “estão errados os platônicos” alegando existir ideias perfeitas (absolutas) diversas distintas da matéria, em um mundo ideal, quando existe “uma única forma das formas, da qual são imagens todas as formas” (Uno). Do mesmo modo estariam, para Nicolau, errados os aristotélicos, pois não existe o “ato nas coisas, e sim contrariamente”, mas o ato no Máximo Absoluto que atualiza esses entes (coisas). Todos os entes são apenas potências atualizadas pelo Máximo Absoluto que em determinado momento foram concretizadas por ele, sem nunca chegar a uma forma atualizada absoluta, um ato. Logo o que há são sempre potências, ainda que atualizadas, mas nunca chegando a um estado em ato, pois dos próprios entes não pode existir ato, eles não possuem condições de se autoatualizar.

As formas existem em ato somente no Verbo como Verbo e contraidamente nas coisas. Mas as formas que existem em a natureza intelectual criada, embora, de acordo com a natureza intelectual, existam mais absolutamente, não existem, contudo, sem contração, para serem formas do intelecto, cuja operação, como diz Aristóteles, é entender mediante uma semelhança abstrativa. (CUSA 2002, p. 147)

Para Nicolau, se Platão acerta em dizer que existe a “ideia” independente e anterior a matéria (no Mundo das Ideias), erra ao defender várias ideias diversas, “diversos modelos

distintos” (CUSA, 2002, p. 145), quando na verdade existe apenas uma inteligência absoluta, que é Deus. Então erra em não atrelar os conceitos (as ideias diversas) que temos nesse mundo a partir das abstrações empíricas.

Por sua vez, Aristóteles admite abstrações empíricas para chegar a conceitos, erra por considerar que essas abstrações são de caráter universal, que a partir dessas abstrações se chega à essência, à substância das coisas. Quando, na verdade, essência, substância são apenas uma coisa só, Deus. E sendo todas abstrações apenas conceitos retirados do *contractio* (do empírico), logo são contingentes, finitos, e não essenciais ou universais. Deus “não existe em ato nas coisas, e sim contraidamente” (CUSA, 2002, p. 146), logo todo ato e potência (o conhecimento no movimento aristotélico) nada mais são do que abstrações limitadas às coisas finitas, concretas, empíricas, são apenas nominais.

Para Nicolau por não conhecerem a *coincidentia oppositorum* que converge no Uno é que os “filósofos” (platônicos e aristotélicos) não compreenderam que “não se impõe nenhum meio entre o absoluto e o contraído”, entre Deus e a sua criação (o Uno e o múltiplo).

Somente Deus é a alma e o espírito do mundo, no sentido de que a alma é considerada como algo absoluto em que todas as formas das coisas existem em ato. Os filósofos não estavam suficientemente instruídos a respeito do Verbo divino e do máximo absoluto. (CUSA, 2002, p. 147)

Não há conceitos e sistemas intermediários, sejam as ideias platônicas, ou o ato e potência aristotélicos. Nicolau entende que os paripatéticos postulavam certo tipo de conhecimento pelo empírico, onde todo conhecimento, o de Deus ou o do homem, estaria intrínseco ao mundo criado, portanto passivo de ser abstraído através dele. Mas esse conhecimento infinito “não se origina das coisas, mas as coisas são de acordo com ele” (CUSA, 2002, p. 144). Não há como conhecer a Deus fazendo um movimento contrário a partir das coisas criadas até chegar a ele. Não podemos conhecer a Deus a partir daquilo que ele cria (suas potencialidades). “E isso é impossível, porquanto a realidade infinita, que é a eternidade absoluta, não pode originar-se da potencialidade” (CUSA, 2002, p. 111). Não há um escalonamento ascendente desde a apreensão que a razão faz do empírico até o eterno. Para Nicolau não é possível esse salto qualitativo.

Por isso os sistemas que partem de uma observação empírica ou da apreensão elevado ao mais alto nível abstracional, não são capazes de ascender ao Absoluto (Deus). “O intelecto humano, embora sendo imagem do absoluto, é modelo e protótipo de todo ser empírico: *mens per se est dei imago; omnia post mentem, non nisi per mentem*”, portando limitado ao

empírico (CASSIRER, 1993a, p. 80). O intelecto refere-se apenas ao seu próprio conteúdo. “É impossível que o entendimento humano retire o conhecimento de si mesmo e do seu próprio conteúdo, pois é uma simples potência, que necessita para aperfeiçoar-se ter uma ação de um ato a partir do exterior” (CASSIRER, 1993a, p. 100). O Ato (puro), que é Deus, é exteriormente à mente humana (não está reduzido aos seus conceitos), enquanto ela permanece confinada em si mesma. Por isso ela não pode de si mesmo retirar “conhecimento” (intuição do infinito) do Absoluto.

A questão é que não se dá uma participação direta das coisas singulares no princípio primeiro como se as coisas principiadas fossem imagens da causa primeira, pois o princípio primeiro não é nem nominável e nem participável. O que de fato é participado é a sua imagem ou similitude (NETO, 2011, p. 61)

O conteúdo essencial (absoluto) não é possível a partir do intelecto humano, pois esse intelecto é uma potência dependente do seu conteúdo que também é sempre potencial (todo conteúdo no mundo está sempre em potência atualizada, ou seja, nunca chega ser absoluta), logo nunca será um ato plenamente atualizado por ser finito. Não é possível postular o alcance da substância, da essência ou da forma dos entes a partir de potências de conhecimento finitos. Se o silogismo de alguma forma busca correspondência do conhecimento humano com a essência dos entes (empíricos e conceituais) isso não seria possível, segundo Nicolau, pois aquilo que está em constante atualização, está sempre em estado de potência e não consegue alcançar nenhuma essência. E por ser essência não poderia estar em estado de potência ou alcançado por um ente sempre em potência.

Também não se pode afirmar que o próprio movimento (ou o movente imóvel) é uma essência, se o movimento também foi gerado (pelo Uno). Portanto não se pode chegar ao Ato puro se é a própria criação desse Ato.

Todas essas formas de se conhecer a essência, a forma, o ato puro, serão sempre “derivações e resultados secundários da realidade existente para os sentidos” (CASSIRER, 1993a, p. 101). Todas as imagens intelectuais que se apresentam como substância, essência, etc., são na verdade impressões que ocorrem nos sentidos. Essas “impressões humanas transformam-se em espécies intelectuais, provocadas, obtidas e abstraídas por meio do esclarecimento e percepções por meio de conjecturas racionais” (CASSIRER, 1993, p. 103). Não passam de conhecimentos *a posteriori* elaborados pela razão a partir de contatos do mundo empírico, do mundo constantemente potencial ou finito atualizado.

Veja que ao dizer que os entes estão sempre em atualização e não chegam a uma atualização absoluta (Máximo Absoluto), não significa que eles em algum momento não estão

prontos para aquilo que foram criados. Cada ente é perfeito em si mesmo. Apenas significa que eles nunca chegam ao *status* de absoluto ou infinito. Que sempre haverá uma distância qualitativa para com o Máximo Absoluto (Ato puro). Que eles sempre serão potenciais, ainda que atualizadas, porque continuam sendo dependentes para serem o que são. “Nenhuma coisa é em si mesma, exceto o máximo” (CUSA, 2002, p. 77).

Como visto na silogística, uma sistematização baseada em conceitos de forma e matéria limitam-se apenas ao conhecimento referente a este mundo empírico. São conhecimentos secundários, derivações de um conhecimento maior.

Portanto inteligir a partir dos conceitos de causa e efeito que aponta para um Primeiro Movente Imóvel seja no viés aristotélico filosófico ou teológico, para Nicolau de Cusa encontrará sempre limitações epistemológicas

A forma dos entes é o próprio Uno concretizado (*contractio*), é o Uno particularizado, é o Uno complicado (*complicatio*) em cada ente. Não há forma da matéria que não seja o Uno, e não há apreensão do Uno pela matéria, mas há conhecimento na contradição, “posto que, nas coisas opostas, descobrimos o excedente e o excedido, como no simples e no composto, no abstrato e no concreto, no formal e no material (...) (CUSA, 2002, p. 110). O Uno encontra-se na *coincidentia oppositorum*.

### 2.3.3. A Forma que dá forma

Toda forma dada as coisas foram criadas pela “*forma essendi*”. Aquele que cria e dá forma (“formante”) a todas as coisas sem com isso participar da mesma forma criada, por isso ele é a *forma formarum* (formado de forma). Esse é o aspecto criacionista que diferencia Nicolau de Cusa da causa formal aristotélica. Esse é o Uno enquanto Deus criador.

Deus é a *forma essendi*, é doador de todo ser, e as coisas na medida em que são formadas neste caso, retomam o sentido criacionista. Como resultado evidente, dizer que tudo em Deus é como causado na causa não significa de maneira alguma que o causado se identifique com a causa. O sentido causal da *forma formarum* se compreende no sentido de “formante” (MACHETTA, 2007, p. 171)

Para Nicolau toda contradição lógica entre a multiplicidade dos entes e o Máximo Absoluto (Deus) é superada na figura do Uno. Também não haveria heresia ao afirmar que os ser (forma) dos entes possui o Ser Absoluto (a *forma essendi*) concretizado (suposta heresia de panteísmo). Isto porque Nicolau parte do princípio de que a “forma e matéria” dos entes criados se distinguem da forma incriada (*forma essendi*), ou seja, são qualidades formais

diferentes. Um dá a forma, e outro recebe, mas o inverso não é verdadeiro. Não havendo relação qualitativa, portanto não há como dizer que ele estaria defendendo que Deus e os entes criados são os mesmos em essência ou forma. A forma dos entes é uma forma dependente do Ser Absoluto, que subsiste por “participação” nele, portanto existência formal diferente.

Por isso a única “forma simples” (*esse simpliciter*) é o Uno (Deus). A forma das coisas são apenas “formas exemplares” advindas do Uno. O Uno (Deus) é a “causa exemplar”<sup>91</sup>. Assim não há como existir comparação ontológica entre criação e Criador. Deus dá forma, mas por analogia, por exemplaridade e não por qualidade.

A consequência de todos participarem da mesma forma simples de Deus, é a de eliminar qualquer diferença ontológica entre os entes criados, já que toda criação são exemplares advindos da mesma *forma essendi*. Como dito anteriormente, não há como identificar a forma partindo de um ente em particular. “Dentre todas as criaturas, nenhuma tem o poder de abrir-se ao que bate e de mostrar-se o que é, visto que nada são sem ele, que está em tudo” (CUSA, 2002, p. 164). Tudo que foi criado não recebe um ser de alguma forma ou substância diferente, o que eles recebem são potencialidades diferentes para cada um executar sua função para qual foi criado. Dessa forma Nicolau de Cusa chega afirmar a possibilidade de vida em qualquer outro lugar do universo, uma vez que não se pode desqualificar nenhuma possibilidade (potencialidade) que Deus viesse concretizar. “Nessas coisas tão admiráveis, tão variadas e diversas, experimentamos, pela douda ignorância, consoante o que foi dito antes, que nós não podemos saber nenhuma razão de todas as obras de Deus” (CUSA, 2002, p. 165).

A única distinção ontológica existente é entre a criação e o próprio Uno. “Tire Deus da criação e não sobrar nada” (CUSA, 2002, p. 120). Tudo está no Uno na mesma qualidade em que o Uno está em tudo, porém só ele é Uno, enquanto o todo múltiplo dele é diferente.

Enfatizando estes esclarecimentos [Nicolau] acrescentou: se Deus é unidade, “não pode a criatura enquanto criatura ser chamada una, porque descende da unidade, nem pode ser chamado múltiplo, porque seu ser é proveniente do uno, nem ambos copulativamente” porque Deus, que é, certamente, ‘*forma essendi*’ não constitui com a criatura um composto. A criatura não é Deus, provém Dele, não pode, então, predicar-se do próprio Deus: a unidade, porém não é múltiplo, porque a multiplicidade na realidade é um conceito que se opõe a entidade própria da criatura. (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 79)

---

<sup>91</sup> São Boaventura havia dito isto já no século XIII.

Mas como representar a unidade na multiplicidade? Nicolau continua sua linguagem matemática. Se o múltiplo, por definição, se refere à comparação, à ordem dos números, logo é também mensurável. Mas uma vez que há o múltiplo, implícito nesse conceito está unidade, já que da unidade surge o múltiplo. Nicolau afirma que

Do mesmo modo o divino Platão, que, segundo relata Calcídio, afirmou no *Fédon* ser o uno, como é em si, o modelo ou ideia de todas as coisas; relativamente às coisas, porém, que são múltiplas, parece existirem vários modelos (CUSA, 2002, p. 76).<sup>92</sup>

Apenas a unidade (o Uno) não está sujeita a comparação ou mensuração, pois ela é que da forma, origem, ao múltiplo. Assim o múltiplo tem como princípio a unidade. Assim a multiplicidade enquanto *explicatio* do Uno tem o Uno como sua *complicatio* (unidade). Toda multiplicidade segue de uma unidade, portanto a unidade está em toda a multiplicidade, o que não implica o contrário. “Por sua parte, a explicação serve a pluralidade enquanto tal: ‘explicar a unidade o que significa que tudo está em pluralidade.’ O número ou pluralidade não tem nenhum outro ser como o ser-que-vem-da própria unidade” (MACHETTA, 2007, p. 83).

Esse uso da linguagem matemática que relaciona o múltiplo ao uno é o empréstimo do neoplatonismo (pitagórico), que Nicolau acentua a partir do seu contato com estudos matemáticos, como veremos mais adiante.

O Uno é a forma de todos os entes, é a unidade na multiplicidade, o que dá potencialidade aos entes os atualizando infinitamente. Não há ente que represente a substância ou da forma do Uno, antes diante da multiplicidade que na *coincidentia oppositorum*, apontam para o Máximo Absoluto, que a todos superam, e só nele é possível postular a forma absoluta.

Porém essa forma – o Uno - se apresenta na multiplicidade. E para isto Nicolau procura representar essa “imanência” em linguagem representativa nas figuras matemático-geométricas, ainda que qualquer tentativa de apreender o Uno enquanto manifesta nos entes ultrapasse “toda nossa inteligência a qual não consegue combinar por via da razão (...)” (CUSA, 2002, p. 50). Por esse motivo, vejamos mais adiante a apresentação matemático-geométrica como forma representativo-simbólica que aponta para uma *visio intellectualis* acerca do Máximo Absoluto.

---

<sup>92</sup> Reinholdo Ullmann comenta que Calcídio (IV), foi um “filósofo neoplatônico” que “traduziu em parte o *Timeu*, de Platão e fez comentários”. Foi um importante propagador da cosmologia de Platão para o “conhecimento no medievo” (ULLMANN, 2002, p. 76)



#### 2.3.4. Máximo Absoluto e a Matemática

Essas elaborações, a partir das figuras matemáticas, Nicolau desenvolve ao longo do capítulo XIII, XIV e XV do Livro I.<sup>93</sup> Apesar de certa dedicação que Nicolau de Cusa dá ao uso das formas matemático-geométricas, concordo com Constanza K. Guendelman, que o destaque “dentro da Matemática” é sua contribuição para o conceito *coincidentia oppositorum* sob o prisma do infinito. Portanto, não entrarei em detalhes a respeito do uso de seus símbolos geométricos, etc., bastam algumas poucas considerações (GUENDELMAN, 2009, p. 39).

As figuras matemático-geométricas para Nicolau de Cusa eram símbolos representacionais do infinito.

Matemática, cuja importância como nova linguagem e instrumento conceptual se vai impondo progressivamente. E no cruzamento destas duas tendências, às quais se poderia juntar a renovação do interesse por um uso perfeccionista das línguas clássicas, que Nicolau de Cusa mostra a sua fecundidade e, ao mesmo tempo, a liberdade e independência com que vive criativamente as marcas do seu tempo. (ANDRÉ, 1995, p. 1995)

Nele a matemática simbolicamente ganha uma proporção ainda maior se comparado com a escolástica em geral, principalmente por sua peculiaridade com os símbolos matemático-geométricos. Para Nicolau a matemática é a que melhor representa sua forma especulativa: “não nos entreabre outro caminho de acesso às coisas divinas senão mediante símbolos, poderemos usar mais vantajosamente sinais matemáticos, devido à sua inalterável certeza” (CUSA, 2002, p. 64)

“O número [matemática] Cusano é o resultado por excelência do movimento próprio da mente racional” (D’AMICO, 2007, p. 16), ou seja, raciocinar é pensar matematicamente, pois nossa mente sempre avalia, identifica, separa, enumera, compara proporcionalmente, etc. “Está aí o elemento novo: que se exija dos símbolos, através dos quais temos acesso ao divino, não apenas a plenitude e a força sensível, mas sobretudo a precisão e a certeza intelectuais” (CASSIRER, 2001, p. 90).

A exemplo de outros pensadores, a matemática é tida por Nicolau de Cusa como uma ciência importante para o conhecimento, ele cita o próprio “platônico Aurélio Agostinho, quando investigou a respeito da quantidade da alma e da imortalidade (...) recorrendo à matemática (CUSA, 2002, p. 64). Diz Constanza Kaliks Guendelman: “Nicolau era um bom

---

<sup>93</sup> Cf. ANDRÉ, João M. *Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-moderna*, 1995. Neste artigo é possível ver a contribuição do uso da matemática feito por Nicolau de Cusa.

conhecedor dos conteúdos matemáticos; foi amigo de Toscanelli, um dos físicos e matemáticos italianos mais proeminentes de sua época, e dele recebeu importantes ensinamentos” (GUENDELMAN, 2009, p. 39).

Nicolau recorda pensadores que utilizaram a matemática, como “Pitágoras, Boécio, Santo Agostinho” (Cf. CUSA, 2002. p. 56- 63).<sup>94</sup> O próprio Aristóteles “recorreu às formas matemáticas” (Nicolau citando uma passagem do *De anima* de Aristóteles), para justificar que a matemática já era tida como um tipo de conhecimento de acesso ao divino, “(...) trilhando esse caminho dos antigos e com eles concordando, dizemos: já que não se nos entreabre outro caminho de acesso às coisas divinas se não mediante símbolos” matemáticos” (Cf. CUSA, 2001, p. 63-64).

Com isso, a matemática torna-se sua aliada em todas as suas obras na forma simbólica de apresentação dos conceitos que ele utiliza. Em *De Docta Ignorantia*, no Livro I, do capítulo XI ao XV, Nicolau dá um enfoque nas figuras geométricas como a reta, o triângulo, o círculo, a esfera, sempre em alusão ao Infinito (Uno).

“Portanto, se na potência da linha finita estão todas essas figuras [geométricas] e a linha infinita é em ato tudo que a linha finita é em potência, segue-se que a linha infinita é triângulo, círculo e esfera” (CUSA, 2002, p. 68). Nicolau faz uso dessas representações geométricas para dizer que mesmo na aparente contradição entre as diferentes figuras, se todas estiveram em um ponto infinito (no Uno), todas encontrarão seu ponto de convergência, ainda que sejam geometricamente diferentes.

E com o auxílio matemática, Nicolau procura demonstrar as aparentes contradições em todos os níveis racionais e sensíveis nada mais são do que parte do processo do conhecimento do finito que sempre aspira pelo Uno, pelo Máximo Absoluto. E uma vez compreendido pela douda ignorância, o conhecimento toma novos rumos, bem como o uso dos conceitos, assim como a matemática – simbolicamente, a exemplo dos pitagóricos: “As figuras matemáticas ocupam um posto mais elevado que os nomes de Deus como símbolos” (LYRA, 2010, p. 76).

A metafísica que Nicolau apresenta possui certa originalidade em comparação com a Escolástica exatamente no uso lógico matemático. Nicolau diz: “o número não está apenas na quantidade, que é causa da proporção, mas em todas as coisas que, de algum modo, podem concordar ou diferir, quer substancial, quer accidental” (CUSA, 2002, p. 43). “A matemática torna-se para ele o símbolo autêntico, o único símbolo verdadeiro e ‘preciso’ do pensamento especulativo e da visão especulativa que reúne os opostos, *nihil certi habemus in nostra*

---

<sup>94</sup> Pela influência neoplatônica, Nicolau de Cusa tinha grande apreço pelo pensamento de Pitágoras, a ponto de chamá-lo “o primeiro de todos os filósofos” (CUSA, 2002. p. 63)

*scientia nisi nostram mathematicam* (não temos nada de certo na nossa ciência, a não ser a nossa matemática)” (CASSIRER, 2001, p. 25).

Pelas definições peculiares sobre finito e infinito e a apropriação aos símbolos matemáticos, Nicolau de Cusa também foi tido como um grande interlocutor do pensamento matemático de sua época ao trabalhar, por exemplo, o conceito de “quadratura do círculo”.

O mundo do múltiplo por ser comparativo e determinado, é também conceito de proporcionalidade. Sendo assim, a ciência matemática é a responsável por toda e qualquer medição de toda proporcionalidade no mundo. Tudo que se pretende ser conhecido nesse mundo não escapa à matemática, porque esse mundo múltiplo é matematizado, onde se conhece por comparação (semelhança).

Como o múltiplo é o Máximo Absoluto na condição de *contracto* (concretizado), a matemática torna-se representação do Máximo por lidar com o mundo do múltiplo. Por isso o Máximo, enquanto *contracto*, é simbolizado pela matemática, pois só ela é capaz dessa representação mais próxima do Máximo. O mundo finito torna-se a representação concreta do mundo infinito. “Assim como o abstrato está no concreto, assim consideramos primeiro o máximo absoluto no máximo contraído, pois ele está, conseqüentemente, em todas as coisas particulares” (CUSA, 2002, p. 124). O Máximo encontra-se no mundo finito, no universo concretizado. Se a matemática é a ciência mais exata para esse mundo, segundo Nicolau, conseqüentemente deve buscar as melhores analogias do Máximo Absoluto. Como diz o próprio Nicolau: “poderemos usar mais vantajosamente sinais matemáticos, devido à sua inalterável certeza (CUSA, 2002, p. 64).

Porém os símbolos não são meras representações, estão próximo do divino e ao mesmo tempo são crivo do nosso próprio intelecto. “(...) Há a aceitação de que o homem pode conhecer de modo preciso aquilo que brota exclusivamente do seu pensamento, como é o caso dos entes matemáticos” (ANDRÉ, 1995, p.76). Assim devemos esgotar ao máximo o uso dessa ciência exata para conhecer não só o mundo, mas inclusive a nós mesmos, nossas limitações.

Dessa forma a matemático-geométrica se torna uma ciência especulativa na obra de Nicolau de Cusa, e representação simbólica máxima do Infinito, além do seu uso no mundo finito. A matemática, enquanto representação simbólica é a que pode chegar mais próximo de um conceito com valor universal ou absoluto. “(...) Exige dos signos que constituam um sistema em si, um conjunto ordenado e de validade universal. (...) E essa exigência não pode ser satisfeita por outra via, senão através da matemática” (CASSIRER, 2001, p. 93). Ela,

matemática, está para os números como o Máximo Absoluto está para o múltiplo. Torna-se representante do Máximo Absoluto, do Uno, diante da multiplicidade finita.

(...) Se a série de números pode ser visto como um símbolo do ser sensível e a unidade como um símbolo do ser intelectual puro, se trata de investigar e apreender o Uno, não em isolamento abstrato, mas sim na sua implantação, isto é, dentro do mundo da pluralidade mesmo (CASSIRER, 1993a, p. 83).

Nessa visão especulativa, que encarava a necessidade do uso simbólico da linguagem, e não no sentido lógico objetivo que cria na total correspondência entre linguagem e a realidade, a especulação simbólica utilizada por Nicolau de Cusa sabe que é limitada diante do infinito (Máximo Absoluto). Por isso que Nicolau afirma ser a matemática uma “investigação simbólica”, já que “os objetos matemáticos são finitos” (CUSA, 2002, p. 65).

João Maria André diz que Nicolau trabalha a linguagem em três perspectivas: “1° - a Trindade é pensada a partir da linguagem; 2° - a criação é concebida a partir do modelo discursivo-linguístico; 3° - o conhecimento é também visto a partir do modelo linguístico” (ANDRÉ, 1993, p. 371).

Esses símbolos matemáticos, em Nicolau de Cusa, se apresentam como a reta, o triângulo, o círculo, a esfera, o polígono, etc., todas levadas ao infinito, especulativamente, para estabelecer a relação entre finito e infinito, entre o múltiplo e o Uno a partir da simbologia matemática. Nicolau cita, por exemplo, o uso dessas figuras geométricas por Anselmo que “comparou a verdade máxima com a reta infinita” (CUSA, 2002, p. 66).

A ideia primordial ao utilizar todos os símbolos matemático-geométricos, é provar que todas as suas figuras se levadas ao infinito, ou seja, qualquer figura se elevadas suas formas geométricas (linhas) ao infinito, em determinado momento convergirá em uma união que converge Uno. Pois ele é o infinito, e se a figura é colocada sob o infinito, logo não haverá mais diferenças geométricas. Dessa forma não importa se compararmos um quadrado com um círculo, ou uma esfera com um triângulo, todos elevados ao infinito convergem no Uno Infinito. Esse exercício abstrativo das figuras geométricas é uma fundamental representação que Nicolau faz em relação à multiplicidade que coincide (*coincidentia oppositorum*) no Infinito. Ocorre que tudo que está em potencialidade é finito, portanto diferentes entre si, mas quando está em ato (no Uno = Infinito) tudo coincide. A isso Nicolau dá um exemplo entre linha finita e Infinita: “É manifesto como a linha infinita é infinitamente em ato tudo o que em potência são as linhas finitas” (CUSA, 2002, p. 72). Tanto a linha, o triângulo, o círculo, a esfera, não importando qual seja suas diferenças, elas se encontram em unidade no Infinito, já que no Infinito não há mais complexidade, mas apenas a simplicidade.

Seja, pois, a nossa especulação, a qual versou sobre o fato de a curvatura infinita ser infinita retitude, aplicada, em sentido figurado, o máximo, no que respeita à essência simplíssima e infinitíssima dele, pois ela é a essência mais simples de todas as essências. (CUSA, 2002, p. 74)

Portanto visa o uso especulativo via matemática, não apenas ressaltar as diferenças, mas, ao mesmo tempo, a simplicidade que na condição infinita. Vejamos adiante como essa especulação continua sendo apresentada por outras formas conceituais representativas.

## **2.4. Livro II: O Universo como Máximo contraído ou Infinito Privativo**

Jorge Machetta diz que Nicolau de Cusa, “como metodologia adota”, no segundo livro, a comparação entre o Universo e o Máximo Absoluto, bem explícito no capítulo IV em *De Docta Ignorantia* (MACHETTA; D’AMICO, 2009, p. 129). O Universo é um conceito que surge para explicar como o Máximo Absoluto se torna o múltiplo e ainda assim permanece sendo o Máximo Absoluto. Essa suposta contradição encontra explicação na forma de Universo. O Universo será apresentado como o contraído (*contracto*), que é a explanação (*explicatio*), o infinito privativo. Os dois primeiros conceitos estão mais em relação ao Máximo Absoluto, enquanto o último, o Universo, em relação aos entes criados, o múltiplo, o *explicatio*. O Máximo Absoluto quando contraído é Universo; está atualizado (o universo em potência está complicado no Máximo Absoluto. O Máximo Absoluto atualizado, *explicatio*, está complicado no universo infinito).

Nicolau busca uma representação paralela entre o Máximo Absoluto e o Universo. No Máximo Absoluto não há oposição, os contrários são superados, existe apenas uma unidade de onde toda pluralidade provém. Assim é o Universo, já que não existe nenhum ente que possa se comparado a ele, logo a ele não há oposição e nele está contida toda pluralidade concreta (*concretum*), ou seja, que foi concretizada (atualizada) quando ainda era potencializada (contida) no Máximo Absoluto, no Uno.

No universo estão contidos todos os entes criados. Nesse sentido o universo é uma unidade infinita, sem limites impostos por esses entes, antes só pelo Máximo Absoluto; não é absoluto. “O mundo ou o universo é o máximo contraído e uno, o qual excede os opostos contraídos (...) (CUSA, 2002, p. 122). O Universo é, portanto, Infinito Privativo: infinito por conter em si todos os entes contraídos sem ao mesmo tempo ser os entes particularmente; privativo por ser dependente e não ser absoluto como o Máximo Absoluto é.

Como diz Jorge Machetta, “o universo: se trata de um infinito privativamente entendido, isto é, é tal que nada de opõe” (MACHETTA; D’AMICO, 2009, p. 130). “Assim como não há um centro absoluto, também não há uma limitação do universo por parte do céu estrelado: ele é infinito, não no sentido atual, mas potencialmente. Tampouco há polos celestes imóveis” (GUENDELMAN, 2009, p. 24)

Nicolau propõe um universo sob um novo conceito de infinito (privativo), trazendo, para alguns, um novo paradigma cosmológico de mesma envergadura da estabelecida por Copérnico (1473-1543):<sup>95</sup> “é vão procurar um centro físico para o mundo”, já que não existe um ponto único de medição e comparação entre os corpos celestes e a criação, como se acreditava ser a Terra ainda na Idade Média. Conforme explicita João Maria André: “o universo perdeu todo o ponto fixo e pode estender-se sem limites” (ANDRÉ, 1995, p. 72). Significa que não há como identificar o universo através de algum ponto fixo, o universo não é identificável, logo infinito (privativo), pois a única coisa identificável são os entes concretos, logo finitos. Assim o universo é concretização no sentido de conter em si todos os entes concretos, mas infinito por não ser nenhum desses entes em particular.

Só há um único ponto de referencia em todo o universo: “Deus é o centro da terra e de todas as esferas celestes (...) o centro de tudo que existe no mundo”, (CASSIRER 2001, p. 46).

“De fato, o conceito de *docta ignorantia* e a doutrina da *coincidência dos opostos*, que se constrói a parti dele, parecem não fazer outra coisa se não renovar as ideias que pertenciam ao universo fechado da mística medieval” (CASSIRER, 2001, p. 15). O universo para Nicolau de Cusa é a contração máxima existente na criação divina, isto porque no universo está toda multiplicidade, todos os entes existentes atualizados (concretizados) nele, porém sem os entes serem ele. O universo é no Uno potência dos entes, quando concretizado é infinito, mas limitado (*privativo*). O universo é tudo que existe de concreto (contraído), mas não sendo o universo nenhuma dessas coisas, antes a unidade delas. É nesse sentido que Nicolau compara o universo ao Máximo Absoluto (Uno). Contudo o universo não é criado e depois emana hierarquicamente para as demais coisas. Todos são criados porque o universo também o é, e todos nele – universo – passam a existir.

---

<sup>95</sup> Alguns comparam a Revolução Copernicana com visão cosmológica de Nicolau de Cusa, que “gera a inversão da relação medieval sujeito-objeto”, comentário que foi feito por Ernst Cassirer (MACHETTA & D’AMICO, 2007 p. 130). Nicolau de Cusa seria o precursor do sistema copernicano de universo segundo Cassirer, porém não a partir de cálculos, mas por uma intuição especulativa (CASSIRER, 1993a, p. 72)

Todos os entes, porém, que são partes do universo e sem os quais o universo, por ser contraído uno, inteiro e perfeito, não poderia existir, vieram à existência juntamente com o universo e não primeiro a inteligência, depois a alma nobre, depois a natureza, como quiseram Avicena e outros filósofos. Pelo contrário, assim como a ideia do artífice está antes do todo, por exemplo, a casa, do que a parte, v.g., a parede, assim dizemos (...) primeiro surgiu o universo e, em seu seguimento, todas as coisas, sem as quais não poderia ser universo nem perfeito. (CUSA, 2001, p. 124)

Nicolau, como já foi dito, se divorcia do panteísmo - ainda que se aproxime mais de um tipo de monismo<sup>96</sup> - ao distinguir a *quidade* entre o Máximo Absoluto e o Universo. Pois assim como o Sol e a Lua estão no universo, mas não é o universo, assim o universo está no Máximo Absoluto, mas não é ele. “Visto, porém, o universo abranger tudo que não é Deus, ele não pode ser infinito, em sentido negativo, ainda que não tenha limite, e assim privativamente infinito” (CUSA, 2002, p. 111). O infinito do universo se dá pelo fato de ser ilimitado, pois não há nada na criação que possa ser maior do que ele, logo não há nada que o limite, sem que esse limite seja negativo como é o Máximo Absoluto. O universo não pode ser negativo por esse ser gerado pelo Máximo Absoluto e dele depender para ser. “Ele é criatura que depende necessariamente do ser divino simplesmente absoluto (...)” (CUSA, 2002, p. 112).

Mas você pode pensar do infinito a partir de outro ponto de vista que também se baseia na ausência do limite envolvida no conceito. Neste sentido, se pensarmos um universo que abarca tudo que não é Deus, podemos pensá-lo sem limite, não há algo mais que se opõe a ele, nenhuma outra entidade pode opor-se em tal universo. Este é precisamente o que Nicolau destaca quando se trata deste tipo de infinito: o infinito não tem oposto, portanto, é uma totalidade que abarca ou se espalha em toda possibilidade, ainda que não provém da abundância, mas da ausência de oposição a esse limite. A tal infinito se denomina ‘privativamente infinito’. Esta noção não é original de Nicolau. É encontrada na tradição escolástica em Alberto Magno e em Tomás de Aquino (...). (MACHETTA, 2007, p. 74)

João Maria André chega a afirmar que para estudiosos sobre o cusano, como Maurice de Gandillac, é ele Nicolau de Cusa o primeiro filósofo a criticar a teoria “*machina mundi*”, utilizando-se da “pseudo-hermética esfera infinita, cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma”. Também temos “F. Nagel, que considera o Cardeal alemão como um verdadeiro precursor de Galileu, mesmo no campo da ciência experimental”, ou Rombach “admitindo explicitamente que a obra cusana é um marco importantíssimo na passagem de uma ontologia substancialista para uma ontologia funcionalista” (ANDRÉ, 1995, p. 72). Ressalvo que todas essas perspectivas a respeito de Nicolau de Cusa longe estão de

---

<sup>96</sup> Seu monismo está diretamente relacionado ao Uno, onde toda a dualidade, contradição, oposição deixam de existir.

serem incontestes, mas isto mostra a força do pensamento desse filósofo alemão sobre os pensadores posteriores, já na modernidade.<sup>97</sup>

Se Deus é o único centro possível e necessário, não há nenhum outro referencial cosmológico que não seja apenas Ele. Isto contraria a ideia existente na época de que nosso sistema solar, bem como a Terra, seriam este tipo de referencial em alguma medida. Nicolau de Cusa iguala toda a criação divina em um mesmo patamar de importância ontológica já que toda a criação nele – Uno – está *complicada*.

Dessa forma, Nicolau estabelece uma relação entre o Universo privativo e o Máximo Absoluto, para ressaltar mais uma vez tanto a interdependências de ambos, no sentido do desdobramento que há em um (Máximo) no outro (Universo), utilizando sempre os mesmos recursos de linguagem, seja conceitos como *complicatio-explicatio*, seja por uma linguagem simbólica matemática. Nessa explicitação no livro II, Nicolau continua utilizando a matemática como faz ao longo dos dois primeiros livros, para só então se preparar para falar do homem em uma nova perspectiva frente à criação divina pela especulação negativa, agora como Máximo Contractio (Jesus). O Universo enquanto *explicatio* do Máximo Absoluto, mais uma vez reforça o jogo de linguagem dialética que Nicolau de Cusa estabelece no uso de todos esses conceitos ao longo de *De Docta Ignorantia*. É o Universo local para a manifestação e concretização do múltiplo, do mundo finito, que traz em si o Máximo Absoluto nele contraído (*contractio*). Este *contractio* que veremos adiante manifesto na forma humana, o Deus toma forma para em si tudo convergir.

## 2.5. Livro III: Jesus Cristo, o Máximo Contraído

Nicolau de Cusa encontra em Cristo a união, a mediação entre Deus e sua própria criação, esse é o elo que a especulação filosófica não pode conceituar. Como afirma Nicolau

Deus, porém, como é a igualdade de ser tudo, é criador do universo, porquanto ele foi criado para ele mesmo. A igualdade suprema e máxima de ser tudo absolutamente seria aquela à qual se unisse a natureza da humanidade, de sorte que Deus, mercê da humanidade assumida, assim seria tudo contraidamente na humanidade, como é a igualdade de ser tudo absolutamente. (CUSA, 2002, p. 181)

É Cristo o Deus Absoluto que em si concretiza tudo para si mesmo pela união entre o Absoluto Infinito e o Absoluto Concreto. Essa relação Nicolau diz ser da seguinte forma:

---

<sup>97</sup> Cf. ANDRÉ, João M. *Da mística renascentista à racionalidade científica pós-moderna*, 1995. Neste trabalho de João M. André mostra as diversas possíveis aproximações entre o pensamento cusano e a ciência moderna.



Deus criador, Deus e o homem, e o próprio Deus contraído. Porém ele alerta que isto não deve ser visto como sucessão temporal, mas “acima do tempo e anterior a tudo” (CUSA, 2002, p. 183). Significa que é Deus enquanto Uno, Deus enquanto Máximo e Mínimo Absoluto, Deus como Cristo concretizado no mundo. “Deus-homem Jesus, uniram-se o absoluto máximo e o *maximum contractum*, isto é, o universo que, no gênero humano, e só nele, encontra sua unidade” (ULLMANN, 2005, p. 196). Cristo é a concretização e união máxima entre o Deus e sua criação, é a plenitude concreta da *coincidentia oppositorum*. “Em Cristo Jesus a humanidade compensou todos os defeitos de todos os homens”, toda sua limitação frente ao Uno, a Deus (CUSA, 2002, p. 194).

Assim como o *intellectus* é o salto ascendente intuitivo em direção ao Uno, assim é aquele que acredita em Cristo como o Deus concreto. Esse salto é a fé. A isto Nicolau diz: “Daí porque a verdade de nossa fé, enquanto aqui peregrinos, não pode subsistir senão no espírito de Cristo” (CUSA, 2002, p. 221).

Esse terceiro livro debate, na figura da trindade, as diferenças que permanecem ligadas por uma unidade. O Deus Pai, Filho e Espírito, ainda que distintos enquanto pessoas da trindade, são Um. Reinhold Ullmann recorda que para Nicolau a trindade não pode ser encerrada como uma simples numeração ou distinção conceitual, pois “mesmo os nomes Pai, Filho e Espírito Santo têm ressaibos de paternidade e filiação física, como os termos na geração humana” (ULLMANN, 2003, p. 434).

Esse discurso religioso é prefigurado também na pessoa de Cristo, uma vez que para Nicolau é possível uma união de diálogo entre as religiões – como cristã ocidental, oriental, islâmica – se entendermos que Cristo é o que reúne as diferenças em si mesmo. Inclusive elogia o conceito “judaico de indeterminação completa” de Deus que “constituía algo superior” enquanto visão de conhecimento sobre Deus em relação aos cristãos adeptos à Teologia Positiva (ULLMANN, 2003, p. 434). Não significa que Nicolau é a favor de um tipo de sincretismo religioso, mas ele acredita ser possível que em um diálogo entre as diferentes religiões, todas possam ver em Cristo a união de todos. “Assim por meio de seu Filho, nosso Deus será tudo em tudo, e cada um estará no Filho e, por meio dele, com Deus e com todos, para que haja alegria plena sem qualquer inveja e defeito” (CUSA, 2002, p. 222).

Nicolau de Cusa admite nesse seu terceiro livro que toda sua argumentação a respeito da Trindade e de Cristo isto é um mistério.

A douta ignorância apresentada nesse terceiro livro como Teologia Apofática é uma forma de estabelecer uma nova linguagem a respeito de Deus a fim de esgotar todas as possibilidades epistemológicas a respeito dele. Isso porque uma Teologia Positiva, segundo

Nicolau de Cusa, não seria capaz disto. Mas esse esgotamento terminológico é sempre no sentido crítico, negativo, pois a Teologia Negativa por definição nega conceitos, sem nunca afirmar nada a respeito de Deus que não seja analogamente. Ainda segundo Reinhold A. Ullmann em seu artigo *Nicolau de Cusa*: “a teologia negativa é tão necessária para a teologia afirmativa que sem ela Deus não seria cultuado como Deus infinito, mas antes como criatura”. Porém, “tanto a teologia positiva como a negativa não exprimem uma *proportio* entre criatura e criador”, as duas possuem seus limites de ascensão cognoscitiva em relação a Deus (Uno) (ULLMANN, 2002, pp. 179-187)

E uma vez que essas duas linhas teológicas se esgotam em suas possibilidades explicativas a respeito de Deus, Cristo é o absoluto concreto que em si reúne todo e qualquer conhecimento no mundo finito (concreto) possível a respeito de Deus. Cristo é o conhecer sobre Deus na forma concreta absoluta. Como dito no próprio subtítulo do terceiro livro, Cristo é “o máximo contraído que é o máximo Absoluto, criador e criatura” (CUSA, 2002, p. 175).

O homem em Nicolau recebe um olhar especial, como pode ser visto na figura de Cristo nesse terceiro livro em *De Docta Ignorantia*. Uma visão antropológica mais otimista, mergulhada no humanismo renascentista. Ernst Cassirer recorda que o humanismo está repleto de concepções de mundo. “Sob essa tendência fundamental e estão agrupadas humanismo e da nova ciência da natureza retórica e lógica, gramática e psicologia”, que por sua vez estabelece essa visão de mundo olhando para o homem, não mais como um na criação ou na hierarquia celestial, visto na escolástica, por exemplo, mas, “normalmente visto na concepção do indivíduo e da nova posição e valor que é atribuído” a ele. Essa é “a verdadeira linha divisória que separa o Renascimento da Idade Média”, (CASSIRER, 1993a, p. 112), e que Nicolau representa nesse terceiro livro.

Visto que em Nicolau o homem possui um papel ainda mais importante na criação, uma vez que ele também é “criador” de símbolos (conceitos, linguagem, etc.), mesmo que não sendo como Deus, segundo afirma Reinhold A. Ullmann: “Do homem o Cusano sempre teve uma visão otimista como *secundus deus* ou um *deus creatus* com responsabilidade sobre o universo. Ao homem cumpre orientar-se sem cessar para Deus.” (CUSA, 2002, p. 36). Portanto o homem, para Nicolau, é o exemplar do universo, ou seja, é a representante da *complicatio* como criador de símbolos, é o microcosmos uma vez que a partir dele todo universo, tudo que é criado por ser representado. Essa representação de tudo que existe no universo, feito pelo homem, é vista na pessoa de Cristo, que seria a representação máxima de Deus concretizada enquanto humano. “Jesus para o Cusano é o autorretrato de Deus. Nele o

Absoluto se tornou concreto. Em Cristo o Deus *absconditus* torna-se visível” (CUSA, 2002, p. 36). Veja que para Nicolau de Cusa simbolizar, assim como concretizar o absoluto divino, se dá a partir dele mesmo na pessoa de Cristo. Deus é o Máximo Absoluto e ao mesmo tempo é o máximo que se complica enquanto ser humano.

Nesse terceiro livro da *De Docta Ignorantia* é possível ver Nicolau de Cusa debater a respeito da Trindade olhando sempre para o ser de Deus enquanto homem – Cristo. Essa é a forma encontrada por Nicolau para apresentar qual o relacionamento máximo de Deus com sua criação, uma vez que se não é possível conhecer o Absoluto, o Uno, porém torna-se possível estabelecer um contato concreto a partir do ser humano-divino, a saber: Cristo. Deus por ser Absoluto, logo não alcançável, se mostra (se concretiza) na sua criação (Universo infinito privativo), porém sua maior concretização é o Máximo Concreto. É ele próprio quando toma forma humana, “porque é Deus e homem” Cristo (CUSA, 2002, p. 214).

Jesus Cristo, para Nicolau, é a união máxima entre o Máximo Absoluto e o Universo concretizado. O elo entre o que está *complicatio* com o que está *explanatio*. Tudo que se encontra entre esses dois polos qualitativos é Cristo (o Máximo concretizado). A pessoa de Cristo é mais perto que se pode chegar da revelação divina, pois é em Cristo que Deus está *complicatio*. Cristo é Deus *concretum*. Contudo esse é um mistério, pois “seria mister conceber pela mente tal ser como Deus, de modo que também seja criatura, e concebê-lo de tal modo como criatura que também seja criador, e como criador e criatura sem mistura nem composição (CUSA, 2002, p. 178).

Vale lembrar que essa é a parte mais teológica que podemos ver em *De Docta Ignorantia*, uma vez que esse não é o intuito dessa obra. Não obstante, Nicolau de Cusa nunca negou seu fundamento especulativo que é o próprio cristianismo. Da mesma forma, não seria o intuito desta dissertação entrar minuciosamente no terceiro livro dessa obra.

Porém para compreender toda está *coincidentia oppositorum* que Deus faz a partir de si mesmo na pessoa de Cristo, “seria mister conceber pela mente tal ser como Deus, de modo que também seja criatura, e concebê-lo de tal modo como criatura que também seja criador, e como criador e criatura sem mistura nem composição” (CUSA, 2002, p. 178). Esse é um entendimento impossível para a razão, que Nicolau admite alcançar somente pela fé.

Diante dessa exposição feita por todo este capítulo, sigamos adiante para conhecer qual a “função da negação” no desenvolvimento de uma epistemologia apofática.

## Capítulo 3 – A função da negação e a contribuição epistemológica de

Nicolau de Cusa

### 3.1. Epistemológica: dialética e apofática

Por dialética e apofática,<sup>98</sup> serão conceitos explanados ao longo deste capítulo. Eu os utilizarei diversas vezes de forma composta (dialética apofática) para dar ênfase à negação (apofática) que está a todo instante presente na obra *De Docta Ignorantia* na forma dialética, com ênfase no viés epistemológico (e ontológico). Porém diante mão, se posso dar uma rápida definição desses conceitos: é movimento de negação que a partir da realidade que se impõe dialeticamente entre Infinito e finito, nega o conhecimento absoluto, nega os limites impostos pela *ratio* e a total separação entre os opostos resultando na coincidência deles no Infinito, que por sua vez continuando negando todo finito infinitamente. Uma dialética que permanece em constante negação o que permite identificar o múltiplo diante do Uno, e os múltiplos (entes) diante deles mesmos, bem como o conhecimento que perpassa a esfera dialética do múltiplo, para só então coincidir no Uno.

Porém, essa negação não pode ser entendida como “negativa”. A negação em Nicolau de Cusa se apresenta de forma positiva. Pois ela não nega o conhecimento, a busca pela verdade ou expressa um caráter pejorativo na dialética como uma indefinição relativista. Ao contrário, essa negação se pretende como libertadora dos limites impostos pelo que é finito, incentivando a busca pelo saber, ao passo que preserva a identidade que cada ser finito deve ter diante do Infinito Absoluto. Uma vez dada as primeiras definições, sigamos na explanação dessa epistemologia apofática. Para João Maria André, “o pensamento e a linguagem constitui autêntico paradigma do seu discurso filosófico” de Nicolau de Cusa (ANDRÉ, 1993, p. 371). Significa que Nicolau utiliza dos recursos simbólico-conceituais para expor sua epistemologia, ainda que não seja possível afirmar categoricamente que ele tenha uma Filosofia da Linguagem. Sua filosofia ainda poderia ser comparada com a “epistemologia tradicional”,<sup>99</sup> como diz Luiz Henrique de Araújo Dutra, porém se for considerar a definição,

---

<sup>98</sup> Nicolau de Cusa não usa exatamente esses termos. São termos que utilizo para acentuar a função dialética que aparece na relação entre Infinito e finito, Uno e múltiplo, *complicatio-explicatio*, *ratio-intellectus*, e as consequências destas relações conceituais em sua obra *De Docta Ignorantia*. Portanto o enfoque é na “função” que a negação exerce.

<sup>99</sup> Pode ser entendida também a Teoria do Conhecimento que Nicolau apresenta, como aquela que “não necessita de justificação baseada em outras” anteriores, ou seja, ele parte de uma dedução, que em seu caso, é a intuição no Uno. Cf. OLIVA, Alberto. *Teoria do Conhecimento*, 2011, p. 52-53

do que seria uma epistemologia tradicional a partir do próprio Nicolau, veremos que sua epistemologia foge desse padrão chamado de “tradicional” (mais comum talvez à escolástica). Sendo assim o que temos em Nicolau é uma filosofia bem peculiar, uma epistemologia apofática que se apresenta de forma dialética.

Em Nicolau a dialética negativa é a *complicatio-explicatio* do ponto de vista ontológico, que terá consequências epistemológicas. Uma dialética que preserva a identidade individual de cada ente ou a identidade Infinito frente ao finito (como citado aqui no início). Os entes se mantêm sempre os mesmos, “apesar da diferente participação”<sup>100</sup> que cada ente possui em relação ao Uno (CUSA, 2002, p. 79). Por exemplo, um ente como a pedra, terá uma “participação” como Uno diferente da de um ente animal cachorro. Do mesmo modo um conceito abstraído a partir do mesmo ente cachorro terá uma “participação” diferente de um número ou de uma figura geométrica. Assim como o homem (o único com função epistemológica no mundo, visto anteriormente no cap. II), terá outra forma de “participação” no Uno da dos demais entes.<sup>101</sup> Contudo, todos permanecem na mesma distância qualitativa (ontológica) diante do Uno, com suas respectivas participações. “Daí provém que os acidentes [finitos] são tão mais nobres quanto mais participam da substância [finito]” (CUSA, 2002, p. 79). Essa nobreza está relacionada à sua relação “participativa” com o Uno, e não na sua essência, pois qualitativamente todos participam enquanto *coincidentia oppositorum*.<sup>102</sup>

Como foi possível ver no capítulo anterior, Nicolau de Cusa na sua obra *De Docta Ignorantia*, apresenta desde início sua dialética diante do próprio ato de conhecer. Pois sua epistemologia parte do princípio que conhecimento só se eleva quando se reconhece ser ignorante diante do que se pretende conhecer: o Absoluto (Infinito). E uma vez admitido isto, aquele que almeja ascender ao conhecimento, passa a ser douto: um “douto ignorante”.

Isso fica evidente já no Livro I (vide capítulo anterior), quando Nicolau busca demonstrar a relação entre: o Máximo Absoluto e toda a multiplicidade; em que “tudo é finito e limitado com relação a ele” (CUSA, 2002, p. 52). A relação contraditória entre o Máximo e os entes que se revela na equação finito-Infinito. Continuando pelo Livro II, na relação entre o Universo e entes; o Universo diante dos entes se apresenta como infinito em relação aos entes, ele (Universo) é limitado – privativo - em relação ao Máximo Absoluto.

---

<sup>100</sup> Nicolau de Cusa utiliza em outras obras, como em *De coniecturis* o conceito de “participação que promove uma tríade: imparticipado, participado, participantes”. O conceito de participação é utilizado para falar da comunicação do Uno “sem aumentar ou diminuir nada do seu ser” (D’AMICO, 2008, p. 291).

<sup>101</sup> A palavra mundo estará sempre ligado o *explicatio* (desdobramento) de Deus. Ou seja, tudo o que foi criado por Ele. Nesse conceito está também o Universo privativo, que também é “mundo”, mas o Universo não é uma concretude, antes é a *complicatio* dos entes concretos. Todo ente está no Universo, contudo sem ser o Universo.

<sup>102</sup> A ideia de participação de Nicolau difere da de essência. Enquanto a primeira não possui essência própria, por isso participar da essência de Deus (Uno); a segunda só Deus pode possuir, pois essência, para Nicolau, corresponde ao que é simples, e o único que possui simplicidade pura é Deus.

Visto o universo abranger tudo que não é Deus, ele não pode ser infinito, em sentido negativo, ainda que não tenha limite, e assim é privativamente infinito (...) todavia o universo não pode ser maior, porque a possibilidade de ser ou matéria, que não pode ser estendida ao infinito, opõe resistência. (CUSA, 2002, p. 111)

Essa contradição dialética entre Máximo Absoluto, Universo privativo e entes finitos permanece por toda *De Docta Ignorantia*, balizada pela linguagem simbólico-matemático, uma vez que essa linguagem seria única forma de fundamentar essa epistemologia apofática, conforme visto no capítulo anterior. É através dessa ciência mais exata possível (a matemática) que Nicolau utiliza para fazer um paralelo entre o mundo dos entes (que é finito) com o Máximo Absoluto (que é infinito). Dessa forma a matemática será a linguagem, além da especulação conceitual, utilizada em vários momentos para auxiliar na explanação dessa epistemologia.

Dessa forma o que temos é uma dialética apofática que se desmembra negativamente de várias formas na especulação cusana: 1) o conhecimento que nega para então conhece; 2) o Máximo diante de toda alteridade que a nega para coincidir com ela; 3) o Uno que nega toda multiplicidade para se unir a ela; 4) o Universo que nega toda limitação ôntica (entes) para nela subsistir (concretizar-se); 5) e então: o Máximo Concreto (Jesus Cristo), que esse último no Livro III, nega a absoluta separação entre criatura e Criador na condição de mistério: “a fé, portanto, encerra em si todo inteligível (...). Os maiores e mais profundos mistérios de Deus (...) ocultos aos sábios que andam nesse mundo, são revelados aos pequeninos e aos humildes na fé em Jesus” (CUSA, 2002, p. 213-214).

Voltando então à definição dada no início: essa epistemologia é se não uma dialética apofática, onde a “função da negação” se apresenta intrínseca a todo instante. É o conhecimento que surge a partir do *explicatio-complicatio* divina. O *complicatio* (potência) que se manifesta como *explicatio* (ato) para então tornar-se *contractio* (concretizar). Estando o Uno em tudo e tudo no Uno, numa infinita “*coincidentia oppositorum* ou *contradictorum*” (ULLMANN, 2002, p. 9). E é para essa admirável busca pelo conhecimento diante da contradição, que nos deparamos com o inefável, diante desse mundo tão complexo e diverso. E é por esse próprio mundo que ele (Deus) quer que busquemos o conhecimento, segundo Nicolau. “Ele também quer que por essa tão admirável máquina do mundo sejamos levados à admiração; esta tanto mais ele a oculta a nós quanto mais a admiramos” (CUSA, 2002, p.

165). Assim temos essa epistemologia dialética apofática, que aqui chamarei de “Filosofia Apofática”.<sup>103</sup>

Para Reinhold Ullmann esse é “o princípio tido como o mais certo de todos, isto é, o da contradição” (ULLMANN, 2002, p. 9).<sup>104</sup> Para Ernst Cassirer a “*docta ignorantia* enfatiza negativamente a oposição entre o absoluto e toda forma de conhecimento racional, lógico-conceitual, ao mesmo tempo ela encerra em si uma exigência positiva”, que é a “visão intelectual” (CASSIRER, 2001, p. 24). Assim temos com princípio epistemológico a própria contradição que operando negativamente aponta para uma intuição que permanecerá dialeticamente se contrapondo ao empírico, ao racional, e ao mesmo tempo coincidindo com eles no infinitamente. Assim Claudia D’Amico dirá que

Nicolau de Cusa vai apelar não só para coincidências dos opostos, mas a negação destas mesmas fórmulas, do tipo “*ipse nec est et non est*” [ele é ele não é] ou, como em um de seus últimos trabalhos, com o nome enigmático “*non aliud*” para referir-se à divindade que é sempre inefável. (MACHETTA; D’AMICO, 2007, p. 179)<sup>105</sup>

Assim se constrói toda a “Filosofia Apofática” em Nicolau de Cusa, uma epistemologia, como diz, mais uma vez, Ernst Cassirer, que

“se refere de uma forma negativa do conceito de Deus e do conceito de conhecimento. Negando e progressivamente excluindo toda determinação [limitação] do próprio conhecimento e do seu objeto finito, é que assim chegamos a uma determinação do conteúdo absoluto” (CASSIRER, 1993a, p. 65)

Ou seja, conhecer é sempre caminhar no fundamento da negação dialeticamente, infinitamente. Um movimento que não cessa, que não para nos limites da razão ou da contradição, que absorve todas as possibilidades de conhecimento acessíveis, mesmo na negação, mesmo diante do inacessível, pois

(...) acerca do verdadeiro [o Uno] nós não sabemos outra coisa a não ser que não é compreensível com exatidão como ele é. A verdade constitui-se em necessidade absolutíssima, que não pode ser maior ou menor do que é, e nosso intelecto constitui-se em possibilidade. (CUSA, 2002, p. 47)

---

<sup>103</sup> Nicolau de Cusa usa este termo em *De Docta Ignorantia* como “Teologia Apofática”, assim como maior parte dos seus comentadores, porém darei preferência para o conceito como Filosofia Apofática pela ênfase dada ao conceito epistemológico de negação, sem abrir do caráter teológico implícito.

<sup>104</sup> “Nicolau de Cusa sugere um princípio a partir do qual pode ser lida tanto a sua última obra quanto toda a sua especulação” (NETO, 2011, p. 53).

<sup>105</sup> Cf. CUSA, Nicolau. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. 2008. Nicolau nesta obra utiliza o conceito *non-aliud* (não-outro) para enfatizar ainda mais o caráter inefável de Deus (Uno), reforçando ainda mais o uso da negação enquanto função conceitual no seu pensamento.

Assim, para Nicolau de Cusa, é nosso conhecimento quando se presta à douda ignorância, sempre na possibilidade, na potencialidade de conhecer o que é verdadeiro, o que é Absoluto (Uno). Assim a negação se fará sempre presente, pois só negando a possibilidade de conhecimento torna-se presente, com diz Luiz. Felipe Pondé, em alusão à especulação apofática.

Tal comportamento cognitivo implica um tipo de consciência que, esvaziando-se das possibilidades positivas (testadas ou superadas), atinge uma percepção (não em sentido metafórico do termo) daquilo que apesar de estar para além da trama de palavras articuladas (fora da representação), permanece em estado de realização cognitiva. Trata-se da ideia clássica de uma ignorância que conhece. A chegada a este estágio negativo (...). (PONDÉ, 2003, p. 83)

Vejamos mais adiante a função da negação e seus desdobramentos conceituais.

### **3.3. A Função da negação: seus desdobramentos conceituais**

Até aqui foi possível ver que a negação, por influência de toda uma Teologia Negativa e dos pensadores com quem Nicolau de Cusa dialoga, está presente no movimento epistemológico em *De Docta Ignorantia*<sup>106</sup>, cabe analisar um pouco mais detidamente esse funcionamento apofático em suas várias expressões conceituais que apresento aqui. Formas conceituais, apresentadas por mim, que não são utilizadas por Nicolau de Cusa exatamente nesses termos, mas que prezam pelo mesmo conteúdo apofático. Ou seja, a função da negação é o que está em destaque e não necessariamente os termos que eu utilizo que são para ressaltar esse conteúdo negativo. O mais importante é que a negação desempenha um papel preponderante em toda epistemologia apresentada por Nicolau, seria até possível dizer que negar seria um princípio epistemológico com o qual toda a positividade perde seu motivo de ser.

Nicolau sabe que o doudo ignorante é aquele que admite os opostos, a contradição e a própria limitação de seu conhecimento diante do Absoluto. Este é um movimento apofático – negativo – que faz todo o movimento especulativo cusano caminhar rumo a uma amplitude epistemológica. Baseado nos discursos do Pseudo-Dionísio (como de Mestre Eckhart), Nicolau de Cusa desenvolve um pensamento que se pretende “funcionar” a partir da negação, para só então chegar ao *intellectus*. É por isso que Nicolau de Cusa em dados momentos pode ser aproximado de um cético, em que toda afirmação positiva e negativa sobre Deus, e o

---

<sup>106</sup> Reinholdo Ullmann cita a influência do “autor das *Enéadas* [Plotino], desenvolvida por Proclo, transmitida por Dionísio Areopagita” que influencia o princípio negativo em *De Docta Ignorantia* (ULLMANN, 2002, p. 26).



conhecimento que pretendemos ter dele, é insuficiente, pois “sua excelência situa-se para além da negação de tudo” (CUSA, 2002, p. 74). Portanto a negação utilizada hiperbolicamente na epistemologia cusana, já que além de funcionar dialeticamente no próprio ato de ascendência da *ratio* ao *intellectus*, ainda funciona como separação entre qualquer comparação ou aproximação ao Uno, por ele estar além (não-outro) de qualquer definição, apreensão. “Portanto, apenas, o absoluto máximo é negativamente infinito” (CUSA, 2002, p. 111). Comenta em nota Reinholdo Ullmann: “por ser Deus a negação de todo limite” (ULLMANN, 2002, p. 111)

E por isso que Nicolau buscou a todo o momento aproximações simbólicas a respeito de Deus, pois para Nicolau a especulação apofática sempre funcionará, *a priori*, pela negação (douta ignorância), para só então existir uma aproximação, ainda que imperfeita, de Deus.

Não hesite em caracterizar Nicolau - baseando-se neste caso na autoridade de Dionísio - afirmações sobre o divino como "*incompactae*", ou seja, inconsistente. No entanto, novamente o caminho Cusano não é de um cético, que nega possibilidade de falar, mas sim a de tentar encontrar esse nome, embora impreciso, que aponte - no sentido de um sinal que é sempre dirigida a um Outro de si - a partir do lugar da douta ignorância" (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 173).

Essa epistemologia apresentada por Nicolau de Cusa será identificar por mim como sendo sua “Filosofia Apática” (Teologia Apofática). Nicolau de Cusa usou diversas vezes, em suas obras, conceitos acerca de Deus para fundamentar essa sua especulação apofática, e por isso conceitos como: o Uno, o Máximo Absoluto, o Máximo *Contracto*, ainda que, em última instância, superem a própria negação no plano da contradição - já que eles se referem ao que é anterior e posterior ao salto intuitivo no processo: empírico, *ratio*, oposição e intuição – permanecem sempre interdependentes da própria negação para que haja a própria superação dessa.

“Se mostrará que a incapacidade da *ratio* para conceber o contraditório torna-o ‘inferior ao *intelecto*’, exatamente porque a negação apresenta essa limitação da *ratio* (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 173). A função da negação é delimitar este alcance da razão para lhe dar com as contradições que ela própria, a razão, cria para si mesma através dos sistemas - lógicos – que ela cria. Douta ignorância é apresentar esses limites para a razão, e apontar o caminho de sua superação que é o *intellectus* (intuição).

A superação da contradição que ocorre como *coincidentia oppositorum*, e que faz com que Nicolau use os conceitos de Uno e Máximo, só é possível quando a negação delimita o

alcance do conhecimento finito – conhecimento humano – e opere na própria contradição.<sup>107</sup> Essa operação na contradição ocorre por causa da diferença quantitativa (mundo do múltiplo, da alteridade) ou qualitativa (o finito frente ao infinito). O mundo dos entes finitos é o mundo da alteridade, das diferenças, das identificações, e por isso surgem os opostos, os diferentes, os contrários. E na medida em que se busca estabelecer uma essência para esses entes finitos, a contradição, as aporias passa a se tornar também conceituais. Na medida em que se busca estabelecer uma ligação entre o mundo dos entes finitos com o infinito, essa oposição se torna qualitativa, portanto ainda mais oposta. Veja que todo esse movimento de busca de conhecimento da essência, da universalização dos conceitos, da tentativa de estabelecer uma ligação entre finito e infinito, é a negação se apresentando a todo instante, já que “nomes são atribuídos por um movimento da razão”, que está limitada nesse mundo (CUSA, 2002, p. 50).

Isso ocorre porque Nicolau nega que um ente seja exatamente igual a outro, nega que conceitos apreendidos dos entes individuais, designem uma essência (universal) entre eles a partir deles próprios, nega que os entes finitos possam ter alguma igualdade qualitativa como o Infinito, e, portanto, nega que o conhecimento advindo dos entes finitos alcance absolutamente o Ser Infinito – Deus. É por isso que um douto ignorante tem seu conhecimento funcionando sempre a partir do estado apofático – negativo. Negar é um movimento intrínseco à especulação apofática em Nicolau de Cusa na sua obra *De Docta Ignorantia*. É uma dialética – delimitar, identificar, para então conhecer – negativa que está operando a todo instante no sistema de conhecimento cusano. Se houver negação *a priori*, não será possível expandir o próprio conhecimento. É negar o conhecimento como sendo suficiente, negar a limitação que o próprio conhecimento se impõe pela *ratio*, é negar que a própria negação (mística) seja o máximo da ascendência epistemológica, para então unir-se ao Uno, intuitivamente, e continuar usufruindo desse movimento apofático que não cessa, pois unir-se ao Uno não é deixar de pensar apofaticamente, é apenas saber que só nele toda contradição, toda essa dialética negativa “coincide”, porém enquanto estiver nesse estado finito, a negação se fará presente.

Mesmo quando Nicolau de Cusa busca a resolução das oposições do mundo finito (os entes criados, conceitos, abstrações), ainda que essa resolução admita que a negação sempre esteja em funcionamento (movimento epistemológico), a negação continuará presente, uma vez que Nicolau atribui ao Uno (Deus) a única possibilidade de superação de toda e qualquer negação, oposição e contradição. Se o Uno está acima de toda oposição, o próprio Uno (Deus) é “oposto” a toda oposição, logo, é a negação de tudo que existe, mesmo quando ele às une a

---

<sup>107</sup> Esta contradição é dialética, na medida em que tudo que é finito passa a se identificado a partir do outro ente existente, sejam entes abstratos, sejam entes empíricos.

partir dele mesmo. Ele continua sendo “o outro” (opostos), logo a (função da) negação ainda está presente. Como diz Nicolau em outra de suas obras: o “*non aliud*” (não-outro) (Cf. CUSA, 2008)

A verdade é que o intelecto compreende incompreensivelmente que Deus está além da coincidência dos opostos, sua infinitude é uma contradição sem contradição, sem oposição da oposição, que deve ser predicado em oposição dos opostos (*oppositio oppositorum*) (...), que é a fonte para além e absoluta de toda a oposição. Assim, Nicolau de Cusa vai apelar não só para a copulação de opostos, mas a negação do mesmo tipo com fórmulas “*ipse nec est non est*”, ou como uma das suas obras posteriores, com o nome enigmático “*non aliud*”, para se referir à divindade sempre inefável. (D’AMICO, 2007, p. 179)

Vejamos um pouco mais desse movimento na própria obra *De Docta Ignorantia* a partir de seus principais conceitos.

### 3.3.1. Uno

Como visto, toda a dialética negativa, que se encontra na relação finito-Infinito, também se apresenta como *complicatio-explicatio*. E é o por esse conceito dialético negativo que permite Nicolau de Cusa especular sobre esses três conceitos primordiais. O Uno será o primeiro conceito apresentado, ainda que não tão profundamente como os demais, já que o próprio Nicolau não possui a preocupação em se aprofundar em definições desses conceitos, pois seria contrário à sua própria proposta que é de utilizá-los como conceitos opostos ao finito e de não-conceituações acerca de Deus (o Uno), portanto são sempre conceitos apofáticos essencialmente. Portanto o Uno se apresenta como conceito em relação ao Uno, contudo sem que o próprio Uno seja definido.

“Nada há que se possa nomear e que não admita um mais ou um menos, porque os nomes são atribuídos, por um movimento da razão, àquelas coisas que admitem, com certa proporção, algo que excede ou é excedido. (CUSA, 2002, p. 50).

O Uno é a união máxima que pode ocorrer em toda multiplicidade no mundo finito. A dialética *complicatio-explicatio* apresenta-se aí como Uno-múltiplo.

O Uno é o oposto do mundo que é múltiplo (sua negação), mas ao mesmo tempo é nele, no Uno, ocorre toda a convergência das multiplicidades finitas do mundo. Dessa forma o Uno reforça o fato de que o mundo finito, que é múltiplo, a todo o momento nega-se a si mesmo, uma vez que é múltiplo, portanto oposto. Os entes não encontram e si mesmos suas essências, suas determinações, suas substâncias. Os entes finitos apenas apresentam, uns para

os outros, suas identidades (delimitações), limitações, finitudes diante do Uno. “Não fora assim não haveria distinção entre as coisas” (CUSA, 2002, p. 51). Não é possível a partir próprios entes ocorrer superação dos seus limites, pois são finitos. Ainda que de alguma forma os entes avancem quantitativamente, mas nunca o farão qualitativamente, visto que ao múltiplo só cabe a quantidade não a qualidade, possível apenas para o Uno. Dessa forma a quantidade presente no mundo múltiplo se opõe à unidade no Uno.

Assim o Uno é negação da multiplicidade uma vez que o Uno é infinito e o restante finito. Ao passo que o múltiplo em relação a eles mesmos estão em constante negação (dialética), e por isso apontam necessariamente para o Uno, na busca da própria superação, dessa negação (dessa dialética), que há neles (entes). Por isso Nicolau compara esse mundo do múltiplo com os números.

E por tudo existir do melhor modo possível, a pluralidade dos entes não pode existir sem o número. Tirando o número deixa de existir a distinção, a ordem, a proporção, a harmonia e a própria pluralidade dos entes. (CUSA, 2002, p. 50).

Os números apesar de se relacionarem, são sempre diferentes uns dos outros, ao mesmo tempo em que se autodeterminam. Se são diferentes (princípio de identidade), logo se negam. “Não fora assim não haveria distinção entre as coisas, nem se acharia ordem, nem pluralidade, nem algo excedente e excedido nos números; ou melhor, nem haveria número” (CUSA, 2002, p. 51). O mundo múltiplo se autonega a todo instante para que haja identificação, e por isso se identifica como múltiplo.

E porque o Uno, oposto (nega) a esse mundo múltiplo, é o que está acima dele no infinito, converge esse mundo múltiplo em si. “A unidade é, antes, o princípio de todo número, porque é mínimo, e é o fim de todo número, porque é o máximo”. O Uno é o princípio e o fim de todo o mundo múltiplo, e por isso ele não é o múltiplo. “A divindade é, portanto, unidade infinita” (CUSA, 2002, p. 51-52).

Mas por ser Uno, por opor-se à multiplicidade, o Uno é negação do próprio mundo existente. Ele não é o mundo, o mundo é que “é” (tem ser) nele. Ele não depende o do mundo, mas o mundo dele. Ele é negação de toda a oposição que existe no mundo, na medida em que em si tudo converge.

Quem poderia entender a unidade infinita que é infinitamente anterior a toda oposição, onde tudo está contido sem composição na simplicidade da unidade, onde não existe o outro ou o diverso; onde o homem não se diferencia do leão e o céu não é diverso da terra e, contudo, ali eles são verdadeirissimamente cada um, não segundo a sua finitude, mas, complicadamente, são a própria unidade máxima? (CUSA, 2002, p. 93)

Consciente de que conhecer estando nesse mundo múltiplo, o conhecimento jamais chega a seu ápice, da mesma forma que o conhecimento no e do mundo múltiplo é insuficiente para atingir o conhecimento absoluto (o Máximo Absoluto). Isto porque esse conhecimento é sempre finito. Apenas “o máximo em ato é o princípio e o fim de todos os entes finitos”, logo de todo o conhecimento (CUSA, 2002, p. 53). Apenas o Máximo Absoluto – o Uno – reúne em si todo o conhecimento, logo nega qualquer conhecimento pretensioso a ser absoluto advindo dos entes finitos.

Ao afirmar nossa finitude para atingir o infinito por meios próprios (racionais, empíricos), ao mesmo tempo negamos que tais meios próprios sejam suficientes. Não podemos atingir aquilo que é nossa causa, é nosso princípio, é qualitativamente distante de nós. “Por essa razão, a alteridade, como o número, é posterior à unidade. Por natureza, pois, a unidade é anterior à alteridade e, porque naturalmente a precede, a unidade é eterna” (CUSA, 2002, p. 54).

Por isso a matemática é utilizada por Nicolau de Cusa como a mais próxima representação que se pode chegar do Uno. Pois a matemática seria a ciência mais exata para representar o mundo múltiplo, mundo finito. E se ela é a mais “exata”, nesse sentido, logo é o que mais pode estar próximo ao que é infinito. O infinito encontra representação no mundo finito pela matemática, ainda que de forma limitada também. Assim, a matemática como representação nega a própria condição exata de todas as ciências em relação ao Uno, inclusive ela própria. Se ela, que é a mais exata apenas representa, sem nunca alcançar a essência, quanto mais às demais, como, no caso, da teologia, filosofia, tradicionalmente utilizadas. A matemática passa ser um exercício de negação constante de todas as outras formas de ciências como era utilizada até então.

Pois, como todos os objetos matemáticos são finitos e nem podem ser imaginados diferentemente, se queremos valer-nos de coisas finitas como exemplo para ascender ao máximo simplesmente, faz-se, em primeiro lugar, necessário considerar as figuras matemáticas finitas com suas propriedades e razões; em segundo lugar, é mister transferir essas razões ou propriedades essenciais, de maneira correspondente, a tais figuras infinitas; em terceiro lugar, depois disso, é preciso elevar ainda mais alto as propriedades essenciais das figuras infinitas até ao infinito simples, totalmente isento de qualquer figura. Então nossa ignorância será ensinada incompreensivelmente como nós, ocupados com o enigma, devemos pensar mais corretamente e mais verdadeiramente a respeito do que há de mais elevado. (CUSA, 2002, p. 65)

A forma de conhecimento finito mais elevado – a matemática – passa a ser instrumento de negação da própria ciência finita, na medida em que ela se presta a alcançar o infinito. A negação, enquanto tal, delimita as outras ciências (o alcance delas em vista do

infinito) e transforma a própria matemática de ciência exata para ciência simbólica do infinito. E a doura ignorância passa ser um aprendizado “incompreensível” sobre o que é o infinito. E esse incompreensível é a forma máxima de negação do que pode ser compreendido. É negação transformando todo e qualquer método finito de compreensão sobre Deus (o Uno). Nicolau então utiliza da reta, do círculo, da esfera, do triângulo, todos eles “elevados” ao infinito nos capítulos XIII-XIV-XV-XVI do livro I em *De Docta Ignorantia*, para desenvolver esse novo raciocínio simbólico acerca da matemática, agora de forma negativa à própria matemática tradicionalmente usada. Pois a matemática usada para medição no mundo finito, permanecerá dentro dos limites desse mundo, mas uma vez que usada representativamente ao Infinito, ela terá uma função negativa excelente. Uma especulação mística.

Assim o Uno, por negação, não é o múltiplo, ainda que o múltiplo dele dependa por ser ele seu princípio. A alteridade presente nesse mundo múltiplo, plural, contingente, é a própria manifestação da negação enquanto delimitação e identificação dos entes nesse mundo finito.

Se continuas considerando a semelhança com o número como o número é a multiplicação pela mente do uno comum, parece que Deus, o que é a unidade, se acha como que multiplicado nas coisas, posto que o entender é seu ser; contudo compreendes não ser possível que se multiplique aquela unidade que é infinita e máxima. (CUSA, 2002, p. 119)

E uma vez que nos apropriamos dessa negação, dessa dialética que está sempre presente nesse mundo, é que o conhecimento atinge um nível epistemológico apofático que o ascende ao Infinito. E só esse conhecimento que permite a máxima aproximação com o Uno, até que haja uma intuição (*intellectus*) que nele, no Uno, é onde há a *coincidentia oppositorum*.

### 3.3.2. Máximo Absoluto

A negação, em *De Docta Ignorantia*, se apresenta no conceito de Máximo Absoluto, acima de tudo, como a superação máxima de toda a contradição. Se por um lado o próprio mundo do múltiplo é por si mesmo autonegação, contradição, identificação, alteridade; o Máximo Absoluto é a superação de todo múltiplo em qualidade, portanto a negação de toda essa multiplicidade.

O Uno é o Máximo Absoluto, ambos conceitos representam a mesma essência divina, porém o Uno é um conceito que traz a figura da convergência, da unidade nos entes, de onde

se extrai toda a essência divina, a cópula, a *coincidentia oppositorum*. Enquanto o Máximo Absoluto, demonstra uma superação de toda essa multiplicidade dos entes, denotando um caráter de superação de toda quantificação no mundo, sendo ele o início (Máximo Absoluto) e fim (Mínimo Absoluto) de toda entidade. É o conceito máximo, enquanto princípio, de tudo que é proporcional, mensurável, quantificável. “Por isso é absolutamente verdadeiro que o uno é o máximo” (CUSA, 2002, p. 54)

O Uno pode ser identificado muito mais num viés ontológico, onde a preocupação de Nicolau é a de substituir, nessa obra, o conceito de Deus para acentuar sua reflexão especulativa apofática, da mesma que o Uno está mais ligado àquele que dá origem (essência) aos entes, o que traz consigo o conceito de “*forma essendi*” (a forma da existência). Em comparação ao Uno os entes “não são”. Isto porque o “ser” (essência) dos entes provém do Uno. “Para a reflexão cusana a criatura é ‘não ser’ porque é dependente, ou seja, está no nível abaixo do ser” (MACHETTA; D’AMICO; MANZO, 2009, p. 123). O ser do ente é dependente do ser do Uno, e o ser do Uno não pode ser conhecido uma vez quem nem o próprio ser dos entes não é conhecido. O Uno dá ser, mas não temos acesso a esse ser, e por isso todo o ente é sempre dependente, inferior ao ser do Uno.

O Uno deles se refere à condição de ser do acidente, e que não é inteligível sem nem mesmo o ser da substância tampouco é. De mesmo modo, não podemos ascender ao ser de Deus, tampouco poderá explicar o que seja o “ser-que-vem-dele”. (MACHETTA; D’AMICO; MANZO, 2009, p. 123)

Apesar de Nicolau não estar muito preocupado em fazer diferença de ordem ontológica no uso dos conceitos, propriamente, o Máximo Absoluto pode ser identificado como conceito de ordem mais epistemológica, uma vez que ele está mais relacionado à superação dos limites do mundo finito enquanto alteridade, mensurabilidade, quantificabilidade. Assim sendo, o Máximo Absoluto é o conceito que funciona como negação da contingência múltipla no mundo finito. Ele, o Máximo Absoluto, é negação porque é nele que todas as entidades, sejam empíricas (seres humanos, objetos), conceitos (abstrações) e símbolos (figuras), são por ele e nele superados. O Máximo é a superação no infinito de tudo que pode ser *matematizado*, portanto, tudo que há no mundo finito.

É exatamente porque a negação no mundo finito aponta para as oposições entre os entes, que, intrinsecamente, aponta para o Máximo. Se há “oposições”, a douta ignorância nos remete a uma “coincidência”, aponta para o Máximo. A negação aponta sempre para o Máximo para que encontre a coincidência. O Máximo Absoluto é a *coincidentia oppositorum*. Por isso o Máximo tem uma identificação negativa, como apontado por Jorge Machetta e

Claudia D'Amico. “A partir de uma definição negativa, quase nominal – o máximo é o que nada maior do que ele pode existir – passa a um significado real do termo” (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 142). O Máximo Absoluto funciona como oposição a todas as demais coisas, na medida em que “nada se lhe opõe”. E uma vez que toda oposição é negada (superada) pelo Máximo Absoluto, ele próprio abre caminho para um conhecimento no infinito (epistemologia apofática). É a oposição enquanto negação que aponta para o Máximo, e é esse Máximo negando essa oposição que a supera em favor de si mesmo.

A oposição mostra um limite, mostra uma determinação, nega alguma coisa. Mas maximidade não aceita que se negue alguma coisa, porque ela é tudo. Eu poderia muito bem dizer que a oposição aqui retratada por si só implica uma negação, se uma ela é recusada dá acesso livre à maximidade. (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 142).

O Máximo Absoluto, enquanto negação, está na epistemologia cusana em constante negação. É o conhecimento negando a si mesmo ao perceber que opera por oposições (contradições), ao mesmo tempo em que aponta para o Máximo, que excede toda a oposição e por excedê-la a nega. Para irmos em direção ao Máximo primeiro operamos por meio de oposições (comparações, identificações, definições), para só então essas oposições serem negadas – superadas – pelo Máximo Absoluto.

Com base no princípio da igualdade Nicolau avança em determinar a área em que nosso entendimento se move: o da oposição - o excedente e o excedido - e, em contrapartida, o máximo absoluto é sobre toda esta oposição. O que isso significa? Nicolau deixa claro imediatamente: “o máximo absoluto é absolutamente tudo o que pode ser em ato sem oposição.” (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 145).

O Máximo Absoluto é a negação da negação (oposição). É a Negação Absoluta.

Como diz Nicolau de Cusa “o uno máximo simplesmente, tudo é finito e limitado com relação a ele”, ao passo que as coisas finitas, limitadas, só existem por causa dele, “logo nada pode ser entendido como existente sem o máximo” (CUSA, 2002, p. 52-53).

No entanto, este tipo de discurso sobre o máximo a partir da figura do infinito não se deve perder de vista o seu caráter enigmático, apenas estamos a progredir no sentido da ignorância e não decodificando em termos matemáticos (MACHETTA; D'AMICO, 2007, p. 165).

O Máximo enquanto conceito continua sendo um enigma, um conceito ainda na ordem do apofático, pois ele não pretender identificar o que convém ser o Absoluto (Uno, Deus), apenas mostrar a relação apofática – negativa – que há no mundo finito, e que tudo deve apontar sempre para o Uno.



### 3.3.3. Universo

Apesar de Nicolau chamar o Universo de infinito<sup>108</sup>, por esse não ser limitado como nenhum outro ente, já que não há como comprar o Universo a nenhum outro ente criado, mesmo assim o Universo não é infinito absoluto, logo ele está em dialética apofática com o Máximo Absoluto, já que no Máximo o Universo está *complicatio*, e uma vez *explicatio* está concretizado nos entes que formam o Universo ser o que é. “Universo designa universalidade, isto é, unidade de vários” (CUSA, 2002, p. 123) Porém todos os entes criados estão contidos (*complicatio*) no Universo, e o Universo por sua vez tem os entes como seu *explicatio*.

Posto ter sido dito que o universo é somente o primeiro contraído e, sob esse aspecto, o maior, torna-se claro como por simples emanção do máximo contraído todo universo passou a existir a partir do máximo absoluto. Todos os entes, porém, que são parte do universo e sem os quais o universo, por ser contraído, uno, inteiro e perfeito, não poderia existir, vieram à existência juntamente com o universo (...) (CUSA, 2002, p. 124)

Por isso o Universo é chamado de infinito “privativo” (também Máximo *Contracto*, mas não absoluto), isto porque lhe é “negado” o *status* de absoluto. Como bem recorda Reinhold Ullmann, em relação ao Universo o Máximo Absoluto é “negativo”. E essa negação é em relação ao próximo Universo. Pois se o Universo é privativo, ao contrário o Máximo Absoluto não é, portanto nega essa privação. Assim o Universo “representa a *explicatio* da *complicatio* do Absoluto” (ULLMANN, 2002, p. 29).

O Universo enquanto *explicatio* é o contraposto, é negação do Absoluto enquanto *complicatio*. O Universo funciona negando, nesse sentido, a absolutividade complicada do Máximo Absoluto (a “perfeição plena”), já que ele se manifesta (se atualiza) concretamente (*contractio*) nos entes criados. Ou seja, o Universo enquanto “unidade concreta” de todos os entes, é a negação do Absoluto enquanto, ainda, *complicatio*. Ao passo que o Universo possui – complicado – em si todos os entes que, como vimos anteriormente, se opõem – negam-se – uns aos outros. No Universo (Máximo *Contractio*) está toda a pluralidade (os entes), porém o Universo não é a composição desta pluralidade, antes ele é o lugar dessa pluralidade.

Portanto, quando se considera o máximo *contracto* não pode deixar de considerá-lo em relação ao seu oposto: o limite implica na multiplicidade. Mas tenha em mente que o limite em si não é algo com que ele entre numa composição. (...) O limite é se não a negação, a ausência de *quiditas*, daquilo que a coisa é (MACHETTA; D’AMICO; MANZO, 2009, p. 131)

<sup>108</sup> O Universo, visto no capítulo anterior, não poder ser comparado a nenhuma outra criação (ente), isto porque o Universo não possui uma delimitação, uma identidade que possa ser comparada. É único.

Dessa forma o Universo não é cada um dos entes nem a reunião deles, porém os entes só são porque estão no Universo. Mas este Universo é um princípio, uma unidade em tudo que está concretizado. “O universo não é uma coleção de diversidades, nele há um princípio de unidade que liga todos” (MACHETTA; D’AMICO; MANZO, 2009, p. 132). Assim o Universo mantém toda a oposição, toda a multiplicidade, toda alteridade, ainda que tenha em si um princípio que os una. A *quiditas* do Universo não é igual a dos entes.

Ainda que o Universo seja o Máximo Absoluto, porém contraído (*contracto*), a oposição, a negação se mantém. Pois a dialética apofática permanece exatamente apontando a diferente entre o Universo o Máximo e os demais entes criados. O Universo estando *complicatio* no Máximo, é *explicatio* enquanto mundo. É o Máximo se manifestando dialeticamente (negativamente). “É no singular é o Máximo do Contracto e o máximo Absoluto, cada um ao seu modo, sem que esse singular seja do mesmo modo, ou seja, não desaparecem nem limitação nem determinação”, ou seja, as oposições ainda que no singular “máximo”, permanece dialética apofática (negando-se) entre *contractio* e absoluto. (MACHETTA; D’AMICO; MANZO, 2009, p. 131)

### 3.3.4. Máximo Absoluto Concreto

Há que entender-se isso sutilmente: a humanidade de Jesus, pelo fato de ser considerada contraída no homem Cristo, *ipso facto* deve também entender-se como unida à divindade. Unida a ela, é absoluta em grau máximo; enquanto Cristo é considerado como aquele verdadeiro homem, ela está contraída, de modo que devido à humanidade, é homem. Destarte, a humanidade de Jesus representa o meio entre o totalmente absoluto e o totalmente contraído. De acordo com isso, ela [humanidade] só foi corruptível relativamente, mas incorruptível em sentido absoluto. No sentido de temporalidade, na qual esteve contraída, ela era corruptível; e incorruptível enquanto independente do tempo e acima do tempo e unida à divindade. (CUSA, 2002, p. 199)

É Cristo aquele que faz o “meio” o Infinito Absoluto e o Infinito Concreto. Não meio no sentido de não ser nenhum nem outro, ao contrário, ele é meio exatamente por ser os dois em si: Infinito Absoluto e Finito Absoluto. Infinito enquanto fora do tempo (não concretizado enquanto homem), mas Finito Absoluto no sentido de ser a *maximidade* que o humano por ser, ou seja, reúne em si mesmo toda a humanidade e a ela representa. Sua corruptibilidade “relativa”, portanto, não é no sentido de imperfeito, incompleto, mas no sentido de manifesto no tempo, no mundo do corruptível.

Porém, por estar complicado (em ato) em si a própria Absoluta divindade (ele próprio é o Infinito Absoluto), logo sua *incorruptibiliade* que é absoluta supera toda e qualquer temporalidade (relatividade), já que nesse movimento ele em si coincide os opostos: tanto o

Infinito com o finito. Assim aprouve Jesus ter morrido, para que também, em si, reunisse toda a mortalidade e imortalidade, pois preciso ser “liberto pela morte da possibilidade de morrer”, surgindo “um corpo verdadeiro, glorioso”. Esse é o resultado da “união hipostática” (divindade e humanidade) que só pôde ser possível em Cristo. Só assim as “coisas humanas coincidem com as divinas” definitivamente (CUSA, 2002, p. 196-197).<sup>109</sup>

O Máximo Concreto, sendo o Jesus Cristo – Deus encarnado – “é ao mesmo tempo, criador e criatura, *infectus* e *factus*.” Ele é o Absoluto complicado (*complicatio*) e concretizado (*contractum*) ao mesmo tempo. “Jesus não é somente o Deus que desceu do céu, ele é também o homem que se eleva para o alto. É o filho de Deus de natureza divina e de natureza igual à nossa” (ULLMANN, 2002, p. 30).

À saciedade está demonstrado que o universo somente existe de modo contraído como pluralidade a qual existe de tal sorte em ato que nenhuma coisa alcança o máximo simplesmente. Acrescentarei, ademais, que, se pudesse dar-se o máximo contraído numa espécie subsistente em ato, então ele, segundo a espécie dada de contração seria em ato tudo que pudesse existir na potência daquele gênero ou espécie. Pois o máximo absolutamente é absolutamente em ato tudo quanto é possível; e nisso é o máximo absolutamente infinitíssimo contraído em gênero e espécie. Da mesma forma, o máximo, contraído em gênero e espécie, é em ato a perfeição possível, segundo a dada contração, na qual, visto não poder dar-se algo maior, ele é infinito abrangendo toda a natureza da contração dada. (CUSA, 2002, p. 176).

Ou seja, Cristo é o máximo contraído possível de existir de forma perfeitíssima. Nele a espécie humana está representada de forma plena enquanto gênero e espécie, ou seja, aquilo que conhecemos parcialmente, e por isso classificamos, em Cristo todo o conhecimento nele está contido. E nele está manifesto em ato tudo que absolutamente poder ser concretizado no mundo. É Cristo a máxima “união” entre o Máximo Absoluto e o mundo concretizado, entre o *complicatio* e o *explicatio*, é a *coincidentia oppositorum* manifesta em “carne e osso”. E o salto qualitativo que nenhum ente pôde dar em sua *finitude*, isto porque esse salto qualitativo só poder ser feito pelo próprio Máximo Absoluto, pelo próprio Deus-Cristo: O Máximo Concreto. Pensar “essa união admirável superaria todo o nosso entendimento” (CUSA, 2002, p. 177).

É por isso que esse conhecimento nos foge muito mais do que os limites impostos que a epistemologia apofática nos revela, pois nega não aquilo que o conhecimento busca ou afirma, antes nega todas as condições de possibilidade de conhecer, já que sugere um salto na fé.

---

<sup>109</sup> Sem dúvidas este é a parte em *De Docta Ignorantia* em que Nicolau de Cusa mais reflete seu lado teológico, ainda que permaneça se utilizando de conceitos heterogêneos à teologia cristã tradicional.

O contraído subsistiria de tal modo no absoluto, de modo que, se o concebêssemos como Deus, nos equivocariamos, já que o contraído não muda a natureza. Se o imaginássemos como criatura, enganar-nos-íamos, uma vez que a maximidade absoluta, que é Deus, não abandona a natureza. Mas, se julgássemos composto por ambas as coisas, estaríamos laborando em erro, visto ser impossível uma composição de Deus e criatura, de contraído e do maximamente absoluto. (CUSA, 2002, p. 178)

Para chegar a esse conhecimento do Máximo Absoluto Concreto, a negação nos dois primeiros livros em *De Docta Ignorantia* apontou para: as limitações do conhecimento finito humano, para as contradições conceituais e simbólicas geradas por esse conhecimento, as oposições (mesuráveis e quantificáveis) existentes entre os entes, a distância qualitativa do finito para o Infinito, ou seja, dos entes para com o Máximo Absoluto (Uno), assim como para a diferença do Máximo Absoluto de *complicatio* para ele como *explicatio*: como Universo infinito privativo. Só assim é possível compreender que o Máximo Concreto é a máxima negação de todas essas negações, e só por esse motivo ele pode ser visto também como afirmação (positivo).

Porém se Jesus reúne em si toda a negação e ao mesmo tempo toda a afirmação, a negação em Jesus e a máxima negação que pode ocorrer, seja no âmbito epistemológico como no ontológico. Jesus é a necessidade que o salto intuitivo – *intellectus* – deve dar para que toda a coincidência máxima - a dos entes, dos conceitos, dos símbolos - ocorra. Jesus a negação de qualquer delimitação, e portanto intuição que foge a qualquer especulação, mesmo a apofática.

Em Nicolau, Jesus é o Deus sobrenaturalmente (“hipostaticamente”) contraído no mundo, aquele que em si reúne sua própria criação e a faz retornar.

Deus e homem: depois de assumida a humanidade criada, na medida mais suprema em sua unidade, por assim dizer como contração universal de todas as coisas, unida hipostaticamente e pessoalmente com a igualdade de ser tudo, de modo que ela exista por Deus, o simplesmente absoluto, mediante a contração universal, que é a humanidade. (CUSA, 2002, p. 183)

E Jesus deve ser buscado exatamente por esta limitação que temos de conhecer o Absoluto, o divino. Pois se há intelecto absoluto que ascende ao Absoluto, esse está em Cristo, segundo Nicolau, oposto a todo o intelecto em potencial, que é o de cada um de nós, entes finitos.

O intelecto de Jesus, visto ser o mais perfeito existindo de modo pleno em ato, não pode fundar-se pessoalmente senão no intelecto divino que unicamente é tudo em ato. Em todos os homens o intelecto é tudo em potência, passando gradualmente de

potência para ato, de modo que, quanto mais está em ato, menos está em potência. (CUSA, 2002, p. 186)

Para Nicolau a única forma de sair da própria limitação intelectual, seja ela catafática ou apofática, é a própria fé no Cristo. “Todo aquele que deseja elevar-se ao saber necessita crer naquilo sem o que não logra elevar-se. Diz Isaías: ‘Se não credes, não entendereis’. A fé portanto encerra em si todo inteligível” (CUSA, 2002, p. 212). É esse o desfecho dado pelo cusano para aquele que deseja ascender, saindo de toda a contradição, limitação, paradoxo que o intelecto nos impõe. Cristo é a negação de toda e qualquer limitação.

### **3.4. Função da negação: um salto intuitivo**

Nesse ponto vou tratar da “função do conceito de negação”, do ponto de vista epistemológico, na obra *De Docta Ignorância* que percorre tanto a “Filosofia Apofática” de Nicolau de Cusa, e consequentemente os conceitos que ele utiliza nessa obra.

Para isto exporei o que convém ser a “Filosofia Apofática” (ou Teologia Negativa) de Nicolau de Cusa – que o diferencia dos demais pensadores que o influenciaram, tanto no neoplatonismo, como na mística -, para que esse objeto em questão nesta dissertação – a “função da negação” – seja mais bem compreendido ao longo deste capítulo. Dessa forma não irei aqui identificar as várias definições que poderíamos ter do conceito “filosofia apofática” a partir dos diversos pensadores que deram se valeram. Interessa para esta dissertação apenas no pensamento de Nicolau de Cusa.

Claro que Nicolau está diretamente influenciado por Pseudo-Dionísio e Mestre Eckhart (como já foi diversas vezes citado nesta dissertação), ainda que ele recorra, em *De Docta Ignorantia*, mais explicitamente a Pseudo-Dionísio, a ponto de citar suas obras como: *De divinis nominibus* e *Teologia Mística*. Dessa última obra, separo uma citação feita por Nicolau do Pseudo-Dionísio, onde o areopagita afirma ser Deus ‘a causa perfeita e única de todas as coisas, acima de toda a afirmação; sua excelência situa-se para além da negação de tudo’ (CUSA, 2002, p. 74). Nessa esteira apofática, Nicolau desenvolveu toda sua filosofia.

Claro que Nicolau faz sua própria interpretação das obras de Pseudo-Dionísio. Provavelmente Nicolau achava que estava sendo coerente entre sua filosofia apresentada em *De Docta Ignorantia* com o pensamento de Pseudo-Dionísio. Diferentes leituras são possíveis a respeito da Teologia Apofática de Pseudo-Dionísio. O que é crucial para Nicolau de Cusa era o fato de não ser possível um conhecimento limitado à Teologia Positiva, e isso é mola mestra em Pseudo-Dionísio: não é o conhecimento positivo capaz de nos ascender ao Uno

(Deus). Apesar desse tipo de teologia ter seu lugar no conhecimento, a Teologia Apofática seria superior à Teologia Positiva.

Porém Nicolau não se deteve à Teologia Apofática, muito menos pretendeu construir uma “nova”. Apenas a utilizou para apontar para a sua *visio intellectualis* - “intuição” - , tão presente em *De Docta Ignorantia* (e em outras de suas obras). Essa intuição com certeza era o conceito mais místico que Nicolau de Cusa carrega em seu pensamento, manifestado em sua “Filosofia Apofática”.

### **3.5. A função da negação enquanto uma “Filosofia Apofática”: dialética negativa**

A função da negação e suas formas conceituais foram apresentadas. Importa saber que todas elas fazem parte da tentativa de Nicolau estabelecer uma “nova” forma especulativa, uma nova postura para o conhecimento em geral. Nicolau pretendia apresentar através de uma epistemologia uma filosofia que compreendesse em si todo o conhecimento, necessidades, anseios, interesses, diversidade e vertentes possíveis. Porém Nicolau entendia que essa filosofia só poderia partir do mesmo princípio epistemológico sugerido pelo conceito de douta ignorância, sendo assim uma filosofia chamada de “Filosofia Apofática”, onde seu principal movimento fosse uma dialética negativa.

No capítulo XXVI do livro I, em *De Docta Ignorantia*, Nicolau se detém a explicitar o que ele compreende por visão apofática, que favoreceria ao conhecimento, ainda que simbólico, para o conhecimento do Máximo Absoluto (Deus). Depois de demonstrar a importância da “teologia afirmativa” no capítulo XXIV do livro I, ele fala da limitação dessa teologia epistemologicamente. O mesmo ele retrata no capítulo XXV do mesmo livro, observando que todos os predicativos dados a Deus são insuficientes para apreendê-lo ou defini-lo. Só então ele faz uma explanação do conhecimento apofático e de sua importância.

Veja que para Nicolau de Cusa, assim como o era, na leitura dele, para Pseudo-Dionísio, conhecer a Deus, parte do princípio que esse conhecimento opera em uma dimensão de não-predicação, de não-identificação de Deus. Ou seja, não se conhece Deus pelas definições que damos a ele, mas pelas não-definições, ou melhor, pelas negações das definições (proposições) dadas a ele. Uma vez que Deus não é um objeto passivo de definições por sua essência nos escapar ao conhecimento especulativo, já que ele estaria acima dos conceitos finitos que “criamos”. Nicolau reivindica essa não definição de Deus, já no início do capítulo XXVI do Livro I, uma passagem bíblica que diz: Deus “(...) deve ser adorado em espírito e verdade” do Evangelho de João 4:24 (CUSA, 2002, p. 99),

demonstrando que o conhecimento de Deus não pode operar na dimensão cognoscível. Assim Nicolau não pretende mostrar apenas o conhecimento por uma via epistemológica, mas elaborar toda a forma de pensamento por essa mesma via. A questão não é apenas a forma ou como conhecimentos, mas toda a relação que existe entre Deus e as criaturas é negativa, é apofática no sentido de dialética. Assim o que temos em Nicolau é o chamo de “Filosofia Apofática.

Nicolau entende que falamos aproximadamente sobre Deus “pela via da remoção e negação”, do que pela afirmação (CUSA, 2002, p. 100). Se tratarmos Deus do ponto de vista da “Filosofia Apofática”, temos a abertura não só para o conhecimento infinito (ainda que esse não seja absolutamente apreendido cognoscitivamente), mas o próprio relacionamento no mundo e com Deus. “Em Deus, segundo a teologia negativa, não se descobre outra coisa senão a infinitude” (CUSA, 2002, p. 101), e infinitude, como já mostrado anteriormente, compreende uma série de relações dialéticas. E uma vez que esse movimento apofático se torna prático, diz Nicolau que “é essa a doura ignorância que procuramos”, pois:

Somente por meio dela mostramos ser possível aproximar-nos, de acordo com os graus da doura da própria ignorância, do Deus de bondade infinita, máximo e unitrino, a fim de podermos louvá-lo para sempre com todo o nosso vigor, por ter-se-nos mostrado incompreensível (...) (CUSA, 2002, p. 103).

Essa “Filosofia Apofática” nos convida a repensarmos aquilo que insistimos como proposições positivas acerca não só de Deus, mas do mundo em que vivemos: negar definições positivas acerca de Deus (do Uno), é o mesmo que abrir o caminho relacional entre finito e infinito, que ocorre num movimento dialético (especulativo), até o ponto de apresentar o Máximo Concreto (Cristo) como relação máxima empírica dessa relação paradoxal.

Nicolau de Cusa insiste nos dois primeiros livros em *De Docta Ignorantia* para estabelecer os limites do conhecimento humano em relação ao Uno (Máximo Absoluto) para depois apresentar o Máximo Concreto, que seria o caminho para essa relação factual no e com o mundo. A “Filosofia Apofática” de Nicolau insiste não apenas no conhecimento, mas no relacionamento factual entre Deus e a criatura, consequentemente entre as próprias criaturas. Nicolau modifica o uso dos conceitos Uno e Máximo Absoluto, agora para Máximo Concreto já no Livro III, visando sempre esclarecer as distinções que ele pretende e fortalecer o caráter epistemológico dialético, mas agora também factual (no mundo) que ele apresenta.

De fato, encontramos aqui no verdadeiro ponto de transição, de mudança dialética de seu pensamento fundamental, cujo objetivo era de estabelecer uma divisão precisa entre o condicionado e o incondicionado, entre o humano e o divino,

entre o finito e o infinito. Nenhum dos dois momentos pode ser reduzido ao outro; nenhum deve se medido pelo outro. (CASSIRER, 2001, p. 65)

Como já foi visto, a especulação apofática não é original em Nicolau, ele a retira de toda tradição neoplatônica, com atenção especial para Pseudo-Dionísio, que várias vezes é citado pelo próprio Nicolau em diversas de suas obras. O que talvez diferencie Nicolau de Cusa em sua “Filosofia Apofática”, além do próprio uso da especulação via símbolos matemáticos, é que para ele não é apenas uma negação radical que chega a algum ápice místico e nele para. Se especular positivamente e depois negativamente, produzindo o conhecimento finito (criar conceitos) buscando a infinito, mas sempre retomando este movimento ascendente intuitivo. Isto é sempre constantemente.

Em Nicolau, é preciso perceber, posicionar, negar, intuir, e retomar como num solipsismo infinito. Não há um topo, um fim, um repouso. Há um movimento do *complicatio* para o *explicatio*, do Infinito ao finito, em uma dialética constante que em determinado momentos intuitivo permite uma ascensão epistemológica pelo Uno. A “Filosofia Apofática” que Nicolau estabelece não propõe como verdade a própria dialética como objetivo. Até que ponto isto pode ser visto como um tipo de relativismo não me parece correto afirmar, uma vez que Nicolau está baseado em fundamento religioso cristão. Mas é fato que não é possível argumentar a forma da dialética de forma objetiva sem recorrer a todo instante a uma visão “mística” desse seu posicionamento.

Para Nicolau a função da negação é uma operação contínua que se desdobra entre sensação, especulação criativa de conceitos, representação simbólica matemática e intuição (fê); que continua se renovando na medida em que vamos experimentando o próprio mundo em que vivemos, e nele criando novas representações.

É só desse ponto de vista que resulta uma nova virada na *teoria do conhecimento*. Todo o conhecimento autêntico e verdadeiro não se volta para uma mera reprodução da realidade, mas representa sempre uma determinada direção da atividade espiritual. Toda a necessidade que reivindicamos para a ciência e, especialmente, para a matemática, surge em virtude dessa atividade livre. O espírito só chega à verdadeira compreensão quando se *explicita* a si mesmo, quando *explicita* sua própria essência, e não quando meramente produz uma existência exterior. (CASSIRER, 2001, p. 69)

Essa proposta de “Filosofia Apofática” não se destina a uma ascensão apenas do indivíduo em relação a Deus, ele parte do conhecimento de si mesmo, mas que se explicita no mundo, para conhecê-lo, transformá-lo, sempre baseado no próprio homem enquanto microcosmos, uma mundo que assim de tudo deve ser a “cara” do ente-homem. Assim o homem deve ser reflexo do que nós mesmos somos a partir do momento em que nos



reconhecimentos como “*imago dei*”. Uma “Filosofia Apofática” que no homem enxerga no mundo a si mesmo e o mundo no próprio homem. Um mundo, por assim dizer, uma *explicatio* do homem que é sua *complicatio*. Dessa forma o mundo é o que refletimos para ele. Não possuíamos a mesma “participação” em Deus que o mundo possui, pois a nossa é superior, porém, assim como o Uno, nós também diante do mundo podemos dizer que somos tudo em todos. Essa filosofia de Nicolau aponta para um tipo de Filosofia da Natureza, não mais enxergando o mundo como uma matéria divorciada de nós, mas como se fosse nossa própria extensão. A matéria, o mundo, não possui algum aspecto negativo no sentido de ruim ou mal, apenas uma relação dialética conosco, uma vez que não somos o mundo, mas o mundo é aquilo que nele explicitamos (*explicatio*), o que antes em nós estava complicado (*complicatio*).

E por isso o homem conhece também aquilo que produz, o que ele cria, a partir de sua própria faculdade mental, aquilo que a ele cabe conhecer. “É o entendimento humano que produz, a partir de si mesmo, todas as diferenças de conceito” (CASSIRER, 2001, p. 71) para o mundo, logo o mundo é mundo não porque apenas foi criado por Deus, mas porque foi percebido, pelo homem, porque recebe do homem significa de ser mundo. Ernest Cassirer entende ser essa uma peculiaridade de Nicola em relação ao medievo, já que na Idade Média o conhecimento se dava pelo conhecimento anterior e em conformidade com a realidade objetiva, quando em Nicolau o conhecimento do mundo está na busca que o homem tem de si, em sua consciência.

A Idade Média atingiu meta de todo o conhecimento em um conjunto de ser no passado, mas aqui vemos como ele [Nicolau] amadurece o conhecimento que é conteúdo imanente da consciência da humanidade, e só ele que luta para voltar a clareza no curso da história das ideias. (CASSIRER 1993a – p. 97)

Ao mesmo tempo em que se deve (re)conhecer que ele próprio, o homem, produz limitações conceituais quando essas se pretenderem ir além do seu próprio gênero, pois “nenhum ser pode ir além dos limites do seu gênero” (CASSIRER, 1993a, p. 97). Nesse reconhecimento do mundo o homem se percebe “douto ignorante”, que livremente produzirá conhecimento no e para o mundo, e ao mesmo tempo se reconhecerá limitado quando percebe que tanto ele como o mundo estão diante do Infinito Absoluto. Esse é o movimento dialético da “Filosofia Apofática” que Nicolau estabelece. Uma filosofia faz o homem olhar, também, para si interiormente, buscando externar esse conhecimento no e com o mundo, numa relação dialética apofática diante do Infinito Absoluto. Uma filosofia que não só busca o conhecimento, mas cria conhecimento, para nossas relações individuais e coletivas no mundo.

Uma teoria filosófica que muda a relação inclusive empírica com o mundo, pois o mundo não é mais para ser conhecido, mas para ser manifesto através de nós mesmos.

A ação histórica imediata exercida pela teoria do conhecimento de Nicolau de Cusa e modo como se reflete na consciência de seus contemporâneos, se manifestam para nós, mais claramente do que em qualquer outro lugar nas obras de um homem, se você olhar para as premissas iniciais de sua filosofia, que ainda tem suas raízes enterradas no solo cheio de escolástica, mas ao mesmo tempo, como um matemático e físico, que aspira na renovação do quadro empírico do universo, preparando assim algumas de suas características renascentistas na concepção fundamental da natureza (CASSISER I, 1993b, p. 97).

Todo esse movimento a todo o momento ocorre num *devir* dialético negativo constante, e nesse processo de conhecimento diante do mundo, toda diferença encontrará sua *coincidentia oppositorum* como resultado dialético. Todo esse movimento ocorre de forma profícua, na medida em que se admite as oposições Finito-infinito, Criador-criatura, Uno-múltiplo, Máximo Absoluto-Mínimo Absoluto, *complicatio-explicatio*, que é o *modus operandi* máximo do conhecimento cusano: *visio intellectualis*.

Esse *modus operandi* é o máximo que o ser finito (homem) pode apreender do Infinito. Significa que o conhecimento em Nicolau não é apenas conhecer o Infinito (até porque não é possível de forma absoluta), mas conhecer a si mesmo e o mundo estando em relação dialética com o próprio Infinito. O homem não conhece o Infinito, mas conhece estando com ele. O homem enquanto criador de conceitos, e ao mesmo tempo identificador do mundo finito, deve usar dessa liberdade que lhe foi conferida por Deus para continuar operando no mundo incessantemente. O homem não deve buscar apenas uma ascendência ao Uno e nela quietar-se. Também não deve buscar experiências místicas (sensíveis ou especulativas) para contentar-se no Uno. Antes, busca a ascensão via negação, na contradição, para permanecer criando, conhecendo, identificando, exercendo sua liberdade criadora e formadora no mundo. A Filosofia Apofática não visa, portanto, esgotar o conhecimento, ou objetivá-lo a tal ponde limitá-lo a sistemas, formas, lugares, mas compreende todas as possibilidades, ainda que não seja nunca satisfeito absolutamente. Pois só o Infinito Absoluto é capaz de conter todo o conhecimento suficiente. Ainda que nos esforcemos, sempre estaremos nessa movimento epistemológico continuamente.

Quem nos fez é o único a saber o que somos, como e para que. Se desejas saber algo a respeito de nós, procura-o, não em nós, mas em nosso fundamento e causa. Procurando o único, ali encontrarás tudo. Nem a ti mesmo pode descobrir senão nele (CUSA, 2002, p. 166).

A função da negação leva o homem para um novo patamar criador. Pois o livra das limitações impostas pela própria racionalidade, pelos conceitos aporéticos, e o permite movimentar-se no âmbito do infinito.

Por ser ele a maximidade absoluta, ele, assim com é o autor e conhecedor de todas as suas obras, também é o fim, par que esteja tudo nele e fora dele nada. Ele é princípio, meio e fim de tudo, centro e circunferência dos universos, de sorte que somente ele é procurado em tudo, pois sem ele tudo é nada. Tendo a ele somente, tem-se tudo, porque ele é tudo; conhecendo-o tudo se conhece, por ser a verdade de tudo. Ele também quer que por esta tão admirável máquina do mundo sejamos levados à admiração; esta tanto mais ele a oculta a nós quanto mais a admiramos; é ele somente quem de todo o coração e com toda a diligência quer ser buscado. (CUSA, 2002, p. 165)

A “Filosofia Apofática” é uma dialética apofática, que assume não apenas o conhecimento em relação ao Infinito, mas o conhecimento de si e do mundo, no mundo, visando ações e transformações nele a partir do conhecimento que busca o Infinito. Decerto que essa teoria filosófica que Nicolau apresenta, parece colocar o homem nos mesmos moldes de um Adão no jardim do Éden que teria a incumbência de dar nomes aos seres vivos, etc., dando a ideia de que o homem de alguma forma fosse o responsável pelo cuidado que se deve ter do mundo. O mundo provavelmente não é tão determinado assim pela forma que o conhecemos e o transformamos, ele parece ser independente das manifestações conceituais que fazemos dele. Mas sem dúvida Nicolau queria resgatar uma visão mais positiva entre o homem e toda a criação.

### **3.6. *Coincidentia oppositorum*: para onde converge toda dialética apofática**

Provavelmente negar por negar pareceria um tipo de radicalidade frente às tentativas de propor respostas para esse mundo, bem como para as teorias metafísicas. Porém Nicolau não utiliza a negação com um fim em si mesma, mas como um princípio, uma “potência” que visa um “Ato”. Dessa forma Nicolau de Cusa quer demonstra que, apesar da negação ter uma função primordial, ela é apenas isto: função; e não sua teleologia, seu motivo final. Esse motivo final – que é o Uno – tem por objetivo demonstrar que a coincidência entre todos os opostos seria o resultado natural dessa dialética apofática. Não significa que a negação para de existir (apenas no Uno não há oposição), mas que a negação apontará para uma coincidência já que ela aponta, na verdade, para o Uno, sendo que os opostos permanecerão sempre opostos.

E uma vez superada a radicalidade negativa (apofática) – que faz com que o movimento epistemológico permaneça em constante conhecimento, identificação e criação no

mundo – Nicolau entende que toda essa dialética negativa possui na *coincidentia oppositorum* sua razão de ser.<sup>110</sup> O significa máximo de toda essa dialética e representada nesse conceito, pois as oposições, por serem contrárias, só terão significado de existir quando encontra o motivo da própria existência, o motivo de existirem. Esse motivo é o Uno: o Máximo Absoluto.

Como o absolutamente máximo é de modo absoluto em ato tudo quanto pode existir, e de tal modo sem qualquer oposição, de sorte que o mínimo coincide com o máximo, então igualmente está acima de toda afirmação e negação. E tudo que se concebe como ser não o é mais do que como se não fosse. Mas assim é, porque é tudo, e dessarte, é todas as coisas, por não ser nenhuma. E isso é assim maximamente, porque ele é minimamente” (CUSA, 2002, p. 49).

Toda oposição do mundo, todos os contrários, toda está dialética apofática possui seu significado de ser no Máximo Absoluto. Tudo está nele, por ele, para ele, e sem ele nada convêm ser o que é. A dialética, ainda que mantenha essa negatividade funcional, possui seu caráter “positivo” no Máximo Absoluto, onde há a *coincidentia oppositorum*. O Máximo, por ser Infinito, infinitamente eleva todo o finito a si mesmo. Se o finito é elevado ao Infinito, então a finitude perde sua característica própria, sua identidade, sua proporcionalidade, sua *quantificidade*, então se confunde (coincide) no Máximo. Isso não significa que os entes finitos passarão ser o próprio Infinito, apesar de que no Infinito não lhe resta mais a identidade como característica, mas o motivo de existir, a essência de suas existências. A complexidade do mundo desaparece, restando apenas a “simplicidade” do Máximo, onde a oposição enquanto sua simplicidade, sua coincidência. “Por isso, no Infinito (Deus) verifica-se a *coincidentia oppositorum*, a coincidência do uno e do múltiplo” (ULLMANN, 2002, p. 26).

De modo incompreensível, portanto, acima de todo discurso racional, vemos que a maximidade absoluta é infinita à qual nada se opõe e com a qual coincide o mínimo. No sentido em que são tomados neste livro, o máximo e o mínimo são termos que transcendem absolutamente todo significado, de modo que, para além de toda contração quantitativa da massa ou da força, abarcam tudo em sua absoluta simplicidade. (CUSA, 2002, p. 50)

Por isso será necessário permanecer sempre dentro de um sistema simbólico representativo para que se especule e compreenda acerca desse encontro dos contrários no Infinito. Tendo, como vimos anteriormente, a matemática como aliada por excelência. O intelecto finito se não chega à verdade absoluta, porém produz símbolos infinitamente a fim

---

<sup>110</sup> “O cusano está convencido de que, para além do racionalmente cognoscível, existe algo a que não se aplica o princípio de contradição. Este algo é Deus” (ULLMANN, 2002, p. 49).

de apreender essa mesma verdade absoluta que tanto especula e deseja. Manterá essa busca na relação finito-Infinito, na contradição sempre. A *ratio* que é finito deverá constantemente buscar o Infinito e quanto mais o busca, mais dele se aproxima. E quanto mais se aproxima, mais se distancia, porque o “aproximar” ainda é continua no plano finito, só a *coincidentia oppositorum* está para o Infinito.

Portanto, o intelecto [*ratio*], que não é a verdade, jamais compreende a verdade tão exatamente que ela não possa ser compreendida infinitamente com mais exatidão. O intelecto está para a verdade como o polígono inscrito num círculo. Quando mais ângulo tiver, tanto mais semelhante há de ser ao círculo. Contudo, nunca será igual, embora se multipliquem os ângulos ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo. (CUSA, 2002, p. 47)

O conhecimento, por intermédio da relação com o Infinito, sempre ocorrerá nessa oposição finito-Infinito, portanto conhecer é um ato dialético constante. Estar em constante ascendência ao Uno (Infinito) é situar-se na contradição. É na oposição do próprio mundo criado (os entes que neles estão), das delimitações e identificações conceituais que criamos, do nosso estado finito em busca do infinito, da relação de criatura que deseja o Criador, do intelecto que não conhece tudo, mas que busca conhecê-lo. É nessa relação de infinitas oposições que ascendemos epistemologicamente ao Uno se admitimos a *coincidentia oppositorum*, pois é na oposição que o Uno se complica (*complicatio*) ao nosso conhecimento.<sup>111</sup> O ser do Uno está no ser de cada ente, ele é causa de cada criação, ele é o Ato puro de cada potencia que foi e é atualizada no mundo, ele é o fim último de toda oposição. Tanto *complicatio-explicatio*, *ratio-intellectus*, finito-Infinito, mínimo-Máximo, múltiplo-Uno, tudo e todos no Infinito são *coincidentia oppositorum*.

### 3.7. A função da negação implícita à *douta ignorantia*

Se a função da negação tem sido apresentada, isto só ocorre porque ela está implícita no próprio conceito de *douta ignorantia*. Pois uma vez que saber que não se sabe, e ao saber que não se saber não significa que se saberá tudo absolutamente, mostra que a negação está presente nesse movimento epistemológico dentro desse conceito da “ignorância que sabe”.

Em Nicolau uma vez que o sujeito passa a pensar sob o escopo da *douta ignorantia* (que tem intrínseco a “Filosofia Apofática”) ele passa a apreender (conhecer) o Infinito pela e na contradição (*coincidentia oppositorum*). Para Nicolau a superação não é chegar a um estado simplesmente contemplativo (seja uma experiência sensível ou apenas especulativa

---

<sup>111</sup> “E o lugar da morada de Deus está cercado pelo muro da coincidência dos opostos, na qual a *complicatio* e a *explicatio* coincidem” (ULLMANN, 2002, p. 10)

mística). Para Nicolau uma vez que a mente se percebe em aporia (via *douta ignorantia*), ela permanecerá especulando contemplativamente, (*visio intellectualis*), produzindo símbolos representativos acerca do Infinito Absoluto (Uno) a fim de alcançá-lo, mas também acerca do mundo finito.

Ela (a douta ignorância) crê que aquele a quem adora como uno é tudo em sua unidade e que aquele a quem cultua como luz inacessível não é luz como é esta luz corpórea à qual se opõe a escuridão. Ela crê que é uma luz simplíssima e infinita na qual as trevas são luz infinita e que esta mesma luz infinita sempre brilha nas trevas de nossa ignorância, porém as trevas não logram compreendê-la. (CUSA, 2002, p. 100)

Claudia D'amico,<sup>112</sup> dirá que esse movimento epistemológico é a “praxi intelectual” cusana, pois Nicolau não pensa em uma inclinação do intelecto, mas um movimento criador de símbolos, impulsionado pela *visio intellectualis*, que é o que “dirige a construção de enigmas para fazer visível de alguma maneira o invisível”: enigmas que são as representações matemáticas (D'AMICO, 2004, p. 741).

Essa *visio intellectualis* não é uma virtude afetiva (“*virtud afectiva*”) mística que encontra sua sede na “vontade”<sup>113</sup> (como vimos antes nos hesicastas, os tabóricos), que faz com que o sujeito eleve-se (“*elevare*”) a Deus no sentido mais experiencial místico, sensível, intuitivo possível. Antes é uma “*virtus intellectualis*” onde “sua sede é precisamente o intelecto”. Isso por que para Nicolau, ainda que haja um desejo no homem pelo infinito, a douta ignorância se relaciona primeiro com o intelecto e não com a vontade. A vontade pelo infinito permanece uma vez que ela é inata ao homem, mas não é ela que dá esclarecimento, uma epistemologia apofática só é possível além da própria vontade, pois essa seria insuficiente (D'AMICO, 2004, p. 740). Por isto Nicolau, ao contrário de místicos que se destinam exclusivamente à experiência empírica do divino, entende que devemos também especular para “conhecer”, e não apenas ter vontade ou experiência do Uno.

Ser douto ignorante é também perceber que o conhecimento só por experiência empírica é limitado, uma vez que cabe ao homem permanecer reformulando e criando representações do mundo em que vive e do próprio Uno. O homem não foi criado para ter experiências do divino, apenas, mas também para criar conceitos acerca dele, ainda que insuficientes. Pois é isso que impulsiona o homem a continuar ascendendo criativamente. O homem, uma vez que cria e se relaciona com o mundo finito em que vive, se percebe no

---

<sup>112</sup> Cf. *Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la Teología Mística de Dionisio Areopagita*, 2004.

<sup>113</sup> Claudia D'Amico utiliza “vontade” como sentimento, no sentido de experiência do sensível. Diferente do “desejo” que é uma potencialidade inata ao homem, que opera pela intelectualidade (epistemologicamente). Nicolau diz ser “um juízo inato de conhecer” (CUSA, 2002, p. 42).

próprio mundo, pois ele é o descobridor desse mundo, e nesse mundo, em cada uma das relações que mantêm com as coisas, ele percebe o porquê de existir. “A humanidade, porém, não existe senão contraidamente nisto ou naquilo” (CUSA, 2002, p. 180).

Dessa forma, especular sobre o Infinito é o mesmo que melhorar o próprio conhecimento que podemos ter sobre o próprio mundo finito. Já que esse mundo de alteridades (negação constante) e mutabilidade remete à imutabilidade, porque “tudo que precede naturalmente a mutabilidade é imutável e, por isso, eterno”. O eterno (Uno) que é imutável é refletido na própria imutabilidade do mundo, mas própria negação presente nele (CUSA, 2002, p. 54).

Uma experiência mística empírica com o divino não seria suficiente para esse avanço criativo do homem no mundo. Principalmente se pensado em relação aos outros, uma vez que a experiência sempre será subjetiva, enquanto a especulação mística cusana possui pretensões, também, objetivas. Por esse motivo que Nicolau sempre usou sua especulação da forma mais prática possível, na relação com os demais (igreja, política, filosofia, humanismo, ciências, etc.). Pois para Nicolau especular misticamente é colocar a mística de forma prática, útil, transformadora de si mesmo e do mundo ao redor de quem vive. Assim mesmo que a mística eleve o homem sempre ao infinito, ela dialeticamente está voltada, também, para esse mundo finito. A função negativa que a mística em Nicolau exerce, é a de vivenciar todas as potencialidades no mundo e no homem.

É na busca do conhecimento do mundo que também conhecemos cada vez mais o Uno. Como diz Ernest Cassirer sobre a busca pelo conhecimento no e pelo mundo, apontado por Nicolau de Cusa: “o aprofundamento científico em especificidade empírica das coisas é, ao mesmo tempo, o caminho para o verdadeiro conhecimento do divino” (CASSIRER 1993a, p. 68). Isto porque o Uno está em tudo sem ser nada em particular ao mesmo tempo, “não é isso nem aquilo”, ele é o máximo e o mínimo, portanto nada no mundo poderá escapar do seu alcance, ao passo que na relação a partir do mundo percebemos (intuímos) ele. “Quem compreende isso compreende tudo e transcende todo o intelecto criado” (CUSA, 2002, p. 73).

Nicolau entende que além da superação da teologia afirmativa e da negativa, o conhecimento deve operar na própria contradição do conhecimento finito, encontrando “lugar destacado os símbolos matemáticos” nesse movimento especulativo apofático, já que é a “matemática que configura um modo possível de representar a absoluta *coincidentia oppositorum*. Ser douto ignorante é utilizar da matemática por “saber” que essa é a melhor ferramenta especulativa que opera na *coincidentia oppositorum* (D’AMICO, 2004, p. 741). Dessa forma além de negar a positividade da teologia negativa, não basta ficar na negação à

afirmação, mas num processo dialético constante da própria negação da negação, que se apresenta como contradições, opostos.

Essa seria, para Claudia D'Amico, a diferença entre Nicolau de Cusa e o próprio Pseudo-Dionísio, a quem Nicolau tanto recorre. Pois ainda que Pseudo-Dionísio estivesse numa mesma “intuição mística” de “acesso intelectual”, como Nicolau pretende, ainda assim Pseudo-Dionísio estaria fixo à uma visão puramente negativa em última instância, enquanto Nicolau é “diferente do Areopagita por fixar sua proposta no caminho de uma “praxi intelectual sempre aperfeiçoada, guiada, inevitavelmente, pelo desejo do infinito” (D'AMICO, 2004, 743). Para Claudia D'Amico Nicolau incentiva essa “praxi intelectual” que exerce função criadora no mundo finito (como vimos acima), ou seja a negação retorna com objeto de exercer transformação ou criação no próprio mundo, não apenas negá-lo para uma ascensão mística. A intuição em Nicolau é uma relação dialética no mundo e com o mundo finito. A função de negar o alcance absoluto da razão, ou afirmar a limitação da mesma, é o que denota a doura ignorância. E por isso permite uma “praxi intelectual” profícua no mundo.

Claudia D'Amico entende que aí “reside a distinção ‘metodológica’ mais marcante entre a via *ignorantiae* e a *mystica*, na versão original de Dionísio”, feita por Nicolau. “Enquanto o Areopagita sustenta a possibilidade de penetrar na escuridão e voltar nosso olhar idêntico ao de Deus, Nicolau estende à improporcionalidade finito-infinito no âmbito da *visio intellectualis*. Da doura ignorância de Nicolau, a “máxima aspiração reside meramente na visão da incompreensibilidade” (D'AMICO, 2004, p. 743). Significa, segundo Claudia D'Amico, que Pseudo-Dionísio ainda que opere por meio do intelecto, em determinado momento o máximo que se pode chegar é numa negatividade absoluta acerca de Deus, e daí em diante apenas contemplá-lo (negar é “olhar idêntico” a Deus, pois Deus está na “escuridão”), eliminando daí por diante qualquer função do intelecto no sentido de produção ou criação. Enquanto que, para Nicolau, a contemplação continua sempre operando na contradição do finito e infinito, criando indefinidamente no mundo - pela *via intellectus* - suas representações simbólicas. É em direção ao Uno, e por isso num movimento infinito, que ascendemos, progredimos, somos mais criativos. Em contato como o mundo estamos em contato com o divino, ainda que parcialmente, pois “o mundo ou o universo é o Máximo contraído e Uno”, já que o Uno ao desdobrar-se enquanto mundo (*explicatio*), no mundo se encontra *contractio* (contraído).

Dessa forma, superar na negação, nesse sentido, é viver conhecendo mesmo na contradição, pois o que mais poderia ser a superação na negação (limitação, definição) do que estar em constante conhecimento ainda que nas contradições, nas aporias, nas limitações



conceituais finitas do mundo? O usufruto máximo na negação ocorre porque há a contradição sempre, pois sempre haverá o finito em relação ao Infinito, e não a permanência de um em detrimento da eliminação do outro (no que tange o aspecto epistemológico<sup>114</sup>). Para Nicolau de Cusa enquanto se quiser conhecer, haverá contradição. E enquanto se conhecer na contradição, mais se buscará conhecimento nesse mundo, desde que se admita uma via de conhecimento além da dos limites racionalidade formal, que é a intelecção intuitiva: a *visio intellectualis*. E isso é ser douto ignorante.

Portanto sabedor das próprias limitações, buscando a superação na própria contradição, abrindo caminho para a intuição é a posição epistemológica douta ignorante.

### **3.8. “Filosofia Apofática” em *De Docta Ignorantia*: uma negação que conhece**

Como vimos acima, negar faz parte do conceito *douta ignorantia*, portanto a “Filosofia Apofática” de Nicolau de Cusa, ainda que se mostra ignorante, mas ela se pretende ser mais “conhecedora” do que qualquer outra forma especulativa ou até mesmo prática.

Já vimos que em *De Docta Ignorantia* Nicolau de Cusa rompe gradativamente com a escolástica na forma de abordar os temas recorrentes da Teologia e Filosofia.<sup>115</sup> Uma das formas desse rompimento está atrelado ao “critério autoridade”<sup>116</sup> (argumentar a partir de escritos de outros filósofos importantes, para justificar a verdade ou validade de um argumento) e de princípio de identidade, terceiro excluído e não-contradição, proposto pelo aristotelismo.

Nicolau defende que todo que busca a verdade, seja uma autoridade intelectual ou espiritual, a respeito de Deus e das coisas essenciais, deve submeter-se à via da douta ignorância, que requer uma discussão da própria capacidade de conhecimento humano, e como ele se dá na relação entre finito e infinito – criação e Deus (Uno). A “Filosofia Apofática” é a filosofia que pode um postulado “irracional”, ou seja, doutra ignorante, pois o que é individual, particular, “contingente,” é contrário ao “fundamento divino do ser”, ou seja, a ideia de essência e necessidade. O que é contingente é “antítese de toda fundamentação derivada da lógica e metafísica” (CASSIRER, 1993a, p. 76). Portanto a “Filosofia Apofática”,

---

<sup>114</sup> Importante lembrar, neste ponto, que não se trata de uma apresentação ontológica, mas epistemológica. Pois ontologicamente tudo converge para o Uno e nele tudo é superado. O que está sendo levado em consideração aqui, é que o conhecimento (*episteme*) enquanto estiver operando e buscando o Infinito Absoluto (Máximo Absoluto – Uno), sempre operará na contradição, sem nunca chegar à negação absoluta - que elimina um lado dos pólos (no caso o finito).

<sup>115</sup> Cf. Primeiro capítulo. Vale lembrar que esse rompimento é pontual. Nicolau permanece admitindo a produção de conhecimento feita na escolástica, tanto que ele usufrui de muitos conceitos ali produzidos. Porém o faz em outro viés metodológico que lhe é próprio (a douta ignorância).

<sup>116</sup> Reinhold A. Ullmann chama de “culto da autoridade – *magister dixit!*” (CUSA, 2002, p. 22)

*a priori*, é irracional, ainda que a racionalidade seja parte do processo dialético que nega a todo instante essa irracionalidade. Pois não funda pela lógica do ser, que é formulada na metafísica escolástica, mas pela intuição da *De Docta Ignorantia*. Uma filosofia que, dialeticamente, busca manter e preservar o ser (Uno) e ao mesmo tempo os entes na sua multiplicidade individualmente.

“(...) a filosofia de Nicolau de Cusa, se destaca mais claramente, pela tendência de manter o ser divino em sua pureza isenta de toda mácula, de compreender o ser individual em seu valor próprio e afirmá-lo em sua finita particularidade (*Ibid* 1993a, p. 67)

Não importa quantos argumentos, pretensiosamente fortes ou profundos, foram elaborados pelos filósofos antigos na patrística, na escolástica, todos permanecem finitos e presos na racionalidade em suas consequências aporéticas, se não contempla na filosofia a própria dialética, a própria negação. Para Nicolau todos eles – intelectuais e religiosos - deveriam se submeter ao método apofático especulativo, visto que esses argumentos filosóficos e teológicos, *a priori* positivos, nunca chegaram a um consenso satisfatório sobre a verdade, Deus, e tudo na mesma ordem dos conceitos universais e infinitos. Para Nicolau é preciso esgotar todas as condições de possibilidade de conhecimento acerca do que seria o Ser (metafísica), e para isto se deve contemplar a negação: “Filosofia Apofática”.

O que Nicolau percebia é que havia certa crença, certeza, até intuição, ao elaborar teses ou sistemas sobre o que se pretendia conhecer como verdade, mas nunca de forma completa a ponto de esgotar essas possibilidades. Tanto que esses sistemas permaneciam indefinidos, se autocontradizendo a todo instante. Decorre que para Nicolau era preciso estabelecer qual deveria ser a base para uma epistemologia a partir do finito, e essa deveria ser apofática. Para só então estabelecer qual poderia ser e como deveria ser a possibilidade de se “conhecer” tudo relacionado ao Infinito. Para Nicolau enquanto não fosse possível perceber em que nosso conhecimento se esbarrava, em quais limitações de ordem epistemológicas, ainda permaneceríamos criando sistemas autocontraditórios.

Para Nicolau não seria possível tratar do infinito nas mesmas bases apresentadas pelos argumentos propositivos lógicos, reconhecidamente finitos. Nicolau havia percebido que pensadores anteriores já haviam tocado nesse tema sobre as várias formas de conhecimento, mas nunca no sentido de convergir – unir - todo o conhecimento possível, ainda que contraditório, em uma só direção: na direção do próprio Ser do conhecimento: o Uno.

Era preciso um pensamento que não só denunciasse as asseverações propositivas lógicas sem, ao mesmo tempo, excluí-las desse movimento epistemológico, e juntamente

atribuir a contradição nesse movimento. “Superando” essas proposições positivas pela “Filosofia Apofática” que Nicolau propõe. Superação até o ponto que o próprio discurso apofático desse lugar para o movimento intuitivo (*intellectus*), que não se presta mais a discursos, seja eles quais forem, mas à contemplação do Uno, sem com isto abrir mão de todo movimento intelectual, anterior, que permanece operando em nosso estado enquanto finito.

Essa superação, enquanto movimento delimita, supera, mas ao mesmo tempo mantém e converge tudo em um só estado contemplativo: tudo no Uno.

É no conceito de Uno que Nicolau mantém as bases do conhecimento finito (proposições lógicas), porém sob a ótica do infinito (negação ou oposição do finito). E só esse movimento é possível abarcar em si toda condição de possibilidade de conhecimento, conforme expressa Nicolau em *De Docta Ignorantia*. A “Filosofia Apofática”. Essa filosofia que funciona negativamente rompendo com todas as limitações, até então impostas, pelo conhecimento.

Sendo assim, não seria mais um conhecimento calcado na força da argumentação propositiva, mas um conhecimento que avaliasse a “relação” entre finito e infinito - que sempre se apresenta contraditória e até limitante para o discurso sistêmico - a partir da nossa limitação finita de conhecimento. Um conhecimento que admitisse essa relação, sem ao mesmo tempo determinar como essa relação deva acontecer via sistemas, mas por uma linguagem representativa criativa (simbólica), e por consequência admita uma etapa contemplativa nesse processo de conhecimento, a intuição.

Ao contrário de ignorar o conhecimento finito, é esse tipo conhecimento, em bases finitas, que percebe essa “relação” exatamente quando leva sua finitude ao seu máximo. O absurdo do conhecimento finito é alcançado quando se coloca diante da contradição e nela continua procurando “conhecimento”

Essa é uma metafísica do Uno, uma metafísica que permite a contradição como processo de conhecimento para aproximar-se do infinito, do Uno. É a “Filosofia Apofática” de Nicolau de Cusa.

### **3.9. Conhecer é *ratio*, compreender é *intellectus***

A tentativa até aqui foi demonstrar que para Nicolau, o conhecimento não deve ser interrompido ao chegar a contradições ou limitações conceituais que a razão impõe. Esse conhecer deve apoiar-se em uma epistemologia (Filosofia) apofática, onde permite que o homem crie seus conceitos com desprendimento de absolutismo ou universalismos lógicos (necessários). Que permita todo o conhecimento suprassensível, supraconceitual ascender à

esfera do *intellectus* (intuição - *Vernunft*). Convergindo todo o conhecimento possível no Uno. Em Nicolau uma epistemologia que abarque todo o conhecimento não é apenas “conhecer” (*ratio* - *Verstand*), mas também compreender (*intellectus* – *Verstehen*). A “Filosofia Apofática” de Nicolau, é uma filosofia da “compreensão”, onde conceitos são *a posteriori* da intuição *a priori*.

É o conhecimento no nível da “compreensão” que está na “Filosofia Apofática”, e por isso ela se pretende contemplar (intuir) o Absoluto. Não é possível ascender ao plano (ontológico e) epistemológico do infinito com afirmações exatas, mas apenas por representação simbólica, segundo Nicolau, pois “toda investigação é comparativa, valendo-se do meio da proporção”. A “Filosofia Apofática” é crítica a qualquer definição calcada em comparação ou proporção. “Eis a razão por que o infinito enquanto infinito, por subtrair-se a toda e qualquer proporção, é desconhecido” por essas formas de saberes (CUSA, 2002, p. 41).

Nicolau ainda fala da epistemologia apresentada na sua “Filosofia Apofática” como “um dom divino”, e por isto “algo natural” a ser buscado pelo ser humano, pois é inato ao ser humano a busca da verdade (CUSA, 2002, p. 41). Pensar apofaticamente é natural ao homem se esse ao mesmo tempo busca a verdade, pois a verdade só é apreendida quando o intelecto é submetido a esse processo apofático. Essa filosofia, segundo Nicolau, já estava presente no pensamento dos sábios: dizia “Sócrates nada saber a não ser que era um ignorante, enquanto o mui sábio Salomão afirmava que todas as coisas eram difíceis e inexplicáveis pela linguagem”. Ser apofático era base epistemológica para os sábios. Pseudo-Dionísio e Mestre Eckhart, que negavam as definições conceituais em suas pretensões absolutas e universais acerca de Deus, admitiam esse conhecimento por via apofática, apesar de diferirem de Nicolau por entenderem que o conhecimento ocorria por uma ascendência gradual, ou seja, escalas ascendentes de conhecimento.<sup>117</sup> Enquanto Nicolau está sempre pensando em um movimento *ad infinitum*, e que a intuição acerca do Uno não está limitada ou confinada a certo tipo de conhecimento lógico ou coisa que o valha. Não podemos confundir a explanação que Nicolau faz da superação do conhecimento lógico apresentado de forma discursiva, para essa superação que pode ocorrer imediatamente, desde o mais sábio entre os sábios ao mais simples dos homens. A “Filosofia Apofática”, como dito anteriormente, é o discurso de um conhecimento que leva em consideração todas as formas de conhecimento existentes do indivíduo, e a especulação representativa do desejo pela busca da verdade, inato a todos nós. Contudo, o que conhecemos ou a forma que conhecemos, uma vez que não se limita a nossa

---

<sup>117</sup> Ernst Cassirer comenta que para Pseudo-Dionísio a *théosis* - movimento de “divinização” - ocorre “numa sequência bem determinada de movimento, de iluminação e de união final.” Cf. (CASSIRER, 2001, p. 24)

finitude, antes admite todas as possibilidades que o próprio infinito (Uno) nos apresenta, sempre estará aberto à intuição, ainda que não a reconheça racionalmente.

Uma “Filosofia Apofática” não é um empreendimento sistemático da linguagem que se pretende como única e absoluta (se assim procedesse, mais uma vez limitaria o conhecimento a sistemas criados pelo homem), antes é o reconhecimento da limitação diante desse desejo pelo conhecimento absoluto, sem assumir uma passividade intuitiva diante desse desejo ou uma arrogância intelectual que entenda ter estabelecido bases epistemológicas plenamente satisfatórias em termos de infinito. É o reconhecimento pela busca da verdade, sabedor dos próprios limites, porém desejoso por conhecer cada vez mais infinitamente. É uma “Filosofia Apofática” douda ignorante.

Sempre “desejamos saber o que não sabemos”. Esse é o desejo filosófico apofático, que está imbricado na douda ignorância (CUSA, 2002, p. 43). Significa que a “Filosofia Apofática” se posiciona “positivamente”, mesmo com um discurso negativo, diante da própria ignorância (do absoluto, do infinito). Não é a inauguração de um novo questionamento ou a certeza de ter chegado a uma verdade definitiva. Antes mesmo de ser “filosofia apofática”, para Nicolau de Cusa é a “admiração, a causa da filosofia”, como descreve Jorge Machetta a base da “filosofia apofática” cusana (CUSA, 2007, p.128). A Filosofia Apofática de Nicolau está permeada de “admiração”<sup>118</sup> frente às limitações, e ao mesmo tempo de desejo por superar essas limitações. É essa admiração que faz o homem avançar na busca do conhecimento, e é ela a primeira manifestação da intuição (*intellectus*), portanto o que movi o homem a especular conceitualmente sobre ela mesma. Mas não é admiração apenas no sentido de surpreender-se com o desconhecido, mas também em admitir que o desconhecido sempre estará um passo adiante do conhecido (do que identificamos e conceituamos), e por isso não se esgota, assim nos surpreende sempre admiravelmente infinitamente. A Filosofia Apofática de Nicolau não quer dar respostas definitivas sobre o que convém ser o infinito ou o Uno (Deus), ela quer mostrar que essa admiração deve estar livre para avançar, manifestando-se nas nossas variadas formas de representação, ainda que essas representações nunca nos satisfaçam completamente, mas momentaneamente. Nicolau de Cusa é praticante desse “avanço admirável” na medida em que continuou buscando representar esse Infinito, seja em sua prática político-religiosa, seja na sua vida intelectual filosófico teológica, seja no desejo de conhecer seus próprios limites de conhecimento.

---

<sup>118</sup> Nicolau diz que existe em nós o desejo pelo conhecimento, uma vez que somos *imago dei*, logo buscamos conhecimento porque Deus é fonte de conhecimento, e para ele e por ele existimos. Esta é a “admiração” que há em nós.

Para Jorge Machetta a originalidade (da douda ignorância) de Nicolau de Cusa, que é sua Filosofia Apofática

(...) longe está de ser uma barreira que refreia o desejo de aprender e à capacidade de conhecer, antes leva a inteligência para superar-se neste processo que leva à famosa, embora paradoxal fórmula, ‘portanto será tanto mais doudo quando se conhece ser mais ignorante’ (CUSA, 2007, p. 129).

Essa filosofia que na busca pelo infinito, admite suas paradoxalidades conceituais e aporias lógicas, buscando superá-las, qualitativamente, em um contínuo e inesgotável processo de conhecimento. E é nesse movimento que o homem se torna um verdadeiro doudo, por saber que o infinito não pode ser absolutamente apreendido e alcançado, mas “compreendido” (intuído). Esse movimento que o torna um permanente ignorante diante do Infinito Absoluto: um doudo ignorante. A plenitude do conhecimento a que se pretende, através de toda e qualquer filosofia (ou teologia), não é alcançável pela mente humana, “a plenitude, porém, convém ao Uno. (...) Neles está tudo, por ser o maior” de tudo possa existir (CUSA, 2002, p. 44). Um Filosofia Apofática não tem problemas em admitir essa não plenitude, ao contrário. Saber disto é que permite o conhecimento elevar-se cada vez mais. Se todo conhecimento finito ocorre em relação e por causa do conhecimento infinito (Uno), logo, de alguma forma, todo conhecimento remete a esse infinito.

Quanto mais se conhece nesse mundo finito, mais problemas e limitações se apresentam ao nosso conhecimento (uma dialética presente no conhecimento em geral), logo mais “admiração” na busca do conhecimento surge. Diz Alberto Oliva que “a admiração que está na origem do conhecer pode voltar a aparecer no fim do processo na busca pelo conhecimento – quando as perguntas pela verdade e pela justificação remeterem à questão de qual o sentido de tudo isso sobre que se busca conhecimento” (OLIVA, 2011). Alberto Oliva ao retratar uma infinita busca pelo conhecimento, na epistemologia atual, ecoa o que Nicolau de Cusa já retrata quanto à admiração, com a diferença que enquanto numa epistemologia atual ainda se espere reencontrar essa admiração em algum processo final, para Nicolau essa admiração está na própria intuição que remete ao Uno – que está antes, durante e depois de todo o processo de conhecimento. Em Nicolau é Deus enquanto Infinito que dá “sentido” para toda essa busca, nos fazendo sempre admirados durante esse processo que é o conhecer (epistemologia).

É isto que nos move em direção ao infinito: essa admiração diante do desconhecido apresentado sob formas aporéticas e contraditórias; sob representações conceituais e simbólicas; sob dados sensíveis e também intuitivos apurados pela razão. Significa que a

Filosofia Apofática é movida acima de tudo pela nossa (douta) ignorância diante do que se pretende conhecer, a ponto de nos deixar infinitamente admirados. Ela renega a postulados racionais definitivos e absolutos a respeito do conhecimento para que a admiração permaneça latente em nós, sem esmorecer em si mesma, mas que encontre seu sentido, sua convergência no próprio Uno.

Vimos no capítulo anterior, que Nicolau de Cusa estabelece um debate, acerca da douta ignorância, a partir dos conceitos de: Uno, Máximo Absoluto, Universo. Além dos conceitos que operam intrínsecos a eles, como: *contracto*, *explicatio*, *complicatio*, infinito, etc. A Filosofia Apofática em Nicolau está imersa desses conceitos, representativos na busca desse conhecimento infinito, que são resultados dessa admiração. São conceitos que por estarem submersos na admiração do conhecimento infinito, aguçam e desafiam o intelecto a novas formas expositivas e descritivas sobre o que é o próprio conhecimento finito e as formas representativas do infinito.

Vale lembrar que essa filosofia cusana (ou “teologia mística”) por não ocorrer gradualmente no sentido de ascender em graus de conhecimento superiores diferentes, ao Uno, antes ocorre como “um ato único”. A lógica da representatividade simbólica que Nicolau de Cusa esboça em *De Docta Ignorantia* não é uma substituta desse ato único, mas sua exposição especulativa apenas. Se o sujeito está imerso nesse movimento epistemológico apofático, não significa que o conhecimento não continua sendo representado de forma contínua em suas várias formas de expressões finitas. Significa, apenas, que ele reconhecerá – racionalmente – o que já ocorre intuitivamente desde sempre em si (é inato, é *a priori* e não um processo que se alcance gradualmente). A racionalização dessa intuição faz parte desse movimento, pois conhecer é estar em constante movimento que se origina da intuição (do Uno), retorna para ela e nesse meio tempo – que é epistemológico - depara-se com o finito. É o movimento dialético que ocorre do *complicatio* e *explicatio*. É o Infinito Absoluto concretizando-se (*contractio*) – atualizando-se – como Universo. É o Universo (infinito privativo) sob a forma plural em cada ente, ou seja, é estar complicado (*complicatio*), concretizado (identificado) em cada ente particular (na pedra, no vento, na água, no homem).

Destarte, apesar de Nicolau entender o conhecimento em si é mais bem representado pela “lógica” matemático-geométrica, o silogismo ainda deve ser buscado como forma de conhecimento desse mundo finito, pois é o conhecimento do que foi “concretizado”, do que foi “complicado” pelo Infinito Absoluto.

A intuição que temos do Uno, para Nicolau, não depende da representatividade da lógica matemática em si, exatamente por ser um ato único e imediato. A intuição, que causa a

admiração diante do conhecimento (infinito) é a causa dessa lógica matemática representativa existir. Não “criamos” essa representatividade matemático-simbólico para ascender ao Uno, ao contrário intuímos *a priori*, e *a posterior* criamos linguagem representativa para expressá-lo. É, essa intuição no homem, “uma força primordial” que “nele reside”, operando nesse contínuo movimento de conhecimento. Este é a Filosofia Apofática de Nicolau, a “*visio intellectualis*”. Portanto a intuição em Nicolau de Cusa é imediata, intuímos o Uno, o Absoluto (Deus), assim toda representação discursiva se torna inerente ao homem como consequência dessa relação entre finito e infinito. Como diz Nicolau de Cusa, citado por Ernst Cassirer: ‘*amor Dei intellectualis*’, ou seja “ninguém é capaz de amar o que já não tenha conhecido em algum sentido”, logo, “tal conhecimento deve dar impulso e asas à vontade, ainda que o *quid*, a essência simples do bem em si, permaneça como tal inacessível ao conhecimento”. (CASSIRER, 2001, p. 23) O conhecimento intuitivo é o próprio impulso do conhecimento especulativo do qual Nicolau de Cusa retrata em *De Docta Ignorantia*. Assim essa obra visa corrigir erros de representação do conhecimento e não dizer que ela é “o” conhecimento.

É por isto que “Nicolau de Cusa, para caracterizar o sentido e o objetivo da *visio intellectualis*, ‘visão intelectual’, invoca muito mais a matemática do que a forma mística da contemplação passiva”, pois para ser uma filosofia não pode ser apenas uma apofática mística contemplativa, mas uma contemplação (intuição) representada especulativamente (CASSIRER, 2001. p. 25). Uma Filosofia Apofática Matemática que visa buscar o máximo que chamamos de exatidão para eliminar, em primeiro plano, nossos erros conjecturais, para só então admitir nossa distancia diante do infinito. É o chamado para ser douto ignorante.

O caminho apofático epistemológico – Filosofia Apofática - que abarca toda forma de conhecimento finito, pela via negativa, elevando esse conhecimento ao seu limite máximo, assume como conhecimento o sensível, o racional, quanto o intuitivo. *De Docta Ignorantia*, é um discurso direto, simbólico, porém profundo, na medida em que reconhece uma transcendentalidade - douta ignorante – em todas essas formas de conhecimento. E essa transcendentalidade se mostra simples não pelo seu discurso formal ou simbólico, mas pelo simples pelo fato de sua base ser a intuição. É a própria ignorância (não conhecimento absoluto) inerente a nós, que quando por nós é reconhecida diante das nossas finitudes - aporias e contradições -, que vira douta. Torna-se douta ignorante por esse reconhecimento que dá asas à Filosofia Apofática. É a busca de algo que está além do nosso conhecimento, e buscamos porque sabemos (intuímos) que algo sempre nos falta, sempre nos foge ao alcance.



É a simplicidade da douda ignorância na forma de filosofia. E essa simplicidade nos pode tornar sábios nesse mundo, ainda que ignorantes diante de Deus (do Uno). E isto não significa a busca por representações discursivas apofáticas será fácil. Pois é relutante ao homem admitir-se ignorante, ainda que douto. Por isso Nicolau de Cusa busca ao máximo uma linguagem em *De Docta Ignorantia* que alcance a todos, uma vez que esse conhecimento que ele aborda em sua filosofia não se destina a homens de intelecto nobre ou requintado, mas a todos que se reconheça ignorantes diante do conhecimento que se pretende.

É necessário também fazer uso de exemplos alusivos ao sentido transcendente, abandonando as coisas sensíveis, a fim de o leitor se elevar facilmente a uma compreensão simples. Envidei esforços por procurar abrir este caminho, da forma mais clara que pude, às inteligências comuns, evitando toda e qualquer rudeza de estilo, apresentando também logo a raiz da douda ignorância, na inapreensível precisão da verdade. (CUSA, 2002, p. 46).

A filosofia apresentada por Nicolau de Cusa, como visto, talvez não seja a apresentação de novos conteúdos, mas sem dúvida é uma linguagem epistemológica nova para os de sua época, por abdicar das já conhecidas retóricas e sistemas conceituais. Como cita Ernst Cassirer:

O fato de que se descortina aqui um novo caminho para a teologia, uma via cujo objetivo é ultrapassar as fronteiras do modo de pensar medieval e, assim procedendo, ultrapassar as fronteiras da cosmovisão medieval, tal fato fica muito mais claro quando se tenta compreender a singularidade do método de Nicolau de Cusa não apenas de forma sistemática, mas também na tentativa de determinar o seu lugar no contexto da história da filosofia e a história geral do espírito. (CASSIRER, 2001, p. 25-26)

Nicolau pretende com seu pensamento denunciar as tentativas anteriores à sua, que não teriam logrado êxito. Todas elas teriam falhado, segundo Nicolau, por não admirem seus limites.

A *quidade* das coisas, portanto, que é a verdade dos entes, não é atingível em sua pureza e tem sido procurada por todos os filósofos, mas não foi encontrada por ninguém tal como ela é. E quanto mais profundamente formos doutos nessa ignorância, tanto mais nos aproximamos da verdade em si. (CUSA, 2002, p. 47)

Até aqui foi exposto de várias formas, como se esse movimento epistemológico feito por Nicolau de Cusa em *De Docta Ignorantia* se tornou uma via para o conhecimento. Uma “Filosofia Apofática” buscando abarcar em si as formas de conhecimento discursiva, lógica, mística, simbólica e fundamentada numa fé cristã. O empenho e esforços de Nicolau nessa obra não parariam por aí, antes resultaria em tantos outros escritos visando aprofundar e

explicar essas duas ideias. Nicolau provavelmente não conseguiu concluir todos seus intentos filosóficos e teológicos, mas com certeza permitiu que a partir de sua obra novas discussões pudessem ocorrer acerca do próprio conhecimento. Mais adiante, procurarei apresentar um pouco das consequências de sua época que permitiram o resultado dessa obra.

### **3.10. Limitações e contribuições de uma “Filosofia Apofática”**

Não entendo que seja necessário fazer uma comparação com os ideais e métodos epistemológicos de Nicolau de Cusa em sua época com a epistemologia atual. Visto que o que entendemos por epistemologia em nossos dias não leva em consideração grande parte dos postulados que Nicolau apresenta em *De Docta Ignorantia*, começando pela mística tão frequente em seu pensamento (ainda que ela seja objeto teórico em nossos dias). Dessa forma o interesse é fazer uma rápida apreciação crítica de alguns pontos, sejam positivos ou negativos, porém, nessa seção, dando mais ênfase ao segundo, e por ele eu inicio a apresentação.

#### **3.10.1 Dificuldades entre o propósito e o resultado**

Nicolau, na esteira da sua época, tornou-se um crítico do silogismo por via escolástica, pelos motivos já citados nesta dissertação. Porém, Nicolau também se tornou “refém” dessa crítica, pois ele próprio admite que a *ratio* faz parte do processo de conhecimento, e se a *ratio* faz parte desse processo, é ela quem propõe especular de forma lógica, que Nicolau frequentemente critica em sua obra. Claro que essa forma lógica, com bem apontou Nicolau, traz consigo suas contradições e aporias. Mas a proposta que Nicolau dá para sair das aporia não possui nenhuma novidade se for pela “intuição”, pois a intuição já havia sido sugerida por pensadores como Pseudo-Dionísio, Mestre Eckhart, antes mesmo com Duns Scotus. Logo não seria a intuição, a novidade estaria no uso da contradição, como movimento dialético apofático. Assim Nicolau tenta encontrar um caminho entre o uso da lógica, recorrente na escolástica, com o uso da intuição, recorrente nos místicos. Porém aquilo que ele critica ao silogismo, por criar um hermetismo exagerado e insolúvel, parece recair sobre sua própria epistemologia, pois essa passa a exigir uma série de conceitos novos, elaborações especulativas simbólicas, reformulações de seus próprios conceitos ao longo dos seus futuros escritos.

Nicolau de Cusa parece querer assumir um projeto especulativo que lhe renderia bons anos de reflexão, porém um projeto que talvez se mostrasse maior do que ele próprio poderia dar conta (se é que alguém pudesse). Talvez nem ele mesmo tivesse apercebido disto.

Para ficar apenas em um, de tantos exemplos que poderiam ser feitos na comparação de uma teologia negativa (como a mística de Mestre Eckhart, ou o próprio neoplatonismo que em muito se diferencia dessa especulação cusana), cito do debate entre dois “teólogos” cristãos da tradição oriental, que foram referências para a Teologia Apofática do século XIV (e posteriores), temos Barlaam de Seminara (1296-1359)<sup>119</sup> e Gregório Palamas (1290-1348)<sup>120</sup> que também se valeram dos escritos de Pseudo-Dionísio, e da tradição cristã, assim como Nicolau.

Dentre tantas formas de teologias negativas, Luiz Felipe Pondé fala de uma teologia negativa que foi criticada como sendo uma teologia “helenizada” (influenciada pela filosofia helênica), e nesse aspecto Nicolau de Cusa não conseguiu sair totalmente das amarras desse helenismo apontado nessa crítica, uma vez que permaneceu utilizando do platonismo e aristotelismo em suas especulações, ainda que a seu modo.<sup>121</sup> Luiz F. Pondé está retratando uma crítica feita pelo místico Gregório Palamas ao pensamento do teólogo Barlaam, Palamas criticava a tentativa de especulação “natural” (filosofia) sobre Deus, que seria o uso da especulação filosófica para “representar” (ainda que negativamente) Deus, ou seja, uma teologia negativa ainda influenciada pelos gregos e não exclusivamente pelo próprio Deus (cristianismo). Palamas considerava que Deus não poderia ser apreendido por representações filosóficas ou teológico-metafísicas, pois Deus não estaria na ordem especulativa representativa, mas só da ordem sobrenatural.

No concernente à rejeição da filosofia, ela se refere tanto ao método escolástico latino, notadamente tomista, que começa a penetrar as elites culturais bizantinas, quanto ao platonismo e ao aristotelismo ilustrados durante os séculos precedentes. (LIBERA, 2004, p. 51)

Na visão palamista, Deus só ser acessível sobrenaturalmente, de forma “direta” (*experienciada*) pela *theósis*, em contato com as energias<sup>122</sup> de Deus. Uma postura contrária a de Barlaam: de que Deus não pode ser conhecido via sensorial (sobrenatural), mas só

---

<sup>119</sup> Nascido em Constantinopla, foi um teólogo cristão ortodoxo, adepto da filosofia helênica, defensor da prática mística conhecida como hesicasmo ou hesicasta (oração em silêncio).

<sup>120</sup> Teólogo e filósofo nascido na Itália estudou em Constantinopla, conhecedor do aristotelismo, também comentarista dos escritos de Pseudo-Dionísio, era contrário à especulação escolástica.

<sup>121</sup> Cf. PONDÉ, Luiz. F. *Palamas contra a helenização da Teologia Negativa*, 2004. Luiz Pondé mostra uma crítica à uma vertente da Teologia Apofática, que ainda estaria presa ao ditames da filosofia helênica.

<sup>122</sup> Energia (*energeiai*) não é no sentido esotérico (moderno), mas um tipo comunicação espiritual que Deus teria com a sua criação. Uma hipótese.

especulativamente, por ser Deus “imaterial”, logo sem contato sensível. Palamas defende que Deus pode sim ser “percebido” ainda que não conhecido em sua “essência” (ontologia), seguindo a tradição dos *hesicastas* (“quietistas”).<sup>123</sup> Palamas era defensor do “método de união fundado na ‘oração do coração’ ou ‘oração de Jesus’, que permitia, segundo eles, entrar em contato real com a luz divina (LIBERA, 2004, p. 50). Esse método, essa percepção defendia por Palamas, resume na própria experiência mística o conhecimento de Deus sobrenaturalmente. Para Palamas “Deus possibilita uma compreensão noética, ainda que antinômica, do que se passa na experiência mística” (PONDÉ, 2004, p. 686).

Se para Barlaam Deus não poderia ser conhecido diretamente, por “escapar tanto às categorias sensoriais como às racionais naturais (metafísica)”, para Palamas essa crítica de Barlaam era uma leitura do cristianismo aristotélico-neoplatônico (helenizado) feita a partir de Pseudo-Dionísio de forma equivocada. Para Palamas, Barlaam “não havia se baseado exatamente na teologia negativa de Pseudo-Dionísio”, sua influência aristotélico-neoplatônico o teria desvirtuado, e como outros especuladores cristãos “perderam de vista: a história da encarnação de Deus num corpo humano” (PONDÉ, 2004, pp. 682-685).<sup>124</sup> Para Palamas a Teologia Negativa apresentada por Barlaam essa infectada de helenismo, enquanto Palamas prefere recorrer a um pensamento hebraico de Deus (sem sistemas filosóficos a rigor).

A despeito dessas disputas entre Palamas e Barlaam, o “grande debate do século XV é, no entanto, o que opõe platônicos e aristotélicos”, e que Nicolau de Cusa também vivenciará, já que está exatamente na época da construção da sua especulação apofática.

A queda de Constantinopla o exportará em massa para a Itália, e depois, lá para todo o ocidente. O fenômeno começara, no entanto antes de 1453. Os últimos anos de Bizâncio são, em todo o caso, como que a repetição geral do confronto que oporá, sob o nome de Renascimento, o aristotelismo escolástico ao humanismo platonizante. (LIBERA, 2004, p. 55)

Nicolau pode ser encaixado nessa crítica feita por Palamas, pois ao tentar vincular um pensamento helênico (neoplatonismo), com um tipo de sincretismo entre humanismo, mística e humanismo, Nicolau também parece ter deixado a tradição cristã e apresentado um Cristo mais humanista do que o bíblico da tradição. Talvez a ponto de descaracterizá-lo. Por outro lado, Nicolau também seria criticado pela via apresentada por Barlaam, pois a via intuitiva que Nicolau apresenta, segundo Barlaam, é a tentativa de evitar a especulação lógica (e suas

<sup>123</sup> Palamas defendia a prática mística (a “*théosis*” – a “deificação”), dos monges do Monte Atos (Grécia). Escreveu a *Defesa dos santos hesicastas* (1337-1341) e *Cento e cinquenta capítulos físicos, teológicos, éticos e práticos* (1350).

<sup>124</sup> A crítica aos hesicastas bem como a Palamas não logrou hesito, “com o fracasso dos racionalistas”, sendo Palamas ascendido ao “trono episcopal de Tessalônica” e já morto foi canonizado e reconhecido como um dos maiores “santos da ortodoxia” Cf. LIBERA, 2004.

contradições), e assumir certo contato “sensorial”, ou seja, direto com Deus. Significa que Nicolau ao tentar unir essas duas formas de Teologia Negativa, não conseguiu nenhuma nem outra, se agarrando no discurso da contradição, que no final das contas desemboca na mística.

Não à toa foi criticado por esse seu empenho em *De Docta Ignorantia* por alguns que o consideraram panteísta e destruidor do princípio de contradição que daria fundamento para as ciências em geral (claro que algumas dessas críticas foram respondidas em *Apologia Doctae Ignorantiae*, citado no primeiro capítulo). Sua especulação favorece em muito o desenvolvimento do próprio pensamento político-religioso cristão, mas até que ponto seria possível conciliar toda essa sua especulação com um estrito olhar bíblico e sua tradição cristã? Talvez por isso Nicolau não tenha tido tanta aceitação dentro da tradição cristã, ao passo que também não “fundou uma escola de filosofia”, como disse Reinhold Ullmann (ULLMANN, 2002, p. 33).

Se olhar para não só para Palamas, mas para Guilherme de Ockham, essa tentativa de fusão de Nicolau de Cusa não seria nem uma “genuína” Teologia Negativa segundo a visão *palamita*, nem uma objetiva separação entre fé (revelação bíblica) e filosofia (metafísica) segundo a visão *ockhamista*. Nicolau na tentativa de fazer uma coisa e outra pareceu ter apresentado uma especulação ainda mais difícil e hermética do que ele pretendia inicialmente: que deveria ser uma filosofia para todos, para o leigo, para o simples, para o douto ignorante. Foi o contrário, pois sua filosofia requer um repertório conceitual, inclusive encontrado só no próprio entendimento a partir da escolástica. E ainda que se afirme que a intuição é quem prevalece diante de toda essa dificuldade especulativa, essa afirmação apenas lança o sujeito a um subjetivismo muito mais coerente numa “filosofia” *palamita* ou *eckhartiana*, por exemplo.

Talvez o resultado de sua especulação é a de que por mais que ela pretendesse salvaguardar o uso da razão, apresentando respostas sob nova base epistemológica – a dialética apofática e a simbologia matemática – no final das contas ela só pode ser fundamentada, a rigor, no subjetivismo intuitivo do sujeito (místico), pois toda a especulação, uma vez que não versa mais pelo silogismo e ainda que crie representações simbólicas, ela incorrerá na necessidade de um “idealismo” próxima da do (neo)platonismo clássico.<sup>125</sup> Assim Nicolau talvez não atenda a uma Teologia Apofática com raízes mais radicais, que admite um direto contato com o divino sem a necessidade de especulações e simbologias, como também não atenda o uso da lógica para sistematizar o discurso filosófico e teológico, como feito durante a escolástica.

---

<sup>125</sup> Quer defende a verdade já posta na realidade ideal, cabendo a nós apenas apreendê-la, e não entrar num círculo dialético especulativo visa contradição.

Contudo, não significa que o pensamento cusano não possua suas virtudes, como poderei apontar mais adiante. Elas foram ao longo desta dissertação relatada em diversas formas. Talvez sua maior contribuição tenha sido a denúncia dos limites epistemológicos que a Idade Média trazia consigo, mas sem um convencido desfecho filosófico. Nicolau talvez tenha consigo reunir em *De Docta Ignorantia*, as mais variadas críticas, desde o neoplatonismo, passando por Pseudo-Dionísio, Duns Scotus, Guilherme de Ockham e o humanismo, junto com o movimento renascentista de sua época e uma só obra. O que se mostrou um problema a ser elaborado em forma de filosofia, como acabei de descrever, também foi a sua força, como veremos mais adiante.

### **3.10.2. Contribuição da Filosofia Apofática de Nicolau de Cusa**

Nicolau de Cusa apresentou uma epistemologia que ao questionar os paradigmas existentes desde a escolástica à Renascença, permite que novas abordagens fossem sendo postas. E o avanço do conhecimento ocorre exatamente nos questionamentos dos antigos postulados, e isso ele teve a coragem de fazer diante das grandes sistematizações vindas da escolástica. E a contribuição estava exatamente na força que o discurso apofático produz, pois é uma especulação apofática de lastro místico, que aponta para os limites que os discursos propositivos tendem a impor ao pensamento, ao conhecimento. A mística para a epistemologia, como diz Luiz Felipe Pondé: liberta-nos, enquanto *episteme* da “cultura condicionada” (sistemas de pensamento), já que todo o conhecimento vem de certa forma condicionado, o que “tem sérias ressonâncias para alguém que estuda mística apofática”, ou alguém que a produzia, como no caso de Nicolau de Cusa, já que seu intuído era exatamente sair desses condicionamentos teóricos e culturais vindos desde a Idade Média (PONDÉ, 2003, pp. 77-78).

Luiz F. Pondé chama de “epistemologia em cultura” que “agencia a doxa” (engessa o conhecimento), advinda da “inércia do hábito”, ou seja, tornam-se meras repetições, tanto práticas como teóricos, e disso não podemos acusar o cusano. Claro que Luiz F. Pondé situa essa fala na contemporaneidade, mas ela é aplicável para a época em que Nicolau esteve. Não é possível estabelecer, aqui nesta dissertação, se Nicolau de Cusa estava suficientemente distante desses engessamentos a ponto de propor uma epistemologia no sentido *lato* do termo, pois como vimos antes, Nicolau tentou conciliar duas formas díspares de “conhecimento”: lógica (matemática) e mística. Mas não podemos negar o seu esforço. “Lembremos que uma mística, por exemplo, não narra algo com o intuito de construir objetividade pública”, e esse interesse em Nicolau está na sua busca pela mística, pois a subjetividade, como visto, com

certeza se apresentada na defesa em que Nicolau faz pelo particular, indivíduo, sujeito. Não seria então o intuito de objetivar, mas de ampliar o próprio alcance do conhecimento, tanto para o próprio sujeito, como nas contradições postos no mundo (PONDÉ, 2003, p. 79).

Quando as possibilidades de apresentar respostar a partir de um conhecimento propositivo, entra em cena então essa mística apofática, que primeiro essas proposições para que haja o avanço *epistêmico* teórico com consequências culturais. Em referência a Sócrates, frequentemente citado por Nicolau de Cusa, Luiz F. Pondé diz

Este esgotamento em si é o “conhecimento daquilo que não se sabe”, isto é, o resto maiêutico é conhecimento negativo: a saída da caverna é, no limite, a construção de uma consciência negativa, pois a luz é apofática. (PONDÉ, 2003, p. 82)

Nesse sentido Nicolau de Cusa contribui para esse avanço epistêmico. É assim que pode ser definida a mística em Nicolau, um ascese, por meio especulativo, que ocorre pela negação (de forma dialética) e que funciona como quebra de paradigmas propositivos, permitindo que o conhecimento se livre das amarras habituais.

Portanto pela negação dialética, Nicolau estabelece um rompimento com a tradição que permite a ascensão do próprio conhecimento. Assim a negação e a contradição, tão estranha à linha positiva, afirmativa, não é na especulação apofática, pois “o uso de termos que parecem paradoxais é típico dessa tradição negativa”, que propõe novas formas conceituais para o conhecimento avançar (PONDÉ, 2003, p. 83). Ou seja, se é possível propor debates por via apofática, porque então negar essa condição de possibilidade de conhecimento? E nessa busca Nicolau de Cusa buscou unir toda essa especulação apofática com a mística, filosofia helênica e a própria fé cristã, pois “o intelecto é dirigido pela fé e essa é ampliada pelo intelecto” (CUSA, 2002, p. 212).

Para Nicolau de Cusa, a decisão está em simplesmente se aprofundar o conteúdo fundamental do próprio cristianismo. A Ideia de Cristo é invocada por ele para justificar, legitimar religiosamente e sanciona a ideia de humanidade (...) a ideia de Cristo, introduzida e tratada de forma especulativa no interior de *De Docta Ignorantia*, está longe de constituir um apêndice desvinculado de todo o resto; ao contrário: é só através dela que a força motriz do pensamento de Nicolau de Cusa ganha uma expressão e um desenvolvimento plenos. (CASSIRER, 2001, p. 65)

A fé continuou para Nicolau seu princípio motivo relacional, epistemológico e ontológico. Era Cristo para Nicolau o único, na sua manifestação “máxima concreta”, que permite esse relacionamento de todos para com Deus. Desde o mais erudito ao mais “leigo”

dos homens, uma filosofia que pretendeu alcançar a todos, como ele buscou descrever em *Idiota De mente*.<sup>126</sup> Cassirer, comentado essa mesma obra do cusano:

A sabedoria não carece de qualquer apresto erudito: ela clama pelas ruas. Em meio à confusão e ao burburinho do mercado, nos afazeres cotidianos do homem, ela se oferece àquele que sabe compreendê-la. (CASSIRER, 2001, p. 84).

Como diz Nicolau de Cusa em *Idiota De mente*, na voz o “ignorante”: “Precisamente nessa minha arte simbólica de investigação eu alimento minha mente e compartilho tudo aquilo que nutri meu corpo” (CUSA, 2005, p. 41). Diz Sonia R. Lyra: “Nicolau traz uma forma de mística *experienciada* e teorizada já no que se denominou mística do logos ou mística especulativa”, de alcance a todos (LYRA, 2010, p. 23). Para Nicolau todo conhecimento e experiência ascendente ao Uno (Deus). Inicia na relação com o próprio mundo e não em uma ascese dele. Em si o homem traz “a totalidade de tudo o que é cognoscível”, por ser o único ente capaz de pensar, conhecer, o mundo. Porém para que esse conhecimento, essa “semente germine e produz frutos” em precisa partir do próprio mundo sensível (CASSIRER, 2001, p. 76).

Em tal conciliação entre o espírito e o mundo, entre o intelecto e a sensibilidade está o caráter fundamental daquela ‘teologia copulativa’, a que visa Nicolau de Cusa, e que ele opõe, com plena consciência metodológica, a toda e qualquer teologia meramente ‘disjuntiva’, negativa, e que opera por separações, apenas. (CASSIRER, 2001, p. 77)

Se por um lado Nicolau teve dificuldade em expor seus anseios em forma de filosofia para alcance de todos, por outro lado ele pretendeu que essa fosse a filosofia genuína: não limitada a clérigos, a eruditos, à tradição, a um sistema específico, mas uma filosofia que contemplasse a diversidade que é aparente no mundo. Buscou dar “ouvidos” às vozes da tradição pagã, das variadas vertentes religiosas, olhar para o todo a partir das partes, contudo sem abdicar da própria fé, não fazendo dela mais um objeto mecânico de interesses político-religiosos, mas o fundamento inegociável na pessoa de Cristo. É nesse sentido que Nicolau também deixou seu legado para a posteridade.

### 3.10.3. Contribuição para a posteridade Moderna

Nicolau de Cusa cada vez mais é lido e estudado nos mais diferentes locais em plano século XXI. Sua força reside numa apreciação teológica (de cunho mais místico), mas também tem sido frequentemente citado em outros círculos, como já apontava Reinholdo

---

<sup>126</sup> Cf. *Un ignorante discurre acerca de la mente: Idiota. De mente*, 2005.



Ullmann, desde Marsílio Ficino (1433-1499 - utiliza o conceito do homem como microcosmo) e Pico della Mirandola (1463-1494 – um crítico ao aristotelismo que buscou uma “filosofia pagã”<sup>127</sup>), logo em seguida Giordano Bruno (1548-1600 - utiliza o conceito de universo infinito), todos esses influenciados pelo pensamento cusano. Isto sem falar nos intelectuais, já citados no início desse capítulo, que receberam também influência de Nicolau de Cusa, permitindo um novo olhar para a ciência (matemática e física) e cultura da época (ULLMANN, 2002, p. 32).

As ideias de Nicolau foram inicialmente propagados por seu ex-secretário, e último, Pedro von Erkelenz (1430–1494) por quase toda a Europa, mas foi “após a segunda guerra mundial que em Tréveris” surge uma Escola que sistematiza seu pensamento, o “*Institut für Cusanus*” (Universität Trier) na Alemanha, que realiza simpósios à cada dois anos (ULLMANN, 2002, p. 33).

Desde então surgiram outros institutos como o American Cusanus Society (Newsletter), Fundação Calouste Gulbenkian, St. Nicholas Hospital in Kues, Cusanus Portal, The Eckhart Society e Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, até mesmo no “Japão”, dentre outros.<sup>128</sup> O pensamento cusano, no que se refere o “universo em movimento”, é de interesse até mesmo “pela ecologia” atual, por ter uma visão diferente da do universo “mecânico” newtoniano. Ernst Cassirer diz que Nicolau, assim como “Képler e Galileu, e o próprio Descartes, “reavive o problema da geometria” que estaria inserido na “época moderna” (Cf. CASSIRER 1993a, p. 459). Assim temos estudiosos alemães como Klaus Michael Meyer-Abich, adepto da filosofia da natureza, e o biólogo Alfred Gierer que estudam Nicolau de Cusa (ULLMANN, 2002, p. 36-37). Portanto, a forma com a qual Nicolau de Cusa propõe uma visão de universo a partir da *complicatio-explicatio*, é objeto de estudos do ponto e vista teórico-especulativo.

O conceito de negação, que remonta os pensadores mais antigos, como Parmênides, continuou sendo objeto conceito especulativo ao longo da história da filosofia. Dentes pensadores os modernos, podemos ver na *Crítica da Razão Pura* de René Descarte a dúvida hiperbólica (negação) como método epistemológico de negação do mundo sensível (múltiplo) para chegar ao *a priori* substancial (*res cogitans* e *res exstensa*) e validar o próprio mundo sensível, uma “dialética” entre a “experiência interior e exterior” (CASSIRER 1993a, p. 447). Descarte foi influenciado pelas ideias de Nicolau (CASSIRER 1993a, p. 462). Por sua vez Gottfried Leibniz concordou com Nicolau de Cusa que seria impossível a mente chegar a

---

<sup>127</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento: en la filosofía y en la ciencia modernas*, 1993b, p. 171-174.

<sup>128</sup> Ver os links dos sites nas referências bibliográficas finais.

conclusões finais a respeito da verdade, ainda que Leibniz reafirme o princípio de identidade, ou seja reafirma o princípio de negação de Parmênides.<sup>129</sup>

Mas sem dúvidas Ernst Cassirer (1874-1945), através do uso das formas simbólicas, foi provavelmente o pensador moderno que mais utilizou e comentou o pensamento de Nicolau. Cito duas importantes obras suas, totalmente influenciadas pela filosofia cusana, o *Indivíduo e Cosmo na Filosofia da Renascença* e *O problema do conhecimento*.<sup>130</sup> Obras que além de fazer reflexão filosófica a partir da epistemologia apofática de Nicolau, também retrata o movimento renascentista nessa chave epistemológica e histórica. Cada um desses pensadores ao seu modo, fizeram alusão e usufruíram do pensamento de Nicolau de Cusa. O que denota a importância que Nicolau de Cusa legou para a posteridade moderna em geral.

A intenção obviamente não é fazer comparações entre esses pensadores com Nicolau de Cusa, mas ressaltar a importância que Nicolau exerce até nossos dias, ainda que marginalmente. E como foi apontado nesta dissertação, já desde o início Nicola de Cusa foi um marco para a Modernidade a partir da obra *De Docta Ignorantia*.<sup>131</sup>

Alguns talvez queiram ver a partir das teorias de Nicolau a possibilidade de uma Epistemologia (Teoria do Conhecimento) a partir de novos conceitos modernos como o conceito de “complexidade” visto na Filosofia da Educação (na epistemologia), caro a escritores como Edgar Morin, que entende que o conhecimento particular só pode ser compreendido a partir do todo.<sup>132</sup> Ideia tão presente em Nicolau. Talvez uma Filosofia da Natureza<sup>133</sup> (o ser ou princípio de toda a criação), uma Antropologia Filosófica (importância dada ao homem na criação divina), uma Filosofia da Ciência (nova abordagem pelo uso da matemática), uma Filosofia da Linguagem, dentre tantas abordagens que seriam possíveis a partir da *De Docta Ignorantia*. Contudo Nicolau foi demasiadamente lembrado pelo uso que fez na matemática desde a Renascença.

Por outro lado a matemática merece-lhe uma atenção tal que o conhecimento que dele se teve ao longo dos primeiros séculos da Modernidade será mais um resultado do interesse que os seus escritos matemáticos terão despertado, do que consequência da sua obra filosófica. (ANDRÉ, 1995, p. 74).

---

<sup>129</sup> Cf. *Considerações sobre a coincidência dos opostos em Cusa e Leibniz*. (CASTRO, 2011)

<sup>130</sup> *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* 1927 e *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie*, 1906.

<sup>131</sup> Cf. ANDRÉ, João Maria. *Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-moderna*, 1995.

<sup>132</sup> MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*, 2008. Edgar Morin não cita em seus escritos Nicolau, mas faz alusão a todo instante à dialética, presente na forma de conhecimento desde os pensadores antigos como Parmênides, Platão e Aristóteles.

<sup>133</sup> João M. André diz que Nicolau de Cusa pode ter tido mérito para a “instauração da moderna Ciência da Natureza”, pelo aspecto “físico-cosmológico” (sua visão de Universo) (Cf. *Da Mística Renascentista à Racionalidade Científica Pós-Moderna*, 1995, pp. 67-101).

Não seria prudente falar de todos os possíveis desdobramentos que Nicolau poderia exercer para Modernidade em tão pouco espaço, mas é possível perceber que Nicolau continua sendo um pensador que produziu uma forma especulativa peculiar que envolveu dos mais diferentes pensadores e interesses. Sua forma de abordagem mística talvez possa ser vista como uma “auxiliar” na busca pela verdade ou pela objetividade que tanto presa às ciências em geral, ainda que sejam as ciências duras, pelo menos é assim que indica João M. André quando diz:

(...) em primeiro lugar (...) as incursões científicas de Nicolau de Cusa eram incompreensíveis sem o suporte metafísico e místico em que se baseavam, e, em segundo lugar, como esse mesmo suporte era susceptível de proporcionar um quadro conceitual adequado aos fundamentos filosóficos dos mais recentes paradigmas científico - naturais. Um projeto inteiramente diferente é ver em que medida é que alguns investigadores científicos procuraram complementar, através de textos de natureza filosófica, mística ou religiosa, a sua investigação física. Nesse âmbito, o que está em causa é superar a dimensão estritamente científica através da crença religiosa ou mística, que qualquer Físico, como pessoa humana, pode legitimamente, de acordo com os imperativos da sua consciência, conceitualizar. Assim, estamos de acordo com R. Weber, quando afirma que "a ciência procura os limites da natureza, o misticismo a sua infinitude; a ciência a gotícula do oceano, o misticismo a onda. A ciência esforça-se por explicitar o mistério do ser, o misticismo por experimentá-lo." Mas, quando a mesma autora afirma logo a seguir que "a ciência e o misticismo partilham, todavia, a mesma busca da realidade, porque cada uma deseja encontrar a verdade fundamental relativamente à matéria e à sua fonte", especificaríamos que, em nossa opinião, o tipo de realidade que cada busca é diferente, e o âmbito epistemológico desse desejo de encontrar a verdade fundamental relativa à matéria e à sua fonte não é, de maneira alguma, o mesmo. (ANDRÉ, 1995, p. 100)

Se há um destaque que particularmente que posso destacar nesse “esforço” epistemológico de Nicolau de Cusa em *De Docta Ignorantia*, é sua postura em não ignorar todas as possibilidades que o conhecimento possa exercer e alcançar. Ainda que para isto implique em quebrar paradigmas lógicos, usar a ciência mais exata em favor do conhecimento último, ainda que a mística precise apontar caminhos que o conhecimento metódico e silogístico não leve em conta. É a coragem de enfrentar as dificuldades metodológicas, culturais e pessoais, tudo em nome da busca do conhecimento excelente. Mesmo que em primeiro momento ele não logre êxito, mas que permita à posteridade esmiuçá-lo. Uma epistemologia apofática, uma dialética ao infinito, uma “Filosofia Apofática” que busque na negação seu princípio funcional. Uma doura ignorância.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória percorrida até aqui sobre a obra *De Docta Ignorantia* levou em consideração, em seu arcabouço, as reflexões ocorridas no Ocidente, desde a filosofia helênica que chega às mãos dos cristãos (judeus e árabes), das disputas entre aristotelismo e neoplatonismo, suscitando questões metafísicas, e problemáticas de ordem epistemológica, que se estenderia até o século XV.

Além dos encontros religiosos, culturais, políticos, a definição do que e como é o conhecimento do homem em relação ao ser, à essência, a Deus, passou a ser um dos problemas. A Idade Média se tornou uma época de grande produção do conhecimento, tanto para a filosofia como para a teologia cristã, contudo não foi capaz de dirimir as aporias que surgiam do binômio fé e razão, que a própria escolástica teorizou. E assim caminhou durante a Idade Média uma metafísica cristã, buscando respaldo na filosofia pagã helênica, reelaborando os ensinamentos desde Patrística - como um Santo Agostinho e Boécio - à Baixa Idade Média a partir do século VIII com Carlos Magno, o que culminou na “escolástica”.

A filosofia de Platão e Aristóteles, junto aos seus interpretes e tradutores, foi utilizada para uma metafísica cristã, permitindo cada vez mais uma “racionalização” da fé: a lógica aristotélica (que conheceríamos como silogismo futuramente). Pensadores cristãos como Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham usufruíam deste método pagão, às vezes interessados em harmonizar a “revelação” à sabedoria helênica, e às vezes apenas querendo delimitar os diferentes escopos entre filosofia e fé. O uso da lógica na medida em que era usada para dirimir dúvidas acerca da fé cristã, também passou a trazer dificuldades *aporéticas* impostas por essa mesma metodologia, que causou insatisfação dentro da própria escolástica, e futuramente com humanistas renascentistas. O Ocidente cristão passava a enfrentar cada vez mais dificuldades de ordem epistemológica, além das político-religiosas.

Dentre os humanistas a corrente neoplatônica (como Nicolau de Cusa), via na lógica aristotélica um tipo de impedimento para o avanço do próprio conhecimento, ainda que ela fosse útil pontualmente. Esse descontentamento que crescia com força, identificado aqui desde os séculos XII-XIII-XIV como “anti-metafísica” aristotélica, propagou-se pela Renascença. Dessa forma a Renascença pode ser vista como uma época antimetafísica-escolástica. Duns Scotus e Guilherme de Ockham e Nicolau de Cusa podem ser visto nessa corrente, que percorre a escolástica até chegarmos à Renascença do século XV.

A Renascença olhava mais detidamente para indivíduo enquanto “criador” e propagador do seu próprio destino e conhecimento, conseqüentemente contribuindo para novas propostas sobre o que seria o conhecimento. Uma Renascença que via o homem, e a natureza, com mais otimismo neste ponto de vista da relação homem, natureza (e Deus), ou seja, não o homem como mero reprodutor (de conhecimento) da realidade objetiva, muito menos a natureza como uma parte inferior da criação divina, mas como um todo integrado (*complicatio*) no próprio Criador (o Uno). Aquilo que, para a Renascença, a metafísica escolástica não mais respondia à “nova” concepção de homem, passou a ser respondido na Renascença de outra forma por pensadores como Nicolau de Cusa. Foi então o momento propício para uma epistemologia que contemplasse o anseio pelo plural, pelo múltiplo, pelo diverso, com olhar para o indivíduo, ainda preservando um princípio cristão (Jesus Cristo).

Foi após a “intuição divina” que Nicolau buscou fundamentar o conhecimento, não mais pelos sistemas silogísticos da escolástica, mas pela *visio intellectualis*, a partir da “douta ignorância”. A obra *De Docta Ignorantia* é a resposta dos anseios de uma época, uma crítica aos limites impostos pela lógica e uma tentativa de conhecimento que abarque todo o potencial criativo humano com um olhar integralizador para o mundo.

O conhecimento proposto por Nicolau busca transcender os limites impostos pela *ratio* exacerbados, via escolástica, pela lógica aristotélica. Nicolau buscou esta transcendência epistemológica partindo das próprias contradições e aporias que a lógica então apresentou ao conhecimento filosófico e teológico. Para Nicolau de Cusa seria a própria contradição - o paradoxo, as aporias - o conteúdo necessário para desenvolver esta epistemologia apofática e para isto seria necessário o neoplatonismo, o nominalismo, a mística, como caminhos, como vias de conhecimento, que intrinsecamente buscavam romper com as limitações sistematizadas, silogísticas, criadas pela *ratio*. Foi essa junção que rendeu a Nicolau de Cusa o status de pensador “moderno”. Foi moderno na sua ambição, na sua exposição dos conteúdos já conhecidos, na sua metodologia simbólico-matemático, na sua posição diante do homem, do universo dos contrários que coincidem no Infinito ainda que permaneçam sempre contrários (dialéticos). Nicolau inovou em sua época, por mais que as críticas à sua filosofia tenham alguma razão de ser, mas é inegável sua posição como grande filósofo da Renascença que influenciou posteriormente tantos outros pensadores. Nicolau de Cusa apresentou sim uma epistemologia através de uma dialética apofática que mostra que negar é princípio epistemológico (e ontológico). Logo negar é o conhecimento que se dá como intuição.

Nicolau, ao longo dos três livros de *De Docta Ignorantia*, mostrou que a via negativa (sua “Filosofia Apofática”) enquanto princípio epistemológico é que deveria ser mais bem

explorado filosoficamente e teologicamente. Sua dialética apofática se tornou uma nova proposta diante do conhecimento medieval. É notório que Nicolau não estava sendo utópico se compararmos o que se pensa acerca de Teoria do Conhecimento nos dias atuais, uma vez que em geral entende-se que a forma de conhecimento medieval hoje está “superada” (não é usada integralmente) em termos de epistemologia, e o viés da negação e contradição continuou sendo explorado de várias outras maneiras, pelos modernos pensadores, reavaliando o limite da razão ou do conhecimento, como em René Descartes e Immanuel Kant, e tantos outros. Veja que desde os pensadores como Parmênides a negação já era palco para debate.

A dialética, enquanto oposição, remota os pré-socráticos, passando pelos (neo)platônicos e por toda a escolástica. Mas em Nicolau recebe uma nova roupagem metodológica e conceitual, discutido pelo prisma da *coincidentia oppositorum*, via matemática, ou seja, aponta para um “lugar comum” onde os opostos, a multiplicidade, coincidem no Uno (Deus). Logo o debate epistemológico que leva em consideração a negação e a dialética era pertinente antes mesmo de Nicolau, continuou durante seus escritos e ainda e continua sendo motivo de debates em outras roupagens teóricas.

Aqui apresentei que esse debate acerca da dialética apofática ocorre a todo instante em *De Docta Ignorantia*. Nos dois primeiros livros os conceitos de Uno, Máximo Absoluto (Deus) e Universo privativo, vão se alternando na exposição epistemologia, mostrando que Nicolau utiliza os conceitos em torno do eixo epistemológico apofático, ou seja, o importante não era se deter aos conceitos enquanto conteúdos em si mesmos, mas ao que eles apontam (simbolizam), que é dialética apofática como via de conhecimento convergindo para o Infinito. E nesta dialética o Uno se opõe ao múltiplo, assim como o Máximo Absoluto ao proporcional e mensurável, o Universo se opõe aos entes, porém todos convergindo infinitamente numa *coincidentia oppositorum*, uma dialética apofática que na medida em que se mostra opostos (se negam) também buscam a *coincidentia*. Forma estas as descrições dos Livros I e II (visto também de forma mais teológica no III), onde o Uno denota a figura da unidade que contém (*complicatio*) em si toda multiplicidade; o Máximo Absoluto é a superação de toda a proporcionalidade e diversidade; e o Universo é o lugar de concretização (*explicatio*) dos entes, antes complicados (*complicatio*) no Uno.

A linguagem matemática-geométrica, por fim, é a única capaz de simbolizar todos estes processo representativos dialéticos nesta obra, pois a matemática se mostrou a mais perfeita (exata), já que este mundo se mostrou ser finito, mensurável, portanto, “lido” na perspectiva simbólica matemática. É a matemática auxiliar mestra na especulação de Nicolau

de Cusa, para mais uma vez ressaltar a sua epistemologia apofática que assume a contradição como via explicativa do conhecimento. Para Nicolau apenas a Linguagem matemático-geométrica foi capaz de representar esta dialética apofática de forma mais aproximativa. Isto porque do Uno provém todo o múltiplo, e o múltiplo por definição é matemático, assim como a dialética que nele ocorre intrinsecamente. E estas figuras de linguagem matemáticas, auxiliaram para apresentar a necessidade de transpor o finito em direção ao Infinito, a *ratio* para a intuição.

Assim a “negação” se mostra como uma “função” importante no desenvolvimento epistemológico em *De Docta Ignorantia*. Tanto a matemática como a especulação teórica visam ressaltar o movimento negativo que ocorre no conhecimento. A função da negação passa ser apresentada por toda a obra na medida em que se compreende esta dialética apofática presente na própria obra. Tantos os conceitos que foram apresentados, suas relações, os interesses que cercaram tanto Nicolau como sua obra, denota a importância dada à negação enquanto uma forma dialética de se pensar o conhecimento.

Portanto a negação – a dialética apofática – está presente, intrínseca aos conceitos de Uno, Máximo Absoluto, Universo privativo e Máximo Concreto. Negar é esse movimento dialético que assume essas variadas formas conceituais na obra do cusano. E além destes conceitos citados, ainda vimos: *explicatio-complicatio*, ato-potência, Infinito-finito, além das representações geométricas como: triângulo, reta, círculo, esfera. Todos acentuando a função da negação, como a relação do homem e o Criador, a idéia de ato e potência para Nicolau, bem como os anseios históricos instalado na Renascença. Tudo convergindo para um mesmo olhar dialético apofático.

Destarte, a negação foi demonstrada nesta dissertação como uma função epistemológica que se apresenta dialeticamente ao conhecimento e que o leva em direção à intuição, que é um movimento que passa pelo sensível, abstrações racionais e então na intuição. A negação funciona apontando para o limite do conhecimento finito, a *ratio*, para então assumir a via do *intellectus*. Assim, negar é conhecer pela via dialética, é delimitar a finitude da razão para transpô-la. Negar é assumir os paradoxos e contradições - sejam conceituais sejam factuais - como cruciais ao conhecimento *intellectus*. A negação funciona no início, durante e o depois de todo movimento epistemológico, ou seja, sem ela não há o início nem o fim do conhecimento, não há ascendência ao conhecimento Absoluto.

A negação a priori se apresentou como douda ignorante, sempre dialeticamente *ratio-intellectus*. Também se apresentou na relação *explicatio-complicatio*, numa relação

ontológica: *Infinito-finito*. Assim a negação também ressalta o caráter não só epistemológico, como ontológico entre Deus e a criação, sempre numa relação de contradição.

E Esta função da negação só pode ser percebida pelo homem e no homem, pois sendo o homem um *secundus deus*, o *deus creatus* (segundo deus ou um deus-criador), é ele quem identifica esta dialética no mundo e entre os finitos, e entre o finito e o Infinito. Apenas o homem tem o privilégio na criação de reconhecer apofaticamente esse movimento epistemológico, pois o ato de conhecer Deus dá ao homem. E por isso o homem é tido como “elo” (aquele representa conceitualmente o mundo) entre Deus e a criação.

Ao passo que essa mesma negação aponta para a distância ontológica entre o homem e Deus. Ela nega o alcance absoluto entre finito e Infinito, ainda que se preserve o homem como *imago Dei*. Portanto, o homem é que explicita (*explicatio*) conceitualmente no mundo o que potencialmente (*complicatio*) em Deus está, pois Deus conhece absolutamente tudo, nada lhe escapa ao conhecimento, nada lhe surpreende, pois é o fim e princípio de tudo. Logo, a negação é princípio epistemológico que (re)conhece esta distância ontológica entre Deus e o homem, mas que também reconhece dialeticamente o Uno em todo o múltiplo, o Deus que se manifesta no entes concretamente. Por isso a relação epistemológica que o homem deve preservar é estar diante do mundo múltiplo (finito) reconhecendo nele um princípio, o Uno. E isto só é possível se reconhecido numa epistemologia dialética apofática.

*De Docta Ignorantia*, como visto, não foi uma obra escrita por Nicolau com preocupações sistemáticas rigorosas, ao passo que não abdicou da mística, da fé cristã, da linguagem matemática, da filosofia, da crença pessoal. Nicolau de Cusa talvez tenha sido demasiado audacioso, por propor uma epistemologia que assume ao mesmo tempo a razão e a intuição; a filosofia pagã e a fé cristã; o ente finito e o Infinito, o homem e o Criador, o múltiplo e o Uno. Talvez seja por isso que sua filosofia ainda que pretendesse ser especulativa (ser uma filosofia), é acima de tudo uma mística apofática (intuitiva). Por isso a intuição é a via epistemológica apontada pela negação. Pois intuir seria uma negação de toda forma de conhecimento finito, inclusive da própria negação. Pois a intuição “cala” qualquer discurso ou especulação possível. Provavelmente por isso que Nicolau recorreu no Livro III a Jesus Cristo como Máximo Concreto, aquele que por meio de “mistério” da fé dá o desfecho positivo para toda esta especulação negativa. Assim Cristo é apresentado como Máximo Concreto que em si reúne Deus e o mundo. Cristo que hipostaticamente é Deus e homem, Criador e criatura, o Máximo Absoluto que se manifesta como Máximo Concreto, ou seja, é possível concluir que toda esta especulação apofática nos leva à fé (cristã).



Se por um lado Nicolau de Cusa não conseguiu o que queria em *De Docta Ignorantia*, que era responder todas as questões que ele só continuaria em outras de suas obras, por outro lado é inegável que ele abriu novos debates epistemológicos para épocas posteriores, principalmente ligado ao uso linguístico e aos simbolismos. Contribuindo para a Modernidade como foi citado através dos pensadores que ele influenciou. Reconhecido por pensadores como René Descartes, Marsílio Ficino, Giordano Bruno e mesmo por Ernst Cassirer, sendo este último um grande admirador das obras de Nicolau de Cusa por entendê-lo como essa tão importante figura “moderna” na Renascença. Tanto a religião como a ciência (cosmologia de sua época) puderam (e podem) encontrar guarita em *De Docta Ignorantia*. Hoje ainda podemos estudar este pensador renascentista, assumindo a dialética apofática como movimento que pode questionar e que se propõe como via de debate epistemológico. *De Docta Ignorantia* não é uma obra que possamos usar integralmente, em nossos dias, mas o conceito de negação tão presente nela pode nos ajudar a sermos mais “doutos ignorantes” em relação a o que se pretende conhecer futuramente, seja na área da filosofia ou das ciências. Não falo de um tipo de ceticismo ou niilismo, mas de um conhecimento que assume também o mistério, o inefável, o surpreendente, o intuitivo, até mesmo a fé.

Ser douto ignorante é assumir riscos, é ser ainda utópico, é desafiar os limites que o conhecimento atual talvez nos impõe. É querer ver uma teoria se manifestar na vida do cotidiano, é enxergar um conhecimento por mais simples que seja como parte de todo um conhecimento absoluto que se interrelaciona. Admitir que os limites racionais não necessariamente o final, mas uma parte de um processo maior que contemple as sensações, intuição, então assumir que em sua grande maioria são limites que nós mesmos impomos a nós, sejam religiosos, cientistas, eruditos, filósofos, pessoas comuns. Aquele que busca o conhecimento deve romper não apenas como o hábito adquirido, com as imposições históricas, mas assumir para si mesmo a tão conhecida frase socrática “conheça-te a ti mesmo”. E ao olharmos para nós mesmos, provavelmente encontraremos uma via que muitos negam, outros negligenciam, talvez ridicularizem: o *intellectus*. E é lá e só lá que o Uno (Deus) se manifesta com mais amplidão.

Entendo que essa epistemologia apresentada pode contribuir para futuros estudos em relação à área das Ciências da Religião, que leva em consideração as diferentes formas e metodologias de suas diferentes disciplinares. Significa que as Ciências da Religião talvez não encontre uma definição do que é religião exatamente porque ela deve ser vista como múltipla mesmo, e que a “essência” é a própria área onde estas disciplinas se encontram: Departamento de Ciências da Religião. Portanto não enxergar a religião como mero objeto, mas colocar-se

como objeto da religião, ou seja, a religião se manifestando, seja como for, nesta área de pesquisa que é a Ciências da Religião. Portanto, em vez de buscar uma essência do objeto religião, talvez seria propício pensar que a religião suscita um encontro de disciplinas diversas em torno de si. Sua “essência” estaria exatamente pelo fato de gerar “diversidade”, seja prática, seja teórica, seja de fórum íntimo, seja acadêmico e metodológico. Religião “é” diversidade, trocando em miúdos. Mas esta seria mais uma problemática do que propriamente uma proposta clara, já que ainda há muito que se pesquisar. Neste sentido, Nicolau de Cusa nos fornece uma interessante forma de olhara para o múltiplo (diverso) que busca o uno (essência).

Por isso que buscar a essência do que convém ser religião, segundo Nicolau, não seria possível por meios finitos (metodológicos), apenas se for intuitivo, o que caberia talvez mais um debate próximo da Teologia do que as “ciências duras”. Ainda temos estudo sobre a mística, teologia, filosofia, e mesmo nas áreas da ciência voltadas à educação que podem usufruir deste viés epistemológico apofático.

Foi este o caminho que busque trilhar nesta dissertação durante todo o processo das minhas pesquisas. Nicolau de Cusa através de *De Docta Ignorantia* me enriqueceu e colocou desafios para mim que pretenderei desdobrar em pesquisas futuras. Aqui fica como contribuição esta epistemologia apofática que traz consigo história, conhecimento, desejo, empenho e a certeza que ainda há mais para buscar, sempre rumo ao Infinito.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### 1 – Obras de Nicolau de Cusa

CUSA, Nicolau de. **A Visão de Deus**. Tradução: João Maria André. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Doute Ignorância**. Tradução: Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um ignorante discorre acerca de la mente: Idiota de mente**. Tradução: Jorge M. Manchetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.

\_\_\_\_\_. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto. 2 ed. Tradução: Jorge M. Manchetta e Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2007.

\_\_\_\_\_. **Acerca de lo no-outro o de la definición que todo define**. Tradução: Jorge M. Manchetta e Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contracto o universo. Trad. Jorge M. Manchetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2009.

### 2 – Referencial Secundário

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**, Lisboa: Editorial Presença, 2000. 5 v.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AERSTN, Jan A. Tomás de Aquino. In: KOBUSCH, Theo (org.). **Filósofos da Idade Média**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

ALBERT, Karl. **Platonismo**: caminho e essência do filosofar ocidental. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 2, n. 4, p. 369-402, 1993.

ANDRÉ, João Maria. Da mística renascentista à racionalidade científica pós-moderna: A propósito da articulação entre ciência, filosofia e misticismo em Nicolau de Cusa. **Revista Filosófica de COIMBRA**, v. 4, n. 7, p. 67-101, 1995, 2011.

\_\_\_\_\_. Tolerância, diálogo intercultural e globalização: a atualidade de Nicolau de Cusa In: **Scintilla**: Revista de Filosofia e mística medieval. Curitiba, vl. 4, n.1, jan./jun., p. 107-115, 2007.

ANDRÉ, João Maria; GÓMEZ, Mariano Álvarez. Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. In: **Congresso Internacional Coincidência dos Opostos e Concórdia**. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. Da mística renascentista à racionalidade científica pós-moderna: A propósito da articulação entre ciência, filosofia e misticismo em Nicolau de Cusa. In: **Revista Filosófica de COIMBRA**. v. 4, n. 7, 1995. p. 67-101, 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.

BAL, Gabriela. **O silêncio em Plotino**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. **Silêncio e contemplação**: uma introdução a Plotino. São Paulo: Ed. Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Em busca do “não-lugar”**: a linguagem mística de Plotino, Jâmblico e Damascio à luz do “Parmênides” de Platão. São Paulo: PUC, 2010. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=12112](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=12112)>. Acesso em 12 de setembro de 2011.

BERGADÁ, M. M. Una celebracion del Vº centenario de Nicolas de Cusa. In: **Stromata**, San Miguel, v. 24, n. 1-4, p. 53-65, 1968.

BLUM, Paul Richard (org.) **Filósofos da Renascença**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOULNOIS, Olivier. Johannes Duns Scotus: metafísica transcendental. In: KOBUSCH, Theo (org.). **Filósofos da Idade Média**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

BURGOS, Gerardo Moura. Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad I. **Rev. Filosofía Costa Rica**, Costa Rica, v. XXXVI, n. 88/89, p. 349-357, 1998.

BURGOS, Gerardo Moura. Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad II. **Rev. Filosofía Costa Rica**, Costa Rica, v. XXXVII, n. 91, p. 61-68, 1999.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Lisboa: Texto; Grafia, 2008.

CAMPOS, Reginaldo Alves. Diálogos: Nicolau de Cusa. **Último Andar**: caderno de pesquisa em Ciências da Religião, São Paulo: PUC, n. 10, p. 169-195, 2004.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**: en la filosofía y en la ciencia modernas. México: Fondo, 1993a. 1 v.

\_\_\_\_\_. **El problema del conocimiento**: en la filosofía y en la ciencia modernas. México: Fondo, 1993b. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTRO, Martinho Antônio Bittencourt de. Considerações sobre a coincidência dos opostos em Cusa e Leibniz. **Rev. Filosofia Prometeus**, Sergipe, ano 4, n. 7, jan-jun, p. 21-37, 2011.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**: a crise da cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la Teología Mística de Dionisio Areopagita In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. (orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 731-743.

\_\_\_\_\_. Identidad en la alteridad: la doctrina de la esencia única en De Docta Ignorantia de Nicolás de Cusa. **Scintilla**: Revista de Filosofía e mística medieval. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun., p. 107-115, 2007.

\_\_\_\_\_. El idiota de Nicolás de Cusa: acerca de la posibilidad de un saber ignorante. **RESAFE**, Brasília, n. 11 nov./abr., p. 111-117, 2008/2009.

DE BONI, Luís Alberto; Roberto H. (orgs.). **A Ciência e A Organização dos Saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DE BONI, Luís Alberto. **Filosofia Medieval**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Coleção Filosofia 110.

\_\_\_\_\_. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: Editora Ulysses, 2010.

\_\_\_\_\_; PICH, Roberto H. (orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DI RIENZO, Romina In: **Um ignorante discorre acerca de la mente: Idiota de mente**. Trad. Jorge M. Manchetta, 2005.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à Epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP 2010.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007

GÓMEZ, Mariano Alvarez. Coincidentia oppositorum e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa. **La Ciudad de Dios**. San Lorenzo, v. 176, n. 3-4, p.666-698, 1963.

GRANADA, Miguel Angel. O mundo e o poema: continuidade e transformação da filosofia no Renascimento. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUENDELMAN, Constanza Kaliks. **O conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

HANKINS, James (org.) **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. São Paulo: Cambridge University Press (Cambridge Collections Online), 2007.

HAUSER, Arnold. **História Social da Arte e da Literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOPKINS, Jasper. Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher? **Midwest Studies in Philosophy**. Boston: Blackwell, v. XXVI, pp. 13-29, 2003.

HOPKINS, Jasper. Chapter Two The World as Theophany: Nicholas of Cusa's Two Ontological Dimensions. In: *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1983, pp. 33-59. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2012.

HUBERT R., Andrés S. J. Influencia del Dionísio en Nicolás de Cusa. **Teologia y Vida**. Santiago de Chile, v. 58, n. 1, p. 425-438, I trimestre, 2007.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KOBUSCH, Theo. **Filósofos da Idade Média**. São Paulo: Editora Unisinos, 2005.

KONDER, Leandro. Nicolau de Cusa (1401-1464). **ALCEU**. Rio de Janeiro, v.2, n.4, p. 5-14, jan.-jun. 2002.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. A mística de Eckhart em Eckhart [sic]. **Scintilla: Revista de Filosofia e mística medieval**. Curitiba, v. 4, n.1, jan.-jun, p. 107-115, 2007.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LIBERA, Alain De. **Filosofia Medieval**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LYRA, Sonia Regina. **Nicolau de Cusa: visão de Deus e teoria do conhecimento**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACHETTA, J. M. Dependência y consistência de lo causado: Lo máximo contracto y la consistência de lo singular. Un recorrido através de los textos de la Docta Ignorancia, libro II, capítulos 1º al 5º. **Scintilla: Revista de Filosofia e mística medieval**. Curitiba, v. 4, n.1, jan.-jun., 2007. p. 71-92. Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/4773470965746750.pdf>>. Acesso em 12 de setembro de 2011.

MACHETTA, J. M.; D'AMICO, Claudia (org.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

MACHETTA, J. M.; D'AMICO, Claudia. (Intr., trad., notas) In: CUSA, Nicolás de. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto. Buenos Aires: Biblos, 2007.

MACHETTA, J. M.; D'AMICO, Claudia; MANZO, Silvia (Intr., trad., notas) In: CUSA, Nicolás de. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contrato o universo. Buenos Aires: Biblos, 2009

MCGRADY, A. S. (org.). **Filosofia Medieval**. São Paulo: Ideias; Letras, 2008.

MORAN, Dermot. Nicholas of Cusa and modern philosophy. In: **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. HANKINS, James (org.), 2007.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

NETO, José Teixeira. O vocabulário filosófico-teológico de Nicolau de Cusa: indicações para se pensar a relação entre o uno e o múltiplo. **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, jul.-dez, p. 53-83, 2011.

NUNEZ, Rodrigo. Urs von Balthasar y la singularidad (1) en De visione Dei (2) de Nicolás de Cusa. **Teologia y Vida**. Santiago de Chile, v. 5, n. 1-2, p. 477-483, I e II trimestre 2009.

OLIVA, Alberto. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Globo, 1964.

PLOTINO. **Enéadas II**: a organização do cosmo. Tradução: João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010.

PONDÉ, Luiz Felipe. A controvérsia na recepção no neoplatonismo em Bizâncio no século XIV: Palamas contra a helenização da Teologia Negativa. In: DE BONI, Luís Alberto; Roberto H. (orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval**, 2004.

\_\_\_\_\_. Elementos para uma Teoria da Consciência Apofática. **Revista Rever**, São Paulo, n. 4, p. 74-92, 2003.



PRADEAU, Jean-François (org.). **História da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SHOJI, Rafael. Condições de Significado na Linguagem Mística. **Revista Rever**, São Paulo, n. 4, pp. 54-73, 2003.

REALE, Giovanni. **Renascimento do platonismo e do pitagorismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008a. 7 v.

\_\_\_\_\_. **Plotino e Neoplatonismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008b. 8 v.

\_\_\_\_\_; ANTISIÈRE, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes**. São Paulo: Paulus, 2009. 2 v.

REALE, Giovanni; ANTISIÈRE, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes**. São Paulo: Paulus, 2009. 3 v.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução: Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia/Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006.

THIEL, Detlef. A quadratura do círculo: política, piedade e racionalidade. In: BLUM, Paul Richard (org.). **Filósofos da Renascença**. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 60-75.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. (introdução e notas). In: CUSA, Nicolau de. **A Doute Ignorância**, 2002.

\_\_\_\_\_. De Docta Ignorantia. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 31, n. 132, p. 327-335, jun. 2001.

\_\_\_\_\_. Nicolau de Cusa. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 32, n. 135, p. 179-189, mar. 2002.

\_\_\_\_\_. Polêmicas em torno de Nicolau de Cusa. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 33, n. 140, p. 423-435, jun. 2003.

\_\_\_\_\_. O não-saber como saber. In: **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**, 2005. p. 195-208.

\_\_\_\_\_. Deus na mente de Nicolau de Cusa. **Scintilla:** Revista de Filosofia e mística medieval. Curitiba, v. 4, n.1, p. 58-170, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/4773470965746750.pdf>>. Acesso em 12 de setembro de 2011.

ZILLES, Urbano. Nicolau de Cusa: a douta ignorância e a visão de Deus. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 18, n. 79, p. 283-287, 1988.

\_\_\_\_\_. **O problema do conhecimento de Deus**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

### **BIBLIOGRAFIA ELETRÔNICA (sites):**

American Society Cusanus

<http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/cusanus/cusanus.html>. Acesso em 18 de agosto de 2010.

Circulo de Estudos Cusanos - Buenos Aires. <http://www.circulocusano.com.ar>. Acesso em 17 de agosto de 2010.

Cusanus Cronologia

[http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/cusanus/cusanus\\_chrono.html](http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/cusanus/cusanus_chrono.html). Acesso em 17 de agosto de 2010.

Fundação Calouste Gulbenkian. <http://www.gulbenkian.pt>. Acesso 17 ago 2010.

<http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/4773470965746750.pdf> . Acesso em 12 de setembro de 2011.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus>. Acesso em 16 de agosto de 2010.

Universität Trier. <http://cusanus.uni-trier.de/index.php?id=21334>. Acesso em 17 de agosto de 2010.