

José Ricardo Sousa Rodrigues

LIBERDADE E TOLERÂNCIA EM NICOLAU DE CUSA
- a idéia de sistema através da análise de conceitos -

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. José Raimundo Maia

Neto

UFMG

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2005

AGRADECIMENTOS

Um grande obrigado às pessoas dos Senhores Professores Doutores Newton Bignotto de Souza e José Raimundo Maia Neto pela atenção e cuidado no acompanhamento da gestão e escrita das linhas que se seguem. Se qualquer mérito nelas for colhido, pertence exclusivamente à atenção especial que - imerecidamente - foi por eles dedicada a este mestrando.

Agradeço, também, ao apoio e às palavras de incentivo por mim recebidas junto à Senhora Secretária Andréa Rezende Baumgratz.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>DCC</i>	DE CONCORDANTIA CATHOLICA (1433)
<i>DDI</i>	DE DOCTA IGNORANTIA (1440)
<i>DI</i>	DE CONIECTURIS (1442-1443)
<i>DFD</i>	DE FILIATIONE DEI (1445)
<i>IDM</i>	IDIOTA DE MENTE (1450)
<i>DPF</i>	DE PACE FIDEI (1453)
<i>DVD</i>	DE VISIONE DEI (1453)
<i>DB</i>	DE BERYLLO (1458)
<i>DP</i>	DE POSSEST (1460)

RESUMO

A dissertação verifica que a noção de sistema não pode ser aplicada à totalidade da filosofia de Nicolau de Cusa, contrariamente à pretensão de Ernest Cassirer. Partindo-se da cisão do pensamento cusano em dois grupos temáticos (filosofia da adequação e filosofia da composição) e analisando-se a presença dos conceitos de liberdade e tolerância em sua obra, conclui-se pela inadequação da noção de Cassirer, mormente quando nos aproximamos de temas próprios da filosofia prática. Trata-se, portanto, de devolver Nicolau de Cusa ao ambiente plural e formalmente livre da Renascença, admitindo escritos, conceitos, temáticas e preocupações variados e fracionados.

ABSTRACT

We argue, against the view held by Ernest Cassirer, that the notion of a systematic thought cannot be applied to the integrity of Nicholas of Cusa's philosophy. We begin by identifying a division in Cusa's thought in two thematic groups (a philosophy of 'adequation' and a philosophy of 'composition') and analyzing the presence of these two concepts in his works we conclude that Cassirer's view is inadequate, above all in what concerns the specific topics of the practical philosophy. The main upshot is the recognition that Cusa belongs to the plural and formally free environment of the Renaissance, in which a variety of fractionated concepts, themes, types of writings and concerns are admitted.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	06
1.1	Liberdade e Tolerância em Nicolau de Cusa.....	06
1.2	Algumas palavras sobre o método.....	15
2.	NICOLAU DE CUSA E A FILOSOFIA DE SEU TEMPO	19
2.1	Aspectos da filosofia da renascença.....	19
2.2	O projeto intelectual cusano segundo Ernest Cassirer.....	29
2.3	A escolha dos conceitos de tolerância e liberdade.....	45
3.	TOLERÂNCIA	54
3.1	O conceito de tolerância em Cusa não é o moderno.....	54
3.2	O <i>De Concordantia Catholica</i> como local de engendramento do conceito de tolerância.....	60
3.3	O <i>De Pace Fidei</i> : a re-significação da tolerância.....	72
4.	LIBERDADE	81
4.1	A estrutura do conhecimento no <i>De Docta Ignorantia</i> : “o infinito é inacessível como objeto de conhecimento”.....	81
4.2	A releitura do livre arbítrio proposta pelo <i>De Docta Ignorantia</i> face ao <i>De Concordantia Catholica</i>	91
4.3	<i>De Concordantia Catholica</i> : liberdade pensada como ação humana, limitada como saber humano e estado humano de paz social.....	96
4.4	<i>De Pace Fidei</i> : liberdade como especial posição de culto.....	109
5.	CONCLUSÃO	114
	BIBLIOGRAFIA	131
	TÁBUA CRONOLOGICA DE OBRAS	139
	ÍNDICE DE FONTES PRIMÁRIAS CITADAS	140
	ÍNDICE DE NOMES	141

1. INTRODUÇÃO

1.1 Liberdade e Tolerância em Nicolau de Cusa

Visamos, nas linhas que seguem, analisar os conceitos de liberdade e tolerância na obra de Nicolau de Cusa (1401-1464), evidenciando o seu percurso pelas obras *De Concordantia Catholica*, *De Pace Fidei*, *De Possest* e *De Docta Ignorantia*¹ e discutindo se o filósofo conseguiu, ao cabo de seu esforço de pensamento, articular os referidos os conceitos em um sistema unificado.

Em realidade, os conceitos metafísicos de Cusa não têm trânsito livre pela obra. Sua geração responde a questões momentosas² e, não raro, surgem fortes contradições entre as concepções esposadas em obras não muito distantes no tempo. Pode-se, a despeito disto, falar de possuírem eles uma história de continuidade, já

¹ Vide lista de abreviaturas.

² É o que ocorre com o *DCC* e sua ligação visceral à querela do conciliarismo, por exemplo. Vários outros exemplos poderiam ser referidos:

- a) 1433 – as *Epistolae ad Boemos* servem de veículo para Cusa apresentar um plano de compromisso para o retorno dos Boêmios ao seio da Igreja Católica. Cusa fora encarregado do encargo ao ser nomeado delegado de concílio e fazer parte de comissão expressamente instituída para aquele fim;
- b) 1439 – o *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis* é escrito por Cusa, enquanto representante dos interesses da Igreja em congresso eclesiástico em Mainz, opondo-se aos interesses imperiais;
- c) 1446 – a *Coniectura de ultimis diebus* responde à discussão travada no interior da Igreja sobre a verdade das referências literais bíblicas e, nele, Cusa prevê o fim do mundo (a ocorrer entre 1700 e 1734);
- d) 1459 – a *Reformatio Generalis* é escrita como um detalhado plano de reforma da Sagrada Rota até o oriente. O texto é sua colaboração enquanto membro da comissão para reforma da Igreja criada pelo Papa Pio II.

que Cusa não é um pensador que abandona uma idéia porque mal articulada com o conjunto de seu pensamento³.

Inviável, entretanto, afirmar que se construa, com isto, um sistema de pensamento.

Em realidade, é muitíssimo comum em Cusa que as obras não se sigam nem com o mesmo afã filosófico, nem com o respeito por conquistas filosóficas alcançadas em obras precedentes. Usual que determinados temas tenham tratamento detalhado em uma obra específica e depois sejam somente referidos em obras posteriores que, todavia, não guardam em seus próprios temas simetrias com as anteriores e, não raro, sejam até mesmos frontalmente contrastantes. Lembre-se, aqui, do *De Coniecturis* (1440) como texto central da ontologia cusana e do modo desigual pelo qual suas teses se espriam na obra posterior de Cusa. Ademais, o tratamento dado a alguns conceitos em sermões e no epistolário, por vezes, é simplesmente 'esquecido/abandonado' diante da forte datação das referidas prédicas e cartas e da inconveniência política de ser ela novamente trazida à baila.

É o caso da fortuna da carta a Rodrigo Sanchez de Arevalo (datada de 20/05/1442), central para as teses da *DCC* e para os temas da *De Docta Ignorantia* e de sua não referência quando Cusa torna-se homem forte da hierarquia católica. O destinatário estivera no Concílio da Basileia (1433) e tomou partido conciliarista até protestar contra a deposição do papa e abandonar o referido sínodo. Diante deste recuo, Cusa toma a palavra para apresentar uma forte defesa do conciliarismo. Mas, para ilustrar a mobilidade do pensamento cusano, veja-se que enquanto no *DCC* o

³ Dele falava Francesco Fiorentino (1994, p. 29): "*O Cusano era uma mente sistemática, e amava a coerência dos pensamentos, e a buscava, mesmo onde não era possível consegui-la.*" Nossa leitura de sua obra aponta para que esta *mente sistemática* se traduz nas referências cruzadas em seus diversos textos.

poder de fato da Igreja dimanada de uma escolha popular (através de eleição e aceitação), na missiva a que nos referimos aqui o poder deriva diretamente de Deus à cátedra romana, pela clara dicção bíblica.

Por isto o cuidado que se deve ter com ‘visadas de conjunto’ da obra.

E, reconheçamos, qualquer aproximação que se faça da fortuna bibliográfica sobre Nicolau de Cusa vai trazer ao leitor, como seu mérito principal, a sistematicidade, pois assim ele sempre foi lido pelos intérpretes. Sói ser-lhe atribuída a virtude de ter reduzido questões filosóficas até então dispersas a um corpo de doutrina expressas em suas inúmeras obras. No espaço de cerca de 31 anos (do inicial *De Maioritate Auctoritatis Sacrorum Conciliorum supra Auctoritatem Papae*, de 1433 ao derradeiro *De Apice Theorie*, de 1464), teria Nicolau de Cusa apresentado em 46 textos maiores e inúmeras cartas e prédicas menores seu pensamento, permitindo uma leitura crítica pela posteridade.

Cassirer (1874-1945) é o responsável por esta pretensão de sistematicidade e ele será nosso grande contraponto. Intentando fazer uma história da filosofia através da qual se pudesse assistir ao progressivo e gradual engendro do criticismo kantiano, o autor alemão ilumina a Renascença como um período de seu enraizamento. E Cusa seria o autor primeiro nesta temática pré-crítica.

A relevância da interpretação cassireana do pensamento cusano pode ser medida pela referência que a ela é feita no recenseamento da fortuna crítica sobre Nicolau de Cusa:

o grande e celebrado ensaio *Individuum um Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, que, malgrado seu título, é amplamente dedicado ao Cusano e que assim constitui um pilar central na

história da interpretação cusana. É tal a importância deste texto que mereceria já por si só de ser examinado como o único texto-mãe de todas as interpretações contemporâneas do Cusano; uma relevância que desempenhou um papel decisivo na série de estudos posteriores (...); todas as leituras contemporâneas de ato partem dos problemas crítico-hermenêuticos do pensamento cusano como são eles delineados por Cassirer e, assim, se articulam como resposta aos mesmos.⁴

Acompanhemos algo do pensamento de Cassirer, até porque ele nos torna mais sensíveis ao problema – nuclear para a presente investigação – de estar a filosofia cusana dispersa por inúmeros escritos, de datação não próxima e de circunstâncias históricas e sociais muitíssimo díspares.

Segundo Cassirer, o pensamento cusano tem um modo todo novo de desenvolvimento⁵, que o distingue do Medieval, apesar de ambos tratarem com problemas semelhantes. Abandonando a via dos sentimentos dos místicos alemães, para quem a revelação de Deus deverá ser buscada na interioridade do indivíduo, impossibilitando qualquer forma de teste de validação da ‘experiência’ mística, Cusa aprofunda as particularidades empíricas das coisas, buscando nelas sua natureza externa (experimentável) e sua regularidade (quantificável). Para Cassirer, Cusa somente admite alcançar a verdade a partir de um movimento crescente de certeza do pensamento que se elabora a partir do projeto da ‘douta ignorância’. Nesta postulação do problema do conhecimento a partir das condições em que se dá este conhecimento é que estaria, para Cassirer, toda a modernidade de Nicolau de Cusa.

Este sujeito cognoscente distingue e delimita, via razão, toda a matéria sensível, individualizando o mundo. Como Cusa insiste e demonstra (por critérios,

⁴ Moschini (2000, página 41).

⁵ São palavras suas a respeito do procedimento filosófico cusano: “*Negando e superando passo a passo cada determinação própria do saber e de seu objeto finito, chegamos ao ser e a determinar o conteúdo do absoluto.*” (Cassirer, 1978). Nota-se, aqui, a lente hegeliana usada por Cassirer.

por vezes, teológicos) que a razão é unitária, esta operação do pensamento é também coerente, formando – necessariamente – um sistema filosófico.

Assim, como o instrumento do conhecimento – a razão – é una, o resultado gerado também é uno. Esta unidade do resultado é outro modo de dizer sistematicidade. Esta operação de Cassirer possui sua lógica: a partir de premissas cusanas – a razão é uma – o intérprete alemão adjetiva as conquistas cusanas: o operar filosófico é uno, ou seja, sistemático. Resta saber se, na análise detida de alguns conceitos da obra cusana, este ‘sistema’ se sustenta.

Mas será que a Renascença convive bem com uma leitura sistematizadora das indagações que lhe afligiam?

Quero crer, com sinceridade, que não.

Veja-se que o século XV não é espaço de um saber categorizado e compartimentado. Ao revés, para um intelectual do período são legítimas todas as questões que lhe foram entregues pelo medievo, buriladas pela renascença do século XII. Assim, concorrendo com preocupações metafísicas, éticas e teológicas, o sábio renascentista deve dar conta de questões políticas, envolver-se com as discussões astrológicas e alquímicas, elaborar resenhas sobre perspectiva, desenhar cartas geográficas e fazer circular o conhecimento matemático. Todas estas atividades foram desenvolvidas pelo Cusano, mas pretender que elas possuam solidariedade lógica suficiente para constituir um sistema de elementos intelectualmente organizados parece-me excessivo. Só os séculos XVII, XVIII e XIX serão capazes de o fazer, até porque a biologia, a matemática, a física, a astronomia, a química e a teologia já terão exigido e resgatado o seu quinhão particular de investigação. À

filosofia restará, então, sedimentar os progressos daquelas áreas, dando-lhes concatenação e organicidade. Ali, sim, o sistema será uma base unívoca de discursos os mais diversos.

Mas há, sim, algo de real na pretensão de ver em Cusa um pensador sistemático.

Esta impressão nos vem quando observamos o trajeto de seu pensamento. Tome-se, por exemplo, a determinação de Deus como coincidência de opostos. De início, a preocupação de Cusa é a de um homem da renascença: está ele vivamente impressionado com a multiplicidade de objetos cognitivos que a época lhe oferece. Como já o dissemos acima, a um erudito de seu tempo são permitidos estudos multidisciplinares cujos objetos serão avocados de bestiários medievais a relatos de navegadores, de obras filosóficas pseudonímicas a tratados cortesãos devotados a Príncipes humanistas. E o Cusano utiliza desta liberdade temática, ainda que se ressinta da unidade e da ordem com que o Medievo regalava as gerações anteriores. Para o rearranjo harmonioso da sociedade (que começava a perder-se em heresias e dissensos) seria preciso pensar um objeto que unificasse a pluralidade e a diversidade do real. Este objeto privilegiado da faculdade cognitiva humana, para Cusa, é Deus.

E o discurso sobre Deus instaura uma necessidade lógica imediata, já que Sua verdade não pode se submeter a leis lógicas comuns. Se princípios como os da não-contradição e do terceiro excluído servem como regras do intelecto para a determinação dos objetos finitos e limitados do real, devem ser superados pela própria razão para lhe garantir um discurso (ainda que negativo...) acerca de Deus.

Neste particular, Nicolau de Cusa revisita a lógica aristotélica (mais precisamente o princípio do terceiro excluído⁶) para propor Deus como este terceiro elemento não proposicional excluído: a relação, o nexó trinitário entre os elementos anteriores. Pode-se, deste modo, pensar que objetos opostos (sejam contrários ou contraditórios, distinção escolástica que Cusa, ainda que não a ignore, não se preocupa em ecoar) encontram em Deus a possibilidade e a realidade de sua conjugação, de sua coincidência. Deus é o sumo das perfeições e Sua verdade traspasa todos os componentes da realidade dando-lhes unidade, garantindo-lhes uma coincidência que lhes dota de significação extramundana, superior à qualquer (efetivas) oposição e imperfeição que possuam no mundo.

Mas a razão humana só consegue pensar esta quebra da lógica aristotélica a partir de simbolismos matemáticos. Deus como princípio conectivo das coisas funciona de modo símile à proporção entre coisas dessemelhantes. O recurso à matemática traduz uma insuficiência de linguagem e da realidade, repondo a questão ontológica acima.

Este trânsito gradual do ontológico, pelo lógico, ao matemático (com retorno cíclico ao ontológico) dá à filosofia Cusana um aspecto sistemático que a distingue dos demais pensadores renascentistas⁷. E este impacto não pode ser olvidado. Note-se, portanto, que o sistema não é uma adjectivação lançada *a posteriori* ao conjunto do pensamento do autor; antes, é um modo pelo qual pode ser dito

⁶ De modo didático: se duas proposições são contraditórias, não podem ser ambas afastadas. Dois outros princípios formais e ontológicos, referidos adiante, acompanham-no: a) todo objeto é idêntico a si; b) nenhum objeto pode ser, ao mesmo tempo, P e ãP.

⁷ Chamamos, particularmente, este aspecto de “impressão de sistema”: como o mundo é plural, para conhecê-lo o homem se vale de um fator de unificação que é Deus, instaurador de ordem na multiplicidade. E o discurso cabível para Dele se falar é o matemático, que sempre se enuncia como aproximativo. Assim, como Cusa utiliza-se sempre da matemática e esta é uma linguagem que trabalha bem com as contradições, a sensação do leitor é de uma enorme coerência de conteúdo (ainda que o que se lhe apresenta seja uma mera coerência instrumental...).

evoluir o raciocínio, que abraça crescentemente questões de natureza diversa. Tudo o que se disse acima corresponde à pretensão cassireana. Mas há duas advertências que – ao serem feitas – possibilitam uma outra abordagem da filosofia de Nicolau de Cusa: **sua obra não pode ser lida sem atenção à sua inscrição histórica e uma leitura cruzada de obras afastadas no tempo não pode perder de vista o específico problema que nelas é tratado.**

Vejam-se, por conseguinte, as conseqüências destes alertas para a pesquisa que pretendemos.

Os textos que analisaremos têm datas e problemas diversos, o mesmo ocorrendo com sua forma exterior e com o seu efeito final.⁸ Não é possível encontrar um sistema que englobe todas estas preocupações filosóficas, expressões literárias e inserções históricas. O que existe de mérito em Nicolau de Cusa é que os problemas são tratados com rigor e os avanços não se fazem aos saltos.

Optamos, portanto, seguir alguns de seus conceitos e verificar como eles engendram soluções (ou silêncios...) relevantes.

Advertidos sobre a noção de sistema que admitiremos (abarcamento crescente de questões diversas, com ‘desenvolvimento’ dos temas no curso da obra) e a noção de sistema que não admitiremos (*à la manière de Cassirer*, para quem, como

⁸ quadro:

Texto	datação	Problema central	Forma exterior	Efeito final
De Concordantia Catholica	1433/1434	Conciliarismo	Tratado	Mudança de posição política
De Docta Ignorantia	1438/1440	O infinito é inacessível ao conhecimento	Tratado	Estabelecimento de conceitos filosóficos basilares
De Pace Fidei	1453/1454	A unidade da fé	Diálogo teatralizado	Abertura para a heterodoxia do humanismo
De Possess	1460	A realidade absoluta de Deus	Mais intimista	Estabilização das posições filosóficas

vimos, o uso da razão una implica um operar filosófico uno e sistemático), apresentemos nossa tese.

Pretendemos que Nicolau de Cusa, filosoficamente, opera de dois modos: ou o autor constrói conceitos a partir da colagem de elementos filosóficos pré-existentes, resultando 'novidades' que, no aspecto do pensamento, se referem a situações de trânsito⁹; ou o autor toma, sem o admitir de pronto, conceitos filosóficos da escolástica e os modela, transformando-os em idéias mais adequadas para os seus fins e para o seu tempo¹⁰. No primeiro caso, estamos diante do Cusa mais bem conhecido, original mesmo: são os conceitos de *complicatio-explicatio*, *docta ignorantia*, *oppositorum coincidentia*, *unitas*, *maximus et minimum*, *mens*, *nexus*, *numerus* etc. Neste momento, Cusa faz uma leitura de filósofos de seu tempo e já consagrados, buscando neles elementos os mais díspares e os reunindo em fusões as mais inusitadas. Identificamos, entretanto, uma linha mestra na temática tratada: usualmente, referem-se os conceitos a aspectos matemáticos e o seu uso será preponderantemente teológico. A peculiaridade cusana, entretanto, é a de descontextualização sem peias: construções teológicas são tomadas sob o registro matemático; metáforas matemáticas são tomadas por soluções filosóficas; questionamentos filosóficos são tomados por certezas teológicas. Não se trata de uma leitura desatenta ou irresponsável, mas de uma apropriação com fincas a harmonizar um quadro filosófico suficientemente equilibrado, que responda às questões com as quais se debate o autor.

⁹ Chamaremos esta operação de *filosofia da composição*.

¹⁰ Chamaremos esta operação de *filosofia da adequação*.

No segundo caso, estamos diante do Cusa que se confronta com as raízes mesmas da modernidade, anunciando um período que não somente contém conceitos diversos como modos de sua construção (a resposta a imediatos problemas políticos de seu tempo) também diversos.

Pretendemos, mais, que este segundo movimento intelectual não gera sistematicidade. Isto porque os conceitos não são resultados de uma construção filosófica atenta e, por conseguinte, chocam-se uns com os outros. Eles não têm espaço em determinadas obras filosóficas importantes e não têm diálogo com idéias seminais do pensamento cusano. Enfim, o máximo que alcançam é uma harmonização que lhes permite a convivência.

Pois bem, liberdade e tolerância são estes dois conceitos a que nos dedicaremos.

Mostraremos como eles são engendrados e como são tratados no curso da obra de Cusa. Encontraremos sua forte datação, mas, também, a abertura que operam para as grandes questões da modernidade. Por fim, discutiremos se – ao cabo deste percurso – poderíamos dizer ter o cusano elaborado com tais conceitos um sistema filosófico.

1.2 Algumas palavras sobre o método

O *Institut Cusanus*, de Trier, o *Hospice de Bernkastel-Kues* e a *American Cusanus Society* são pontos de referência contemporâneos para o estudo da obra de Nicolau de Cusa. Intimamente ligados a eles estão pensadores do porte de H.

Lawrence Bond, Jasper Hopkins, Morimichi Watanabe e Edward Cranz. O método de sua abordagem gera ensaios exaustivos da estrutura da obra cusana, de sua temática, de sua datação, de suas fontes, dos pensadores que a influenciaram e dos pensadores por ela influenciados. Todos os recortes e inter-relações possíveis são lembrados, descendo a minúcias que iluminam – com a mesma intensidade – a biografia e a bibliografia do pensador¹¹. O resultado de tais empreendimentos e preocupações, em que pese a enorme quantidade de informações acumuladas, é limitado. Talvez porque exagere a seriedade com que Cusa tenha recorrido ao pensamento filosófico da tradição, talvez pela crença que conceitos filosóficos vindos da antiguidade mantenham sua estrutura quando apropriados pela Renascença, talvez porque acredite na referência feita pelos pósteros ao nome de Cusa como fonte real de problemas filosóficos. O fato é que a sensação final do leitor é a de que Nicolau de Cusa estruturou os grandes temas da filosofia ocidental.

De minha parte, tenho muita ‘desconfiança’ dos renascentistas.

Sua maior pretensão sempre foi a de serem reconhecidos como eruditos (de uma “nova” erudição calcada na Antiguidade Clássica e não mais na Antiguidade Cristã) e creio que uma abordagem que saliente a enormidade de camadas culturais e filosóficas neles coladas somente sirva para ‘envaidecê-los’.

Cusa é um pensador que deve ser lido para além das inúmeras citações que faz no curso de seu texto. Como se as referências por ele lançadas não devessem ser consultadas e, sim, admiradas como pinceladas de um quadro retórico que

¹¹ São temas de alguns ensaios a relação de Nicolau de Cusa com: a eleição episcopal de 1430, a veneração do Cálice Sagrado, os mosteiros tirolezes, as condições de viagens na Renascença etc.

pretendia o autor pintar. Afinal, o texto cusano é sempre engajado: na grande maioria das vezes, sua finalidade é retórica e não investigativa.

Por isto propomos uma abordagem muitíssimo mais simples.

Como pretendemos discutir a questão do 'sistema Cusano', para isso elegemos dois conceitos (liberdade e tolerância) e veremos seu tratamento no interior das obras do autor. Daremos maior relevo a três delas (*De Concordantia Catholica*, *De Pace Fidei* e *De Possess*) porque cremos que nelas tais conceitos têm uma mobilidade maior. Recorreremos, também, ao *De Docta Ignorantia*, pela presença de elementos conceituais centrais para a filosofia cusana naquele texto.

A eleição dos dois primeiros textos é auto-explicativa: inseridos em momentos históricos de viragem do Ocidente, liberdade e tolerância são os seus temas principais, como não o foram em nenhum outro texto de Cusa, à exceção de cartas ou sermões menores que, entretanto, não se preocuparam senão em falar de alguns aspectos muitíssimo reduzidos dos temas de liberdade e tolerância.

Seguimos, aqui, os passos metodológicos de Francesco Fiorentino:

Para entender o pensamento filosófico de um autor, é mister recolher todos os dados históricos nos quais se move, e reproduzir o processo com o qual os assimila. Sem as indicações de fato, corre-se o perigo de se extraviar em conjecturas mais ou menos engenhosas, mas pouco consistentes; e sem refazer a série de suas deduções, se fará uma exposição mais ou menos sincera, mas não já uma história, que nos dê a chave para penetrar na profundidade da consciência especulativa.¹²

A escolha do terceiro texto nos é ditada por Hopkins. Segundo ele:

¹² Francesco Fiorentino (1994).

Após muitos estudos, eu finalmente cheguei a reconhecer que o diálogo *De Possesst* promove o mais fácil acesso às idéias de Nicolau. (...) Em um sentido, o *De Possesst* é um trabalho mais pedagógico.¹³

A escolha do *De Possesst* responde, portanto, à necessidade de um texto que, no interior da obra cusana, trabalhe com o conjunto de seus conceitos, não se limitando a um único e pontual problema metafísico. O referido texto faz, deste modo, um duplo contraponto para com os dois outros: primeiro, é mais antigo e, assim, recupera toda a leitura filosófica do autor; segundo, é menos datado, não correspondendo a uma questão específica, como os demais.

Por fim, cumpre anunciar que os conceitos serão interrogados sobre a articulação do *corpus* cusano. Nossa maior preocupação é aferir se, a partir da análise conceitual da liberdade e da tolerância e dos ambientes históricos em que são estes conceitos desenvolvidos, o conjunto da obra de Cusa pode ser tomado ou não como um sistema.

Feitas estas advertências preambulares, passemos à análise dos conceitos.

¹³ Jasper Hopkins (1994).

2. NICOLAU DE CUSA E A FILOSOFIA DE SEU TEMPO

2.1 Aspectos da filosofia da Renascença

Nicolau de Cusa é um pensador perfeitamente inserido em seu tempo. A leitura de suas obras e o conhecimento de sua biografia nos introduz – quase que de modo paradigmático – no humanismo europeu do século XV. Suas referências culturais, seus interlocutores, sua temática filosófica e seu instrumental intelectual são os de um homem renascentista. Até mesmo a duplicidade de sua formação – um teólogo que articula o cardinalato com as reflexões filosóficas – é sintomática da riqueza do período.

Optamos por pouco dizer da vida pessoal do Cusano¹⁴. Também é nossa escolha deliberada não apresentar um quadro geral histórico da Renascença. A razão é a profusão de textos que o fazem e a impertinência de uma recensão tal para o objeto deste estudo.

Somente nos interessa, neste passo, salientar alguns aspectos da cultura letrada do período. Em primeiro lugar, é necessário ter em mente que – acima de toda a obviedade – a leitura da obra de Nicolau de Cusa somente pode ser feita a partir da compreensão de seu modo particular de escrita.

Expliquemo-nos.

¹⁴ Algumas referências serão feitas a partir das informações obtidas em Van Steenberghe e Karl Jaspers.

Como já foi dito, nosso propósito é discordar da noção de sistematicidade da obra do cusano e acompanhar o trajeto dos conceitos de tolerância e liberdade pela mesma. Para fazê-lo, parece-nos imprescindível uma digressão sobre o modo peculiar da escrita e da temática do período. O risco que se corre no olvido destas particularidades é o de ignorar o conteúdo filosófico de alguns textos por sua aparência ou estrutura inusual ou o de perder-se em elucubrações diante de uma variedade terminológica que, para o autor, nada mais significa senão mero exercício de estilo¹⁵, bem ao gosto de sua época.

Tenha-se em mente, por exemplo, a polissemia dos termos manejados. Não são poucos os conceitos que recebem tratamento diferenciado no curso da obra do Cusano. Isto não se dá por descuido do autor. Ao reverso, é sintoma do estabelecimento de uma preocupação filológica típica do período.

Em realidade, os sistemas de pensamento com os quais se confronta a Renascença – aristotelismo, estoicismo, platonismo, ceticismo e epicurismo – recebem a atenção tanto dos filósofos quanto de eruditos humanistas. E em diversos momentos, a atenção cusana é minimamente filosófica! Com este espírito humanista, sua preocupação é a de, por um lado, redescobrir, traduzir e comentar antigos textos filosóficos e, por outro, atualizar o jargão escolástico¹⁶, possibilitando a difusão real do pensamento. Nicolau de Cusa absorve, em sua vida pessoal, este ideal renascentista de franca acessibilidade à cultura. É este espírito que o move a, ainda em vida, constituir uma biblioteca e abri-la aos monges estudiosos de Tergensen. É

¹⁵ Bem ao modo dos “*exercices de style*” de Raymond Queneau, tomados como variações com caráter quase experimental: uma tentativa de responder à pluralidade intelectual de sua época.

¹⁶ Jill Kraye, a quem acompanharemos nesta análise, diz in *Philologists and philosophers (The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, pag. 142) que este jargão “é incompreensível para não filósofos”.

comum, por isto, observarmos Nicolau de Cusa com a preocupação de apresentar um determinado termo com maior elegância e clareza, insistindo nele como sede de um sentido que deve ser buscado pela sonoridade, pela etimologia, pelas referências visuais, pelo uso tradicional em textos bíblicos etc. Este é um traço do período renascentista, com o qual conviverá Cusa e pelo qual ele é, de certo modo, responsável, bastando lembrar sua direta participação na vinda da *missão grega* para o ocidente por volta de 1450¹⁷.

Aliás, Vansteenberghé identificou cinco ordens de eruditos humanistas envolvidos com o problema da textualidade (e, por decorrência, enquanto escritores, envolvidos com a questão da fixação terminológica): os descobridores (Guarino Veronese, Jean Lamola, Jerome Gualdo, Poggio Bracciolini); os possuidores (Cesarini e outros cardeais, Leonardo Bruni e Enéas Silvio Piccolomini); os críticos (Lorenzo Valla, juristas e literatos do período); os tradutores (Aretino, Pedro Decembrino, Pietro Balbo, Rinucci, Geoges de Trebizonda, Filelfo, Ambrosio Traversari e Bessarion); os mecenas (papas e cardeais).

Podemos, sem receio, afirmar que Nicolau de Cusa participou de todas as categorias acima, é certo que na medida em que sua fortuna aumentava com sua subida na hierarquia católica. Como descobridor, era reconhecido como o *Cardeal de Treviro* entre os humanistas¹⁸. Como possuidor, basta lembrar a presença, entre seus guardados, da *República* de Platão e da *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, ensejando

¹⁷ Para o grupo de eruditos bizantinos e seus discípulos – por uns e por outros, lembremos Johannes Argyropulos, Theodore Gaza e Ermolao Barbaro – o estudo filológico é um esforço de determinação do texto original.

¹⁸ O próprio Nicolau de Cusa se refere a seus achados e seus métodos de descoberta de textos. No *De Concordantia Catholica* colhemos a citação: “De fato, recolhi com grande diligência dos armários dos velhos conventos muitas obras originais andadas perdidas por muito tempo.” (*De Concordantia Catholica*, Prefácio, § 2º).

seu pleno conhecimento nas querelas afetas à atualização das traduções destas obras. Como crítico, impossível olvidar sua participação no estabelecimento da falsidade da chamada *Doação de Constantino*, feita a partir de estudos textuais. Cusa não fez traduções senão para seu próprio uso, já que lia em hebraico, grego e latim. Por fim, o seu caráter mecênico transparece no auxílio prestado para a instalação de uma casa de impressão em Colônia, tendo travado recém contato com Gutenberg e sua invenção.

Este contato direto e por vezes primeiro com os textos clássicos autorizaram a estes humanistas – Cusa entre eles – uma maior liberdade crítica. Na sua obra filosófica fica evidenciado este uso livre da tradição. Um exemplo desta liberdade está presente no processo de estabelecimento dos textos antigos – afinal são eles os possuidores dos originais, realizando a sua tradução e os glosando com comentários. Através dele, os humanistas são capazes de criar/imaginar o ambiente de sua geração e a história de sua preservação até a Renascença. São eles capazes, por conseguinte, de dar a certas obras uma aparência mais poética, a outras uma aparência mais trágica e a outras, enfim, mais política etc.

É o que ocorre com algumas passagens do *De Concordantia Catholica*. Escolhemos o *De Concordantia Catholica* para exemplificar o uso livre da tradição como princípio metodológico da escrita cusana porque se trata de um texto escrito nos albores de sua filosofia e que, por sua extensão e por sua elaborada composição, denota a seriedade daquele método. Neste texto, fica evidenciado que a *via moderna* (postulação de uma leitura conjugada de Santo Agostinho, dos Padres da Igreja e da Bíblia analisada filologicamente) é de fato adotada por Cusa, em referência lançada já

no primeiro parágrafo¹⁹. Entretanto, a seqüência do texto é muitíssimo mais rica na apresentação de momentos em que o raciocínio se constrói a partir de colagens de pensamentos díspares e dificilmente harmonizáveis em suas premissas.

Vejamos dois pontos específicos.

Na tentativa de criar uma distinção ontológica entre a criatura e Deus, Nicolau de Cusa parte do conceito de teofania (manifestação de Deus nas criaturas) atribuído a Dionísio Aeropagita. Para esclarecimento deste conceito²⁰, lança mão de Santo Ambrósio e lhe atribui uma divisão da alma humana que é evidentemente platônica! Assim, num mesmo argumento são manejados a patrística (como fonte), o platonismo (como método) e o cristianismo primitivo (como temática).

Em outro momento, Nicolau de Cusa demonstra o conhecimento das questões jurídicas de seu tempo e as aplica a suas propostas para a Igreja. É o que ocorre quando pretende defender a ilegitimidade da ingerência do poder temporal no caso das investiduras leigas. O eixo de seu discurso é a noção de soberania como não-interferência, vinda de Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), mas os exemplos que encontra desta teoria estão em São Basílio, São Clemente e Marcial. O humanismo cívico e a patrística são harmonizados, apesar da imensa disputa que travavam pelo domínio da mentalidade européia no século XV, representada, e.g., pelos choques entre humanistas e clérigos.

E isto se repetiria com o uso de diversas outras fontes, as mais díspares e usadas, como vimos, do modo mais livre possível.

¹⁹ Tradução e grifos nossos: “As questões discutidas neste sagrado concílio de Basiléia, as quais, aos olhos daqueles que atribuem aos escritores de hoje uma confiança incontrolável na vontade, poderiam talvez parecer facilmente solucionáveis, dada a sua mesma relativa novidade...”

²⁰ Em seus dizeres (Capítulo II, Livro I, § 10): “Para tornar mais claro o meu pensamento me servirei do exemplo de Ambrósio...”

Arquimedes, por exemplo, fornece a Nicolau de Cusa a técnica demonstrativa que será utilizada nos raciocínios de duplo encadeamento, como na formulação da coincidência dos opostos e na discussão sobre a medida do círculo. O autor é explicitamente citado no *De Mathematitis Arithmeticiis* e no *De Quadratura Circuli*. Estas referências, segundo o historiador Marshall Clagett²¹, foram obtidas por Nicolau de Cusa na leitura feita do erudito Jean de Murs.

Por outro lado, Aristóteles, é tema de discussões por todo o final da Idade Média, tendo invadido as faculdades de teologia neste momento de luta da Igreja com inúmeras heresias. Cusa busca no Estagirita, por exemplo, a noção de dialética com a qual irá se confrontar. O princípio bem desenvolvido por Aristóteles da não-contradição será reiterado por Cusa ao afirmar que é a razão (*ratio*) que se submete a ele e não o intelecto (*intellectus*).

Boécio, por seu turno, é citado em *De Mente* mas sua grande influência está na estruturação de um pensamento matemático que permite a Cusa o desenvolvimento de uma verdadeira filosofia das matemáticas. É o caso da apropriação por Cusa dos logaritmos boecianos para estabelecimento da regra de proporção contínua.

Já a influência matemática de Campanus de Novara (1232-1296) é expressa em textos como o *De Transmutationibus geometricis* e o *De Quadratura Circuli*. O interessante, contudo, é que Campanus é considerado, antes, como um astrônomo, sendo certo que seu maior impacto sobre Cusa está nas figuras que acompanhavam

²¹ As informações sobre a influência de Arquimedes em Cusa e na própria Renascença são retirados do ensaio Jean de Murs, *De Arte mensurandi*, in M. Clagett, *Archimedes in the Middle Ages*, Philadelphie, The American philosophical society, Independence square, 1980, Vol. III, t. I, Part. I., pp. 11-43.

seus textos (Comentários feitos aos *Elementos*, de Euclides). Este recurso visual vai ser aprendido por Cusa que o repetirá em suas obras (o *De Docta Ignorantia* e.g.).

Outro pensador a ser lembrado é Heimeric de Campo (1395-1460) que apresenta a Nicolau de Cusa a utilização simbólica de figuras geométricas. Mais do que uma influência matemática, interessa-nos deixar marcada a aproximação cusana com o pensamento místico deste autor expressa pelo *sigillum aeternitatis* (uma das figuras simbólicas) e o princípio da demonstração pelo impossível. Autores que se debruçam sobre a obra de Heimeric de Campo²² lembram que o seu papel junto ao cusano parece secundário. Cusa, na verdade, estaria menos influenciado pelas idéias de seu amigo²³ do que por uma tradição mais antiga e global da geometria simbólica.

Por fim²⁴, Mestre Eckhart (1260-1327) foi muito lido por Nicolau de Cusa quando da redação do *De Docta Ignorantia*. Por isto, sua presença também é notável quando da resposta a Wenck, que acusava aquele texto de panteísmo. Os temas mais comuns a ambos são a divinização do homem em Deus, a ‘centelha da alma’ e a eternidade da criação do mundo. Curiosa influência, já que a tradicional teologia cristã faz-lhe muitas e severas críticas.

Assim, Nicolau de Cusa serve – como outros – para pôr fim ao mito do humanista respeitoso por suas fontes^{25 26}... Isto porque, não só a utilização era livre

²² Como os autores dos ensaios que acompanham a edição da *Opera Selecta* da Universidade de Freiburg, em 2001.

²³ A edição referida antes nos informa que Cusa e Heimeric foram colegas na Universidade de Colônia em 1425.

²⁴ Outros pensadores que podem ser lembrados são Euclides, Santo Agostinho, Raimundo Lúlio, Proclo e Thomas Bradwardine.

²⁵ Esta é a posição defendida por Martin Davies (in *Humanism in script and print, The Cambridge Companion do Renaissance Humanism*, 1998) na leitura dos escritores renascentistas: têm pouco valor os estudos que insistem em depreciá-los porque infieis às fontes de que se utilizam. A esta questão das fontes, acrescentemos a advertência de Luciano Cândora (in *Um Ofício Perigoso*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2003): para ele, “o trabalho dos editores [renascentistas], visando tornar legíveis tais livros [os escritos clássicos de Aristóteles], tangenciava por si mesma a manipulação.” Num quadro como este, seria muito ambíguo exigir fidelidade a fontes.

(o que importa na formulação de um pensamento fragmentário e refratário a uma crítica que exigisse do escritor uma profunda reverência às fontes utilizadas nos textos) como também era muito comum no período a corrupção dos textos (cortes, acréscimos, atualizações lexicais, interpolações etc), sem a – hoje imprescindível – notificação prévia do leitor.

Também a filologia e as experiências lingüísticas da Renascença ecoam no pensamento cusano. É o que ocorre com as novas traduções humanistas – muitíssimo menos obscuras e mais elegantes do que as medievais – e com o abandono de um vocabulário estandardizado da escolástica. A filosofia vai poder ser feita, por conseguinte, com a introdução de novos vocábulos e com a releitura de outros.

Neste sentido, lembrando a já mencionada emigração dos *scholars* do Império Bizantino em 1450, cumpre observar que a sua presença e pujança cultural implicaram uma alteração sensível na produção intelectual do período. Realmente, os humanistas, enriquecidos pela bagagem filológica e retórica grega, questionaram qualquer aproximação da filosofia sem um seguro conhecimento da cultura e do saber antigos. Assumiram os humanistas, assim, o monopólio dos comentários aos textos filosóficos²⁶. A reação dos filósofos se fez na proposição de uma reforma do aristotelismo e de uma redução da centralidade do helenismo no pensamento. A recuperação da lógica (quase sempre encarada com desvalor pelos humanistas) se coloca neste comportamento reativo.

²⁶ Especificamente em relação a Nicolau de Cusa, a determinação de suas fontes é tarefa fácil. Dois modos de fazê-lo são apresentados por comentadores como Vansteenbergh e Lenz: a) as referências explícitas feitas por Cusa em seus textos; b) os comentários marginais que Cusa lançou em textos de outros autores encontrados em sua biblioteca.

²⁷ Estamos aqui falando dos *corpi* aristotélico e platônico e das figuras humanistas paradigmáticas de Ermolao Bárbaro, Pietro Pomponazzi.

Neste 'confronto', particularmente, Nicolau de Cusa tem posição curiosa. É que, enquanto humanista, ele vai sustentar a relevância da re-escrita mais elaborada e elegante. Seus textos, normalmente, são abertos com referências expressas ao modo da escrita, ao estilo que deverá ser o mais apurado possível – o que não impede que o caráter especulativo e altamente metafísico de seus escritos lhes atribuam uma especial dificuldade de compreensão. Este é o julgamento, por exemplo, de Jaspers Hopkins (op. Cit.). Para este comentador, muitas vezes as razões não são rigorosamente apresentadas, as conclusões não se sustentem pelas premissas e a abordagem de determinados temas não é suficientemente séria – à elegância que deverá cercar o tratado-epistolário/sermão que se segue. Apresentará, então, uma estrutura extremamente elaborada. Por outro lado, fará a defesa de que o que importa em filosofia não são as palavras, mas a razão, não o estilo, mas a substância²⁸.

Veja-se, por exemplo, o que ocorre com o famoso texto do *De Docta Ignorantia*, fortemente influenciado pelo aristotelismo platonizante e por Dionísio. Nele prevalece uma linguagem negativa da teologia dionisíaca e são elaboradas, centralmente, três operações, todas de máxima complexidade²⁹: a) considerar figuras matemáticas por paixões³⁰ e razões; b) fazer coincidir as razões com as figuras infinitas; c) elaborar um discurso racional que possa referir-se ao infinito³¹. Um desafio como este (figuras matemáticas → figuras infinitas → concepção matemático-

²⁸ Idéia expressamente apresentada por Pico della Mirandola

²⁹ que não desenvolveremos aqui, pois, como dito na Introdução, *A Doutra Ignorância* não é objeto central de nossa preocupação e não iremos exaurir sua rica temática.

³⁰ Paixão da figura é a tendência de sua aproximação ao real.

³¹ A dificuldade da operação indicada na alínea 'c' fica evidente quando se tem em mente o que Cusa compreende por **infinito**. Para ele, afirmar que algo é finito é dizer que a razão (instrumento de cognição) acompanha os limites da coisa. Por outro lado, afirmar que algo é infinito é dizer que a razão está aquém do limite e que, portanto, o objeto é não-relacionável, não pode ser posto em confronto com as coisas do mundo. O trecho que melhor elucida a questão está no *DDI*, Livro I, Capítulo V.

filosófica de Deus) está lançado numa linguagem muito apurada no texto referido. E basta lembrarmos do sem-número de sermões de Nicolau de Cusa para concluir pela relevância – em seu pensar – do aspecto retórico.

A imposição cultural do conhecimento dos textos da antiguidade clássica gerou – como sabido – o fenómeno das Academias. Se mais tarde elas vão assumir nítido carácter literário, neste momento do humanismo sua figuração é fortemente filosófica e científica. Os eruditos nelas envolvidos vão ter um contato próximo com o platonismo, o aristotelismo, as filosofias helenísticas e com o neoplatonismo³², não pensados como sistemas. Ainda serão iniciados na mística e em temas do paganismo grego.

Todavia, se os laços serão estreitos com os grandes sistemas de pensamento clássicos (os de Platão e Aristóteles principalmente), as obras engendradas pelos académicos confrontam-se com problemas específicos (a ética, a estética, a ontologia etc.). Nenhum dos autores do período irá desenvolver uma obra filosófica com aspirações de totalidade. Até porque a produção intelectual de um humanista é definitivamente **reativa**, sendo certo que ele se apropria com imensa liberdade e fragmentação do que lhe interessa em cada uma das fontes de influência. Noutras palavras, a maioria dos textos produzidos no período o é em resposta a uma querela específica suscitada no ambiente erudito, seja por outras obras, seja por um fato histórico-político. Daí se poder falar em uma assistematicidade que acompanha o academicismo do período.

³² Nos dizeres de Hopkins (Introducion to the philosophy of Nicholas of Cusa, 1994): “Nicolau figura na história da filosofia como um continuador de alguns aspectos da rica e variada tradição Neoplatônica.”

Em Nicolau de Cusa, esta pluralidade de textos reativos conviverá com obras mais consistentes, de formulação filosófica mais elaborada e coerente com o restante do *corpus*. Não estamos negando valor às obras cusanas mais datadas, como são – principal mas não exclusivamente – seus sermões e seu epistolário. Entretanto, não há como negar que muitas delas sacrificam a novidade filosófica em prol de aspectos mais pragmáticos. É o que ocorre com alguns de seus textos ‘encomendados’ pelos superiores eclesiásticos para defender posições teológicas e políticas precisas.

Resta, contudo, verificar se o grau desta coerência faz o autor destoar de seus contemporâneos e se aproximar de algo próximo aos sistemas clássicos.

2.2 O projeto intelectual cusano segundo Ernest Cassirer

Em seu texto mais importante sobre Nicolau de Cusa, Cassirer claramente apresenta seu modo de conceber os maiores méritos daquele filósofo. Diz ele que a compreensão de Cusa como *fundador e campeão da filosofia moderna* (pag.39, *Storia della Filosofia Moderna*) não se faz a partir do conteúdo de seu pensamento. A estranheza que nos causa tal comentário (afinal, o que mais importa num pensamento filosófico senão seu conteúdo?) rapidamente desvanece, pois Cassirer deixará claro com o desenvolvimento de sua análise que o que lhe impressiona é a estrutura da filosofia cusana.

Chamaremos este esforço de Cassirer de estruturar a filosofia cusana de sistematização. Mas a noção de sistema que atribuímos a Cassirer é muito particular e merece algumas rápidas justificativas.

Na esteira do trabalho de Bayer³³, cumpre reconhecer que também Cassirer critica o uso genérico da palavra ‘sistema’. Para ele, o objetivo da filosofia é a sistematicidade³⁴, mas não a construção de um edifício sistemático teórico. Em seu entendimento, sistemas teóricos são aqueles que produzem filosofias a partir de teorias preconcebidas sobre o conhecimento, a história e o homem. Estas, normalmente, são visões parciais da realidade.

O ideal seria um esforço de “descoberta de origens”³⁵, o que se faz tomando por objeto o conceito de “mundo humano integral”³⁶. Assim, chegaríamos à idéia de que sistema, em Cassirer, é uma visada holística, um modo sistemático de pensamento, que se define pelo objeto de estudo e não pelo método de estudo. Afinal, o esforço válido está no encadeamento de todos os matizes do pensamento a partir da admissão do homem como objeto privilegiado e unificador da filosofia.

Mas é inadequada esta noção de sistema quando o que se pretende é falar de um filósofo renascentista como Nicolau de Cusa.

Subjacente a esta proposição de uma totalidade – colocação do homem como origem e elemento unificador da filosofia – como foco de atenção da filosofia, colocam-se duas operações que requalificam o pensamento de Cassirer. Primeiro,

³³ BAYER (2001). Esta comentadora refere-se à dispersão das concepções metafísicas de Cassirer por toda sua obra. A propósito, na introdução que Donald Phillip Verene faz ao texto de Bayer, as obras cassireanas *Filosofia da Ilustração e Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento* são chamadas “os textos standarts da história das idéias”. Nestes textos, sabemos, Nicolau de Cusa ocupa um posição centralíssima.

³⁴ Cassirer refere-se ao correto objetivo da filosofia como sendo ‘retrospectiva sistemática’ (systematische Rückblick) e ‘reconstrução sistemática’ (systematisch Rekonstruktion).

³⁵ A expressão é de Bayer: “Cassirer describes his philosophical goal as the discovery of origins.” (Bayer, 2001, pag. 86).

³⁶ A expressão é do próprio Cassirer, na *Metafísica das Formas Simbólicas*.

para ele maior correção haveria no voltar-se a atenção para o modo de operação das formas simbólicas e este seria semelhante a um movimento dialético. Suas pressuposições, por conseguinte, são a de que filosofia somente se encontra onde a dialética se faz presente e a de que qualquer filosofia pode ser lida à luz de uma explicação dialética. Isto vai soar extremamente extemporâneo quando aplicado ao modo humanista de pensar, como vimos na seção anterior. Segundo, percebemos que Cassirer afasta o que chama de sistema teórico pela herança de oposições e antinomias não resolvíveis que ele gera no pensamento. Porque, como dissemos, o sistema teórico parte de teorias previamente formuladas que, no mais das vezes, não conseguem dar conta da construção de um inteiro edifício de pensamento que compreenda metafísica, ética e epistemologia. Seguimos, aqui, de perto e mais uma vez, a crítica de Bayer. Entretanto, olvida-se aqui que para a Renascença – e para Nicolau de Cusa – estas contradições não são um problema. Aliás, o pensamento humanista – como vimos – é polissêmico, multifacetado e trabalha bem com mudanças contínuas de significado.

Vê-se, então, que Cassirer pretende, em seus textos sobre a história das idéias, uma história da filosofia sistemática. E o ponto de partida será a obra de Nicolau de Cusa.

Analisar a legitimidade e eficácia deste expediente será nosso objetivo na seqüência do texto.

A análise cassireana toma por base os textos iniciais do cusano. Neles, identifica duas constantes: a) conceitos trabalhados em forma negativa; b) tratamento sempre relacional do saber filosófico.

O elemento (a) assegura a Cusa o manejo de conceitos originariamente teológicos (a trindade, a cristologia e Deus) em chave filosófica, ou seja, estabelecendo um conteúdo propriamente filosófico de seu pensamento. É o que ocorre com a concepção de Deus como um absoluto incontaminado, superior a todas as criaturas. Decorre daí a absoluta impossibilidade do conhecimento humano de Deus, que perde qualquer caráter de fundamento direto dos seres criados. A consequência disto é a autonomia dos indivíduos, que passam a ter existência casual e valor particular, independente do elemento divino.

O elemento (b), percebe-se, está como fundamento de todo o raciocínio acima. Para concluir o caráter absoluto do divino, Cusa fala da sua não-relacionalidade. Para afirmar o caráter autônomo do humano, Cusa fala de sua completa relacionalidade.

Interessante observar que, numa visão apressada, tais elementos aparentam um aspecto paradoxal quando colocados lado a lado. Todavia, são eles movimentos que se completam, indicativos da pertinência do tratamento simultâneo, pela filosofia, dos conceitos de Deus e de Homem. Afinal, vale para Cusa – e Cassirer identifica perfeitamente esta validade – a idéia de que o conhecimento somente é possível por aproximação (para Cusa é impossível afirmação de um conteúdo positivo sobre Deus e o mundo: elemento (a)) e por operações de comparação (a necessidade de que o discurso sobre o objeto divino ou mundano se faça por relações: elemento (b)).

E, para Cassirer, esta é a forma inovadora de Cusa, a originar uma forma filosófica válida. Este pensamento vai, inclusive, se aperfeiçoar com o

desenvolvimento do pensamento cusano. Em momentos ulteriores³⁷, Cusa – ainda apelando para concepções matemáticas³⁸ – compreenderá o Infinito como elemento quantitativo. Assim, os indivíduos finitos (as criaturas) alcançarão status superior, pois o seu conjunto total – se conhecido – ensejará um discurso viável sobre Deus, numa operação que é, no limite, o conhecimento de Deus que está ao alcance do homem. Deus, consigne-se, não é o objeto da cognição mas, sim, as Suas marcas nas criaturas. A lógica é a de um Infinito criador de particulares que trazem as marcas desta criação: autorevelação e autorepresentação. O impacto desta tese para a Renascença pode ser avaliado nesta valorização das investigações empíricas como meio legítimo para a determinação do divino (o criador invisível alcançável pelas criaturas visíveis...). Afinal, cria-se uma alternativa à via dos sentimentos que imperava no período, graças à mística alemã.

Nesta linha de raciocínio, Cusa torna-se um pensador fundamental para Cassirer, pois liberta o pensamento de suas amarras tradicionais do Medievo. Em realidade, se o conhecimento ideal (do divino) é indivisível porque não passível de relação, a conclusão é inevitável: todo o conhecimento humano do mundo se faz por gradações crescentes³⁹. Estas aproximações constantes qualificam o conhecimento como hipotético, parcial e passível de subsunção à crítica e à revisão. A investigação torna-se, então, meio lícito da ciência pois esta tomará como objeto somente existências finitas e empíricas. Afinal, Deus – o transcendente – não se submeterá ao

³⁷ Os melhores textos para esta valorização do humano – entre todas as criaturas, aquela eleita por Cusa para apresentar a conciliabilidade do finito com o Infinito, um diálogo viável entre eles – são o *De idiota mentis* e o *De non aliud*. Não iremos trabalhá-los, mas cumpre consignar o caráter marcante que tiveram no desenrolar do Humanismo e da Renascença.

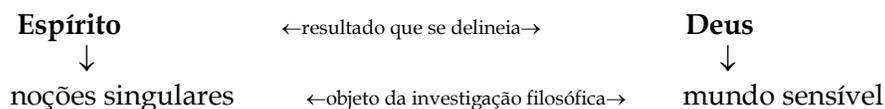
³⁸ Indicamos na seção anterior relevância do discurso matemático em Nicolau de Cusa e as influências de Boécio e Arquimedes em seu texto. Autores existem que afirmam que o cusano desenvolve um verdadeiro discurso filosófico-matemático, dada a importância dos conceitos e da própria estruturação matemática de seu pensamento, que irá ser a tônica de boa parte da filosofia moderna que lhe segue no tempo.

³⁹ É o ciclo fechado de conjugação entre os elementos (a) e (b) acima indicados como aparentemente paradoxais.

conhecimento humano. Eis aqui uma completa novidade cusana: até então, o conhecido conceito de douta ignorância (referido por Agostinho, Boaventura e Hermes Trimegisto) somente se aplicava a Deus, pois funcionava como vedação para a pretensão de sua conceituação. Para Cusa, trata-se de estendê-lo ao conhecimento finito. Eis, aqui, a irredutibilidade dos conceitos de douta ignorância cusana e agostiniana.

Para a Renascença, são lançadas as bases de um pensamento com valor próprio.

Veja-se, por exemplo, a imagem de que se utiliza Cusa para afirmar a excelência da investigação e da pesquisa humana na busca do saber:



Cusa pretende afirmar que o caráter absoluto e inatingível de Deus (como objeto de conhecimento) não deve impedir o homem de prosseguir em seu esforço cognitivo. Em realidade, assim como o mundo sensível deve ser investigado para que Deus, enquanto seu fundamento⁴⁰, possa ser delineado aproximativamente, as noções singulares que construímos (as conjecturas) devem ser relacionadas para que se conheça, também aproximativamente, o espírito. Numa conclusão muitíssimo elogiada por Cassirer, não há nenhuma dignidade no espírito humano que se imagina morta reprodução do incondicionado, imóvel porque ciente da inatingibilidade do conhecimento total. Assim pensar (o conhecimento

⁴⁰ Fundamento ôntico e não cognitivo, como já dito acima, mas que surge a partir do conhecimento da totalidade do mundo sensível, da realidade.

exclusivamente contemplativo) seria fraudar a premência de ação que acompanha a inserção do homem no mundo, exigindo-lhe crescimento intelectual: o valor maior do espírito humano é sua incessante busca investigativa voltada para o mundo.

Fica evidenciado que Cassirer retira de Cusa uma concepção de homem extremamente positiva. Afinal, o Absoluto – ainda que não cognoscível – não é mais opressivo. Ao contrário, sua inatingibilidade impõe ao homem o dever da investigação tomando por objeto o mundo empírico. Uma dignidade toda especial é atribuída ao homem cômico de seu não-saber, uma vez que o conhecimento gradativo lhe esclarece crescentemente o espírito. As derivações desta concepção no plano ético são sentidas, por Cassirer, na construção do *De pace fidei*. Ali, o pleno valor do saber hipotético engendraria a noção de tolerância. Cassirer cita um trecho do diálogo com o árabe, onde o Verbo afirma:

pour tous ceux qui sont pourvus d'intelligence, il n'est donc qu'une seule religion et qu'un seul culte, lesquels sont présumés dans toute la diversité des rites.⁴¹

Mas será que a ética cusana assimilou com coerência este entusiástico 'homem moderno'? O conceito de tolerância – que funciona para Cassirer como um conseqüência na filosofia prática do conceito de douta ignorância – terá sido incorporado pelo sistema cusano? E mais importante: a noção de tolerância que se faz presente no *De Pace Fidei* pode, com rigor, ser extraída do princípio de ignorância

⁴¹ *La paix de la foi*, pag. 44.

enunciado no *De Docta Ignorantia*? Ou será que o esforço intelectual cusano foi o de erigir a tolerância a partir de outros paradigmas?

Estas serão questões que enfrentaremos adiante.

Neste passo, importa observar como Cassirer constrói a modernidade de Cusa. É o que ocorre, e.g., com o sentimento perfeitamente renascentista de Cusa quanto à inserção/instanciação do homem no mundo. Para ele, as variadas experiências sensíveis a que se submete o homem, os desafios do mundo fenomênico funcionam como estímulo e impulso para o seu intelecto. E de uma maneira muitíssimo distinta da mera reação instintiva dos animais. Diante das resistências e variações do mundo, o intelecto humano reage produzindo conhecimento, que pode ser entendido como o percurso do intelecto sobre as coisas do mundo⁴². De modo algum – e isto impressiona Cassirer – Cusa pretende que a percepção seja o oposto do pensamento: afinal, a consciência somente se concebe como intelecto a partir dos móveis sensíveis.

Cassirer explora ao máximo este viés clássico do pensamento de Cusa (o conhecimento surge da soma de percepção e intelecto) e, citando o *De conjecturis*, evidencia o quanto a razão é concebida como causa eficiente da ordenação do mundo sensível pelo homem, fazendo-o por distinções e delimitações que são lançadas ao mundo. O conhecimento como produção de uma imagem empírica dos objetos no mundo é resultado de conjugação entre percepção e intelecto⁴³.

⁴² Não se trata da posse dos platônicos conceitos inatos, criticados por Nicolau de Cusa, mas de uma forte faculdade de juízo que permite o progresso do conhecimento humano – *De idiota de mentis*, III.

⁴³ À evidência, o discurso aqui é kantiano. Cassirer toma duas posições reais de Cusa para questionar-se quais são as possibilidades racionais deste conhecimento. Entretanto, devemos notar que esta pergunta, a rigor, não é cusana. Estas duas posições podem ser assim expressas: 1) não é possível tomar o Absoluto como objeto de conhecimento, pois é intransponível a distância entre o finito e o infinito e 2) não se pode desprezar o

Esta concepção do conhecimento já é moderna. Todavia, Cassirer não indica que, para Cusa, esta referida concepção “moderna” guarda em si um desvalor do pensamento cognitivo. Em realidade, para Cusa, uma vez que a razão labora sobre impressões sensíveis, fica evidenciado que a essência das coisas resta inacessível: somente imagens, signos dos objetos são compreensíveis ao homem, não a realidade mesma. Trata-se de uma perda diante da construção de verdades que a filosofia medieval era capaz de possibilitar ao homem. E a ‘solução’⁴⁴ cusana será - respeitando o caráter prioritário da semelhança em detrimento da verdade da coisa - estabelecer distinção entre os operadores das mentes divina e humana: uma *vis entificativa* para a primeira (capaz de fazer passar diretamente do pensamento para o ato de criação) e uma *vis assimilativa* (capaz de articular o material sensível e ordená-lo como conhecimento).

É importante, neste momento, atentar mais para os dilemas cusanos do que para os dilemas kantianos que se expressam no discurso de Cassirer⁴⁵.

Em realidade, quando Cusa opta - e esta não é uma leitura da modernidade de sua obra, mas uma indicação real de seus escritos - por dignificar o esforço da razão de conhecer em conjugação com a experiência sensível, ele acaba por alcançar a conclusão acima indicada: existe no pensamento humano uma força que lhe permite, via razão, delimitar e distinguir a matéria sensível, individualizando

conhecimento das coisas empíricas pois é este esforço que dignifica o homem e apresenta, indiretamente, o que de mais próximo se pode dizer do Absoluto/Criador.

⁴⁴ Não devemos nos exceder na importância que Nicolau de Cusa dá à questão identificada da fragilização da capacidade de a filosofia produzir verdades. Afinal, como já dissemos na seção anterior, ele é homem de seu tempo. E como bom humanista, a impossibilidade de o conhecimento humano das coisas divinas e mundanas não o impede de postular a continuidade da investigação científica e filosófica. E quiçá Kant - onde, pretende Cassirer, desaguarão as questões cusanas - não reage do mesmo modo?

⁴⁵ Como nosso ponto de partida é a leitura de Cassirer, é inevitável a utilização da sua nomenclatura. E esta é evidentemente kantiana. Em um ou outro momento iremos distinguir as variações lingüísticas, mas esta não será uma nossa preocupação metodológica. Até porque isto significaria deixar de atentar para uma das estratégias cassireanas de formulação de sua tese de uma estruturação forte da filosofia cusana.

o mundo e construindo conhecimento. Entretanto, é fato que este conhecimento se produz por representações e que, quanto mais ele avança, maior o número de imagens e de véus que se colocam entre a realidade e o homem. Este trabalho contínuo da linguagem simbólica do pensamento leva a um ponto no qual são tantos os véus interpostos entre o real e a representação que o objeto da ciência passa a ser a representação humana. E o que é pior: o conhecimento humano somente se voltará para objetos que possam ser representados pela razão e enquanto representados pela razão.

O problema seria discutido apenas no âmbito da determinação do estatuto de cientificidade de ramos do conhecimento se estivéssemos na modernidade – como parece ser a preocupação de Cassirer. Afinal, ali o ponto de chegada anuncia-se como o problema kantiano da validade de uma ciência a partir do respeito pelas condições de possibilidade do conhecimento. Entretanto, Cusa escreve na *Renascença*, quando a concorrência dos filósofos não se dá com cientistas mas com místicos, alguns deles até perseguidos pelo próprio Cardeal, como relata detalhadamente Vansteenbergh. Estes proclamam um acesso direto ao real e um discurso sobre ele que se faz sem os recursos ordenadores da razão. E não é tão fácil sustentar um desvalor desta operação anti-racional da mística, afinal ambos (filósofo e místico) recorrem a saberes comuns, como a astrologia, a cabala, a alquimia e o zodíaco...⁴⁶

Por isto é necessário pensar bem a noção da *vis assimilativa*. Ela não será a mera capacidade de representar por imagem o objeto da realidade (como soía

⁴⁶ Cusa reconhece que elementos culturais altamente válidos são tomados pelos místicos como instrumentos para **falar** sobre a realidade. Cusa deverá, inclusive, admitir o valor desta pretensão que se faz com recurso a uma faculdade distinta da razão.

acontecer com a filosofia medieval, para possibilitar o conhecimento a partir de representações) e, sim, a capacidade de produzir um nexos harmônico entre os objetos da realidade e o espírito. Deste modo, o espírito não perde sua concepção como agente e ancora-se na realidade. E este interesse de Cassirer no tema da assimilação rapidamente se explica: pretende ele que a filosofia de Cusa possa ser dividida em duas partes bem características. A primeira delas tomava como cerne a relação entre Deus e o mundo; a segunda, a relação entre Deus e o espírito. A idéia subjacente é a de que houve um desenvolvimento filosófico em Cusa que o levou das considerações sobre o mundo para a investigação sobre o espírito. Seu pensamento, portanto, vai ganhando estruturação na medida em que se reconhece que as atividades especulativas humanas são atravessadas – não mais pela variabilidade da experiência sensível – mas pela unidade do espírito.

Uma evolução do pensamento típica de uma filosofia estruturada, tendente à sistematização. E, no limite, a tese cassireana se funda num grande *insight*: Cusa teria descoberto que, à medida que o homem conhece, ele se reconhece como elemento unificador da pluralidade sensível.

Na temática da via assimilativa (como acima exposta), Cassirer vai identificar um particular movimento interno do pensamento cusano que se traduziria como uma compatibilização do conhecimento cada vez mais especulativo com a exigência metodológica representada pelas conjecturas. É como se um elemento espiritual orientasse as atividades investigativas e unificasse a filosofia de Cusa⁴⁷.

⁴⁷ Neste passo, Cassirer enuncia claramente o idealismo que postula: “A idéia de que todo nosso conhecimento pode resolver-se num sistema de ‘signos’ não constitui assim, no Cusano, uma contradição mas uma confirmação da impostação idealista.” *Storia della Filosofia Moderna* (1978, pag. 61)

Passa-se de um conhecimento como ‘conhecimento de representações’ (velado) para um discurso cognitivo conjectural.

Mas está aqui presente o grande salto da interpretação cassireana: reconhecer e anunciar que Cusa descobriu que – à medida que o homem conhece – ele se reconhece como elemento unificador da pluralidade sensível.

Harmoniza-se um sistema em que a oposição conceitual (o par *explicatio* e *complicatio*) pode ser pensada: num primeiro momento, num ambiente epistemológico (conteúdo: relação entre Deus e o mundo; veículo: discurso matemático) e, posteriormente, num ambiente metafísico (conteúdo: relação entre Deus e o espírito; veículo: discursos teológico e filosófico).

Para Cassirer, trata-se de ver construída e efetivamente consolidada uma união entre estas duas vertentes inicialmente díspares e paradoxais, o que se demonstra pela análise das obras do cusano. Isto é por ele demonstrado historiando o tratamento que Cusa dá a alguns de seus temas. Firme na tese de que o conjunto da obra sistematiza tais conceitos, Cassirer defende-lhes uma continuidade. O *corpus* cusano é capaz de fornecer rico material⁴⁸ para a verificação de deslizos conceituais, o que é característica do período renascentista, onde os filósofos esgrimem – como já o dissemos acima – os conceitos contra adversários distintos, sem escrúpulos de alterá-los segundo a conveniência do ambiente de discurso e da interlocução que se quer suscitar.

⁴⁸ Citemos dois exemplos: 1) É o caso do tema da comparação que se apresenta como base do esquema do *De Docta Ignorantia*, como nova faculdade cognitiva similar à *visus intellectualis* no *De Mathematica Perfectione* e expressão da concatenação, contraposição mesma, dos particulares que possibilita o conhecimento, no *De Conjecturis*. 2) Sob outro aspecto, ficaria também evidente a sistematização pretendida por Cassirer. É o que ocorre na assemelhação por ele vista entre o pensamento cusano e o pensamento clássico (platônico) sobre o problema da oposição entre o ‘uno’ e o ‘múltiplo’. Para Cassirer, Cusa enfrenta a questão retornando ao tema do logos em si, como apresentado no *Filebo*.

Entretanto, tememos que Cassirer tenha restringido sua análise a textos iniciais e não tenha dado importância a problemas sérios internos ao pensamento cusano. Talvez estejamos, aqui, diante do que se poderia denominar 'falhas metodológicas de Cassirer'. Elas traduzem um problema de abordagem duplo: a) a uma, um completo desinteresse pelas contradições internas do pensamento cusano; b) a duas, o esquecimento de que o problema ético também interessa a Cusa, até porque, como já dito, o homem desvela seu espírito ao desvelar a realidade sensível.

A partir deste momento, podemos já apresentar as nossas críticas à noção de sistema de Cassirer especificamente quando aplicada a Nicolau de Cusa.

Em realidade, parece inequívoco que se pode identificar uma continuidade conceitual metafísica no pensamento cusano. Ela nos leva da teologia negativa dos primeiros escritos à elaboração final de uma teoria do conhecimento. Em dois textos cuja leitura seguiremos mais de perto⁴⁹, isto ficará mais evidente, já que a "subjetividade" em crise no primeiro⁵⁰ alcança contornos mais positivos no segundo⁵¹.

Mas o problema é que a temática cusana não é só - e nem prioritariamente - metafísica ou restrita à teoria do conhecimento. Ao reverso, suas preocupações filosóficas vão desenvolver-se em direção às reflexões éticas. Nestes espaços, os conceitos que Cassirer viu tão bem articulados em algumas obras, quando forem repetidos, não vão se harmonizar. Pior, estas várias outras obras não

⁴⁹ *De Docta Ignorantia* e *De Possess.*

⁵⁰ O saber não era possível, o homem opunha-se, constrangedoramente, ao infinito de Deus.

⁵¹ O homem, ser finito, é a força capaz de produzir conhecimento, pois o que interessa é o movimento intelectual em busca da aproximação teórica do Absoluto. Para Cusa, conhecer (sair da ignorância em direção à sabedoria) é movimento vedado ao ser perfeito. Só o homem pode fazê-lo, o que para a Renascença é prova de sua máxima dignidade.

vão permitir um espaço filosófico para que aqueles conceitos sejam lembrados, quase como que se tornando impenetráveis por eles.

Além disso, estas duas vertentes do pensamento cusano - que enunciamos na Introdução como a “colagem” e a “modelagem” - não autorizam que pensemos cada uma delas, separadamente, como instituindo o seu próprio sistema, de tal modo que a pretensão de sistematicidade de Cassirer seria válida, desde que mantida, sempre, no âmbito de um dos dois modos de operar filosófico. Tal operação implicaria limitar o que Cassirer entende por sistematicidade (apesar de delinear-se como única solução possível...).

O problema disto é perceber o movimento feito pelo próprio Cassirer para concluir pela organicidade do pensamento cusano. Em realidade, como vimos acima, aquele eminente intérprete reflete sob a argumentação metafísica do autor. Mas seu ponto de chegada é a afirmação do homem livre moderno, sem seu pleno aspecto moral. Lembremos da importância creditada ao aspecto positivo do homem: não mais oprimido pelo Infinito, sua dignidade se instaura no esforço de conhecimento do mundo e de si, por sua ação neste mesmo mundo. Mais uma vez, a partir do princípio metafísico da ignorância, Cassirer afirma um conceito de filosofia prática (a liberdade). Este salto nos faz questionar se a continuidade conceitual da liberdade pode ser sustentada na obra de Nicolau de Cusa.

Talvez o que ocorra com estes conceitos (mormente tolerância e liberdade) seja, antes, uma geral harmonia de conteúdos, sob a pretensa forma filosófica. Um exemplo citado pelo próprio Cassirer mostra-nos esta ‘pretensão’ no

modo de operar cusano. É o caso de sua prova da existência de Deus⁵², que manejamos para indicar que em Cusa ocorrem movimentos que são retomadas de operações lógicas e reutilizações das mesmas em ambientes diversos, como o teológico.

Diz Cusa que quem afirma que Deus não existe o faz como anunciante de uma verdade. Mas o fundamento de incondicionalidade de uma verdade implica postular um ser incondicionado⁵³, ou seja, Deus. Daí a insustentabilidade da afirmação da inexistência de Deus.

O problema é que Cusa pretende ter apresentado um argumento filosófico razoável quando *apenas reforçou o conceito de verdade*⁵⁴, demonstrando que, na base de toda dúvida do conhecimento, existe uma íntima certeza.

Pois bem, satisfazer-se com este salto não rigoroso (do reforço da verdade à existência de Deus) é operação similar à que faz Cassirer em dois momentos: ao admitir que a harmonização dos conceitos filosóficos em algumas obras cusanas significa o engendramento de um sistema filosófico; e ao aceitar que a constatação da maleabilidade deste sistema – que possui inúmeras lacunas em obras específicas e que exige grandiosos saltos⁵⁵ para sua construção – seja seu maior

⁵² Trabalho meticuloso sobre este tema é apresentado por Armand Maurer (*Nicholas of Cusa, in Encyclopedia of Philosophy, vol. 5, New York, Macmillan na Free Press, 1967*). Hopkins critica este estudo aos fundamentos de que a identificação que Maurer faz da prova da existência de Deus em Cusa é mais coerente do que os próprios textos cusanos. E conclui: “Mas a articulação de Maurer sobre estas provas [da existência de Deus] não corresponde ao texto de Nicolau.”

⁵³ Para Cusa, como para Agostinho (*De Vera Religione*), a incondicionalidade afirmada em uma proposição exige uma incondicionalidade ontológica. Por isto, Cassirer vai dizer que Cusa está somente reafirmando o argumento agostiniano.

⁵⁴ Cassirer, (1978, página 84).

⁵⁵ Sejam saltos lógicos: de uma questão lógica para uma ontológica; saltos temporais: obras iniciais cotejadas com obras da plena maturidade; saltos teleológicos: obras com intuito religioso e político comparadas com obras propriamente teológicas e filosóficas.

mérito. Afinal, o Absoluto que daí se retira⁵⁶ é percebido como um *pensamento geral*⁵⁷ por Cassirer, ou seja, um ser transcendente e incondicionado no qual o homem e as culturas espelham a si próprias, com suas extensões ou limitações históricas, filosóficas e sociais. Trata-se de um Absoluto de forte matiz hegeliano: produz-se por etapas, complexifica-se na medida em que é objeto de reflexão, num movimento crescente em direção à totalidade.

Como dito, dois conceitos poderão ser analisados e recenseados pela obra de Nicolau de Cusa, utilizando-se de textos da juventude e da maturidade daquele filósofo. E o seu comportamento neste sistema vai nos informar sobre o grau de organicidade desta estrutura de pensamento, talvez revelando que o que Cassirer encontrou seja, tão somente, uma harmonização conceitual.

Algo bem distante do que Kant e Hegel vão apresentar, forjando para Cassirer os óculos com os quais ele fez a leitura retrospectiva da obra de Nicolau de Cusa.

Em outras palavras, para Cassirer, Cusa é um pensador sistemático na medida em que sua ontologia fornece os elementos centrais para o estabelecimento do homem moderno. E esta modernidade teria seu aspecto mais visível na ação livre e tolerante deste homem no mundo.

Mas e se o projeto de Cassirer não for o de apresentar uma análise exaustiva da obra de Cusa, simplesmente pretendendo identificar nela algumas idéias embrionárias da modernidade? Não seria válida a opção de apenas indicar

⁵⁶ Cassirer vai tomar como uma obra enunciadora da concepção final filosófica de Cusa uma obra de 1453, o *De Visione Dei*, numa operação indicada na nota anterior: o salto temporal. Afinal de contas, na metade do século XV Cusa não é o escritor de textos seminais como o *De Beryllo* (1458), o *De Possess* (1460) e o *De non aliud* (1462).

⁵⁷ Cassirer (1978, página 85).

estes conceitos e os rastrear até Descartes e Kant? Sim, com três ressalvas, todas a indicar uma aceitação da mera harmonia como opção metodológica. 1º) que não se pretenda, retrospectivamente, aplicar ao próprio Cusa a noção de sistema que se constrói com estes conceitos; 2º) que não se esqueça de dizer que para o próprio Cusa o operar cognitivo moderno (razão aplicada às sensações) não tem valor positivo mas é, antes, sinal de que uma segurança do conhecimento que se possuía no Medievo se desvaneceu. Afinal, como diremos adiante, o *De Docta Ignorantia* gerava esta limitação ao conhecimento humano sobre as coisas do mundo, mas ordenava, como ‘dever humano’, a investigação e a pesquisa; 3º) que não se pretenda, pelo conceito de liberdade, conduzir o pensamento cusano à sistematicidade ainda que como proposta (não teórica).

É portanto a validade do arco da metafísica à ética que colocaremos em discussão nas linhas que se seguem. Mas antes deveremos justificar a nossa escolha das obras e conceitos que serão analisados.

2.3 A escolha dos conceitos de tolerância e liberdade

Enfrentaremos, neste passo ainda, algumas outras questões de caráter metodológico. Isto porque, como já enunciado, a caracterização do pensamento cusano que pretendemos será feita com base em dois conceitos colhidos preferencialmente em três obras selecionadas.

A opção por estes conceitos (liberdade e tolerância) e obras (*De Concordantia Catholica*, *De Pace Fidei* e *De Possess*) é legítima na medida em que se

compreendem os traços plurais da cultura humanista e a riqueza do *corpus* cusano. Como visto acima, planejar uma abordagem exaustiva do pensamento cusano seria desconsiderar que este se formula em estágios distintos, respondendo a questões as mais variadas e utilizando-se de estilos lingüísticos também diversos. Somente conceitos teológicos ou ontológicos muito precisos podem ser rastreados com êxito e, mesmo assim, seu uso em obras posteriores àquelas onde foram desenvolvidos é – no mais das vezes – meramente referencial. Noutras palavras, tais conceitos são desenvolvidos em uma determinada obra e somente são recuperados como citações, criando situações em que seu manejo não é bem contextualizado ou não são bem exploradas as novas interposições nos textos. É o que ocorre, e.g., na formulação da *Visão de Deus*, quando conceitos ontológicos são reapresentados mas não são desenvolvidos. Ou as referências que se colhe, mesmo, na *Paz da Fé* ao par *complicatio/explicatio* sem que o autor explicita o quanto estes conceitos poderiam interferir no estabelecimento de uma aceitação da variedade das formas religiosas.

E o ambiente humanista também dificulta uma abordagem exaustiva dos autores. A sua escrita polissêmica⁵⁸ e acolhedora de múltiplas orientações filosóficas (por vezes não muito severas na eleição das influências e das fontes...) não permite que tudo seja tomado com rigor. Como sua intenção freqüente é impressionar pela erudição, o humanista não pode ser lido com minúcias interpretativas.⁵⁹ Melhor será a leitura abrangente, sensível ao impacto das citações e

⁵⁸ Para alguns autores, esta terminologia variada é causa de dificuldade de compreensão da filosofia cusana. Diz Vansteenberghen (op. cit., pág. 277): “*as repetições, a falta de ordem lógica, as variações no vocabulário*”. Diz, por sua vez, Karl Jaspers (op. cit., pág. 20): “*ele, de modo algum, escreve num Latim simples, claro e exato*”.

⁵⁹ No caso de Nicolau de Cusa, por exemplo, tem-se a sua despreocupação em clarificar perfeitamente suas idéias. Daí, o leitor casual se vê diante, por vezes, de enunciados aparentemente impenetráveis. Assim, Cusa é capaz de afirmar que *o homem é deus* (*De Coniecturis*, II, 14) ou que *deus é tanto criado quanto criador* (*De Visione Dei*, 12). É preciso um trabalho de contextualização severo para se compreender citações tais. Nos

o respeito pela grandiosa instrução que os autores pretendem demonstrar, como o poliglotismo e o conhecimento pessoal de lugares os mais diversos.

A justificativa da escolha das obras já foi apresentada na Introdução. Resta acrescentar que o *Da Concordantia Catholica* e o *De Pace Fidei* são textos onde se colhem enunciados que articulam/harmonizam liberdade e tolerância, mostrando o cabimento de sua eleição. Citemos, e.g., a fala introdutória da Paz da Fé. Está o Verbo respondendo ao Arcanjo que lhe demandara uma explicação para as atrocidades recém-cometidas em Constantinopla⁶⁰. A idéia do Verbo é clara: os homens são livres e por isto instituem ritos religiosos vários; mas estes podem ser resumidos, por uma visada tolerante, a uma só fé:

Pai de misericórdia, as Tuas obras são perfeitíssimas e não têm necessidade de qualquer complemento. Todavia, porque Tu desde sempre decretou que o homem gozasse de uma vontade livre, e porque no mundo sensível nada resta imutável, e as opiniões e as conjecturas mudam com o tempo...por este motivo a natureza humana tem necessidade de muitos válidos argumentos a fim de extirpar os numerosos erros...Porque esta Verdade é uma só e todo livre intelecto deve poder compreendê-la, todas as religiões assim diferentes deveriam ser reconduzidas a uma única e verdadeira fé.⁶¹

Veremos outros exemplos desta articulação entre liberdade e tolerância nas três obras cusanas selecionadas para o desenvolvimento deste trabalho, sendo suficiente, por hora, indicar que são elas paradigmáticas no tratamento daqueles conceitos.

exemplos citados, aliás, não por outra razão, será ele continuamente acusado de panteísmo por John Wenck, como já dissemos acima.

⁶⁰ E ao próprio Deus – Reis dos Reis, como diz Cusa – que declarara que a livre vontade dada aos homens era a potência maior que se lhe poderia atribuir para uma vida digna e respeitosa em comunidade (*DPF*, cap. II, 6).

⁶¹ *DPF*, Capítulo III, parágrafo 9º.

Impõe-se, agora, explicar o porquê da escolha dos conceitos.

Primeiramente, não se pode perder de vista que liberdade e tolerância são conceitos utilizados com frequência em outras obras por Cusa. Assumem enunciados diversos⁶², mas atravessam estas obras mantendo razoavelmente linear sua compreensão. Referir-se-ão à ação humana diante de alternativas morais e religiosas que lhe são postas. São indicações, por conseguinte, sempre pessoais a marcar o caráter individual da conduta humana no mundo. Observe-se que estamos longe de qualquer elaboração – mesmo primária – da noção de sujeito, apesar o tratamento pessoal destes conceitos (como grifado acima). Nas obras cusanas, os conceitos que elegemos vão se reportar ao comportamento do indivíduo, mas não vão possibilitar a constituição de sua autonomia filosófica ou existencial. Veremos Cusa lançar um olhar que destaca a conduta individual diante de opções coletivas (os preconceitos, os hábitos, os dogmas religiosos, os ritos eclesiásticos etc) para admiti-las ou para criticá-las. O ambiente da análise filosófica é exterior ao homem, não se podendo falar na composição de uma interioridade independente.

Um dos exemplos mais característicos desta presença dos conceitos escolhidos em obras secundárias pode ser dado com o tratamento da tolerância na carta a Rodrigo Sanchez de Arevalo⁶³. Ali, a tolerância é nomeada como modo e forma particular de participação dos fiéis na instituição eclesiástica⁶⁴. O raciocínio é o

⁶² Por *concordantia* se diz: concordância, harmonia, concórdia, comunhão, conformidade, consonância, acordo, tolerância, consenso, conexão intrínseca, ordem estrutural etc. Por *libertas* se diz: liberdade, livre arbítrio, vontade livre etc.

⁶³ Rodrigo Sanchez foi embaixador do rei de Castela na corte de Frederico III. Participou ativamente no Concílio de Basiléia e protestou contra a deposição papal. A missiva data de 20 de maio de 1442. A importância do texto está na defesa, por Cusa, da tese de que o poder provém de uma fonte una e absoluta e não mais do grupo social. Trata-se, portanto, de uma alteração da posição inicialmente defendida pelo Cardeal junto ao Concílio, onde ele sustentava as posições conciliaristas aos fundamentos de a origem do poder estar no grupo.

⁶⁴ “Aqueles que crêem, ou seja que conhecem pela fé, e são peregrinos da esperança e unidos no amor, participam evidentemente, cada um a seu modo e com vária multiplicidade de formas particulares, na única

seguinte: as coisas criadas participam da unidade do Verbo de Deus; do Ser Absoluto flui a existência das criaturas; os fiéis que formam a Igreja são parte destas criaturas; os fiéis trazem em si, portanto, a marca da divindade; os modos e formas de se crer não alteram esta marca de divindade e são, portanto, secundários, impondo a tolerância de ritos. A tolerância aparece como conseqüência da natureza do homem como criatura de Deus.

Já no *De Coniecturis* o tema da liberdade é tratado de maneira peculiar. Ali, o conceito é utilizado na crítica ao conhecimento pelos sentidos, pois estes seriam mais facilmente influenciáveis pelo que Nicolau de Cusa chama de imaginação⁶⁵. Interessante, neste aspecto, é o comentário oferecido por Jaspers Hopkins. Este autor lê na passagem mencionada um tratamento dual do tema da liberdade: existiria a liberdade da imaginação (negativa, porque corruptora do conhecimento) e a liberdade dos sentidos (positiva, porque sinal da capacidade humana de relacionar-se com o mundo). Mas Hopkins vai além (e é nisto que sua análise nos interessa): diz ele que na primeira acepção a liberdade é absoluta, muitíssimo maior do que na segunda. Noutras palavras, com a capacidade de o homem imaginar é mais provável que ele falseie a realidade e prejudique conhecimentos precisos e verdadeiros do que enriqueça sua relação com o mundo. Com isto, afirma-se um aspecto corruptor da liberdade, de modo flagrantemente contrário ao acolhimento que o conceito tem na Renascença.

graça de Jesus Cristo. Por isto, a esta Igreja chamamos também de corpo místico de Cristo, porque não é senão a explicação da graça de Jesus Cristo.” *Carta a Rodrigo Sanchez de Arevalo*, parágrafo 3º, pág 600.

⁶⁵ O texto do *De Coniecturis* afirma: “Entretanto, a imaginação procede, com a mais absoluta liberdade, para além das contradições dos sentidos em relação à quantidade de massa, tempo, forma e lugar.”

Em segundo lugar, os referidos conceitos são trabalhados de modo iterado nas obras escolhidas. No momento, interessa-nos apenas o aspecto quantitativo da presença destes conceitos nas três obras já indicadas e pode ser ele assim indicado de modo aproximado e levando-se em conta somente os momentos em que são tematizados e desenvolvidos⁶⁶:

LIBERDADE		
<i>De Concordantia Catholica</i>	<i>De Pace Fidei</i>	<i>De Possesst</i>
03	05	03

TOLERÂNCIA		
<i>De Concordantia Catholica</i>	<i>De Pace Fidei</i>	<i>De Possesst</i>
07	04	02

Cumprido não se olvidar, por outro lado, um aspecto já citado no exemplo acima. É que Nicolau de Cusa, ao apresentar os conceitos de tolerância e liberdade, sempre o fará de modo articulado, ou seja, para ele os conceitos são profundamente inter-relacionados. E não poderia ser de outro modo, já que a tolerância lastreia-se na diversidade de participação dos homens na verdade. Efetivamente, é porque existem graus diferentes de esclarecimento religioso⁶⁷ que se impõe ao povo cristão (mais instruído e ilustrado sob o aspecto religioso⁶⁸) a tolerância pelos ritos dos outros povos. E esta ilustração diferente decorre da liberdade com que Deus dotou todos os homens. Daí, é porque somos livres (na adoção de ritos) é que devemos ser tolerantes (na aceitação dos ritos). Esta conexão será uma constante no uso dos conceitos por Cusa e justifica sua escolha.

⁶⁶ Não se trata, definitivamente, de citar quantas referências lexicais são feitas à liberdade e à tolerância, mas referências semânticas. Só nos interessam os momentos textuais em que os conceitos são trabalhados pelo autor ou têm relevância para o assunto em tela.

⁶⁷ Nos dizeres teológicos de Cusa, *diversidade de participação dos povos na luz do Deus único (DPF)*.

⁶⁸ Para Cusa, também sob o aspecto cultural de modo geral.

A opção pelos conceitos também respeita a sua presença nas obras dos humanistas cívicos do período da Renascença. Os autores que acima citamos como ‘descobridores’, ‘críticos’ e ‘tradutores’ – aproveitando de uma terminologia de Vansteenberghe – enfrentam estes temas continuamente até porque eles são imprescindíveis para o desenvolvimento de seu ponto maior de atenção (relação entre poder central e poderes locais). Aliás, no que se refere à presença cultural dos conceitos de liberdade e tolerância, não se deve olvidar que muito proximamente de Nicolau de Cusa estão alguns dos momentos fundamentais do Ocidente Cristão⁶⁹ (nos aspectos político, filosófico e religioso).

Mas um outro aspecto nos leva à eleição específica do conceito de liberdade. É que, diante de nossa pretensão de discutir a sistematização apontada por Cassirer, seria relevante examinar se o referido conceito tem alguma relevância para a análise cassireana.

Já dissemos acima⁷⁰ que o conceito de liberdade é um ponto de chegada para Cassirer⁷¹. Em realidade, a partir do princípio metafísico da ignorância e das limitações à cognição intuitiva da realidade, Cassirer constata que o conhecimento se faz por aplicação do intelecto ao mundo sensível. Esta conclusão o surpreende, na medida em que é antecipatória das posições que somente a modernidade vai anunciar.

⁶⁹ O maquiavelismo, a Reforma Protestante e as Guerras de Religião.

⁷⁰ Item 2.2.

⁷¹ A análise que será feita refere-se à leitura de Cassirer sobre a obra de Nicolau de Cusa. De qualquer modo, no próprio pensamento cassireano, a liberdade pode ser posta como ponto de chegada. Assim o entende, por exemplo, a já citada Thora Ilin Bayer ao afirmar que a liberdade humana é o resultado final dos objetivos do auto-conhecimento, pensados por Cassirer como sendo a reunião de vida, espírito e formas simbólicas (op. Cit. Página 85).

Este destaque não coincide, como já indicado, com o julgamento do próprio Cusa, que preferiria que o conhecimento fosse de verdades estáveis, alcançáveis por meios mais diretos e imediatos, sem o anteparo finito e falível dos sentidos.

Todavia, ambos (Cassirer e Cusa) acabam, é verdade, por dar importância ao esforço humano de conhecer: o primeiro, porque vê pleno valor na aplicação do intelecto ao mundo sensível e o segundo porque cioso de que a alternativa restante é a da negação da capacidade racional do homem, algo inconcebível para um humanista...

Cassirer, contudo, dá um passo além.

Segundo ele, na própria filosofia de Cusa, esta posição do homem conhecedor implica uma efetiva e autônoma ação no mundo. Conhecer passa a ser o momento de sua maior afirmação como agente livre, senhor de si na criação independente de sua visão do mundo. A liberdade – como conceito da filosofia prática – teria sido pensada por Cusa neste aspecto pré-moderno e esta seria uma das suas maiores contribuições para a filosofia, antecipando de modo sistemático elementos de filosofia moral que ecoariam em Kant.

Esta pretensão de Cassirer nos autoriza a eleger o conceito de liberdade para analisar sua fortuna dentro de uma gama de obras mais ampla de Cusa, aferindo a constância de seus significados e a intenção de seu uso. Tal procedimento é necessário para se confrontar com o expediente do intérprete alemão de deduzir a liberdade de princípios metafísicos colhidos no interior da filosofia cusana afirmando

a sua sistematicidade. Em suma, Cassirer deduz a liberdade de princípios metafísicos ao passo que nós recenseamos o conceito de liberdade pela obra cusana.

Feitas as considerações acima, procederemos a análise dos conceitos de tolerância e liberdade.

3. TOLERÂNCIA

3.1 O conceito de tolerância em Cusa não é o moderno

Nesta seção, examinaremos o conceito cusano de tolerância em confronto com os matizes semânticos que o mesmo recebeu desde a modernidade até os dias atuais. Trata-se de preliminar que se justifica metodologicamente na medida em que nos torna mais sensíveis ao discurso de um renascentista, sempre variado e plural. Isto porque não há como se duvidar da riqueza que o termo tolerância comporta, mormente diante de acontecimentos recentíssimos que têm exigido uma sua reformulação, recolocando-a na ordem do dia sob o aspecto ético-jurídico⁷².

Não temos a pretensão – fique consignado – de descrever toda a fortuna crítica do termo de Nicolau de Cusa até a contemporaneidade⁷³ mas apenas de indicar algumas concepções que nos auxiliarão, retrospectivamente, a entender o que o autor do século XV tratava em seus textos.

⁷² Esta preocupação engendrou, entre outros, o conjunto de ensaios reunidos por Adauto Novaes em *Civilização e Barbárie* (Cia das Letras, 2004) que nos auxilia na evitação do anacronismo.

⁷³ Um estudo aprofundado da concepção de tolerância exigiria atenção, ao menos, aos seguintes autores:

a) Pierre Bayle (1647-1706), pela escrita dos *Pensamentos diversos sobre os cometas* (1681) e, principalmente, por seu *Dicionário histórico e crítico* (1695 e 1697). A visada do autor é a da necessidade de se proceder a exames críticos e a distinções cuidadosas, isentas de preconceitos mormente religiosos, alcançando-se verdades que se apresentaram – obedecidas tais premissas – tolerantes, prudentes e racionais.

b) John Locke, pela escrita do opúsculo *Carta sobre a tolerância* (1689) em que são afirmadas as bases irracionais para a intolerância religiosa, aos fundamentos de que a crença não é subsumível à vontade, não podendo ser comandada.

c) John Stuart Mill, pela escrita do ensaio *Da Liberdade* (1859). Nele o autor apresenta a tolerância como conjugação de três constatações: imparcialidade estatal (o Estado não está autorizado a intervir no pensamento e nas ações dos cidadãos senão quando em risco); autonomia do indivíduo (o cidadão é soberano em suas opiniões e condutas, respeitadas os limites de sobrevivência do grupo social); relativismo moral (as diversas opiniões conviventes na sociedade são todas válidas). A tolerância aparece como valor positivo moral e ultrapassa a esfera religiosa.

Este volteio vai nos levar à modernidade (a partir do século XVI), pois é nela que se estabeleceram os parâmetros do conceito de tolerância⁷⁴. Usando de uma imagem⁷⁵ talvez conhecida pelo cusano, certo breviário dos pregadores do século XIV – o *Fasciculus morum* – informava que só o Diabo exigia que histórias fossem contadas como um processo, com relações diretas entre causa e efeito. Isto porque somente ele – o Anjo Decaído – era capaz de medir, em linha reta, as distâncias entre céu e terra. A análise histórica de um conceito filosófico deve respeitar as fugas à rota comum e optar pela sinuosidade.

Faremos, portanto, o mesmo desvio pela modernidade antes de alcançar o conceito renascentista (e, daí, cusano) da tolerância.

Pois bem, dois elementos são centrais na concepção moderna de tolerância: 1) o pluralismo moral; 2) a similitude entre os indivíduos.

Pelo primeiro, a modernidade impõe uma alteridade necessária à tolerância. Crê-se que um indivíduo somente pode ser reconhecido como tolerante se valores positivos por ele defendidos forem compatíveis. Deste modo, exige-se que haja uma coordenação entre a tolerância como uma virtude individual e um bem social⁷⁶.

E isto implica em exigências mais severas.

⁷⁴ Não percamos de vista o alerta do Prof. Newton Bignotto (“Tolerância e Diferença”, in *Civilização e Barbárie*. Org. Aduino Novaes, Cia das Letras, São Paulo, 2004, pág. 61/81): “o problema da tolerância é tipicamente moderno. Se antes existiram várias práticas que podem ser qualificadas de tolerantes...foi somente no contexto das guerras religiosas que se seguiram à Reforma que o problema ganhou sua formulação teórica atual.”

⁷⁵ A imagem é tomada a Heiko Oberman (Il Lungo Quindicesimo Secolo: um possibile profilo, in *La Formazione Storica della Alterità*, Secolo XVI, pág. 5). Nesta passagem, aproveita-nos, ainda, um alerta aos historiadores da filosofia sobre a necessidade de se dar ao século XV um status diferenciado e superior ao de um mero trânsito entre a Idade Média e a Renascença.

⁷⁶ A contrapartida a esta coordenação será o estabelecimento do *paradoxo da tolerância*: se tolerar é a virtude de não intervir em ação ou opinião moralmente más, qual a justeza de permiti-las? Esta indulgência absoluta – escondida no relativismo moral – foi objeto de crítica de Francis Wolf no ensaio produzido para o texto referido em Novaes (2004).

Em realidade, preceitua-se que um grupo social tolerante deva admitir a possibilidade puramente formal da existência de diversidade de crenças. Noutras palavras, quanto ao universo de idéias que ela possui, é inadmissível que uma coletividade tolerante pretenda a prevalência de alguma delas. Sejam estas idéias pensadas somente como elementos de discussão abstrata entre eruditos, sejam elas observadas como fundamentos teóricos de comportamentos sociais efetivos. O que chamamos de *formal* é a aferição teórica da diversidade, da dessemelhança, da disparidade. Aliás, sob todos os pontos de vista, a modernidade é um período de efetiva convivência entre diferenças.

Trata-se de uma situação bastante avançada em relação àquela presente no século XV, pois este se limitava à convivência real entre culturas diversas. O que em termos modernos será também enunciado como admissão e reconhecimento das diferenças era apenas vivido nos quatrocentos como assimilação e enfrentamento entre crenças conflitantes. Isto ficará claro a partir do século XVI – já fora da realidade vivida por Nicolau de Cusa. Neste período, explodirão as guerras de religião, e nos campos postos em litígio encontraremos cristãos que partilham semelhanças teológicas⁷⁷. Por isto uma pretensão maior de análise teórica vai se impor e dela decorrerá a referida valorização do pluralismo moral. Neste passo, importa-nos que este ganho especulativo é moderno e não deve ser cobrado à concepção cusana de tolerância.

O mesmo ocorre com o segundo elemento da tolerância moderna acima indicado: a admissão de que indivíduos e coletividades podem ter modos de vida

⁷⁷ Católicos e protestantes são muitíssimo mais semelhantes em suas crenças do que cristãos e heréticos (nominados por Cusa, e.g., no *De Pace Fidei* como judeus, persas, caldeus, indianos, sírios, armênios etc...)

diversos. Apesar de aparentemente singela sua enunciação, somente em parte este aspecto é identificável nos escritos de Cusa. De fato, na modernidade sua extensão e seus pressupostos são outros. Somente quanto à constatação da pluralidade (dos indivíduos, de suas crenças, de seus modos de vida...) existe similaridade com o pensamento cusano. A consequência moderna mais relevante – a saber, que não é legítimo que instituições (a Igreja, o Estado, a Comunidade) imponham valores aos indivíduos – não seria jamais admitida na Renascença. Este aspecto da tolerância é conquista tributária do conceito filosófico de autonomia⁷⁸.

Isto porque, a partir do século XVII, esforços teóricos são feitos para que o conceito de tolerância possa ser pensado sem a nota de religiosidade que sempre o acompanhou. Este foi um trabalho – principalmente – dos teóricos das luzes inglesas que buscaram separar domínios civis e religiosos da vida humana. Na medida em que conseguiram conceber o indivíduo como unidade mínima de ambas aquelas esferas e lhe atribuíram capacidade de escolhas, fizeram desaparecer a legitimidade de que qualquer esfera institucional (Igreja ou Estado) ditasse regras de conduta que pudessem ser exigidas de pessoas distintas de seus quadros (a Igreja com relação a seus súditos e o Estado com relação a seus cidadãos)⁷⁹.

Esta politização do tema da tolerância – de par com a laicização cultural do período – cria um movimento intelectual extremamente peculiar à modernidade (e que avança, com retrocessos e tropeços, até o presente): o outro passa a ser categorizado como um diferente e, com isto, inserido na malha discursiva de uma

⁷⁸ Evidentes as influências de Kant e de Mill.

⁷⁹ Um autor como John Locke aponta para o movimento voluntário que o homem faz em direção à Igreja e ao Estado, vistos, então, como uma *comunidade associativa*.

comunidade política. Assim, ao identificar e nomear o diferente⁸⁰, o grupo social tolerante o distingue do *intolerável*. Este, sim, continuará sendo objeto de perseguição e aniquilamento, pois ameaça o corpo social como um todo⁸¹.

Neste contexto surge o segundo elemento na apontado acima na caracterização do conceito moderno de tolerância. É que somente é possível abordar a tolerância sob o aspecto político e civil quando semelhantes são postos em confrontos. O estabelecimento desta semelhança entre os homens e os povos exige um movimento intelectual de reconhecimento dos elementos culturais como relativos e historicizados, o que não se fazia presente na mentalidade renascentista⁸². Aliás, pode-se dizer que nos séculos XVI e XVII acelerou-se o processo de construção de identidade do Ocidente a partir do embate entre conceitos de imenso valor político-filosófico (como o de civilização indicado na nota anterior) e a prática intolerante diante da disparidade religiosa. O processo civilizatório do Ocidente será o resultado do aplainamento de divergências religiosas. Estas serão concebidas, cada vez mais, como opções secundárias em relação à qualidade primária dos indivíduos: são, antes de tudo, homens e cidadãos. Laicização e ocidentalização andam, assim, de mãos dadas.

Deve ser feita, aqui, uma advertência importante para que a leitura posterior da obra de Cusa – que vamos empreender – não pareça modesta diante do

⁸⁰ Estamos descrevendo um movimento intelectual e filosófico (observe a recorrência à terminologia lingüística: discurso, identificação e nomeação). É certo que, no plano da realidade vivida pelos seiscentistas e setecentistas, a situação era de muito maior intransigência e inflexibilidade.

⁸¹ Estes *intoleráveis* vão – evidentemente – variar no tempo e no julgamento das sociedades. Por vezes será o *ateu* (como para Locke...), o *judeu* (como no nacional-socialismo), o *burguês* (como para a experiência maoísta) etc. Consignemos, neste passo, o avanço de um autor ainda tardio: para Bayle, o *ateu* ainda se coloca como tolerável.

⁸² Um aspecto semântico deste movimento intelectual é captado pelos estudos contemporâneos sobre a criação e a evolução do termo *civilização*. Émile Benveniste faz análise lingüística desta questão (BENVENISTE, Émile in Problemas de Linguística Geral I, Capítulo 28 – civilização, contribuição à história da palavra, Editora da Unicamp, Campinas, 1995).

universo temático acima mencionado ou inútil diante da problemática contemporânea.

Até aqui, sustentamos que a tolerância moderna é tratada sob o aspecto político e civil, num processo contínuo de laicização, exigindo-se, ainda, o acompanhamento da valorização do pluralismo moral. Esta posição foi alcançada pela construção da noção de civilização que toma por premissa a oposição – até certo ponto saudável – entre semelhantes e não mais o antagonismo aniquilador dos diferentes. Entretanto, forçoso é considerar que o *11 de setembro* confrontou o Ocidente com um outro radicalmente diferente e reinstaurou o embate sob o aspecto religioso, tão em voga no século XVI.⁸³

Pois bem, a partir da modernidade, o arsenal teórico que o pensamento ocidental maneja para tratar com o diferente gravita em torno do conceito de tolerância. Em realidade, todo o seu esforço – principalmente a partir do início do século XX, quando a democracia tornou-se valor político soberano – está na identificação e denúncia de visões de mundo construídas a partir de significantes absolutos⁸⁴. Trata-se de operação crítica complexa e valorosa mas que – como dito acima – pressupõe a semelhança radical entre os pares postos em confronto e o campo laico da discussão⁸⁵.

Quando este arsenal laico é obrigado a retornar ao ambiente religioso, a dificuldade é paralisante. A multiplicação de obras com a temática da

⁸³ Podemos lembrar, aqui, da questão posta pelo periódico francês Magazine Litteraire (janeiro/2005), perguntando *qual a língua para a Europa* e constatando que a renascença e a atualidade se aproximam neste problema: diante de alteridades radicais disseminadas pela sociedade, põe-se o problema de estabelecimento de uma linguagem. Cusa responderia dizendo que a filosofia matemática fornece um instrumental excelente.

⁸⁴ Tais como: a ciência, o Estado, o mercado, a tecnologia, os genes, a raça, a razão etc.

⁸⁵ Afinal de contas, como diz Maria Rita Kehl (*Civilização Partida*, in *Civilização e Barbárie*, 2004), todo o esforço concentra-se em *ocupar o lugar vazio deixado por Deus*, enquanto significante mor.

tolerância/intolerância é sintomática. Neste momento, talvez o pensamento de Nicolau de Cusa nos auxilie, já que foi construído ainda num período em que a laicização não se impunha.

As análises que se seguem tornarão explícito que Cusa nunca deixa de pensar a tolerância num contexto teológico, apesar de apresentar variações filosóficas que dialogam com problemas exteriores à preocupação puramente religiosa.

3.2 O *De Concordantia Catholica* como local de engendramento do conceito de tolerância

Com as ressalvas feitas acima, podemos enfrentar o texto considerado nuclear do pensamento de Nicolau de Cusa sobre a tolerância. Efetivamente, no *De Concordantia Catholica*⁸⁶ vamos encontrar o conceito de tolerância (nominado “concordância”) como ponto para onde convergem as reflexões de Cusa sobre a estrutura da Igreja e de toda a comunidade humana. Algumas referências biográficas são aqui necessárias para uma melhor compreensão do escopo do texto.

A fama de humanista de Cusa já corria a Europa nos anos que precederam o Concílio da Basiléia. Especificamente, suas discussões filológicas com Poggio Bracciolini e com o bibliófilo Francesco Pizzolpasso chegaram ao conhecimento do Cardeal Orsini. Com a recomendação deste, dirige-se ao

⁸⁶ Tratado de 1433, apresentado ao Concílio da Basiléia de modo fracionado, a partir de 07 de novembro.

mencionado Concílio com o objetivo de defender os interesses de Ulrich von Mandersheid⁸⁷.

Neste trabalho, ganha mais reputação, mormente porque fora obrigado a opor-se aos interesses de Eugênio IV, num período imensamente anti-papal.

Torna-se, então, delegado do Concílio e, nesta qualidade, enfrenta a questão conciliar de perto. Neste momento, formula a idéia de que – diante do Concílio – os legados papais têm apenas uma presidência administrativa e não poderes decisórios. O Tratado em comento vai pretender uma visada equilibrada da questão conciliar na forma de uma concordância interna ao universo católico e esta será a novidade cusana⁸⁸. Em realidade, trata-se de propor um movimento de harmonização dentro da estrutura mesma da Igreja. Verifica-se, assim, que o conceito de tolerância nesta obra se distingue da extensão extra-institucional assumida na modernidade.

Observemos algumas passagens da obra.

Uma das mais relevantes é aquela em que Cusa apresenta-se como conciliarista, no capítulo VI do Livro Primeiro. O autor havia exposto uma concepção de Igreja fundada no elemento racional. Em realidade, para ele, era a razão que

⁸⁷ Ulrich von Manderscheid era decano de Köln e fora excomungado pelo papa porque se indispusera com o arcebispo de Treviso e estava exercendo poderes concorrentes com o religioso. Apesar do apoio de parte dos nobres da região ao comportamento de Ulrich e do impacto da defesa formulada pelo Cusano, a causa é perdida na Igreja. Não sem um arranhão severo na imagem da infalibilidade papal, pois fica evidenciada a insatisfação tanto popular quanto aristocrata com a sentença de exclusão de Ulrich.

⁸⁸ Maurice Patronnier de Gandillac (tradutor e estudioso dos textos de Nicolau de Cusa) adere a uma leitura tornada clássica sobre a fortuna do *DCC*. Segundo esta leitura, o texto tem finalidade específica: defesa do partido conciliar na discussão que se tratava sobre a limitação do poder papal pela reunião dos cardeais. Outro estudioso e tradutor que utilizaremos, Pio Gaia, apresenta interpretação diametralmente oposta. Vale a citação, ainda que extensa: “Durante este período de controvérsias e de tensões nas relações entre o concílio e o papa, o Cusano, aceitando um convite geral de Cesarini a propor um projeto de reforma, compõe e submete ao concílio mesmo o *DCC* que enfrenta de fato o problema da relação papa-concílio, inserindo-o entretanto em uma mais vasta consideração da natureza e dos poderes da Igreja e da sociedade civil, vistas ambas as duas na perspectiva geral da estrutura de toda a realidade, pelo que a obra, ainda que refletindo uma determinada estrutura histórica, não é um livro de ocasião, um panfleto polêmico...” (Introdução ao *De Concordantia Catholica*, página 13).

garantia a universalidade eclesiástica⁸⁹, pois todos os seres (Deus, anjos, santos, fiéis e infiéis) são “espíritos de natureza racional”⁹⁰. O tema já fora objeto de tratamento pela patrística⁹¹ (Ambrósio é citado literalmente no *De Concordantia*), mas é a ótica que muda: Cusa está menos preocupado com o que separa os homens do que com o que os pode e deve manter unidos. A Igreja pode, portanto, pretender um alcance universal porque universal é a racionalidade.

Cusa reconhece, todavia, que a razão não se apresenta de modo uniforme entre os seres, pois o conhecimento que possuem é variado. Se Deus é onisciente (a razão, nele, é máxima), é certo que os homens enfrentam toda sorte de erros e desvios para conhecer. Entre Deus e os homens, Cusa põe de permeio os anjos, dotados de “uma intuição imediata e puramente espiritual”⁹². Esta variação do elemento unificador (razão) gera três concepções distintas de Igreja, por ele chamadas triunfante (composta de Deus, os anjos e os santos), dormiente (os predestinados e os sacerdotes) e militante (o povo fiel e infiel)⁹³.

⁸⁹ Em Ambrósio, o tema era tratado sob o aspecto do corpo místico: a Igreja como *respublica caelestis*. A unidade coerente dos homens era alcançada, mas a força que a mantinha era teológica (a caridade), maior entre seres superiores e fragilizada entre os infiéis. O discurso se abria, assim, para a análise dos costumes e das idéias que faziam com que os homens se distanciassem da união pretendida por Cristo.

⁹⁰ *DCC*, Livro Primeiro, Capítulo I, § 5º.

⁹¹ É tradicional na patrística o conceito da Igreja como corpo de crentes. Falam nela Clemente, Orígenes e Agostinho, até porque a procedência do tema é paulina (Primeira Carta aos Coríntios, 12-13).

⁹² *DCC*, Livro Primeiro, Capítulo V, § 29.

⁹³ Os termos triunfante, dormiente e militante somente podem ser entendidos a partir da distinção das duas concepções de Igreja existentes ao tempo de Nicolau de Cusa.

De um lado, a Igreja entendida como missionária, proselitista mesmo. Uma imagem simbólica centrífuga representaria esta concepção cristocêntrica, para a qual o homem (mesmo infiel) deveria ser buscado e catequizado, instruído na doutrina católica.

De outro, a Igreja entendida como referencial, como marca divina no mundo. Uma imagem simbólica centrípeta representaria esta concepção teocêntrica, para a qual o ser racional necessariamente já faz parte dela. Assim, o apostolado tem importância menor do que a manutenção da integridade doutrinária dos membros.

A eclesiologia de Cusa é cristológica, mas, no *DCC*, fica evidente que as diferentes concepções são contempladas em sua doutrina. Em realidade, o conjunto espiritual e invisível da Igreja (Deus, os anjos e os santos) é a igreja triunfante, de nítido matiz teocêntrico. No outro extremo, encontramos a forma terrena, visível, histórica e institucional da igreja militante (o povo fiel e infiel), de evidente caráter cristocêntrico. Intermediária a estes bordos está a igreja dormiente, na qual os sacerdotes (sendo Cusa um deles) são agentes de difusão (o proselitismo exigido pela versão cristocêntrica) e de defesa (a custódia teológica exigida pela versão teocêntrica) doutrinárias.

A partir deste ponto, as preocupações de Cusa vão se dirigir para a questão da tolerância.

É que ele identifica um vínculo dogmático teológico a estruturar a Igreja triunfante e dormiente, como um conseqüentário do preceito trinitário. Como diz: “pretendo sublinhar o fato de que através de toda a hierarquia [de anjos] existe uma ininterrupta conexão harmônica (*concordialis*) que liga os vários graus em uma ordem perfeita”. Esta perfeição é previsível, pois os vínculos são dogmas teológicos.

Entretanto, quando Cusa vai discorrer sobre o que manteria o vínculo entre os homens (na Igreja militante), a situação complica-se. Para ele, a pretensão de vínculos históricos não se sustenta, bastando ver a recorrência dos cismas e os problemas do conciliarismo. Por outro lado, os vínculos teológicos não se aplicam, como demonstrado pela questão honoriana⁹⁴.

A solução é a proposta de vínculos filosóficos.

A própria estrutura orgânica da Igreja militante é chamada de concordância⁹⁵. E será ela investigada filosoficamente.

Tal se demonstra em algumas passagens do texto. Por exemplo, na análise feita sobre a natureza humana, quando Cusa aponta seus elementos constituidores. Diz ele: “E como o homem é constituído de espírito, alma e corpo, assim os sacramentos são o espírito deste corpo da Igreja militante, o sacerdócio é sua

⁹⁴ Dá-se o nome de questão honoriana a uma questão dogmática surgida na Idade Média e de máxima repercussão na Renascença. Por ela, foi posta em cheque a infalibilidade do sacerdócio (e papal), rompendo a infrangibilidade dos dogmas teológicos católicos. Cusa a ela se refere, e.g., no Livro Primeiro, Capítulo VIII, §43. Especificadamente, a questão tem origem quando o papa Honório I (625-638), em razão de sua pouca familiaridade com a teologia grega, reconhece valor no monotelismo (doutrina da unidade da vontade de Cristo, como se possuidor de uma só natureza). Este entendimento é rapidamente afastado e o papa Leão II (682-683) condena Honório como herético. Esta situação – um papa tido por herético – gera a discussão sobre a validade dos atos que praticara na administração da igreja e de sacramentos. Assim, é posto em cheque o caráter infalível das decisões papais.

⁹⁵ *DCC*, Livro Primeiro, Capítulo VI, §32: “Examinando a estrutura orgânica (*concordantia*) deste corpo da Igreja militante na perspectiva do esquema triádico...”

alma e os fiéis formam o corpo.”⁹⁶ Esta composição do homem é tomada por Cusa como possuindo uma relação intrínseca harmonizadora, por ele denominada *communio ordinis sive concordantiae*⁹⁷. Assim, a tolerância assume aqui duplo caráter: o de uma potência estruturadora da condição humana, de matiz não teológico⁹⁸ e o de um ponto de chegada do esforço filosófico⁹⁹.

Da mesma forma é esforço filosófico o que se vê na identificação do tipo de relação hierárquica que se estabelece na organização da Igreja dormiente. Mais adiante no mesmo capítulo VI da Parte Primeira que estamos citando, colhem-se os seguintes dizeres: “E em tal função presidencial o episcopado hierárquico é visto em perspectiva de uma certa concordância entre o uno e os múltiplos.” Na seqüência, Cusa afirma que esta concordância é representada externamente pelo Papa e que esta seria sua função principal. Assim, apelando para a noção de simbolização, Cusa está se afastando do domínio propriamente teológico e analisando a concordância sob uma perspectiva filosófica. Isto fica claro porque no seguimento do texto o autor vai estabelecer que o mérito maior do Papa é figurar – para os fiéis – o consenso e a tolerância alcançados no interior do concílio cardinalício que o elegeu¹⁰⁰. A tolerância, então, aqui, apresenta-se como resultado bem-sucedido do desempenho de um Papa de seu papel figurativo. E a aferição deste sucesso é feita, não pelo

⁹⁶ DCC, Livro Primeiro, Capítulo VI, §34.

⁹⁷ DCC, Livro Primeiro, Capítulo VI, §34.

⁹⁸ A aparência exterior do texto é tributária do público destinatário. O diálogo com a clerezia impõe o recurso ao vocabulário comumente usado pela teologia. Mas, como o demonstra a leitura, ainda que se esteja a falar de três elementos, não é da trindade que se trata.

⁹⁹ No Livro II, capítulo IV, a tolerância é nominada “consenso” e é o resultado do esforço filosófico de busca de unanimidade. Trata-se de momento de passagem até a estabilidade alcançada pelo esforço teológico. Assim, uma reunião de homens falível é levada, pelo argumento filosófico até um consenso ainda falível e, pelo argumento dogmático-teológico, até a verdade infalível.

¹⁰⁰ Cusa usa e articula a terminologia da “eleição”, “consenso”, “reconhecimento”, “tolerância” e “vínculo de concórdia” no parágrafo 36 do mesmo Capítulo VI que estamos citando.

manejo de dogmas teológicos¹⁰¹ mas pela proposição filosófica do conceito de símbolo.

Na medida em que caminhamos para o interior do Tratado (Livro II), mais evidente fica o uso do conceito de tolerância no discurso da estrutura interna da instituição eclesiástica. Esta aplicação é a tônica do *De Concordantia Catholica* e não guarda correspondência com o manejo moderno que será feito do conceito alguns anos adiante.

Vejamos, por exemplo, duas referências constantes no mencionado Livro II.

A primeira delas está lançada no Capítulo XXXII. Vinha Cusa defendendo, em seu texto, uma tese que será retomada pela reforma luterana: a necessidade de o sacerdote ser um homem de seu tempo, estreitamente vinculado com as atividades de sua comunidade¹⁰². Tal situação, entretanto, impunha a dificuldade objetiva da fragilidade espiritual do homem, passível de erro. No limite –

¹⁰¹ Se o êxito de um Papa fosse medido pelos dogmas teológicos à disposição de Cusa, o resultado seria inflexível: a infalibilidade papal impediria críticas. Muito do *DCC* é o esforço para contornar este preceito que se lastreia, para Cusa, em oito fundamentos escriturais e patrísticos (concentrados no Livro I, capítulo XI): a indicação de Pedro por Cristo; a eleição de Pedro pelos apóstolos; a importância de Roma; o fato de Pedro ter sido o criador das três sedes episcopais; o fato de Pedro ser o mais velho dos discípulos; a simbologia petrinista desde o período paleo-cristão; a tentativa de garantir a unidade cristã; o projeto de evitação de um cisma.

¹⁰² *DCC*, Livro II, Capítulo XXIX, §§221-224.

não se olvide – esta falibilidade poderia ser estendida até o Papa¹⁰³. Daí a necessidade da utilização do conceito do duplo grau colegiado de jurisdição¹⁰⁴.

Surge, então, a necessidade de eleição de um colégio que possa rever as decisões monocráticas, inclusive papais. Esta escolha, evidentemente, não pode sofrer a intervenção do poder temporal e nem do Sumo Pontífice. E, neste momento, a concordância faz sua aparição conceitual, como fator de legitimação deste grupo, operação que se dá pela seleção por sufrágio de seus membros, quando se manifestarão o clero e o povo¹⁰⁵. Nas palavras de Cusa:

A Igreja é assim baseada sobre a concordância. Por isto não se pode legitimamente impor um chefe a quem não o quer, mas é necessário que quem governa seja tácita ou expressamente eleito por todos os governados.¹⁰⁶

Claro que a concordância não deve ser entendida como reconhecimento “democrático” da autoridade por eleição direta e ampla. Primeiro, porque Cusa pretende “democratizar” a base que faz a escolha (via eleição), mas se garante ao restringir a elegibilidade passiva, ou seja, ao determinar que somente alguns clérigos

¹⁰³ Já vimos que Nicolau de Cusa, à época, era fortemente conciliarista e crítico – ainda que moderado – da infalibilidade papal. Mormente no que se refere ao agir mundano do Chefe da Igreja. No *DCC*, Cusa confronta-se no Livro II com a discussão sobre as razões pelas quais o concílio havia sido convocado e expõe o preocupante e tormentoso problema dos interesses políticos e econômicos papais. Neste contexto – consciente de que as maiores críticas que o papado recebe referem-se aos abusos e desvios da administração da Igreja – diz Cusa: “Todos os males poderão ser sanados se este Santo Concílio da Basileia, com a ajuda de Deus e colocando em prática o mencionado cânone, souber encontrar um remédio sobretudo para o problema dos cuidados dos trabalhos temporais...” *DCC*, Livro II, Capítulo XXIX, §224, grifos nossos. A parte final do trecho relembra, ainda, o temor da repetição de problemas como os surgidos com a questão honoriana, citada acima. Afinal, a retratação de atos papais é problemática.

¹⁰⁴ “...o juízo é definitivo enquanto resultante do exame coletivo da parte das dignas pessoas previamente convocadas.” *DCC*, Livro II, Capítulo XXXI, §227.

¹⁰⁵ A legitimidade aqui alcançada não é numérica, mas qualitativa. É a ausência de dissidência de opiniões que autentica as deliberações do colégio eleitoral e não o vigor quantitativo.

¹⁰⁶ *DCC*, Livro II, Capítulo XXXII, §233.

poderão alcançar níveis hierárquicos superiores¹⁰⁷. Segundo, porque Cusa não confunde a “Igreja Eleitora” com uma massa disforme de cristãos, mas os exige organizados sob uma estrutura estabelecida. Isto fica claro nos limites desta pretensão democrática enunciados mais adiante¹⁰⁸: a eleição é ato dos bispos; a aceitação do eleito é feita pelo povo¹⁰⁹; a consagração é ato do superior hierárquico.

A segunda referência ao conceito de tolerância se inscreve ao final do Livro II e deixa mais evidente que se está a falar da estrutura organizacional da Igreja. Diz ele:

E porque todos os abusos dependem do fato de que, de uma parte, os chefes não se servem corretamente de seu poder em função do fim pelo qual existe a autoridade pastoral, e, de outra parte, os súditos não obedecem lealmente a seus superiores, como exige o estado de cada um, devemos, em consequência, falar das normas canônicas com as quais os santos Padres sabiam manter aquela relação harmônica (concordância) entre chefes e súditos.¹¹⁰

Observe-se que a pretensão cusana é tornar complexa a relação entre o chefe religioso e o fiel. A tolerância, portanto, não implica numa isenção de norma dentro da estrutura eclesiástica. Ao contrário, ela vem de par com elaboradas construções de pensamento. Isto ficou evidente – no primeiro trecho – com a estrutura tripartite institucional citada na nota referente à distinção de igreja

¹⁰⁷ Esta distinção dependerá da região em que se insere o religioso, de sua ordem, de seu preparo intelectual, da coesão doutrinária de seus fiéis etc.

¹⁰⁸ *DCC*, Livro II, Capítulo XXXII, §237, com o uso das expressões: eleição, consenso e juízo.

¹⁰⁹ No Livro III do *DCC* esta “aceitação” pelo povo tornar-se-á fonte de soberania popular. Falando, não mais da Igreja, mas do Império (poder temporal), Cusa vai indicar que a legitimidade do ato voluntário de submissão resta no grupo social como uma reserva de poder de, oportunamente, decidir que outra é a fonte de legitimidade mesma, alterando o comando. Daí poder afirmar que a validade de um Império não deriva do costume nem do domínio de fato: importa é o consenso. Claro que o consenso de que fala Cusa – e que se pretende expressar na eleição – não é democrático. Tem por características: a) não exigir totalidade ou maioria; b) não permitir o movimento contrário de deslegitimação/crítica; c) conviver com a eliminação de dissidências; d) ser expressão da razão e não dos interesses.

¹¹⁰ *DCC*, Livro II, Capítulo XXXIV, §266.

militante/dormiente/triunfante e – no segundo trecho – com a referência ao recurso às normas canônicas como condição para alcançar a tolerância interna à Igreja. Aliás, a topologia dos dois trechos dentro do texto cusano deixa bem claro que o conceito de tolerância é uma composição esmerada. Entre eles, Cusa retoma a idéia de que o fiel submete-se racionalmente à estrutura eclesiástica, já que a racionalidade é a característica essencial da lei cristã¹¹¹. Assim, os dois trechos citados do Livro II funcionam como confins que encerram em seu interior a idéia de que as normas cristãs, porque racionais, agem naturalmente sobre o homem, de modo que a Igreja – os fiéis e os clérigos – encontrará, necessariamente, uma solução de compromisso que impeça o cisma, a fratura, o esfacelamento da instituição. Não por outra razão, também entre os limites acima indicados, Cusa se utiliza da expressão “paz da Igreja”¹¹², pretendendo uma reforma ordenada, interior à estrutura eclesiástica católica. De modo que o tema da Reforma da Igreja é tratado como uma simples preocupação eclesiástica, sem qualquer necessidade de discussão de posições doutrinárias (o que será pretendido pela Reforma Protestante).

No Livro III, finalmente, o conceito de tolerância será absorvido, por completo, pelas análises do poder temporal. Faremos somente uma única citação de todo aquele Livro, mas de tal modo intensa e coerente com o ambiente em que é feita que impõe a transcrição:

Devemos agora examinar, segundo o plano da obra, o ordenamento constitucional (concordância) do Império, sobre o qual se funda a legitimidade do poder imperial.¹¹³

¹¹¹ *DCC*, Livro I, Capítulo I, §§4-8.

¹¹² *DCC*, Livro II, Capítulo XXXIII, §244.

¹¹³ *DCC*, Livro III, Capítulo V, §340.

Verifica-se – nitidamente – que a temática já não é a estrutura eclesiástica. Isto fica evidente no começo mesmo do Livro, quando Cusa expõe sua famosa crítica à Doação de Constantino¹¹⁴. Isto é feito a partir do capítulo II, importando-nos que se admite, neste passo, a questão histórica como primeira, num movimento tipicamente humanista. A preocupação cusana volta-se, portanto, para o poder político efetivo e concorrente com o da Igreja. Interessa-lhe propor a tolerância sob o aspecto da ordem, elemento que pretende Cusa ser comum às hierarquias civil e sacerdotal. A concordância como ordem aparece, então, como um princípio cosmológico¹¹⁵ que penetra na estrutura do Império, instituindo-o como um “Estado religioso”. Afinal, o ordenamento constitucional pode ser formalmente laico mas é materialmente religioso, já que seu parâmetro é o texto bíblico¹¹⁶. Em realidade, a tolerância entre os súditos só é possível pela semelhança que a lei civil deve possuir com os mandamentos cristãos expressos nos testamentos.

A tolerância é, por conseguinte, compreendida neste momento como qualidade de um ordenamento de tal modo correspondente aos preceitos dogmáticos cristãos que possibilita o estabelecimento de um Império duradouro, contínuo, justo e forte. A superioridade do Império cristão, aliás, está no fato de a paz que ele garante ter por princípio um cânone eclesiástico: a salvação. Como esta é extensível a todos os homens (fiéis e infiéis), o Império também o será. Para Cusa, o espaço da

¹¹⁴ Segundo a lenda, Constantino – curado da lepra – teria dado ao papa Silvestre e a seus sucessores a posse do palácio do Laterano, o domínio sobre Roma, os territórios da Itália e do próprio ocidente. O documento – composto entre 750 e 753 foi criticado, antes de Cusa, por estudiosos padovanos medievais e, contemporaneamente a Cusa, por Lorenzo Valla (1440).

¹¹⁵ Este princípio cosmológico é anunciado no início do texto (*DCC*, Livro III, Capítulo I, §293): “De fato, todas as coisas que vêm de Deus são necessariamente ordenadas. Segundo esta ordem, também na cristandade há um único chefe, que tem a plenitude do poder e supera todos os outros como senhor do mundo.”

¹¹⁶ Vejam-se as inúmeras referências a textos teológicos e bíblicos feitas no já mencionado capítulo V. Dentre eles, salientemos a Carta de Paulo aos Romanos, de onde é retirada a subserviência do imperador a Cristo.

paz está na intercessão entre o plano das ações humanas (que envolve fenômenos como a violência, a guerra injusta e a insurreição) e o plano de Deus (que envolve, como ponto central, a salvação). A paz não é, portanto, um estado estabelecido exclusivamente por Deus. Ao contrário, só o esforço humano de ultrapassar a crueldade é que permite a instauração da paz.

Como se vê, a concepção de tolerância no *De Concordantia Catholica* é variada. Vemos as suas variantes quando ela é tomada como concordância, aplicando-se à estrutura da Igreja e à estrutura do Império. Importa, por fim, constatar que uma outra forma é assumida quando Cusa pretende estendê-la à comunidade humana.

A apresentação desta concepção de concordância é feita numa expressão aparentemente incoerente: “concordância discordante”. É que, para Cusa, enquanto a Igreja na plena acepção do termo é formada por santos e perfeitos, a comunidade humana é constituída de uma mescla de puros e pecadores. Aquela Igreja sem máculas é pensada no ponto de vista escatológico, como resultado do julgamento final dos tempos¹¹⁷. Mas, do ponto de vista da realidade em que nos inserimos, encontramos uma Igreja que se defronta com a falibilidade e o pecado, sendo impossível ao homem pressentir se foi agraciado ou não pela escolha divina: “Mas porque este juízo é desconhecido a todos os homens, enquanto nenhum pode saber se é digno de ódio ou de amor, dizemos que a Igreja é constituída de predestinados e de préscitos¹¹⁸.” (grifos nossos).

¹¹⁷ Por isto, Nicolau de Cusa a chama *ecclesia ipsa*, afirmando: “É claro ainda que este corpo da Igreja assim entendido é constituído somente dos predestinados.” *DCC*, Livro I, Capítulo IV, §22.

¹¹⁸ A noção de *praescitus* está presente em Santo Agostinho e refere-se, ali, àqueles cuja glória ou danação é sabida previamente por Deus. O uso do termo limitou-se aos danados mas manteve o elemento de presciência divina.

Verifica-se, portanto, que a noção de concordância – neste passo – liga-se à conformidade que se exige de todos os homens – fiéis ou infiéis, escolhidos ou danados – à vontade divina. Uma resignação que se torna o elemento de base da *ecclesia mixta* (formada pela multiplicidade dos homens) e que nos atinge a todos pelo simples fato da posse da razão. Esta inevitabilidade da conformação fica clara pelos dois movimentos de pensamento que serão feitos logo após a apresentação da noção de concordância como exposta acima.

Primeiro, linhas adiante, Cusa vai insistir na idéia de que a fé é um movimento espiritual voluntário e racional, que se faz em direção a Cristo e não ao dogmatismo católico. Em suas palavras: “Assim, quem conduz o próprio intelecto em direção às crenças de que Cristo é Deus e homem, que é Salvador, etc., vem considerado fazendo parte da Igreja.”¹¹⁹ Noutras palavras, fazer parte da Igreja é uma decorrência do uso do intelecto e ser tolerante é admitir a inevitabilidade deste movimento que conduz todos os seres dotados de razão a Deus.¹²⁰

Em segundo lugar, cumpre observar que o capítulo seguinte do texto será todo ele elaborado em vista da heresia hussita¹²¹. Em seu bojo, trata o autor de defender a Igreja como “pastora de cristãos”, tomados estes como a totalidade dos homens que admita como regentes da sua vida comunitária os seguintes princípios: a união, a concordância, a fraternidade e a assembléia.

¹¹⁹ DCC, Livro I, Capítulo IV, §23. Uma tradução alternativa – que mantém o espírito da acima indicada – é apresentada por Pio Gaia: “*Quindi chi assoggetta il proprio intelletto affinché creda che Cristo è Dio e uomo, Che è Salvatore, ecc. vien considerato facente parte della Chiesa.*”

¹²⁰ Estamos aqui no âmbito daquela igreja teocêntrica já referida em nota anterior: a igreja triunfante.

¹²¹ Movimento herético que prolonga, na Boêmia do século XV, os ensinamentos de John Huss (1369-1415). Este magister da Universidade de Praga prega a supremacia do concílio sobre o papa e a desnecessidade desta autoridade máxima, criticando, ainda, a venalidade do clero de sua época. O impacto social deste pensador está nas pretensões de relativa independência para os tchecos diante das pretensões expansionistas alemãs do rei Sigismundo.

Assim, ou porque somos racionais ou porque não dispensaríamos a unidade fraternal como valor, todos nós reconhecemos a existência de uma constante que permite a vida social – a tolerância, aqui sob a nomenclatura da concordância – e, por tabela, reconhecemos a Igreja como instituição que viabiliza esta convivência.

A tolerância apresenta-se, portanto, no *De Concordantia Catholica* como a descrição da força que mantém sólidos os laços sociais, vinculando os homens em sua vida social, política (Império) e religiosa (Igreja).

Convém aferir se a mesma concepção será mantida no desenvolvimento do *corpus* cusano.

3.3 O *De Pace Fidei*: a re-significação da tolerância.

Vinte anos mais tarde, Nicolau de Cusa escreve o opúsculo *De Pace Fidei* (1453) e, num contexto diverso¹²², retira da tolerância a extensão que inicialmente lhe fora atribuída.

Em realidade, neste novo texto, o autor vai fazer uma conclamação dos homens à harmonia, mas o aspecto realçado é – nitidamente – o religioso. Não por outra razão os dois conceitos centrais nele presentes são a fé cristã e a unidade religiosa. A tolerância entre os homens vai ser recomendada com base na articulação de três argumentos: o credo monoteísta, a imortalidade da alma e a trindade que impõe a figura de Cristo. Nota-se, portanto, que o ambiente já é predominantemente

¹²² Em 28 de maio de 1453, Constantinopla é invadida e tomada pelos Turcos. A notícia chega ao ocidente através de Veneza, em 29 de junho de 1453, oportunidade em que ganham divulgação as cartas do Cardeal Isidoro de Kiev, presencial aos eventos, descrevendo, com pormenores, a derrocada cristã. Cusa tem acesso imediato a estes relatos.

teológico, com pouco espaço para discussões de natureza filosófica geral como feito em diversos momentos do *De Concordantia Catholica*.

O objetivo religioso é expresso logo no primeiro capítulo: "...poder-se-ia facilmente encontrar um certo acordo, e graças a este acordo, por um meio apropriado e conforme à verdade, estabelecer uma paz perpétua em matéria de religião."¹²³ A partir daí, o autor estará preocupado em apresentar o quão os demais ritos religiosos vão se afastar ou se aproximar do parâmetro cristão. E este maior ou menor afastamento é que vai ditar o cabimento ou não da tolerância da Igreja cristã para com a seita¹²⁴ que adota estes ritos diversos.

É realmente interessante notar que – de todo o texto – somente no primeiro e no segundo capítulos serão manejados conceitos filosóficos propriamente cusanos.

A primeira referência é a recordação da tese central de seu pensamento: "Tu, com efeito, que é a potência infinita, Tu não estás naquilo que Tu hás criado e a criatura não pode apreender o conceito de Tua infinitude, porque não existe qualquer proporção do finito ao infinito."¹²⁵ Esta proposição assaz conhecida insere-se, nestas poucas linhas do Capítulo Primeiro, num esforço de anunciar a relevância e urgência de uma harmonização entre os homens. Em verdade, para Cusa, a individualidade não constitui um simples limite que, ao separar, estabelece a idiosincrasia de cada homem. Ela também deve ser vista como um valor particular

¹²³ *DPF*, Capítulo I, §1.

¹²⁴ Cusa justifica em uma de suas cartas a terminologia adotada. Para ele, religião é sinônimo de fé cristã; religiões diversas da cristã serão chamadas seitas. Há, nesta escolha, perfeita adequação para com as opções lingüísticas do período.

¹²⁵ *DPF*, Capítulo I, §5.

que – pela igual distância de todos os homens em relação a Deus¹²⁶ – torna possível a concordância de todos eles, sem aniquilamento de identidades pessoais ou coletivas. Se os homens estão igualmente distantes, podem se acordar, pois não é possível falar em hierarquias. É por este raciocínio que, na seqüência deste enunciado, Cusa proporrá o programa do *De Pace Fidei*: a concordância na fé e a tolerância pela diversidade de ritos¹²⁷.

A segunda referência é a mera citação do par conceitual *explicatio/complicatio* quando Cusa pretende indicar que o ser livre é aquele que opta por reconhecer Deus como delimitador de seu horizonte de determinação e orientador de suas condutas no mundo. Trata-se, num sentido agostiniano, da concepção da liberdade como escolha de manter-se (ou não) unido a Deus. Nas palavras do cusano: “mas esta verdade que alimenta o intelecto não é outra senão o próprio Verbo, no qual todas as coisas são **compendiadas** e pelas quais todas se **explicam**”¹²⁸ (grifos nossos).

A partir daí, somente duas outras alusões filosóficas serão feitas no texto, ambas à filosofia grega. No Capítulo IV, o problema de convencimento de nações diversas pela razão vai apelar para a sedimentada teoria platônica das idéias¹²⁹. Isto porque a razão é admitida como a única realidade que embasa toda a experiência humana, espraiando sua unidade, sua simplicidade e sua inefabilidade por todos os grupos sociais.

¹²⁶ Texto citado na nota acima.

¹²⁷ Eis uma expressão cusana que ganhou justificada celebridade: *religio una in rituum varietate* (DPF, Capítulo I, §6).

¹²⁸ DPF, Capítulo II, §7.

¹²⁹ No interior de um diálogo entre o Verbo e o Grego, a razão é denominada Sabedoria: *De Pace Fidei*, Capítulo IV, §§10/12.

No Capítulo VI, sintomaticamente, o árabe que discute com o Verbo apresenta argumentos aristotélicos, na intenção de postular a unicidade da referida Sabedoria, afastando os politeísmos do ambiente passível de concordância¹³⁰.

Retirados do texto os momentos filosóficos citados, resta uma obra que – propugnando a concórdia entre os homens – o faz sob o aspecto religioso, esvaziando o conceito de referências filosóficas que se encontravam presentes quando da elaboração do *De Concordantia Catholica*, como vimos. Efetivamente, desaparece a pretensão cusana de se solidificarem os laços políticos e sociais através da alta aspiração da tolerância. Este conceito, que era capaz em 1433 – no ambiente das discussões conciliares – de infiltrar-se nas esferas temporais e, até mesmo, de embasar uma vida política dos homens menos beligerante, torna-se, agora, restritíssimo¹³¹. Importará ele, somente, na necessidade de aceitação da variedade de ritos para expressão da religiosidade, mantidos os conteúdos monoteísta e escriturais. Tolerante não é mais o homem, o cidadão ou o Imperador; tolerantes são somente os homens da Igreja católica quando consentem que infiéis exerçam, com procedimentos distintos dos católicos, sua religião. E isto, insisto, desde que dogmas cristãos não periclitem¹³².

¹³⁰ São, neste passo, manejadas as idéias do primeiro princípio e do conhecimento como desejo natural. A menção a este último é, até, literal: “O árabe: ‘Eu penso que, com absoluta certeza, todos os homens desejam naturalmente a Sabedoria’.” *DPF*, Capítulo VI, §16.

¹³¹ São diversos os historiadores do período que lembram como a Queda de Constantinopla impeliu a cristandade a um pensamento pessimista e desencantado. Cusa, ele próprio, chama de “triste atualidade” a situação vivida pelo Ocidente Cristão em 1453 (Carta de Nicolau de Cusa a Jean de Segóvia, conciliarista na Basileia e apoiador, àquele tempo, do antipapa Félix V, datada de 28 de dezembro de 1453).

¹³² Em diversas passagens do *DPF*, Cusa insiste nestes dogmas. Alguns deles: o Deus único (Capítulo VII, §20), a Trindade (Capítulo X, §28), a virgindade de Maria (Capítulo XIV, §46), a salvação *ex fide* e não *ex operibus* (Capítulo XVI, §60), a transubstanciação (Capítulo XVIII, §64).

Nicolau de Cusa chega, em certas passagens, próximo de um culturalismo¹³³. É o que ocorre quando do diálogo de Paulo e o Tártaro. Naquela oportunidade, é recuperada a doutrina da graça suficiente: a fé – que é uma realidade objetiva e que é a graça que Deus espargiu entre todos os homens – é suficiente para a salvação. A citação do texto é expressa: “Necessário fazer ver que a salvação da alma não vem das obras, mas da fé da alma.”¹³⁴ Esta *fides christiana* é também *fides formata* (ortodoxa), um modo de recepção da luz da verdade divina presente nos homens, nas nações e nas populações. A conclusão será inevitável: se for pela fé – e não pelas obras, sinais sensíveis da verdade da fé – que o homem se salva, caem os limites exteriores e passam a não importar os ritos utilizados para a manifestação da religiosidade. O relativismo – e aqui está o que denominamos culturalismo – é explícito quando, linhas adiante, Cusa passa a citar o que ele chama de *testemunhos* recolhidos entre práticas religiosas mulçumanas. A finalidade é clara: fazer ver a compatibilidade entre ritos de culturas diversas¹³⁵.

Pensamos estar diante, por conseguinte, de um esvaziamento filosófico do conceito cusano de tolerância, porque restringido o alcance social e político. Em realidade, sob uma ótica que planeje encontrar a coerência de uma evolução sistemática do pensamento cusano, quando se compara o que restou daquela defesa da concordância como elemento capaz de articular aspectos múltiplos (social, político

¹³³ O termo é, com certeza, pouco apropriado, mas se aproxima da liberdade de pensamento e da amplitude de exemplos que pretendemos ver presentes na escrita cusana. A inconveniência deve-se mais ao caráter serôdio do vocábulo (o mesmo ocorrerá, linhas adiante, com a idéia de um “relativismo”) do que ao espírito mesmo do pensador.

¹³⁴ *DPF*, Capítulo XVI, §55.

¹³⁵ No bojo destas citações em que crenças diversas das cristãs são exemplificadas e admitidas (estamos ainda no interior do Capítulo XVI do *DPF*), Nicolau de Cusa não deixa, entretanto, de apresentar o que seriam os denominadores dogmáticos comuns entre as três grandes religiões (judaísmo, islamismo e cristianismo), as características dos *mandata* divinos que autorizam a convivência das religiões diferentes: “Os mandamentos divinos são os mais breves e os mais conhecidos de todos, e comuns a todas as nações. Bem mais, a Luz que os manifesta é inata à alma racional.”

e religioso) da vida humana no *De Concordantia Catholica* com a limitação presente no *De Pace Fidei*, tende-se a julgar ter havido uma nulificação completa do esforço de pensamento anteriormente operado.

Afinal, neste segundo texto, o *De Pace Fidei*, são inúmeras as condicionantes lançadas para que possa operar a tolerância e fica claro que seu campo de manobra é o da religião. Ainda que se reconheça estar diante de um opúsculo escrito como resposta a um fato traumatizante como o desmoronamento do poder cristão no oriente próximo, não há dúvidas de que é nele lançado um conjunto muito mais vasto de dogmas teológicos do que no conjunto dos três livros do tratado de 1433.

Por outro lado, a estrutura mesma do texto é reveladora da exclusividade do caráter religioso do tratamento que está sendo dado à tolerância. É que, como sabido, a forma dialogal é a escolhida por Cusa, fazendo intervir como interlocutores do Verbo e dos apóstolos Paulo e Pedro: o grego, o italiano, o árabe, o hindu, o caldeu, o judeu, o cita, o francês, o persa, o sírio, o espanhol, o turco, o alemão, o tártaro, o armênio, o boêmio e o inglês. Estes personagens¹³⁶ são utilizados como representantes de religiões distintas da cristã e de correntes filosóficas. Um quadro resumido poderia ser assim apresentado¹³⁷:

¹³⁶ Não são feitas referências a personalidades históricas, mas somente indicações genéricas de nacionalidades.

¹³⁷ Mantivemos fora do quadro: a) o francês, o alemão e o inglês, que representam meras nacionalidades e veiculam conteúdos teológicos dogmáticos cristãos; b) o sírio, porque representam uma religião inespecífica, mas de intensa vida cultural sob o ponto de vista filosófico-teológico; c) o cita, que é um representante genérico de um povo estrangeiro.

Nacionalidade	Função no diálogo
grego e italiano	filosofia antiga
árabe, persa, sírio e hindu	filosofia islâmica
Caldeu, persa e espanhol	islamismo
judeu	judaísmo
boêmio	utraquista

Um lance de olhos no quadro acima (e na nota que o acompanha) dá conta de que o conteúdo teológico prepondera, pois veiculado em 11 das 17 figuras envolvidas no ato lingüístico dialogal. E, mesmo para os quatro personagens que veiculam a filosofia islâmica, cumpre observar que os assuntos por eles tratados são fortemente religiosos: o árabe (a palavra de Deus como alimento do espírito - *De Pace Fidei*, Capítulo VI, 16), com recurso a Santo Agostinho; o hindu (a mântica¹³⁸ - *De Pace Fidei*, Capítulo VII, 19), com recurso a Santo Tomás; e persa (o nestorianismo¹³⁹ - *De Pace Fidei*, Capítulo XI, 29); o sírio (o pensamento dos jacobitas¹⁴⁰, nestorianos e maronitas¹⁴¹ - *De Pace Fidei*, Capítulo XIII, 42).

Fica clara a preocupação religiosa do texto.

Este esvaziamento filosófico do conceito de tolerância cobra seu preço no próprio texto de Cusa. Isto pode ser percebido, não só no sentido geral que a obra possui de que concordantes são somente os grupos sociais que professem um

¹³⁸ Como lembra Pio Gaia na nota 19 à sua edição do *DPF*: “Na antiguidade greco-romana existiam crenças difusas sobre cura de males e predições de oráculos operadas por imagens dos deuses”. A mântica é corrente forte de pensamento até o século II, atingindo até mesmo Plotino e alguns pensadores cristãos que acharam cômodo atribuir superstições do período ao poder de cura das estátuas mesmas.

¹³⁹ Mais uma das heresias do período paleo-cristão a discutir a unidade e a diversidade das naturezas de Cristo. Nestório – patriarca de Constantinopla – defende que a encarnação não poderia ser entendida como união substancial de Deus e homem, mas apenas como uma inerência do Logos no homem. Deste modo, e esta é a tese que recebeu o mais vivo repúdio de um concílio ecumênio de Éfeso (431), não se pode conferir o título de “Mãe de Deus” a Maria, pois teria ela dado à luz somente o homem Jesus. No texto de Nicolau de Cusa do *De Pace Fidei* está presente a discussão (e a defesa) da união substancial.

¹⁴⁰ Partidários de um dos segmentos da Igreja Ortodoxa. Trata-se do resultado da convivência de seitas cristãs em ambiente maometano, originando fusões religiosas que serão consideradas como heréticas pela Igreja Ocidental.

¹⁴¹ Seguidores de um dos segmentos da Igreja de rito oriental. Vinculam-se ao patriarcado de Antioquia.

conteúdo religioso semelhante à doutrina cristã (reitero: monoteísmo, salvacionismo e forma escritural) quanto em momentos particulares da escrita. É o que ocorre, por exemplo, no diálogo com o Persa, quando Pedro faz ameaça tácita aos judeus que resistirem à conformação à fé cristã: “Todas aquelas verdades sobre Cristo os judeus as têm em suas escrituras, mas não querem compreender, sendo servos do sentido literal. Todavia, esta resistência dos Judeus não impedirá a concórdia. Porque são eles pouco numerosos e não podem atralhar com as armas todo o mundo.”¹⁴²

Infeliz limitação da tolerância, que surgira com propósito de amplitude no *De Concordantia Catholica* e que, perdendo seu caráter filosófico e político, é insuficiente para impedir “conversões” involuntárias como proposta de atuação da instituição eclesiástica¹⁴³.

Parece que Cusa, para além de ser incapaz de sustentar uma coerência do conceito internamente a seu *corpus* – diferentemente do que postulava Cassirer com sua tese de sistematicidade da obra cusana –, já aponta para a intransigência religiosa que vai se estabelecer como regra no instável século XVI vindouro.

Tem-se, assim, constatado que o conceito de tolerância sofreu um desenvolvimento peculiar no trajeto da obra cusana: perdeu a nota filosófica (em aspectos políticos e éticos) e se fortaleceu quanto ao aspecto teológico. Já indicávamos na Introdução que este movimento é a marca do pensamento de Cusa, a estabelecer Deus como verdadeiro objeto privilegiado do pensamento. Trata-se de uma assertiva que se tornará mote de sua filosofia: o *De Pace Fidei* é, tipicamente, obra que – seguindo-se ao *De Docta Ignorantia* – afirma a centralidade das soluções de

¹⁴² *DPF*, Capítulo XII, §41.

¹⁴³ Lembre-se que Nicolau de Cusa vai trabalhar diretamente na repressão aos ultraquistas (corrente mais radical do pensamento hussita), desenvolvendo trabalho de conversão em diversas regiões alemãs.

caráter teologal para os mais variados problemas, no caso o da re-acomodação do ambiente político-religioso do Oriente. Vê-se, então, a impossibilidade de se pretender sistemático o pensamento de Cusa, já que a tolerância – conceito cardinal do opúsculo de 1453 em comento – se aparta do diálogo proveitoso que era prometido no *De Concordantia Catholica* com outras idéias. Resta-lhe uma mera “convivência” conceitual, mergulhado num ambiente já preponderantemente teológico.

Esta harmonia de conceitos, como o dissemos na Introdução, não pode ser confundida com a pretensão de sistematicidade.

Mas, se não a tolerância, talvez a liberdade possa ser um conceito que se sustenha firme no curso dos escritos de Nicolau de Cusa. Passemos a analisá-la.

4. LIBERDADE

4.1 A estrutura do conhecimento no *De Docta Ignorantia*: “o infinito é inacessível como objeto de conhecimento”.

Uma incursão pelo pensamento epistemológico de Nicolau de Cusa vai se fazer necessária como introdutória ao tratamento do conceito da liberdade. Inevitavelmente, será a oportunidade do recurso ao texto central da filosofia cusana – *De Docta Ignorantia*¹⁴⁴.

Sobre esta primordialidade, lembremos, e.g., a relevância conferida a este texto por Ernest Cassirer, com estudos que são considerados modelares para a compreensão da filosofia cusana. O uso relativamente secundário que faremos daquela obra justifica-se, como já o dissemos, pelo eixo de questões que levantamos para inquirição: afinal, a crítica que fazemos a Cassirer é sua pretensão de uma sistematicidade dentro do pensamento de Cusa, considerada por aquele intérprete como a constatação de uma evolução, de um progresso nas idéias cusanas na medida em que situações e temáticas novas são enfrentadas. Isto, repetimos, não parece ocorrer, já que os conceitos – mormente os da filosofia prática – são alterados no desenrolar do *corpus* cusano.

O texto do *De Docta Ignorantia* é riquíssimo em citações.

¹⁴⁴ Trata-se, sem dúvida, do texto mais comentado do autor alemão. Escrito em 1440

Por ele, Cusa dialoga com tradições várias¹⁴⁵. A que nos interessa¹⁴⁶, neste passo como porta de entrada para a epistemologia cusana, é a de Meister Eckhardt porque dele será retirado o conceito de “centelha da alma” como faculdade da alma que permite o salto místico, o contato com Deus. Numa leitura contraposta ao misticismo de sentimentos¹⁴⁷, Cusa vai fazer sobressair o componente racional presente naquela faculdade através da descrição funcional da **iluminação**.

O *De Docta Ignorantia* vai partilhar com o pensamento eckhardtiano a idéia de que a “centelha” foi colocada na alma superior por Deus. Assim, à alma inferior restaria apenas a corporeidade, em posição de total receptividade da graça divina. O esforço humano deve ser, assim, o de aproximação intelectual por conceitos, movimento somente vitorioso pela interseção da revelação.

Esta valorização do zelo cognitivo humano marca o espírito do *De Docta Ignorantia*.

Mas nele estão presentes peculiaridades.

Primeiramente, vemos que o texto se abre com uma apologia à inteligência livre. Cusa afirma a tendência humana natural à verdade¹⁴⁸, que viabiliza – teoricamente – o conhecimento do mundo. Ajuizar seria, então, uma faculdade essencial calcada no poder atrativo da verdade. Esta verdade é a essência de um

¹⁴⁵ São inúmeros os autores e as correntes de pensamento sugeridos no texto: Platão, Agostinho, Raimundo Lúlio, Eckhardt, Hermes Trimesgisto, Anselmo d’Aosta, Tomás de Bradwardine, Euclides, Beda, Hilário de Poitiers, Cícero etc.

¹⁴⁶ A escolha de Eckhardt é uma entre várias possíveis aproximações da questão epistemológica em Nicolau de Cusa. A opção que fazemos justifica-se: a) porque Eckhardt, diferentemente dos eminentes filósofos gregos ou dos Pais da Igreja, tem uma linguagem que influenciará diretamente Cusa; b) porque Eckhardt tem como bagagem cultural os filósofos anteriores que também influenciaram Cusa.

¹⁴⁷ A teologia mística formula um princípio de revelação, pois dá cores mais intensas e importância central aos atos pelos quais Deus faz saber aos homens os Seus mistérios e a Sua vontade. Tem ela duas vias possíveis, ressaltadas no tardo medievo: a via intelectual (que se apresenta no *De Docta Ignorantia*) e a via dos sentimentos (que fará fortuna com personagens como Santa Tereza e São Francisco, dentre outros).

¹⁴⁸ “A isso corresponde um juízo inato de conhecer o que convém ao objeto...” *DDI*, Capítulo I, p.42.

objeto. Daí, duas constatações. A primeira é que, sob influência do pensamento platônico, a verdade somente poderia ser pressentida. Fiel a isto, Nicolau de Cusa vai utilizar, em seu texto, inúmeras expressões variantes, tais como perceber, prever, sentir, perceber, vestigiar. A segunda é a idéia de que o objeto do conhecimento apresenta um “desejo natural de existir do modo melhor” (DDI, Capítulo I). Este “modo melhor” parece ser a essência da coisa – já referida – para além da qual não se vai, impondo uma distinção: a) ontologicamente, as coisas restariam em suas essências, imóveis e quietas; b) no âmbito da filosofia prática, o sumo bem – a paz – seria instrumental e existiria para preparar ativamente a Salvação. Esta aparente incoerência (quietude vs ação) encontraria compatibilização quando se percebe que a paz é alcançada pela ação humana de maior valor, representa a mais elevada aspiração de uma coletividade. Assim, conciliam-se a excelência (nota da essência) e a atividade.

Todavia, no mesmo passo¹⁴⁹, afirma-se que:

toda investigação é comparativa, valendo-se do meio de proporção. Quando aquilo que é objeto de pesquisa pode ser comparado por uma redução próxima e proporcional com aquilo que constitui o pressuposto, é fácil o juízo de compreensão.

Por que o conhecimento é anunciado como cotejo, mantido – pelo texto – sempre o ambiente relacional?

A eleição do método comparativo¹⁵⁰ vincula-se à constatação, por Cusa, de que a inteligência julga no mundo. Estabelece-se, assim, uma incontornável incerteza dos juízos, sendo impossível pretender-se exatidão (*praecisio*) neste

¹⁴⁹ DDI, Capítulo I, p. 42.

¹⁵⁰ Chamamos de método comparativo à redução de uma grandeza em outra através de uma série finita de operações mentais.

conhecimento que se dirige a objetos que não se desvelam em sua essência ao homem, apresentando-se sempre travestidos por dados sensíveis.

Daí a necessidade do recurso à matemática¹⁵¹. Sua eficácia instrumental para a cognição é apresentada por Cusa através da tradição pitagórica de que os números constituem as coisas e possuem força própria¹⁵². Esta tradição é tomada a partir da apropriação da matemática feita por Platão, que dela se utiliza para estabelecer uma linguagem filosófica que marcará, desde então, o Ocidente¹⁵³ e que será revalorizada no período renascentista em que se insere Cusa. A matemática aproxima a linguagem do mundo à linguagem do infinito, pelo seu proceder de depuração da linguagem. Nas suas restrições, ela fornece o modelo de conhecimento possível e as regras de exclusão. Pelo seu grau de certeza e sua elevada abstração, torna-se instrumento essencial para Cusa. Já em Platão, aliás, se achavam presentes os três traços essenciais do elemento matemático: é algo estável, é algo não-sensível e é algo já conhecido previamente (*máthema*).

Sua compreensão do número vai ser desenvolvida tanto no *De Docta Ignorantia* quanto no *De Mente*. Para ele o pensamento é essencialmente um cálculo, um recenseamento, uma potência discreta da alma: é dele que todas as coisas criadas recebem o limite e a medida. Pensar ou recensear é distinguir uma coisa de outra, é desenvolver a potência da unidade. O número pode ser entendido como uma

¹⁵¹ Para Cusa, a matemática define-se como uma imagem racional mental (*DDI*, Livro I, Capítulo XI), sendo certo que ela lhe fornece linguagem e fundamento metafísico.

¹⁵² “Daí talvez Pitágoras ter julgado que tudo é constituído e inteligido pela força dos números.” *DDI*, Capítulo I, p.43.

¹⁵³ Luciano Cânfora (in *Um Ofício Perigoso*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2003), falando da vinculação de Platão às suas raízes aristocráticas familiares e ao uso contínuo desta descendência no texto da Carta VII, assevera: “Os atenienses tiveram a extraordinária capacidade de pensar o universo a partir de um minúsculo ângulo do mundo [o ângulo familiar]. Mas isso é também um sinal da forte consciência de si mesmos, da própria importância e do próprio papel que as grandes famílias conservavam na moldura da democracia ateniense. O veículo para essa sua extraordinária aventura mental foi o pensamento matemático.” (pág. 66, grifo nosso).

necessidade do pensamento humano, pois para Deus ele não é requerido para a distinção da diversidade das coisas. O número é, então, a maneira humana de compreender as coisas, introduzindo a distinção na confusão das propriedades comuns. Ordem, proporção e harmonia são correlatas da utilização do número para compreensão do mundo.

Assim, uma vez que a realidade não pode ser experienciada de modo definitivo pelos sentidos, o recurso à linguagem matemática se impõe como necessário. Ele é capaz de exprimir o movimento nunca acabado da inteligência em direção à verdade. E a idéia de deslocamento é fundamental: dentro do espírito matemático, o vocabulário de que lança mão Cusa é o da geometria e o da proporção, duas idéias tributárias das noções de espaço e figura. Afinal, não seria o rigor da lógica matemática o instrumental capaz de amparar o conhecimento: as coisas do mundo resistem a ele, variam de modo irregular e, por vezes, contradizem-se¹⁵⁴.

Por isto, o conhecimento para Nicolau de Cusa vai ser marcado pela não plenitude: por maior que seja o esforço humano de desvendar a realidade, sua cognição será sempre condicional, fenomenal e relativa. Mas atenção: isto não é um problema para Cusa. Afinal, seria desarrazoado pretender-se que a criatura (homem) tivesse um conhecimento do mundo similar ao conhecimento do Criador (Deus). Só Ele é capaz da totalidade e do alcance da essência das coisas. Para isto, não se utiliza de qualquer espécie de linguagem: a verdade do mundo Lhe vem de modo direto, pois Ele confunde-se com ela. Esta não correspondência estrutural da verdade com a inteligência humana é anunciada, explicitamente, por Cusa:

¹⁵⁴ Mormente as coisas do mundo ético humano, como soem lembrar a Nicolau de Cusa as querelas intelectuais, religiosas e políticas de seu tempo.

O intelecto finito não logra atingir a verdade das coisas, com exatidão, mediante a semelhança. A verdade não é suscetível de mais nem menos, consistindo em algo indivisível. Nada que não seja a verdade mesma logra medi-la com exatidão (...) Portanto, o intelecto, que não é a verdade, jamais compreende a verdade tão exatamente que ela não possa ser compreendida infinitamente com mais exatidão.¹⁵⁵

Observe-se, na citação acima, o cuidado do autor em identificar, com precisão, de que “tipo” de intelecto está falando: o intelecto finito. Em realidade, é a cognição humana que possui os limites que indicamos acima.

Mas um segundo problema deve ser acrescentado a esta insuficiência cognitiva: o que acontece quando o infinito é posto como objeto deste conhecimento humano? O que ocorre quando o homem põe-se a falar de Deus?

Primeiramente, é preciso perceber que a questão é um prosseguimento do tema da demarcação do conhecimento. Um dos temas caros à teoria do conhecimento de Nicolau de Cusa é a distinção entre *explicatio* e *complicatio*, que podem ser traduzidos, respectivamente, por desenvolvimento e envolvimento¹⁵⁶. O autor afirma que a *complicatio* é o processo pelo qual o todo está em Deus.¹⁵⁷ A idéia aqui subjacente é a de simplicidade, de unidade, de interdependência das coisas: o mundo, entendido como uma contração, é uma totalidade e uma unidade onde cada coisa é determinada pelo conjunto. A *explicatio*, por sua vez, é o processo pelo qual

¹⁵⁵ *DDI*, Livro I, Capítulo III, p.47.

¹⁵⁶ O Livro II do *DDI* trata deste tema. As referências que vão se seguir estão dispersas pelos capítulos daquele Livro.

¹⁵⁷ A presença das coisas criadas em Deus é ontológica (máxima realidade e concretude) mas é percebida por nós – seres limitados – como lógica (máxima abstração matemática).

Deus está no todo. Subjaz, neste conceito, a idéia de multiplicidade, de pluralidade: o universo é o desenvolvimento de Deus na exuberância e desigualdade das coisas¹⁵⁸.

Pois bem, para Cusa, o espírito humano busca a verdade continuamente. Mas este seu empenho só tem plena validade enquanto se dirige para objetos que se apresentam como *explicatio* de Deus. Só eles se apresentam ao homem como individualidades, como coisas do mundo perceptíveis pelos sentidos e dotadas de propriedades que se repetem em outros objetos. A concretude das coisas que são desenvolvimento de Deus, a sua inserção no mundo sensível, é que garante sua inteligibilidade. Quando a inteligência humana põe-se a investigar objetos para além do sensível/criado, confrontando-se com a *complicatio*, o espírito só se aquieta passando a falar sobre uma figura que resuma em si, ao mesmo tempo, características do absoluto (o estar para além do sensível) e do contraído (aceite a aplicação da linguagem cognitiva humana). Esta figura será Cristo, “objeto” do Livro III, onde Cusa desenvolve sua teologia propriamente dita¹⁵⁹.

Mas o ponto que mais nos interessa, por hora, não é o de chegada do texto em comento: a viabilidade de um discurso – em parte teológico e em parte místico – sobre Cristo enquanto conjunção de *explicatio* e *complicatio*. Importa-nos a passagem que será feita sobre o problema da possibilidade do conhecimento do absoluto, de Deus.

¹⁵⁸ Para ilustrar este casal de conceitos, Cusa dá freqüentemente exemplos geométricos. O ponto é o *complicatio* dos objetos geométricos. O ponto desenvolve-se na linha. O ponto e a linha desenvolvem-se no círculo. A linha desenvolve-se na superfície, e a superfície nos corpos. O tema parece emprestado à teoria de Plotino: o número é o princípio segundo o qual o Uno estende-se nos seres.

¹⁵⁹ Mas já no Livro I, Capítulo II, do *DDI*, Nicolau de Cusa verá a necessidade de uma mudança de tom do discurso que se pretende investigativo de um espaço para além da *explicatio*, para além das criaturas e de sua multiplicidade. Diz ele que “é necessário também fazer uso de exemplos alusivos ao sentido transcendente”. Eis o valor do místico: a filosofia especulativa precisa reconhecer o caráter metafórico da razão discursiva e admitir estas metáforas como meio adequado para falar do Infinito.

Se somente objetos resultantes de desenvolvimento da idéia de Deus no mundo podem ser conhecidos é porque o intelecto humano (finito) não pode pretender abarcar a grandeza infinita do Absoluto. A razão é o modo de operar – de que falamos acima – da inteligência. Em realidade, se ela estabelece relações e ordenações para julgar no mundo é porque se pressupõe uma proporcionalidade possível entre o instrumento do conhecimento e o seu objeto. Ora, quando Deus – infinito e absoluto – é postulado como objeto, não há proporção possível. São várias e famosas as citações de Cusa:

Logo, toda investigação cifra-se numa proporção comparativa fácil ou difícil. Eis a razão por que o infinito enquanto infinito, por subtrair-se a toda e qualquer proporção, é desconhecido.¹⁶⁰

Visto ser evidente por si mesmo que não há proporção entre infinito e finito.¹⁶¹

Não há qualquer novidade na proposta da desproporção entre finito e infinito. Já estava ela presente em Aristóteles e no Medievo¹⁶².

O que é interessante é perceber os efeitos gerais para a obra cusana desta constatação. Como para ele o intelecto opera por relações matemáticas, afirmar a desproporção entre instrumento cognitivo e objeto é negar a possibilidade efetiva do conhecimento. Neste aspecto, podemos ver um paralelismo entre o texto *De Docta Ignorantia* e o princípio cognitivo da douta ignorância: ambos afirmam a existência de um saber que, entretanto, permanece abaixo de sua pretensão, levando, de imediato,

¹⁶⁰ DDI, Livro I, Capítulo I, p.42.

¹⁶¹ DDI, Livro I, Capítulo III, p.46.

¹⁶² Vários editores do *De Docta Ignorantia* referem-se a esta precedência. Reinhold Aloysio Ullmann (2002), na sua tradução brasileira daquela obra, afirma: “Em *De caelo* A6 274 a 7 Aristóteles já formulou a doutrina da desproporcionalidade entre o finito e o infinito. No medievo, buscou-se transpor o abismo entre as duas realidades, mediante da noção de *analogia entis*.” (nota 11 da p. 46).

à consciência da deficiência de qualquer discurso que seja não significativo, que seja não especulativo.

Todavia, a incognoscibilidade de Deus não implica que nenhum discurso possa – validamente – a Ele referir-se.

Por um lado, a teologia – evidentemente – ainda é possível. Mas, para Cusa, a teologia não é discurso propriamente referente a Deus e, sim, ao Absoluto. Afinal, não existe conexão certa entre Deus e os predicados que se afirmam sobre ele: a predicação é vazia de sentido porque não é capaz de nada agregar ao que é totalidade (o absoluto não pode receber agregações, ainda que conceituais¹⁶³). Daí o desvalor da teologia afirmativa como continuidade do discurso filosófico: inviável a compreensão inteiramente racional (conhecimento) de Deus.

Noutras palavras, como o afirma o título do Capítulo IV, é possível que Deus seja “compreendido incompreensivelmente”¹⁶⁴. Para tanto, será necessário a Nicolau de Cusa, admitir o caráter metafórico da razão discursiva para que algo se afirme do absoluto¹⁶⁵. Novamente, a matemática virá em seu auxílio, afirmando que Deus é *maximus*¹⁶⁶, o que se anunciaria assim: o máximo é tal que não pode haver coisa maior que ele. É, pois, absoluto (não relativo) e simples (não composto). Todas as coisas são nele, ele está em todas as coisas, nada de maior ou menor que ele pode

¹⁶³ Cusa nos lembra disto citando Hermes Trimegisto: “Porque Deus é a universalidade das coisas, nenhum nome lhe é próprio” (*DDI*, Livro I, Capítulo XXIV, p. 92). Momentos antes, Cusa foi mais explícito: “É evidente que nenhum nome pode convir ao máximo, já que ele é aquele máximo absoluto a quem ninguém se opõe. Todos os nomes são, com efeito, impostos por uma certa capacidade distintiva da razão, pela qual uma coisa é distinta de uma outra. Lá onde, ao invés, todas as coisas são um, nenhum nome é apropriado.”

¹⁶⁴ Prefiro a tradução italiana, que diz que Deus pode ser *conosciuto in modo incomprendibile*. A contradição é mantida, mas acrescida do par conceitual conhecimento/compreensão.

¹⁶⁵ Como já indicado acima para o caráter místico.

¹⁶⁶ O *maximus* deve ser pensado axiomática e não linguisticamente, segundo Herder (op. cit.). Não se trata de um superlativo absoluto sintético, mas de uma construção filosófica.

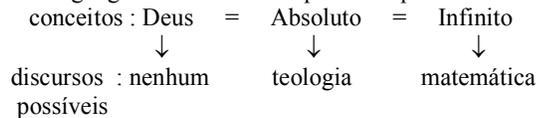
ser pensado¹⁶⁷. Este conceito matemático permite, então, a formulação da forte distinção entre o infinito (onde máximo e mínimo se confundem¹⁶⁸) e o finito (o criado, o terminado). Eis criada uma possibilidade de relação entre eles, ainda que na forma de uma oposição: pelo discurso matemático (que apela para o rigor lógico que vimos ser inadequado para suportar o conhecimento das coisas do mundo), Deus e o finito tornam-se compreensíveis. Uma relação – vamos insistir neste ponto – que não configura conhecimento¹⁶⁹: trata-se somente de um discurso racional sobre o Absoluto.

Esta é a conclusão da teoria do conhecimento cusana que nos interessa: o infinito é inacessível como objeto de conhecimento. Dela decorrem dois corolários: o conhecimento humano é limitado externamente pelo poder absoluto de Deus; o conhecimento enquanto esforço crescente de inteligibilidade é próprio do homem, enquanto a essência das coisas aparece imediatamente a Deus.

¹⁶⁷ O corolário deste axioma é assim enunciado pelo mesmo Herder: o que pode ser aumentado e diminuído nunca chega ao máximo ou ao mínimo absoluto. Assim, as coisas criadas (que permitem gradações para mais ou para menos) nunca se configurarão no máximo ou no mínimo.

¹⁶⁸ Trata-se de uma fusão conceitual que não implica oposição. Melhor será guardar a noção de oposição para os objetos que admitem gradações (as coisas do mundo, terminadas). Afinal, nada pode ser oposto àquilo que contém o todo.

¹⁶⁹ Nós, leitores contemporâneos de Nicolau de Cusa, temos alguma dificuldade em aceitar esta distinção entre compreensão e conhecimento. Após o esforço da filosofia moderna, tomamos qualquer ato de intelecção como tendente a construir um conhecimento conceitual de seu objeto. Um discurso que se refira a algum objeto sem a pretensão de conhecimento será, para nós, poesia ou literatura. Para o renascentista, a distinção entre conceito e alusão metafórica (ainda que travestida em linguagem matemática) não se põe no plano do maior valor do primeiro em detrimento do segundo. Antes, serão diferentes porque usados em ambientes textuais distintos, para públicos peculiares e com finalidades diversas. Afinal, como já o dissemos no Capítulo I e o afirma Mauro Maldonado (*in Raízes Errantes*, trad. Roberta Barni, Ed Perspectiva, São Paulo, 2004): “Se os conceitos são conscientemente determinados, as metáforas, ao contrário, se referem ao mundo, como iluminações transversais que esclarecem os nexos significativos que não podem ser logicamente derivados. No altar da clareza e da univocidade de sentido, os conceitos puros pagam um preço alto: o acesso ao mundo da vida. As metáforas, no entanto, por mais ambíguas, vagas e imprecisas que sejam, se ligam a este mundo sem a menor mediação.” Neste aspecto dos discursos, cumpre ressaltar que, ainda que opere uma similitude de termos, Cusa entende que cada um deles deve se submeter a uma linguagem diversa. Num quadro esquemático:



Pretenderemos, em seguida, observar se esta noção de conhecimento interferirá no conceito de liberdade engendrado por Cusa.

4.2 A releitura do livre-arbítrio proposta pelo *De Docta Ignorantia* face ao *De Concordantia Catholica*

Ainda vamos nos utilizar do *De Docta Ignorantia* um pouco mais. É que nos interessa desvelar, ali, como é tratado o conceito de liberdade.

Primeiramente, cumpre considerar que o valor positivo dado por Cusa ao esforço cognitivo faz eco às concepções de seu tempo. Em realidade, o homem que – a partir de suas relações sensíveis com o mundo – almeja o conhecimento é parte daquele “homem universal” tão presente nas obras dos renascentistas. A cognição deve ser entendida, então, como efetiva ação de construção de sentido em direção ao Infinito¹⁷⁰ num mundo que – de *per se* – não possui significados manifestos. Cusa, afinal, está num ambiente em que a verdade é um conteúdo objetivo, ainda que inapreensível.

Um dos corolários acima apontados (a potência divina que embarga o alcance da essência das coisas) funciona, para o homem cusano, como desafio. Uma incitação muito particular, já que misturada com a prazerosa confiança na existência correlata da Graça que, parcimônia e eficazmente distribuída por Deus, possibilita o alcance de algumas verdades (via revelação¹⁷¹). O trabalho intelectual humano é

¹⁷⁰ Dizemos que esta construção de sentido se dirige ao Infinito por duas razões: porque é tarefa infinda e porque somente ao Absoluto são franqueados os verdadeiros sentidos do universo por Ele criado.

¹⁷¹ A revelação, em seu ponto de partida, tem como instrumento a douda ignorância e como conteúdo a assertiva de que o discurso sobre Deus é negativo. Para Cusa, no ambiente do *DDI*, o conseqüimento de verdades divinas

contínuo, toma a forma de efetiva atuação no mundo e possui como horizonte a certeza cristã da tutela divina.

Todas estas referências acima indicadas estão presentes na cultura erudita do tempo de Cusa.

E serão elas as nossas condutoras para a noção de liberdade presente no *De Docta Ignorantia*.

Em realidade, aquelas referências são indicativas do caráter subordinado da ação humana frente à providência divina. Em outras palavras, os limites intransponíveis postos por Deus ao conhecimento – que é a atividade humana mais excelente – causam tamanha constrição que extravasam o aspecto puramente intelectual. E é neste movimento de sair fora do âmbito teórico que o conceito de liberdade será delineado no *De Docta Ignorantia*.

Explicamo-nos.

No capítulo XXII, Livro Primeiro, por exemplo, é apresentada, pela primeira vez, uma questão de filosofia prática – a presciência divina – para ser rapidamente solucionada: não há, para o homem, possibilidade de desviar-se dela, absorvida qualquer liberdade de suas ações. Afinal, não há ação humana que se subtraia da presciência divina. O texto é categórico:

...então nada pode subtrair-se a sua providência. Quer, pois, façamos algo, quer o seu oposto ou nada, tudo estava implicado na providência de Deus. Nada, portanto, acontecerá a não ser conforme a providência de Deus.¹⁷²

somente se faz a partir de uma abertura humilde da criatura para os atos pelos quais Deus apresenta Sua vontade e Suas determinações. Um espírito preenchido de certezas não se abre aos sinais divinos, porque blindado pela arrogância que o conhecimento, por vezes, instila na alma.

¹⁷² *DDI*, Livro I, Capítulo XXII, pág. 87

Coerentemente com seu pensamento, Cusa sustenta o abarcamento da totalidade dos fatos pela providência divina a partir da idéia de que Deus é a *complicatio* de todas as coisas. Em realidade, a totalidade dos eventos está em Deus, Nele estão os contrários: o fazer e o não fazer. No exemplo cusano:

Conquanto amanhã eu possa ler ou não ler, ou o que quer que eu fizer, não me subtraio à providência a qual compreende os contrários. Portanto, o que eu fizer sucederá de acordo com a providência.¹⁷³

Como se vê, o que há de mais significativo nesta passagem é o silêncio quanto à questão da liberdade humana frente à tão decantada presciência. O *De Docta Ignorantia* aceita a sujeição do arbítrio humano à vontade divina no aspecto prático, contentando-se com os esforços humanos no campo teórico na construção do conhecimento. E o faz na esteira das implicações do conceito de *complicatio*. Em realidade, não se pode falar de liberdade no interior de um mundo contraído: ali, o único ato livre é o de Deus, na contração da possibilidade que criou o universo.¹⁷⁴

É interessante como, na elaboração desta depreciação da liberdade prática, Cusa apropria-se de uma temática aristotélica, via filosofia helenística.¹⁷⁵

Verifica-se, por exemplo, que Cusa faz questão – no capítulo XXII que viemos analisando – de reafirmar a simplicidade da natureza humana¹⁷⁶ e sua

¹⁷³ *DDI*, Livro I, Capítulo XXII, pág. 89

¹⁷⁴ Neste particular, é essencial o Capítulo VIII do Livro II. Nele, Cusa afirma que o universo é possibilidade contraída: uma totalidade e uma unidade, onde cada coisa é determinada pelo conjunto.

¹⁷⁵ Acompanharemos, aqui, as análises de Reinhold Ullmann e Graziela Vescovini que – em passos diversos do *De Docta Ignorantia* – admitem a influência de Lúcio Anneo Sêneca em Nicolau de Cusa. Respectiva e especificadamente, as referências seriam: Livro III, capítulo X e Livro II, capítulo VIII.

¹⁷⁶ “A natureza humana é simples e una” *DDI*, Livro I, capítulo XXII, pág 87.

submissão à categoria do tempo¹⁷⁷. Dizendo-a simples e temporal, pretende deixar evidenciado que o agir humano submete-se às constrações da providência divina e do acaso. Ambos funcionam de modo emparelhado: não podem afetar diferentemente os indivíduos que estão mergulhados no contingente e no acidental. Ora, esta idéia é tributária da concepção de Sêneca sobre a liberdade humana e o destino. O homem é livre na medida em que aceita e suporta os comandos que lhe são ditados pela ordem divina e a eles se resigna. O agir humano será sábio na medida em que se der a aceitação da regência de três fatores sobre ele: o destino, o acaso e o comando divino.¹⁷⁸

Em outra passagem do texto, verificamos que a excelência da criatura humana não implica uma noção de liberdade como ideal de independência frente ao grupo ou, até mesmo, frente ao outro. Trata-se do Capítulo I do Livro Terceiro, com seu tema predominante da demonstração do Cristo como máximo absoluto e contraído. Poderemos, então, dizer da excelência humana em dupla chave: 1) teórica, no esforço da cognição e não no saber completo e 2) prática, no julgar-se somente a si, aceitando a alteridade, e não na independência absoluta frente ao grupo ou ao outro.

No desenvolvimento desta idéia de *contractio*, Cusa vai afirmar a singularidade dos indivíduos como uma característica essencial das coisas criadas:

...nada há no universo que não goze de alguma singularidade, não-encontradiça em nenhum outro ente.¹⁷⁹

¹⁷⁷ “E as coisas que Ele sabe não as sabe com diferença de tempos, porque não conhece as coisas futuras como futuras, nem as pretéritas como pretéritas, mas eternamente e imutavelmente conhece as coisas mutáveis.” *DDI*, Livro I, capítulo XXII, pág. 88. O trecho citado refere-se, por óbvio, ao conhecimento divino.

¹⁷⁸ Sêneca, Cartas a Lucílio. Segundo Graziela Vescovini (nota 20 do Livro II, da sua tradução do *De Docta Ignorantia*, citado na Bibliografia), estas Cartas são uma das fontes através das quais Cusa vai ter contato com os pensamentos aristotélico e peripatético.

¹⁷⁹ *De Docta Ignorantia*, Livro I, Capítulo I, pág 172

Os princípios individuantes não podem encontrar-se em nenhum indivíduo na mesma proporção harmônica que em outro, de modo que cada ser é por si uno e perfeito da maneira como é possível.¹⁸⁰

Esta singularidade significa, para Cusa, a necessidade de que cada homem limite seus juízos de valor a si próprio: a suas condutas e a seu pensamentos. O homem afirma-se como singular mas não ganha, com isto, legitimidade para afirmar-se diante do grupo como livre. Continua na condução de submetido às forças constrangedoras morais e práticas da religião, do Estado e do grupo social.

Numa passagem que conjuga a noção de singularidade com a de tolerância...:

...pelo fato de a diversidade das opiniões, segundo a diversidade das religiões, seitas e regiões, expedir diferentes juízos comparativos, de modo que o que é louvável, de acordo com uma opinião, é vituperável, de acordo com outra, e pelo fato de haver muitos homens a nós desconhecidos espalhados pelo mundo afora, não sabemos quem é melhor do que os demais do mundo, quando nem sequer logramos conhecer perfeitamente um único dentre outros.¹⁸¹

...Cusa apresenta os limites ao arbítrio humano:

E isso foi feito por Deus, para cada um contentar-se consigo mesmo - não obstante admire os outros - e com a própria pátria, de maneira que a terra natal lhe pareça mais doce, tanto nos costumes do reino como na língua e nas demais coisas; a fim de que haja unidade e paz sem inveja, quanto isso for possível.¹⁸²

¹⁸⁰ *DDI*, Livro I, Capítulo I, pág 173

¹⁸¹ *DDI*, Livro I, Capítulo I, pág 173/174

¹⁸² *DDI*, Livro I, Capítulo I, pág 174

A singularidade não erige, portanto, uma liberdade do indivíduo frente aos costumes, à lei, ao grupo social. É valor apenas contraposto ao outro, como uma outra singularidade.

Ficam claros os limites da liberdade no *De Docta Ignorantia*. E, igualmente, parece-nos perceptível a semelhança dos raciocínios nos aspectos teórico e prático:

- a) a razão humana, constricta pela finitude, produz juízos sobre o mundo que traduzem a excelência teórica: o esforço de conhecer.
- b) a liberdade humana, constricta pelo destino, pela providencia e pela fortuna, produz juízos sobre si que permitem a excelência prática: o reconhecimento da alteridade.

Importa, então, verificar se esta concepção restrita representa um retrocesso em relação àquela apresentada pelo *De Concordantia Catholica*. Mais uma vez partiremos num rastreamento conceitual pelo *corpus* cusano que – se pretende possuir alguma nota de sistematicidade – deverá nos fornecer tratamento coerente da idéia da liberdade, apresentando, no *De Concordantia Catholica*, o caráter exíguo que se descortinou acima.

4.3 *De Concordantia Catholica*: liberdade pensada como ação humana, limitada como saber humano e estado humano de paz social.

Chamamos, acima, “restritas” as concepções de liberdade do *De Docta Ignorantia*. Com isto, pretendemos evidenciar que não se constrói, ali, propriamente

um conceito: está-se diante, tão-só, da afirmação da singularidade do homem, constantemente lembrado da onipotência divina frente a suas ações. Estas estão sempre dominadas pelo destino, pelo acaso e pelo comando divino.

Mas se voltamos os olhos para o texto do *De Concordantia Catholica*, vemos que muito mais já havia sido sustentado por Nicolau de Cusa. Em realidade, têm-se, ali, uma elaboração conceitual muito mais rica e efetiva da noção de liberdade, apesar das poucas referências àquela palavra que são feitas na obra.

Num primeiro momento, observemos que – diferentemente do *De Docta Ignorantia* – o texto de 1433 tem uma temática política subjacente¹⁸³. Em razão disto, haverá nele muito mais espaço para que o conceito de liberdade possa ser entendido fora do âmbito puramente teológico. Afinal, como a intenção maior do texto é discorrer sobre o confronto de pensamentos e políticas distintas – para afirmar, aí, a possibilidade de uma concórdia –, neste movimento Cusa vai esbarrar com a necessidade de afirmar o homem diante do outro, do Estado e da Igreja.

Escolhemos dois momentos textuais para analisar¹⁸⁴, situados um no Livro Segundo e o outro no Livro Terceiro. Em ambos, verificaremos como é secundária a preocupação teológica e como a composição é complexa (fortemente vinculada que está aos problemas conciliares em jogo).

No Livro Segundo, os temas vão se sucedendo para estabelecer um quadro relacional entre Império e Igreja.

¹⁸³ Já o dissemos longamente no Capítulo II, acima.

¹⁸⁴ Deixamos de fora, por exemplo, passagens em que a noção de liberdade é restritíssima. É o que ocorre com a “liberdade de palavra” defendida por Cusa como condição de realização de um concílio. A concepção ali referida é meramente formal, definindo-se como “completa liberdade para garantir a qualquer um a faculdade de falar” (*DCC*, Livro II, capítulo III, §76), sem maiores implicações para a estrutura integral da obra.

Começa Cusa discorrendo sobre as várias formas de sínodos.¹⁸⁵ É bem verdade que a via eleita por Cusa para dar legitimidade a um Concílio (e suas decisões e suas conclusões) é extremamente imprecisa. Presta-se, antes, a quem pretenda fazer revisões históricas e interpretativas de concílios anteriores¹⁸⁶. Esta cautela na atribuição de valor excessivo à postura conciliarista é a nota característica daquele Livro. Diz, e.g., Cusa “não é necessário tomar qualquer decisão em matéria de fé sem considerar a opinião da igreja romana”¹⁸⁷

Portanto, mesmo enquanto conciliarista, Cusa pretende uma consonância não cismática entre setores da Igreja.

A seqüência do texto discorre longamente sobre os cinco pré-requisitos para legitimação de um Concílio¹⁸⁸ e começa a preparar terreno para a politização da questão. Em realidade, os assuntos tratados seguidamente¹⁸⁹ aproximam a questão conciliar em que papa e cardeais se enfrentam pela direção espiritual da Igreja com a questão filosófico-política da sujeição dos súditos ao Império. Este movimento fica claro, e.g., no capítulo XIII.

¹⁸⁵ A primeira aproximação cusana é tributária de Isidoro de Sevilha (“o concílio consiste propriamente na concórdia, porque aqueles que dissentem não podem constituir um concílio” *DCC*, Livro II, Capítulo I, §69). Mas, como bom humanista, Cusa retém da explicação etimológica somente o razoável: uma aproximação anteriormente feita por Isidoro entre o concílio e os cóns dos anciãos que o compõem é abandonada.

¹⁸⁶ Esta insuficiência das críticas cusanas para fundamentar o Concílio da Basileia que efetivamente se desenvolvia é apontada por Pio Gaia e fica evidente em passagens como a do fim do Capítulo I, Livro II, §71, onde a relatividade é nota marcante: “Este juízo de universalidade de um concílio depende das decisões tomadas por este mesmo concílio”.

¹⁸⁷ *DCC*, Livro II, Capítulo II, §74. Atenção para que, no contexto, *igreja romana* não é o equivalente da Igreja Católica: trata-se do nome atribuído ao episcopado com sede em Roma em detrimento das demais.

¹⁸⁸ Quais sejam: publicidade das decisões; liberdade de palavra; segurança para os membros; convocação geral; aprovação pública pelos fiéis.

¹⁸⁹ A simbologia da regência da Igreja por Cristo; a proposta da concordância como ausência de dissidência; a preocupação cusana – na esteira do humanismo – com o rigor das fontes a serem utilizadas nos debates conciliares; a ecumenicidade como propriedade intrínseca de um concílio; a concepção orgânico-cooperativa da Igreja; o recurso a princípios de direito civil na análise das questões conciliares; a redução da autoridade papal pelos costumes sociais; a discussão sobre a posição do papa como legislador e dos cardeais como conselho consultivo etc.

Ali, as análises cusanas dão um cunho histórico à preeminência do Patriarcado romano louvando-lhe o caráter pragmático de direção efetiva da Igreja Católica. Movimentando-se numa miríade de textos (alguns da tradição escolástica, outros vindos do oriente e inúmeras falsificações), Cusa afirma “por isto a administração ou exercício da jurisdição será necessariamente parte do direito positivo”¹⁹⁰.

O recurso à legitimação da ação eclesiástica pelo direito positivo leva o autor a completar, linhas adiante:

Mas tais graus superiores na esfera da administração – a qual é fundada sobre a jurisdição (igual em tudo) – são estabelecidos em parte pelo consenso expresso na submissão¹⁹¹

O ponto de chegada (a filosofia política) é claro: Igreja e Império são semelhantes na exigência da submissão de seus súditos como condição irrenunciável a sua existência. E esta sujeição não é alcançada pela força: antes, é consentida. A análise cusana, retenha-se, não passa pela consideração sobre os interesses em tela¹⁹², sendo-lhe suficiente a proposta de uma aceitação da obediência em função do comando divino. E o raciocínio é meramente analógico, de modo algum se pretendendo criar a impressão de que a Igreja submeta-se ao direito civil laico.

É no seguimento deste discurso, onde foi consignada a dupla subordinação (civil e espiritual) do homem, que Cusa vai apresentar, no Capítulo XIV, a temática da liberdade.

¹⁹⁰ *DCC*, Livro II, Capítulo XIII, §116.

¹⁹¹ *DCC*, Livro II, Capítulo XIII, §117.

¹⁹² Tal será a abordagem de Hobbes, na análise de Pio Gaia em sua tradução italiana do *DCC*, citada na bibliografia.

Esta é a primeira passagem que nos interessa.

Inicialmente, consignemos que o capítulo tem uma escrita toda especial: junto ao Prefácio do livro, é um dos únicos momentos em que Cusa dialoga diretamente com o seu leitor. Parece que o autor pretende uma maior familiaridade, de modo a buscar a máxima atenção e a integral adesão ao que vai ser exposto.

O raciocínio de Cusa pode assim ser sintetizado.

Numa perspectiva ideal, as leis positivas se fundam no direito natural que é ínsito à razão humana. Assim, as leis teriam sempre raízes humanas. Quando uma coletividade se reúne - e com isto constitui o Estado - a finalidade buscada pelas pessoas é a manutenção da paz. Assim, a pessoa que vai se sobressair neste grupo será aquela que permitir/facilitar o alcance desta paz. Para tanto, é sabido desde Aristóteles que a qualidade nele presente é a sabedoria na forma da prudência¹⁹³. Assim, os súditos escolhem o sábio (excelente pela razão) e o permitem a direção do grupo num movimento livre (o ato em si da escolha) mas natural (incontornável, pois seguirão os ditames da razão). Diz Cusa:

Segue daí que aqueles que excelem na razão são por natureza senhores e chefes dos demais, mas não através da violência ou por processos intentados contra seus opositores. Uma vez que todos os homens por natureza são livres, daí segue que todo poder soberano...se funda somente sobre o acordo e sobre o consenso expresso na voluntária submissão.¹⁹⁴

¹⁹³ Pio Gaia anota ao capítulo (nota 3 ao Livro II, Capítulo XIV, §127): “O princípio que os mais dotados e capazes são por natureza senhores dos demais é aristotélico (Política, I, cap. 5). O Cusano, derivando tal tese de Aristóteles (a sua biblioteca conserva o códice manuscrito da Política, por ele glosado), retira dela o seu aspecto de necessidade natural integrando-a com o aspecto voluntarístico e assim funda positivamente a relação senhor-súdito sobre o livre consenso e sobre a livre submissão, para salvar assim a igualdade e a liberdade de todos reunidos à soberania popular.” (g.n.) Quanto a este trecho, o Prof. Dr. Sérgio Cardoso, argüidor a que nos submetemos quando da defesa da presente dissertação, adverte para a inadequação de se falar na relação *senhor-súdito* como tendo sede na Política aristotélica. Para nós, importa na referida glosa a noção de escolha, deliberação e vontade.

¹⁹⁴ DCC, Livro II, Capítulo XIV, §127.

E a obra do sábio é, circularmente, a formulação de leis positivas que garantam a paz.

Nesta estrutura descritiva ideal, a liberdade toma ares ainda limitados. Isto porque, como vemos, a escolha do grupo humano não é um movimento livre: é ditada pela natural constituição racional humana, pela qual o ser racional reconhece necessariamente como melhor o outro ser que excede em razão.

Cusa tenta, ainda, dar maior força à noção de liberdade como deliberação, propondo que o gesto de investidura de autoridade seja o da eleição:

Ora, porque em um regime bem ordenado o chefe deve ser nomeado mediante uma eleição que o constitua juiz dos eleitores, daí segue que os senhores e os governos bem ordenados e justos são estabelecidos por eleição e que os chefes que resultam eleitos tornam-se os juízes gerais dos eleitores.¹⁹⁵

Ainda que esta opção possua como causa formal a eleição, não se perderia de vista que a causa material do senhorio é a natureza racional mesma dos eleitores.

Mas o mesmo capítulo distende a noção de liberdade.

É que Cusa, mais adiante, vai começar a reconhecer que a escolha dos súditos não é uma transferência de poder de autogoverno ao soberano, mas sim a indicação de um executor das vontades de um grupo.

¹⁹⁵ DCC, Livro II, Capítulo XIV, §127.

Noutras palavras, Cusa passa a admitir que este grupo humano eleitor, além de racional é também dotado de interesses diversos. Estes interesses se manifestam no ponto de chegada da lei.

Se o ponto de partida foi a manutenção da paz, alcançado na medida em que se faz – em parte por imposição natural da constituição racional humana – a indicação do mais sábio para legislar, o ponto de chegada é a evitação da guerra.¹⁹⁶ Neste trânsito (da paz à guerra), Cusa apresenta o arco do plano abstrato para o plano concreto. Em realidade, suas preocupações mais realísticas são a discórdia interna ao clero, o enfrentamento de heresias cristãs, o embate entre poderes temporal e espiritual: todas estas facetas (e muitas outras) resumem-se no vocábulo guerra.¹⁹⁷

Ora, o instrumento que a sociedade humana apresenta para impedir a guerra e medir o grau de belicosidade entre seus componentes é o costume. De fato, os usos sociais¹⁹⁸ são a indicação mais verdadeira de que a regência da comunidade é eficaz e aquietadora. Por isto as ações racionais dos homens (incluídas suas deliberações voltadas para alternativas qualificadas por um conteúdo moral) não

¹⁹⁶ Num quadro sinótico:

I. Estrutura ideal:

sabedoria } o melhor —————> obra —————> Lei/ação { garantir a paz
 ↑↑↑↑↑↑↑↑
 ser de razão

II. Estrutura real:

força } o melhor —————> obra —————> Lei/ação { evitar a guerra
 ↑↑↑↑↑↑↑↑
 ser de razão

¹⁹⁷ O *DCC* é rico em citações da patrística que assimilam à guerra as hostilidades filosóficas, os choques teológicos e a diversidade de ritos e de crenças.

¹⁹⁸ Festas, acontecimentos simbólicos e recessos das regras sociais.

podem entrar em confronto com os costumes: se os usos existem é porque dão estabilidade à comunidade. A proposta cusana é clara: uma lei vale na medida de sua utilidade prática para a comunidade à qual se destina e isto é demonstrado pelo acolhimento desta lei pelo grupo:

Mas porque a lei deve ser racional, possível e não contrária aos costumes pátrios, não podemos chamar de lei aquela não acolhida pelo uso, em qualquer foro civil ou eclesiástico. Por isto se as leis devem ser aprovadas pelo uso, não podemos condenar justamente um rei com base em uma nova lei, porque ele não pode violá-la enquanto ainda não existente.¹⁹⁹

E por isto Cusa vai estabelecer uma identidade entre valor de estabilidade e valor de justiça de uma lei:

Por outro lado, se o cânone é aprovado pelo consenso concorde, pelo uso e pela aceitação, segue-se daí que a estabilidade de todo decreto deriva da sua aceitação.²⁰⁰

Esta concepção demonstra que as opções humanas não são completamente ditadas pela estrutura racional. Muito diferentemente disto, sob o ponto de vista factual, a escolha do melhor não recairá sobre o mais sábio mas, antes, sobre aquele que possui a força capaz de evitar o estado de hostilidade social. Esta força é a tradução da capacidade do eleito de adequar-se aos costumes, produzindo decretos/ações que dialoguem com estes usos. No extremo, as opções humanas serão uma mescla de deliberação racional e atenção/submetimento aos interesses sociais que se apresentam nos costumes. Esta situação permite-nos formular no interior do

¹⁹⁹ *DCC*, Livro II, capítulo XIV, §130.

²⁰⁰ *DCC*, Livro II, capítulo XIV, §131.

De Docta Ignorantia: enquanto ser puramente dotado de razão, o homem produziria ação constricta; enquanto ser racional e de interesses, o homem produz efetiva ação livre. A razão, neste texto, opera para Cusa como um fator de constrictão porque é finita e não permite o conhecimento integral dos eventos e da história.

Ao perder a até então incontornável constrictão aos ditames da natureza²⁰¹, a escolha humana torna-se eficazmente livre. Porque os interesses do grupo são vários e porque os costumes sociais são plurais, torna-se matéria relevante para o estudo a possibilidade mesma de escolha pelos homens e a sua multiplicação. No texto, esta concepção vai ficar evidente na medida em que, já a partir do capítulo XV seguinte, Cusa vai começar a discorrer sobre a absoluta relevância de o pontífice romano ouvir o concílio sinodal²⁰² e sobre a composição variada dos sínodos²⁰³.

Apresenta-se, portanto, neste passo uma ampla idéia da liberdade como ação de escolha voltada ao alcance de um estado humano de paz social.

O outro momento que nos interessa tem sede, como dito, no Livro III.

Neste Livro, o movimento em direção à temática da temporalidade do poder é mais acelerado. Em verdade, Cusa passa a tratar de questões afetas aos Impérios, estendendo-as analogicamente à estrutura da Igreja.

Neste contexto, os tópicos recebem tratamento mais pragmático²⁰⁴.

²⁰¹ Constrictão que, por extensão, também é divina, já que a natureza racional é a marca do Absoluto em nós.

²⁰² A única clara proposta de reforma eclesial presente no *DCC* aparece neste tema, justificando o que vários intérpretes chamaram de “excesso heterodoxo” daquele texto: “...nós afirmamos a bom direito que o pontífice romano, em todas as questões que se referem à Igreja romana universal, não deve fazer nada sem eles [os cardeais] e que se fizesse qualquer coisa, se poderia impunemente não aceitar as suas decisões.” *DCC*, Livro II, Capítulo XV, §132.

²⁰³ Fique claro que variedade de composição não significa uma, *avant la lettre*, posição democrática cusana: “Por esta razão penso que no concílio não se deva admitir nem os leigos nem indiferentemente qualquer eclesial.” *DCC*, Livro II, Capítulo XVI, §139. Os sínodos não vêm, também, para dar ‘representatividade’ a diferentes usos encontrados na Cristandade. O seu número, a sua composição, a sua eleição, os limites de sua atuação, os temas que podem veicular são questões de ordem hierárquico-administrativa eclesial.

²⁰⁴ É o que ocorre, e.g., com o tema da representação. Diz Cusa: “...um ótimo príncipe que se empenhe pelo bem comum é aquele indicado através de uma nova eleição feita por todos os súditos ou pela maioria ou ao menos

A liberdade, por seu turno, fica definitivamente associada ao exercício da razão. É o que se traduz da citação já inicial no Livro, tomada a Ambrósio (*Ad Simplicianum*):

Tal argumento já era tocado por Ambrósio em uma carta precedente, na qual escreve estas elegantes palavras: ‘Os filósofos, agitando e discutindo com grande esforço dialético tais questões, chegaram à conclusão que o homem sábio é livre, enquanto o estulto é escravo.’²⁰⁵

Aliás, em todo o Livro III faz-se um discurso que privilegia argumentos racionais²⁰⁶ em detrimento de puros argumentos de autoridade ou de força.

É ele, por exemplo, a sede da discussão sobre a invalidade da doação de Constantino, que se faz em seu Capítulo II.²⁰⁷

Nele, também, Cusa apresenta uma discussão extensa sobre a natureza do consenso que deve legitimar a escolha de Príncipes temporais (e, por extensão) a escolha de clérigos.²⁰⁸

Constroem-se nele, por outro lado, analogias para compreender a relação pessoal chefe-súdito, ponto de partida para a concepção cusana do Estado, passando ao largo das tradicionais referências bíblicas medievais.²⁰⁹

pelos ótimos que, pelo consenso recebido, representam uns aos outros.” *DCC*, Livro III, Introdução, . A gradação (o todo, a maioria, uma parte) indica o reconhecimento da dificuldade do consenso no estabelecimento da representação.

²⁰⁵ *DCC*, Livro III, Introdução, §272.

²⁰⁶ É preciso cautela na utilização desta expressão. Cusa não deduz lógica e criticamente da racionalidade humana um princípio geral de conduta que cimenta as relações sociais. Nele, a racionalidade implica, sem mais, as escolhas/eleições de que viemos falando e a aceitação do resultado destas opções.

²⁰⁷ O argumento cusano é histórico: a) tenho poucas provas documentais da Doação de Constantino; b) não é razoável que uma doação de máxima importância não seja referida em documentos lavrados por autores célebres; c) tenho inúmeras provas documentais de outras doações que contradizem a de Constantino; concluo pela validade destas outras doações.

²⁰⁸ Este é o conteúdo, principalmente, do Capítulo III. O consenso de que fala Cusa e que pretende ele expressar-se na eleição assim se caracteriza: 1) não exige totalidade ou maioria; 2) não permite o movimento contrário de deslegitimação; 3) convive com procedimentos de eliminação inclusive física de dissidências; 4) deve buscar ser expressão da razão e não de interesses.

Outro resultado do discurso racional cusano no Livro III é a elaboração da noção de *epikéia* como princípio hermenêutico para as políticas públicas dos Impérios e para as práticas individuais dos Imperadores.²¹⁰

Com estas referências acima, queremos consignar que ao Livro III Cusa pretendeu atribuir um forte apelo racional. Isto fica evidente até na forma da redação de alguns de seus Capítulos, como o XXV onde o autor apropria-se de um discurso em primeira pessoa e utiliza um vocabulário tradutor do espírito crítico e investigativo. Diz ele²¹¹:

Em alguns livros antigos descobri que no passado vieram celebradas algumas dietas universais do Império...

Li, ainda, sobre uma dieta havida em Colônia pelo rei Dagoberto...

Examinei todas estas leis ordinárias em série nas coleções legislativas e pude constatar que muitas delas...

Li que tais dietas, ditas assembléias, vinham celebradas...

Esta busca de uma maior clareza nos raciocínio é típica dos humanistas em contraste com as sutilezas e contorcionismos lógicos dos medievos. No Livro III,

²⁰⁹ É o que se faz no Capítulo IV, do sempre aqui referido Livro III. Um modelo para tal expediente fora oferecido ao Ocidente por Aristóteles:

Em Aristóteles: senhor-escravo → abordagem material e exterior

Em Cusa: marido-mulher → abordagem espiritual e interior

²¹⁰ Os Capítulos XI e XII são o ponto central da noção de *epikéia*. Primeiro, Cusa estabelece os deveres do Império e os diz religiosos, a marcar a supremacia da Igreja. Depois, passa a tratar do Imperador, iniciando com uma exortação de boas condutas que lembra manuais renascentistas. Neste contexto, apresenta *epikéia*. Trata-se, por um lado, da constatação de que o imperador não é dispensado da obediência à lei, apesar de possuir, por sua dignidade, o direito de, por vezes, ser dela poupado. E, por outro, da observação de que – no que respeita às leis civis – o Império pode determinar, casuisticamente, a sua melhor aplicação.

²¹¹ Todas referências, como dito, são ao *DCC*, Livro III, Capítulo XXV, §§469-481.

fica bem claro que Cusa compartilha desta primazia do elemento formativo na qualidade de um erudito²¹².

E é neste contexto que a referência à liberdade é feita e isto nos diz muito do prestígio que este conceito tem no *De Concordantia Catholica*. Afinal, é tratada ao lado da temática do Império e por um discurso racional muito aprimorado.

Atingimos o Capítulo XXVIII – onde a citação é feita – e constatamos que seu conteúdo não diverge em muito do que vinha sendo dito por Cusa, no sentido do estabelecimento da estrutura e dos poderes do Estado. Interessa-nos, como dito acima, muito mais a forma apurada e o recurso a exemplos históricos e filológicos na construção dos argumentos, a demonstrar o ambiente racional que se quer criar para a temática tratada.

O trecho assim se enuncia:

Então todas as coisas tendiam ao bem público. O imperador tinha o dever público de defender a paz, e para este escopo dispunha de um exército custeado pelo Estado. Em todo lugar, o imperador era temido pelos príncipes e pelos governadores, em todo o lugar o povo o adorava, respeitava-o e o venerava como defensor da pátria, conservador da liberdade, consolador dos oprimidos, severíssimo punidor dos perturbadores do Estado.²¹³

Veja-se, em princípio, que Cusa está citando um período histórico determinado²¹⁴, a indicar a preocupação historiográfica esmerada. O texto tem total compatibilidade com a temática tratada ao longo do Livro III, com referências, e.g.,

²¹² Veja, e.g., o conteúdo do Capítulo XXIII, onde é discutida a formação dos clérigos e dos membros de ordens religiosas.

²¹³ *DCC*, Livro III, Capítulo XXVIII, §495.

²¹⁴ O império carolíngio dos séculos IX e X, na Europa cristã ocidental. Isto fica claro com as citações dos nomes de Carlos Magno, Otão e outros.

ao ideal da conservação da paz e à realidade da solução, inclusive pela força, de litígios advindos de interesses díspares (Imperador/príncipes/governadores/povo)²¹⁵.

A liberdade é, aqui, tratada como um intervalo entre a desordem externa (a guerra) e a interna (a secessão e a violência civis). Ela é concebida, assim, como um estado de paz social, a ser garantida pela eficácia de um poder temporal que consegue, realisticamente, conjugar os não cômputos interesses presentes no grupo.

Fica evidente que Nicolau de Cusa deu à liberdade, no *De Concordantia Catholica*, um tratamento muito mais inserido na realidade do que em seu texto anterior, o *De Docta Ignorantia*. As preocupações políticas da primeira obra engendraram matizes ricos que não foram mantidos na segunda e que, de certo modo, foram postos em dúvida.

Em verdade, se para o *De Concordantia Catholica* ao homem era reservado o agir livre diante de uma miríade de interesses que se contrapunham, escolhendo vias para a vida comunitária que permitissem a harmonia social, no *De Docta Ignorantia* isto não ocorria, pela sempre lembrada constrição do querer humano perante a onisciência divina. É fato que esta amplitude de ação foi expressamente teorizada por Cusa no *De Concordantia Catholica* para o Imperador e para o cardinalato, enquanto colegiado reunido em Concílio.²¹⁶ Mas a forma racional e histórica – e não puramente teológica – pela qual foi construída a temática em favor

²¹⁵ Vide nota anterior onde esquematizamos, num quadro sinótico, as estruturas real e ideal que o movimento que seres dotados de razão e interesse fazem no sentido da escolha do melhor dentre eles. A escolha racional implicando uma obra de garantia da paz e a escolha interessada implicando uma obra de evitação da guerra.

²¹⁶ Não se deve pretender de Cusa a defesa de uma ação individual livre e acima das constrições sociais para o vulgo diante de seus senhores, espirituais ou temporais.

das escolhas livres é indicativa do elevado grau de distanciamento em que foi colocado os argumento da presciência divina.

Notamos e resumiamos o seguinte movimento temático da liberdade: no *De Concordantia Catholica* (1433), uma grande riqueza conceitual, com prevalência de elementos de filosofia prática e ênfase no agir deliberativo humano calcado na razão e na avaliação de interesses; no *De Docta Ignorantia* (1440), a redução conceitual, com prevalência de elementos teológicos e ênfase na constrição feita ao homem pela providência divina.

O decorrer da obra cusana não torna a abordagem do tema da liberdade mais sistemática. Pelo contrário, atendendo ao modo renascentista, no *De Pace Fidei* (1453), nem a forma de tratamento do tema da liberdade pelas duas obras anteriores, nem o seu conteúdo serão harmonizados.

Vejamos.

4.4 *De Pace Fidei*: liberdade como especial posição de culto

O *De Pace Fidei* é um texto cusano cuja publicação, significativamente, dá-se no ano da tomada de Constantinopla pelos Turcos (29/05/1453). A publicação da obra ocorre meses depois (21/09/1453), já sendo de pleno conhecimento de Cusa o evento ocorrido no Oriente.²¹⁷

²¹⁷ Segundo Jacques Doyon (na Introdução à tradução francesa feita por Gandillac ao *De Pace Fidei*, citada na bibliografia), é Aeneas Sylvius Piccolomini quem, enquanto Bispo de Siena, informa ao amigo Nicolau de Cusa o acontecimento através de uma carta datada de 21/07/1453. O texto piccolominiano é dramático e impactou sobremodo Cusa, consoante se vê em seu epistolário ulterior.

Efetivamente, o texto cusano responde a uma questão momentosa: a mobilização da Cristandade em torno do projeto de recuperação do lugar sagrado. Para tanto, a primeira providência deliberada foi a convocação de uma cruzada.²¹⁸ Ao próprio Cusa não se afastava a solução militar.²¹⁹

Neste sentido, o *De Pace Fidei* comparece como uma tentativa teórica de solução da oposição entre cristãos e hereges.²²⁰ Em realidade, o que se propõe ali é a convivência pacífica e respeitosa entre credos diferentes. Um princípio de ordem racional fundamentaria esta harmonia: a incapacidade de o homem, finito, discorrer de modo válido e definitivo sobre o infinito. Porque o Infinito não pode ser precisamente delineado pelo conhecimento humano²²¹, os discursos teológicos devem estar sempre orientados em direção do respeito à diversidade.²²²

O contexto humanista produz obras que colocam na ordem do dia esta necessidade de mútua compreensão religiosa como sucedâneo do confronto direto e bélico. Isto será mais evidente quando o contexto das guerras religiosas intestinas à Cristandade se constituir. É o que farão, entre outros, Erasmo de Rorterdã e Thomas Morus. Mas no humanismo propriamente dito, contemporâneo a Cusa, Pico della Mirandola e Pio II proporão o respeito pela diferença religiosa.

Pois bem, já analisamos a estrutura do *De Pace Fidei* no Capítulo II.

²¹⁸ O que é feito pela Dieta de Ratisbonne, em outubro/1453. O projeto enfrenta dificuldades inúmeras, mormente diante da conformação das forças políticas daquele tempo. Afinal, não há apoio por parte de venezianos e franceses, nem segura adesão de alemães, húngaros e búlgaros.

²¹⁹ A guerra é admitida como solução, expressamente, por Cusa em carta a João de Segóvia (28/12/1454).

²²⁰ Também o será seu texto de 1462, *De cribatione Alchorani*, em que Cusa faz um comentário crítico ao Corão.

²²¹ Tese a que já nos referimos quando da análise do *De Docta Ignorantia*.

²²² Diz Doyon (op. Cit.): “As incontestáveis diversidades, resultantes de cruéis perseguições e de guerras, pretensamente ‘santas’, teriam apenas por causa a história, a diversidade de costumes e a ignorância mútua dos povos.”

O que nos importa agora é, tão-só, consignar que da transigência quanto à diversidade de ritos ali proposta dimana uma noção muito particular – e restrita – de liberdade humana.

Primeiramente, consignemos que, de fato, não se pode pretender que o *De Pace Fidei* funcione como admissão de uma falibilidade do discurso teológico, não uniforme diante da inacessibilidade do Infinito à cognição humana.

Ainda que, no texto, diversos credos sejam citados e dialoguem com os mártires cristãos, não se propõe um nivelamento entre os seus discursos. O oriente, por exemplo, não deixa de ser visto como um *minus habent*. Isto fica evidenciado no diálogo do Verbo com o Indiano (grifo nosso):

E não será difícil de descobrir também no Oriente a fraude da idolatria, a fim de que seja invocado um só Deus, de sorte que **estes povos se alcem** à atitude das outras nações do mundo.²²³

Observamos, assim, que a designação dos interlocutores como alemães, indianos, persas, judeus etc é uma forma de delimitação cultural e religiosa forte. Noutras palavras, Cusa não pretende – e o resultado final da obra também não é este – demonstrar que povos e religiões diversas se reconhecem numa natureza humana comum, nivelando-se enquanto homens.

Ao revés, Cusa não pretende enfraquecer as diferenças teológicas radicais existentes entre os interlocutores. Não são eles, definitivamente, iguais. Como já dito, somente o desacordo quanto à multiplicidade de ritos será combatido.

²²³ *DPF*, Capítulo VII, §21.

Trata-se, assim, de afirmar que os homens são livres – apesar de diferentes – para práticas ritualísticas discrepantes.

Esta é a liberdade atribuída aos homens: uma amplitude de cultos no que concerne ao seu caráter prático, cerimonial, ritual e formal. Mas o núcleo dogmático das religiões implicará, sempre, para Cusa, um desnivelamento: a Cristandade é superior. Por isto – já o dissemos no referido Capítulo II – dogmas vão ser naturalmente defendidos pelo *De Pace Fidei* ao lado da propositura de uma harmônica convivência entre práticas distintas.

E a razão disto é a concepção cusana central de que a natureza humana não possui autonomia, tomando sua essência dos gestos gratuitos divinos de criação e provisão²²⁴. O estranhamento com esta dependência é referido pelo próprio Cusa, e apresentado dramaticamente como uma incapacidade de compreensão do Persa²²⁵:

Mas me diz, como se pode conceber que a natureza humana não tenha seu fundamento nela mesma mas na natureza divina, por adesão?²²⁶

Esta liberdade que se limita a um conjunto de práticas cultoras da divindade, sem possibilidade de discordância dogmática, não apresenta a mesma força da concepção de liberdade presente nos textos anteriores estudados. Desapareceu completamente, aqui, a noção de uma liberdade cognoscitiva para dar lugar a uma restritíssima noção de liberdade contextualizada em discussões políticas do período. Não se pode, nem mesmo, pretender que Cusa tenha – ao final do

²²⁴ A questão da graça no *De Pace Fidei* foi também objeto do mencionado Capítulo II.

²²⁵ *DPF*, Capítulo XII, §39, diálogo do Persa com Pedro.

²²⁶ A resposta petrina – que convencerá o persa... - virá através de um exemplo. O ímã atrai o ferro porque partilham ambos de uma natureza semelhante. Assim, o homem somente pode agir virtuosamente porque tem em si uma marca da virtude. Esta marca é sua semelhança com o divino.

percurso de sua obra – lançado bases para uma filosofia prática metódica. Este movimento representa um afastamento tanto dos ideários humanistas²²⁷ quanto da confiança de Cassirer num sistema filosófico que antecipa a modernidade.

Parece, portanto, que também no caso do conceito de liberdade não se pode falar em sistematicidade da filosofia cusana.

²²⁷ Para os quais as questões de filosofia prática estão na ordem do dia de seu pensamento.

5. CONCLUSÃO

Ao cabo da investigação que empreendemos quanto aos conceitos de tolerância e liberdade na obra de Nicolau de Cusa, pretendemos ter alcançado a seguinte conclusão: não se pode tomar como sistemática a totalidade de seu pensamento. Nos casos específicos, vimos como os referidos conceitos são tratados de modo desigual em obras distintas. Trata-se de um proceder filosófico próprio da Renascença e que deve ser levado em consideração pelo intérprete da obra cusana, contextualizando-a de maneira coerente na perspectiva humanista.

Por outro lado, dissemos na Introdução que o pensamento de Nicolau de Cusa segue duas linhas: a filosofia da composição²²⁸ e a filosofia da adequação²²⁹. Evidente que este corte conceitual apenas visa explicitar os modos distintos, mas conviventes, do operar filosófico, não olvidando, portanto, o quanto eles interagem e se sobrepõem um ao outro²³⁰. De qualquer maneira, foi este segundo modo de proceder que esteve presente nos conceitos de tolerância e liberdade analisados nas obras mencionadas no curso destas linhas.

Como se vê, este modo de filosofar não gerou a completa sistematicidade pretendida pelos escritos interpretativos na linha de Cassirer.

²²⁸ Quando o autor cria as verdadeiras novidades filosóficas, com conceitos que estarão sempre presentes na sua obra e que versam, na quase totalidade, sobre questões de natureza teológica ou, pelo menos, de uso teológico.

²²⁹ Quando o autor atualiza para a Renascença conceitos filosóficos antigos e escolásticos, de conteúdo mais próximo da epistemologia, da ontologia e da filosofia prática.

²³⁰ Não se pretendeu, de modo algum, isolar em Cusa o “filósofo” do “teólogo”. É da natureza do momento histórico e cultural em que vive Cusa a conjunção dos dois papéis. Entretanto, é perfeitamente possível a identificação de núcleos de atração temática no *corpus* cusano: de um lado temas de prevalência teológica e, de outro, temas de prevalência filosófica. Trata-se de um movimento expositivo que retém o espírito plural e variado do humanismo. O alerta para que não se faça uma separação total vem de Vescovini (2002, 11).

Noutras palavras, somente seria possível manter a pretensão de sistema para a parte do pensamento cusano que se centra em uma temática teológica. Este é o caso, por exemplo, de uma de suas novidades filosóficas²³¹, qual seja, a passagem de uma cosmologia teológica (as reflexões filosóficas tributárias de uma idéia de Deus) para uma cosmologia antropológica (as reflexões filosóficas proponentes de um mundo aberto à individualidade e à experiência singular).

Mas a sistematicidade não alcança a parte do pensamento cusano formada de indagações propriamente filosóficas (mormente, insistimos, de filosofia prática). Somente seria sistemática – coerente, crescente, evolutiva e completa – a parte do discurso cusano de temática teológica. Não se trata, contudo, de afirmar que a teologia cusana é sistemática. Isto é outra investigação que não podemos (nem somos capazes de) fazer. O que importa é que os conceitos cusanos de uso teológico têm a nota de sistematicidade que não encontramos no operar filosófico.

Alguns autores modernos vêm apontando para esta conclusão.

Um deles é Volkmann-Schluck²³². Em suas análises sobre a ontologia do *De Docta Ignorantia*, aquele autor – apesar de aproximar Cusa de um pensamento medieval, com o que não aderimos na integralidade – afirma uma proximidade entre Sócrates e Cusa. Esta contigüidade seria identificável no célebre tema socrático do ‘saber do não saber’. Veja-se o trecho:

Quando ouvimos falar de *docta ignorantia*, nós pensamos sobretudo em Sócrates e somos reforçados nesta idéia pelo próprio

²³¹ A novidade é assim referida por Moschini (2000, 42): “o cardeal conseguira conduzir o pensamento medieval acima de problemas de uma modernidade que fora capaz de repropor-se através de perguntas fundamentais da perfeita gnoseologia e através da perfeita investigação da capacidade do intelecto”.

²³² O texto que utilizaremos é a tradução italiana – aos cuidados de Giovanni Santinello – do texto original publicado em 1957. A obra é citada na bibliografia.

Nicolau de Cusa que reclama imediatamente à memória o socrático 'saber de não saber'.²³³

Volkman-Schluck reconhece que o 'saber de não saber' socrático nasce em confronto com os sofistas, que restringem os pronunciamentos válidos sobre a realidade ao âmbito da *doxa*, ao âmbito do que é disponível para cada pessoa. O valor do pensamento socrático estaria na advertência que ele faz da insuficiência deste ponto de vista singular na construção de um conhecimento universal: ao ater-se à *dóxa*, o homem não é capaz de alcançar o verdadeiro conteúdo daquilo sobre o que se pronuncia. Este olhar que permitirá o ponto de vista²³⁴ adequado à complexidade e profundidade da realidade não parte dos sentidos, mas do espírito. Platão será o responsável pelos desenvolvimentos ulteriores desta ontologia.

Todavia, a recuperação que Cusa faz do pensamento socrático possui uma particularidade. Diz Volkman-Schluck:

Sócrates, entretanto, vem aqui colocado no interior de uma série de numerosos outros personagens, da qual faz parte também Aristóteles. Nicolau de Cusa parece então não tanto retomar explicitamente o *oída oudèn eidôs* de Sócrates, mas se reenviar à sua idéia de fundo, presente na tradição do pensamento em geral, para reivindicá-la na sua complexidade para o próprio pensamento.²³⁵

Noutras palavras, segundo Volkman-Schluck, Cusa não está interessado em reelaborar o conceito socrático, desenvolvendo (a 'retomada' referida na citação acima) a crítica clássica ao relativismo que impede pronunciamentos sobre verdades. Até porque tal reelaboração exigiria do autor um trabalho de

²³³ Volkman-Schluck, página 35.

²³⁴ Em grego, esta perspectiva se diz *idéa*.

²³⁵ Volkman-Schluck, página 35.

compatibilização com sua tese de que o conhecimento se faz por comparação entre verdades. E, claramente, num contexto relativista onde se move o pensamento socrático, fica difícil admitir que tais verdades possam ser anunciadas. Restaria a Cusa afirmar que a verdade que a filosofia pode dizer das coisas é, apenas, o processo contínuo de investigação: esta conclusão – que podemos admitir como ponto de partida do pensamento cusano – não pode ser tomada como seu ponto de chegada, visto que ele não nega, em tempo algum, a verdade de conceitos como máximo, absoluto e infinito.²³⁶ Vê-se como é complexa a aproximação entre a ignorância socrática e o pensamento cusano.

Daí a procedente leitura de Volkmann-Schluck: importa a Cusa, muito mais, utilizar-se do impacto histórico do pensamento socrático, da relevância daquela imagem para a história da filosofia²³⁷. Cusa pretende, portanto, interpretar o mote socrático e não construir ou reconstruir um sistema próprio que chegue até ele.²³⁸

Graziella Vescovini é outra autora que podemos salientar na crítica à identificação de um sistema cusano que alcance tanto seus conceitos teológicos quanto seus conceitos filosóficos. Diz ela especificamente sobre a visão cassireana:

Ernest Cassirer na sua célebre obra *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento* (1927), quase inteiramente dedicada ao Cusano, viu nele a realização da idéia hegeliana de que “a filosofia de uma época recolhe em si a consciência e a essência espiritual de todo o seu modo de ser”. A filosofia do Cusano é “a única que satisfaz esta exigência hegeliana”. Em outros termos, Cusa daria

²³⁶ E não se olvide que estes conceitos são o conteúdo mesmo do *De Docta Ignorantia*.

²³⁷ Por isto Volkmann-Schluck faz referência ao “reclamar à memória” na citação acima.

²³⁸ Num resumo, diríamos que a *docta ignorantia* assemelha-se ao *saber do não-saber* socrático, com os seguintes afastamentos: I) crítica ao relativismo por Sócrates e apologia da ortodoxia por Cusa; II) núcleo da verdade inalcançável para Sócrates porque o singular somente produz *doxa* e, para Cusa porque a razão humana é finita.

sistematização à filosofia da Renascença, centrando toda a sua especulação sobre o problema cognitivo.²³⁹

Vescovini discorda desta interpretação, afirmando que “a totalidade dos fundamentos da filosofia cusana não se prendem à leitura criticista de Cassirer”.²⁴⁰

A leitura de Cassirer, para Vescovini, apresenta “interpretações ‘fora de contexto’”, porque responde antes a proposições defendidas pelo leitor do que a indagações próprias do autor Cusa. Diz ela:

E se todas [as interpretações] testemunham a singular riqueza do pensamento do Cusano, a sua extraordinária atualidade até mesmo para nós, isolando ou privilegiando um aspecto em detrimento dos outros, terminam por dizer muito pouco daquilo que efetivamente interessou a Cusa, dos seus problemas e dos seus motivos reais, da sua obra complexa.²⁴¹

Vê-se que, também para Vescovini, é a complexidade do pensamento cusano²⁴² – que mescla temáticas diversas, de natureza filosófica e teológica – o fator impeditivo de se pretendê-lo sistemático. Somente é possível cogitar de um matiz hegeliano (evolutivo e sistemático²⁴³) para o pensamento cusano quando se tem em mente os conceitos preponderantemente teológicos. E isto será, como viemos defendendo, um procedimento que desvia Cusa de seu ambiente renascentista plural

²³⁹ Vescovini (2002, página 10).

²⁴⁰ Vescovini (2002, página 10).

²⁴¹ Vescovini (2002, página 11). Linhas acima, a intérprete adverte para o erro de se separar, como já dissemos em nota anterior, os planos filosófico e teológico de Cusa, sem atentar-se para a forma de pensamento do humanismo.

²⁴² Na citação feita acima apresentada com os dizeres “singular riqueza do pensamento cusano”.

²⁴³ ‘Evolução e sistema hegelianos’, aqui, entendidos somente como o ganho de complexidade crescente no curso da obra, com superação de antinomias na formulação de conceitos mais e mais abrangentes. A noção de sistema que atribuímos a Hegel é, admitimos, didática e vem de Ferrater Mora, comentando o verbete Hegel, pág. 1289: “o verdadeiro sistema é o que resume, unifica e supera as doutrinas anteriores”.

e de sua forma própria de escrita e de pensamento, a mesclar preocupações filosóficas e teológicas. Para além disto, como sustentamos no curso dos capítulos anteriores, os conceitos de nuances filosóficas (liberdade e tolerância, dentre eles) não suportaram a pretensão sistemática e evolutiva.

Entretanto, para reafirmar a tese de que a totalidade do pensamento cusano não pode ser tomada como sistemática e lhe dar amplitude, uma digressão torna-se recomendável, baseada em um terceiro autor, Jaspers Hopkins²⁴⁴.

Como já foi dito, no processo de adequação conceitual, Cusa constrói inúmeros temas filosóficos que serão a tônica da Modernidade. Assim, quando Cassirer busca nele o *primeiro filósofo moderno* não está sozinho em sua avaliação.

Hopkins identificou 16 destes temas. Vale a pena observar o catálogo por ele elaborado. Nele perceberemos que os temas estão limitados a obras particulares, sem ulteriores desenvolvimentos, como seria esperado de uma filosofia que se pretendesse sistemática. Afinal, uma evolução coerente e crescente pode ser exigida de um pensamento filosófico orgânico²⁴⁵. Estas qualidades não estão presentes nos casos apontados abaixo. Entenda-se que, para nós, a ausência de desenvolvimento significa o fato de um conceito ou tema não ter sido retomado em obras seguintes àquela em que nasceram, receber um tratamento díspar ou ter sua amplitude reduzida quando de sua retomada. Assim, não são tais temas e conceitos problematizados, contrapostos, lapidados e, enfim, enriquecidos.

Vejamos.

²⁴⁴ Nas análises que se seguirão, utilizaremos o artigo “Nicholas of Cusa (1401-1464): First modern philosopher?”, in Hopkins, Jaspers, *Midwest Studies in Philosophy*, volume XXVI (2002): *Renaissance and Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishing, United Kindom

²⁴⁵ é claro que o problema é, antes, de Cassirer do que de Nicolau de Cusa...

1º Tema²⁴⁶: a determinação das partes pelo todo, que reverbera no Idealismo Alemão na forma da precedência ontológica da totalidade sobre a unidade.

2º Tema²⁴⁷: a reciprocidade cognitiva entre o todo e a parte. Ainda no mesmo texto, Cusa estabelece que se as partes são conhecidas é porque o todo também o é. Esta inter-relação propõe a idéia da marcha contínua do conhecimento em direção à unidade, aferida pelo homem através do crescente conhecimento das partes.

3º Tema²⁴⁸: o homem medida de todas as coisas. Cusa insiste expressamente na tese de que a escala cognitiva para as coisas do mundo é dada pelo homem. Para alguns intérpretes – Cassirer entre eles²⁴⁹ – está-se diante de uma preliminar “revolução copernicana” kantiana.

4º Tema²⁵⁰: a relação *ratio* e *intellectus*, com superioridade deste enquanto faculdade mental. A distinção seria um preâmbulo do binômio kantiano *Verstand* e *Vernunft*²⁵¹. Interessante observar que – como já o dissemos na Introdução – o princípio da não-contradição aplica-se somente no plano da *ratio*²⁵². Faz parte deste tema a questão dos graus de conhecimento proposta por Cusa.²⁵³

²⁴⁶ *De Mente*, Capítulo 10, §127: “Uma parte não é conhecida a menos que o todo o seja, eis que o todo é a medida da parte.”

²⁴⁷ *De Mente*, Capítulo 03, §69: “Se alguém tem conhecimento preciso de uma coisa, então necessariamente, ele poderá ter conhecimento de todas as coisas”.

²⁴⁸ O presente tema está difuso pelo *De Beryllo* e é, na interpretação de Hopkins, muitíssimo caro ao Cassirer de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: Verlag Bruno Cassirer; Vol. I, 2nd ed., 1911).

²⁴⁹ Hopkins refere-se ao texto cassireano *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: Verlag Bruno Cassirer; Vol. I, 2ª ed., 1911), p. 38 e faz a citação: “*Genuine* rational concepts must not constitute the product and the end of the cognitive process but must constitute its *beginning* and its presupposition.”

²⁵⁰ *De Mente*, Capítulo 04.

²⁵¹ Entre Cusa, seus tradutores alemães e Kant não existe univocidade na conexão dos termos:

Para Cusa: *ratio*→razão e *intellectus*→entendimento

Para os tradutores alemães de Cusa: *ratio*→*Verstand* e *intellectus*→*Vernunft*

Para Kant, entretanto, as relações são opostas: *Verstand*→entendimento e *Vernunft*→razão

²⁵² Vansteenberg vai sustentar que esta proposição está no cerne da filosofia hegeliana.

²⁵³ O caminho crescente do conhecimento, em Cusa, obedece a degraus:

5º Tema²⁵⁴: o causado somente pode ser conhecido se a causa o é. Novamente, estamos em terreno que ressoa ao Idealismo Alemão já que é acentuado o caráter metafísico da causa. Schelling vai falar da causa como fundamento absoluto e Hegel defenderá a causa como a produção de si pelo Ser. Em ambos, o ser causado somente atinge a autognosia através da busca incessante da compreensão de sua criação.

6º Tema²⁵⁵: o conhecimento perspectivo da realidade. A influência é do contemporâneo Leon Battista Alberti, a afirmar que o saber empírico será imperfeito e graduado da certeza à incerteza. A idéia será cara à época moderna, que toma o problema do conhecimento como um problema central (Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume etc.).

7º Tema²⁵⁶: a manifestação do Infinito no finito e através dele. Para alguns, estar-se-ia diante de uma preparação às teses hegelianas do infinito (*Unendliches* e *Unendlichkeit*). Antes delas, entretanto, Cusa influencia a modernidade, postulando, com o presente tema, um discurso metafórico e não analógico sobre o Infinito.

sensus → ratio → intellectus → visio → unio
ou seja

sentidos → razão → intelecto → contemplação → unir-se a Deus

²⁵⁴ Eis um tema de referência vasta, excepcionando o que viemos dizendo: Sermão CXXXV, *De Docta Ignorantia*; *De Coniecturis*; *De Filiatione Dei*; *Apologia Doctae Ignorantiae*; *De Pace Fidei*; *De Beryllo*; *Cribratio Alkorani*; *De Ludo Globi*; *De Venatione Sapientiae*; *De Aequalitate*; *De Sapientia*; *De Mente*; *De Visione Dei*; *De Li Non Aliud*. De qualquer modo, a referência mais clara e desenvolvida encontra-se numa única obra: o *De Possess*, Capítulo 38.

²⁵⁵ O tema é encontrado de modo difuso no *De Coniecturis*. Para a elaboração deste texto, muito presente nas leituras cusanas está o texto albertiano *De Pictura Praestantissima* (1540). Para Alberti, as cores do mundo são graduadas em seu conjunto até a totalidade da realidade. Assim, a multiplicidade da realidade somente é alcançada pela reunião contínua e crescente das cores básicas. Por isto falamos de um movimento da certeza para a incerteza: das cores primárias, perfeitamente conhecidas e identificáveis, para a realidade policromática e complexa do mundo.

²⁵⁶ *De Visione Dei*, capítulo 13: “intuo a vida absoluta, que é Deus, unida inseparavelmente ao teu intelecto humano.”

8º Tema²⁵⁷: a ausência de relação comparativa possível entre o finito e o infinito. Trata-se, aqui, de uma pá de cal na pretensão medieval da *analogia entis*, encerrando uma via de pensamento que dominou a cristandade na tentativa de estabelecimento da natureza de Deus.²⁵⁸

9º Tema²⁵⁹: a comparação da mente humana a espelhos. No processo de conhecimento da realidade, constatamos que estará presente na mente humana o que os sentidos lhe oferecerem. A comparação vai ecoar, por um lado, em Leibniz²⁶⁰ e, por outro, na admissão do empirismo, pelo qual nada existe no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos.

10º Tema²⁶¹: o escopo maior da mente é o auto-conhecimento. A idéia será cara à filosofia moderna, tornando-se central em Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant, com a mesma pretensão de o homem conhecer-se a si próprio através da investigação de sua capacidade de intelecção.

11º a 13º Temas: os temas cosmológicos²⁶²:

a) o movimento da Terra. Mesmo no plano da ciência do período, Cusa parece antecipar em seus textos de investigação natural teorias cosmológicas que serão propostas pelos modernos. No caso presente, historiadores da filosofia atribuem-lhe o epíteto de *Copérnico antes de Copérnico*;²⁶³

²⁵⁷ DDI, I, 3 e II, 2.

²⁵⁸ Neste particular, Hopkins cita Cassirer (Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento), num trecho que merece a transcrição: “However, in these concise and simple opening sentences of the work *De Docta Ignorantia* a decisive turning is now already completed. For now, with a single sharp cut there is severed the cord that previously bound together scholastic theology and scholastic logic: logic in its previous form stopped being an instrument of the speculative doctrine of God.” (página 11).

²⁵⁹ *De Filiatione Dei*, 3.

²⁶⁰ Em Leibniz, as citações são correntes, por exemplo, na Monadologia (parágrafos 56, 63, 77 e 83).

²⁶¹ *De Mente*, 9: “a mente humana executa todas as suas operações com a finalidade de conhecer a si mesma”.

²⁶² Física, astrologia e astronomia serão preocupações nitidamente humanistas que vão se prolongar e assumir posição central na cultura da Idade Moderna.

²⁶³ Hopkins cita Joachim Ritter (*Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung*, pág. 112), como quem se utiliza do apelido referido.

b) a existência de vida em outros planetas;

c) a relativização da localização espacial. Afirma Cusa que o centro do universo parece ser a Terra para alguém nela situado; se o observador se encontrasse no sol, o centro do universo passaria a ser aquela estrela.²⁶⁴ Observe-se que, neste particular, para Cusa, o universo não carece de limites espaciais.²⁶⁵

14º Tema: a relevância do simbolismo matemático não somente para as ciências empíricas como também para as especulações filosóficas e teológicas.²⁶⁶

15º Tema²⁶⁷: a recepção de teses nominalistas. Ainda que a obra cusana não ofereça posição definitiva sobre a relação entre linguagem e realidade, tende mais para a tese de que os nomes não representam a essência de objetos mas apenas designações convencionais. Caminha-se em direção do abandono das testes escolásticas de que definições são indicações de quiddidades.

16º Tema²⁶⁸: a harmonia intrínseca do universo como obra divina. A tese aproxima-se daquela que será sustentada por Leibniz mais adiante quanto a ser o universo tão perfeito quanto possível. Em Cusa, esta harmonia engloba as coisas criadas (os homens dentre elas) e o criador, não havendo possibilidade de se imaginar um universo alternativo que pudesse conter mais perfeições do que as estabelecidas por Deus.

Hopkins ainda consigna que não se encontram nas idéias de Cusa a defesa de movimentos de rotação ou de revolução.

²⁶⁴ Esta temática cusana é associada por Cassirer à doutrina da *douta ignorância* e interpretada por ele como antecipação a Kepler e Galileo.

²⁶⁵ Crítica que Hopkins lança às interpretações de Kurt Flasch e Raymond Klibansky, que pretenderam ver em Cusa um autor que admitiria a ilimitação do universo, tese que não se encontra presente em suas linhas.

²⁶⁶ Quanto a esta referência à matemática reportamo-nos ao já apresentado no capítulo I. Observe-se, também, o trabalho de João Maria André (vide bibliografia) que compreende a filosofia cusana como uma filosofia do símbolo e da interpretação, muito com base no uso de fundamentos matemáticos.

²⁶⁷ A passagem mais clara é feita no *De Mente*, 2.

²⁶⁸ Todo o Livro II do *De Docta Ignorantia* é um esforço de pensar que coisa é o mundo. Especificamente, salientamos as passagens: capítulos 1, 2, 10 e 13.

Cremos que todos estes temas são isolados nas obras em que são desenvolvidos²⁶⁹, não configurando uma evolução sistemática do *corpus*. Assim, são temas que identificamos como modernos na medida em que reconhecemos que os grandes filósofos e pensadores modernos (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Giordano Bruno, Kepler, Galileu, Copérnico) vão dar-lhes a flexibilidade, a extensão e a sistematicidade que necessitavam. A modernidade destes conceitos não está em terem sido primeiramente identificados por Cusa, mas em terem sido desenvolvidos por autores ulteriores.

Daí a estranheza que nos causa pretender que o universo conceitual formado pelo que chamamos filosofia da adequação cusana gere sistematicidade, como o quer Cassirer²⁷⁰. Vê-se, pelas análises que viemos fazendo, que tais conceitos e temas não se inserem num trabalho filosófico que se pretenda filosoficamente coerente²⁷¹, sendo comuns os conflitos temáticos e as oposições do pensamento.

Como último esforço para a constatação desta tese, retornaremos aos dois conceitos já selecionados – tolerância e liberdade – e faremos uma pequena excursão por um texto final cusano – o *De Possess*²⁷² –, na tentativa de verificar se, ali,

²⁶⁹ Mesmo os temas que se espraiam pelo *corpus* cusano (6º, 8º e 14º) não se atualizam nem se contextualizam nas obras em que são aparentemente retomados, de modo que permanecem sem evolução, não sedimentando um todo filosófico coerente.

²⁷⁰ Já dissemos que quanto ao universo conceitual teológico, Cusa tem um discurso extremamente coerente e a composição resultante do esforço criativo filosófico do autor evolui no decorrer de sua obra. É neste sentido que se colhe a lição de Jasper Hopkins aos introduzir sua tradução do *De Possess* (vide bibliografia): “The desire for *unitas ecclesiae*, as evidenced in his early work, is paralleled by the doctrine of *unitas complicans*, which is set forth in the major philosophical effort *De Docta Ignorantia* (1440). Though in the name of *unitas ecclesiae* he came to abandon his conciliar theory, he never saw a need to modify his philosophical view about the nature of God as *unitas complicans*, or Enfolding Oneness. Thus, his philosophical position, though differently illustrated from one work to another, *does not substantially change*.” Observe-se como esta congruência dita filosófica refere-se a um tema de forte matiz teológico.

²⁷¹ Foi visto que esta é a postura humanista mais comum: um pensamento livre, que reúne influências díspares e é pouco atenta à pretensões de organicidade: respondem-se problemas imediatos, elaboram-se libelos encomendados por nobres ou pela Igreja, postulam-se defesas e ataques pragmáticos, dialoga-se, relaciona-se, louva-se numa vida intelectual efusiva e fecunda.

²⁷² Trata-se de escrito do ano de 1460 (quatro anos antes da morte de Cusa). O autor já fora nomeado Cardeal e vê sua autoridade ser contestada pelas posições estratégicas assumidas por Sigismundo na região sob a regência

aquelas concepções são retomadas. Lembremos, neste passo, que aqueles conceitos foram objeto de tratamento diferenciado, díspar e instável nos textos já analisados, o *De Docta Ignorantia*, o *De Concordantia Catholica* e o *De Pace Fidei*.

O *De Possess* apresenta uma estrutura trialogal²⁷³ que já nos fornece uma chave de interpretação que não pode ser desprezada. Comparecem três religiosos, com a intenção de discutir temas teológicos, mormente a natureza do divino e a sua relação com o humano. Temas tradicionais da filosofia cusana serão lembrados no decorrer do texto, dentre os quais a plausibilidade da *via negativa*, a *coincidentia oppositorum*, a *visio misthica* de Deus e a relação entre *maximum e minimum* como relação Criador e criatura. Veja-se que, coerentemente com o que viemos sustentando, são temas do que denominamos filosofia da composição. A sua retomada nesta obra da maturidade implica a sistematização do pensamento cusano nesta seara, mas mantém em suspenso qualquer pretensa organicidade dos demais conceitos filosóficos, dentre os quais aqueles que mais interessam à filosofia prática e, especificadamente, a liberdade e a tolerância.

Fato é que a leitura do texto até aponta para alguns espaços lógicos que poderiam ser preenchidos por concepções filosóficas que recorressem a estes conceitos de liberdade e tolerância, o que poderia demonstrar que estariam sendo eles retomados e, no limite, tratados de modo sistemático no conjunto da obra cusana.

temporal cusana. Assim, o autor está retirado na localidade de Andraz (Veneto), assiste à excomunhão papal de Sigismundo e expressa, em várias missivas, suas dúvidas quanto à necessidade de a Igreja assumir posturas temporais quando escreve o *De Possess*.

²⁷³ No original, o texto denomina-se *Triologus de possess*.

Mas isto, uma vez mais, não é constatado, o que fragiliza qualquer pretensão de sistema para a integralidade do pensamento cusano.

Vejamos.

Exemplificando um destes espaços lógicos, tome-se o caráter geral do *De Possesset*, onde a figura intelectual do Cardeal é absoluta, restringindo a participação dos demais personagens à atividade secundária de meros formuladores das interrogações.

Tome-se um trecho - de colorido estilístico - encontrado no início propriamente do texto. Ali se apresentam dois clérigos - Bernardo e o abade João - que afirmam terem o espírito incomodado por inúmeras irresoluções oriundas do esforço contínuo de estudo. A sua demanda é, por conseguinte, nitidamente filosófica, utilizando-se de expressões como *estudos e ensinamentos* (*De Possesset*, §1º). Estas dúvidas resultantes da atividade reflexiva daqueles intelectuais poderiam ser tratadas sob o aspecto positivo, pois, de modo benfazejo, seriam derivadas do esforço pessoal de esclarecimento, o que, afinal de contas, era a tônica do humanismo, com a valorização do espírito investigador e crítico de tradições escolásticas. Longe disto, entretanto, Cusa apresenta a si mesmo como personificando a tranqüilidade e a segurança em detrimento da agitação dos interlocutores. Diz o Cardeal diante do convite feito por Bernardo e João para debaterem naquele exato momento: "Talvez algumas incertezas estão incomodando a ambos, pois vocês estão agitados. Deixem-me compartilhar de suas preocupações." (*De Possesset*, §1º). Assim, uma conjuntura na qual poderia ter sido louvada a livre cognição é preenchida, na totalidade, pela

presença da autoridade e, não se olvide, o valor maior do espírito racional frente a argumentos de autoridade foi a tônica do *De Concordantia Catholica*.

A perda da associação originariamente feita por Cusa no *De Concordantia Catholica* entre liberdade e uso efetivo da razão fica ainda mais notável quando se tem em mente uma passagem do texto anterior *De Visione Dei*, onde se lê um comando divino para que o homem se autodetermine. Vale a transcrição, lembrando-se que aquele texto vem se desenvolvendo em evidente discussão com os preceitos da filosofia de Santo Agostinho:

E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu...Isto, porém, me ensinas: que os sentidos obedeçam à razão e a razão domine.²⁷⁴

Retornando ao *De Possess*, constata-se a aparência da pretensão de que o escopo do diálogo seja ensinar a pensar, como citado pelo Cardeal:

Estou feliz com seus progressos e feliz que eu tenha falado para aqueles que, em relação a suas compreensões, ampliam aquilo que tem sido dito.²⁷⁵

Isto porque somente serão respeitadas pelo Cardeal as cogitações que signifiquem reconhecimento da tradição e da hierarquia eclesiástica.²⁷⁶ Nos termos

²⁷⁴ *De Visione Dei*, Capítulo VII. O texto é de 1453 – anterior ao *De Possess*, portanto – e apresenta mais uma concepção de liberdade amplificada que não é desenvolvida por Cusa no curso de sua obra.

²⁷⁵ *De Possess*, §17.

²⁷⁶ A leitura do *De Possess* mostra que todo o texto desenvolve-se, como já afirmamos, em torno de questões de cunho teológico. As discussões mesmas que se travam no referido §17 ainda são consecutórias das balizas oferecidas pela Epístola de Paulo aos Romanos, citada o §2, origem dos questionamentos feitos por Bernardo e João ao Cardeal. Paulina, também, será a tônica do restante do diálogo, ao propor uma ordem de negação do mundo e do espírito racional para atingir Deus pela humildade. Neste particular, vejam-se os §§32 e 34. Mas, mesmo sob o ponto de vista teológico, não se encontra em Cusa uma constante defesa do pensamento Paulino.

cusanos acima transcritos, a compreensão somente pode ser alargada se o movimento de ampliação não fugir aos cânones da herança cultural tradicionais .

Mas também no que concerne ao conceito de tolerância podemos ver como o diálogo traz uma concepção até então ausente nas obras anteriores. De fato, pensando a partir da *explicatio*²⁷⁷, diz Cusa, “Ele [Deus] é todas as coisas de modo que Ele não é uma só coisa mais do que outra.”²⁷⁸

Ora, daí decorre a postulação de uma homogênea presença de Deus nas coisas mais díspares, de modo que uma tolerância se impõe para com a diferença aparente entre elas. Em realidade, ontologicamente, todas estão prenhes da mesma *quantidade* de elemento divino. Cusa pretende que nós, ao tratarmos de Deus, removamos limites físicos e lógicos pois estes acabam por exigir o reconhecimento de que a presença divina nas coisas do mundo é variada (haveriam coisas mais divinizadas e outras menos). Ora, são as coisas finitas que se definem por carências e desproporções entre si e em relação ao Infinito: Deus não pode ser concebido como elas.

Esta homogeneização, insisto, propõe uma ordem tolerante que, até então na obra de Cusa, parece não ter tido por fundamento, de modo tão explícito, a *explicatio*. Ademais, a *Apologia de Docta Ignorantia* já afastara a acusação de panteísmo lançada contra o texto cusano quando pensada a presença do divino nas criaturas como desenvolvimento. Esta a grande contradição: uma nova e pouco desenvolvida concepção de tolerância que traz o risco de uma heresia já afastada em obras iniciais.

No *De Visione Dei* (capítulo VII) ocorre uma forte oposição à doutrina paolina-agostiniana da predestinação, relativizando-se a graça pela valorização do impulso religioso verdadeiro, que viria do mais recôndito da alma do fiel.

²⁷⁷ Maiores esclarecimentos sobre o conceito de *explicatio* são apresentadas no Capítulo II, acima. Por hora, apenas recordamos que *explicatio* é o processo pelo qual Deus está no todo.

²⁷⁸ *De Possesset*, §12

Da capo.

A que resultados, afinal, chegamos com o arco de nossas análises? Pode ser sustentada a visão cassireana de uma sistematicidade que alcance a totalidade do pensamento filosófico de Cusa?

Temos que os textos investigados demonstram que somente em parte a filosofia cusana é orgânica. Quanto mais o seu pensar se aproxima de conceitos e temáticas próprios da filosofia prática, menos coerência o *corpus* revela e maiores são as contradições entre as soluções – absolutamente pontuais – dispersas pelas obras. As obras finais cusanas procedem por acumulações afirmativas, por sobreposições confusas, não recorrendo à argumentação como estratégia principal. Um texto final como o *De Possess* é inócuo para resolver antinomias surgida no tratamento de conceitos como liberdade e tolerância, mantida que fica a decalagem entre as propostas díspares dos textos *De Docta Ignorantia*, *De Concordantia Catholica* e *De Pace Fidei*.

A sensação que resta a um intérprete que pretenda como valor a organicidade de uma obra é a de que Cusa não elabora um sistema filosófico que inclua todo o seu pensamento, pois mantém inarticulados conceitos que são basilares em seu pensamento (e não meros conceitos periféricos).

Para nós, entretanto, trata-se, como vimos, de uma trajetória intelectual fascinante até mesmo em seu fracionamento.

E admiti-lo não é problema, pois significa, mais do que nunca, remeter Nicolau de Cusa para a centralidade das preocupações humanistas, evitando-se a posição forasteira de uma modernidade precoce.

BIBLIOGRAFIA

I. Bibliografia primária

Concordance catholique, introduction et analyse de Jacques Doyon et Joseph Tchao, traduction par Roland Galibois, révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1977.

La Paix de la Foi, introduction et analyse de Jacques Doyon, traduction par Roland Galibois, révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1977.

La caccia della Sapienza, traduzione e introduzione di Graziella Federici Vescovini, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998.

Opere Religiose, a cura di Pio Gaia, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1993.

Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, translated by Jaspers Hopkins, Minneapolis, The Arthur J. Bning Press, 2001.

II. Bibliografia eletrônica

<http://www.appstate.edu/~bondhl/>

<http://www.cla.umn.edu/jhopkins/>

<http://www.library.jhu.edu/departments/rsc/izbicki/cusanus.html>

<http://www.uni-trier.de/~cusanus/>

<http://perso.wanadoo.fr/jm.nicolle/cusa/>

III. Bibliografia secundária

ALBERIGO, Giuseppe. *Chiesa conciliare: identità e significato del conciliarismo*. Brescia:

Paidéia Editrice, 1981.

ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau*

de Cusa. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

BAYER, Thora Ilin. *Cassirer's metaphysics of symbolic forms*. Yale: Yale University

Press, 2001.

BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia: capítulos da história das idéias*. Trad. Valter Lellis

Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

BIGNOTTO, Newton. *Nota metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel*. Discurso 29,

1998, pág. 111-131.

BONETTI, Aldo. *La ricerca metafísica nel pensiero di Nicolò Cusano*. Brescia: Paidéia

editrice, 1973.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Trad. Vera Lúcia de

Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora

Universidade de Brasília, 1991.

BURNS, James Henderson (edited by). *The Cambridge history of political thought: 1450 –*

1700. New Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- CASSIRER, Ernest. *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*. Traduzione di Federico Federici. Scandicci: La Nuova Itália Editrice, 1992, 1° edizione anastatica.
- CASSIRER, Ernest. *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*. Trad. Ângelo Paquinelli, Torino: Giulio Einaudi editore, 1978.
- CASSIRER, Ernest. *La filosofia dell'illuminismo*. Firenze: La Nuova Itália editrice, 1998.
- CASSIRER, Ernest & KRISTELLER, Paul Oskar & RANDALL, John Herman. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- CHABOD, Federico. *Scritti su Machiavelli*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1993.
- COSTA, Pietro. *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- CRANZ, Edward F. *Nicholas of Cusa and the Renaissance*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2000.
- DEBUS, Allen G. *El hombre y la naturaleza en el renacimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- DOLCINI, Carlo (org). *Il Pensiero Politico dell'Età Antica e Medioevale*. Torino: UTET Libreria, 2000.
- FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- FEBVRE, Lucien. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI*. Trad. Clara Castelli. Torino: Giulio Einaudi editore, 1978.

- FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes & ZILLES, Urbano (org). *Filosofia: diálogo de horizontes*. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2001.
- FICINO, Marsílio. *El libro dell'amore*. Sandra Niccoli (a cura di). Firenze: Leo S. Olschki editore, 1987.
- FIORENTINO, Francesco. *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*. Eugenio Garin (prefazione di). Napoli: Vivarium, 1994.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Os papas: de Pedro a João Paulo II*. Trad. Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GARIN, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- GARIN, Eugenio. *La cultura filosofica del rinascimento italiano: ricerche e documenti*. Milano: Bompiani, 1994.
- GENTILE, Giovanni. *Il pensiero italiano del rinascimento*. Firenze: G. C. Sansoni editore, 1955.
- GUIDI, Remo L. *Il dibattito sull'uomo nel '400*. Roma: Tielle Media editore, 1999.
- HALE, John Rigby. *The civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Touchstone Book, 1995.
- HOPKINS, Jaspers. *Nicholas of Cusa's Metaphysic of contraction*. Minneapolis: The Arthur J. Benning Press, 1983.
- HOPKINS, Jaspers. *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur J. Benning Press, 1994.

- JASPERS, Karl. *Anselm and Nicholas of Cusa*. Hannah Arendt (edited by). New York: Harvest Book, 1974.
- KRAYE, Jill. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Il pensiero e le arti nel rinascimento*. Trad. Maria Baiocchi. Roma: Donzelli editore, 1998.
- LEFORT, Claude et alii. *O pensamento político clássico*. Célia Galvão Quirino (org), São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1992.
- LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Tradução Hilário Franco Júnior. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- MERLO, Maurizio. *Vinculum Concordiae: il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*. Milano: FrancoAngeli, 1997.
- von MARTIN, Alfred. *Sociologia del Renacimiento*. Trad. Manuel Pedroso. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Maria Stella Gonçalves et alii. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 4 volumes.
- MOSCHINI, Marco. *Cusano nel tempo: letture e interpretazioni*. Roma: Armando Editore, 2000.
- NAUERT Jr., Charles G. *Humanism and the culture of Renaissance Europe*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- NOVAES, Adauto. *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- PIAIA, Gregório (a cura di). *Concordia Discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Padova: Editrice Antenore, 1993.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SAHEL, Claude (org). *A Tolerância: por um humanismo herético*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1993.
- SANTINELLO, Giovanni. *Introduzione a Niccolò Cusano*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- SÃO BOAVENTURA. *Escritos filosófico-teológicos*. Introdução, notas e tradução de Luis Alberto de Boni e Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SASSIER, Philippe. *Perché la tolleranza*. Trad. Carlo de Nonno. Roma: Salerno editrice, 2000.
- SAXL, Fritz. *La storia delle immagini*. Trad. Giulio Veneziani. Roma-Bari: Laterza editrice, 2000.
- SCHIERA, Pierangelo. *Specchi della política: disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna: il Mulino, 1999.
- SEZNEC, Jena. *La sopravvivenza degli antichi dei*. Trad. Giovanni Niccoli e Paola Gonnelli Niccoli. Torino: Bollati Boringuieri, 1990.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras: 1999.
- SKINNER, Quentin & Schmitt, Charles B. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- SKINNER, Quentin. *Significado y comprensión en la historia de las ideas*. Prisma: revista de historia intelectual, n° 4, 2000, pag. 143-191.
- STEGMANN, André. *Édits des guerres de religion*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- STRAUSS, Leo & CROSPSEY, Joseph. *Storia della filosofia politica*. Trad. Simonetta Fadda, Chiara Nubiani e Marco Sabella, Genova: il Melangolo, 1995.
- TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le Cardinal Nicolas de Cues: l'action et la pensée*. Genève: Slatkine Reprints, 1974.
- VESCOVINI, Graziella Federici. *Il pensiero di Nicola Cusano*. Torino: UTET Libreria, 2002.
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Nicolò Cusano: la filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna*. Trad. Umberto Proch. Brescia: Editrice Morcelliana, 1993.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a intolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- WATANABE, Morimichi. *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and legal and political thought in the fifteenth Century*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2001.
- WOLFSON, Harry Austrin. *La filosofia dei padri della chiesa*. Trad. Lelia Casolo Ginelli. Brescia: Paideia Editrice, 1978.
- XVIe Colloque International de Tours. *Platon et Aristote à la Renaissance*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

YATES, Frances A. *Astrea: l'idea di Impero nel Cinquecento*. Trad. Enrico Basaglia.

Torino: Giurio Einaudi editore, 1990.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de

Toledo. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

YATES, Frances. *Ensayos reunidos, I, Lulio y Bruno*. México D.F.: Fondo de Cultura

Económica, 1996.

TÁBUA CRONOLÓGICA DAS OBRAS DE NICOLAU DE CUSA¹

	Textos filosóficos, religiosos e políticos	Textos científicos
1434	<i>De Concordia Catholica</i>	
1436		<i>Reparatio calendarii</i>
1440	<i>De Docta Ignorantia</i> <i>De Conjecturis</i>	
1444	<i>De Deo abscondito</i>	
1445	<i>De quaerendo Deum</i>	<i>De Transmutationibus geometricis</i>
1447	<i>De Genesi</i>	
1449	<i>Apologia doctae ignorantiae</i>	
1450	<i>De Idiota :</i> <i>L.I : De sapientia</i> <i>L.II : De Mente</i>	<i>De Arithmetiis complementis</i> <i>De Staticis experimentis (L.III du De Idiota)</i> <i>De circuli Quadratura</i> <i>De Quadratura circuli</i>
1453	<i>De Visione Dei</i>	<i>De quadratura circuli (Magister Paulus ad Nicolaum Cusanum)</i> <i>De Mathematicis complementis</i> <i>Declaratio rectilineationis curvae</i>
1454	<i>De Pace Fidei</i> <i>Complementum theologicum</i>	<i>De Una recti curvique mensura</i>
1457		<i>De sinibus et chordis</i> <i>De caesarea circuli quadratura</i>
1458	<i>De Beryllo</i>	<i>De mathematica perfectione</i>
1459	<i>De Principio</i> <i>De Aequalitate</i>	<i>De mathematicis aurea propositio</i>
1460	<i>De possess</i>	
1461	<i>Cribatio Alchoran</i>	
1462	<i>De Non Aliud</i>	
1463	<i>De Venatione Sapientiae</i> <i>De Ludo globi</i>	
1464	<i>De apice theoriae</i>	

¹ fonte: Academiae Litterarum Heidelbergensis

ÍNDICE DE FONTES PRIMÁRIAS CITADAS

DE CONCORDANTIA CATHOLICA (1433)

17, 22, 43, 44, 47, 57, 59, 62, 66, 68, 69, 71, 73, 75, 76, 86, 91, 92, 101, 102, 103, 118, 123, 7 n2, 8 n5, 13 n10, 21 n21, 22 n22, 58 n97, 58 n99, 59 n101, 59 n102, 60 n104, 60 n105, 60 n106, 61 n110, 62 n111, 62 n112, 62 n113, 63 n115, 63 n117, 63 n118, 64 n119, 64 n120, 64 n121, 65 n122, 65 n124, 67 n127, 67 n129, 92 n196, 92 n197, 93 n199, 94 n202, 94 n203, 94 n204, 95 n206, 96 n207, 97 n209, 97 n210, 98 n211, 98 n213, 99 n214, 99 n215, 99 n216, 100 n222, 102 n224.

DE DOCTA IGNORANTIA (1440)

7, 17, 24, 25, 27, 34, 42, 76, 77, 78, 80, 84, 86, 87, 88, 91, 92, 102, 103, 109, 118, 123, 8 n5, 13 n10, 27 n36, 38 n56, 39 n57, 78 n157, 78 n158, 79 n159, 79 n160, 79 n162, 79 n163, 81 n167, 82 n168, 83 n171, 83 n172, 83 n173, 84 n174, 84 n175, 87 n183, 88 n184, 88 n185, 89 n187, 89 n188, 89 n189, 89 n190, 90 n191, 90 n192, 90 n193, 91 n194, 104 n232, 111 n247, 114 n264, 115 n267, 115 n268, 117 n278, 118 n280.

DE CONIECTURIS (1442-1443)

46, 8 n4, 44 n68, 46 n75, 114 n264, 115 n265.

DE FILIATIONE DEI (1445)

114 n264, 116 n269.

IDIOTA DE MENTE (1450)

32 n44, 35 n51.

DE PACE FIDEI (1453)

7, 17, 34, 43, 44, 47, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 103, 104, 105, 106, 118, 123, 13 n10, 44 n70, 45 n71, 48 n77, 69 n133, 70 n135, 70 n137, 71 n138, 71 n139, 71 n140, 72 n142, 72 n144, 73 n145, 74 n148, 74 n149, 75 n152, 104 n222, 105 n234, 106 n235, 106 n236, 114 n264.

DE VISIONE DEI (1453)

120, 41 n64, 44 n68, 115 n264, 115 n266, 121 n284, 121 n286.

DE BERYLLO (1458)

41 n64, 114 n258, 114 n264.

DE POSSEST (1460)

7, 17, 18, 43, 47, 118, 119, 120, 121, 123, 13 n10, 39 n57, 41 n64, 115 n264, 118 n280, 118 n282, 119 n283, 121 n284, 121 n285, 121 n286, 122 n288.

ÍNDICE DE NOMES^I

AEROPAGITA, Dionísio, 22
AGOSTINHO, Santo, 22, 74, 121, 25 n28, 32 n48, 41 n61, 59 n100, 67 n128, 78 n155
ALBERTI, Leon Batista, 115, 115 n265
AMBRÓSIO, Santo, 22, 59, 99, 22 n24, 58 n98
ANDRÉ, João Maria, 123 n266
ANSELMO, Santo, 78 n155
AQUINO, Santo Tomás de, 74
ARETINO, Pietro, 21
AREVALO, Rodrigo Sanchez de, 46, 8 n5, 46 n74
ARGYROPULOS, Johannes, 21 n20
ARISTÓTELES, 21, 23, 24, 28, 84, 95, 110, 25 n29, 84 n174, 95 n205, 100 n220
ARQUIMEDES, 23, 23 n25, 32 n45
BALBO, Pietro, 21
BARBARO, Ermolao, 21 n20
BASÍLIO, São, 23
BAYER, Thora Ilin, 29, 29 n39, 29 n41, 30 n43, 49 n80
BAYLE, Pierre, 30 n43, 51 n82, 55 n95
BEDA, o Venerável, 78 n155
BENVENISTE, Émile, 55 n92
BESSARION, Cardeal, 21
BIGNOTTO, Newton, 3, 52 n83
BOAVENTURA, São, 32 n48
BOÉCIO, Anício Manlio Torquato ou, 24, 32 n45
BOND, H. Lawrence, 16
BRACCIOLINI, Poggio, 21, 57
BRADWARDINE, Thomas, 25 n28, 78 n155

¹ As indicações numéricas em fontes normais referem-se ao corpo da dissertação. As indicações numéricas em fontes sobrescritas referem-se às notas de pé de página.

BRUNI, Leonardo, 21
BRUNO, Giordano, 118
CAMPO, Heimeric de, 24
CÂNFORA, Luciano, 25 n29, 80 n165
CASSIRER, Ernest, 5, 9, 10, 14, 28-42, 48-50, 75, 77, 107, 108, 111-114, 118, 10 n7, 10 n9, 29 n39, 29 n40, 29 n41, 29 n42, 35 n52, 36 n53, 36 n54, 38 n55, 38 n56, 39 n56, 41 n61, 41 n62, 41 n64, 41 n65, 49 n80, 113 n255, 114 n258, 114 n259, 115 n268, 117 n274
CLAGETT, Marshall, 23, 23 n25
CLEMENTE, 59 n100
COPÉRNICO, Nicolau, 118
CRANZ, Edward, 15
CRISTO, 67, 69, 75, 83, 89, 46 n74, 58 n98, 60 n103, 61 n110, 66 n125, 67 n129, 74 n149, 93 n201
DAVIES, Martin, 25 n29
DECEMBRINO, Pedro, 21
DESCARTES, René, 42, 115, 116, 118
DOYON, Jacques, 104 n228, 104 n233
ECKHART, Meister, 25
EUCLIDES, 24, 25 n28, 78n155
EUGÊNIO IV, Papa, 58
FIORENTINO, Francesco, 17, 8 n3, 17 n14
FLASCH, Kurt, 117 n275
GAIA, Pio, 58 n97, 67 n129, 74 n148, 93 n198, 94 n204, 94 n205
GALILEU, 118
GANDILLAC, Maurice Patronnier de, 58 n97, 104 n228
GAZA, Theodore, 21 n20
GUALDO, Jerome, 21
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 42, 115, 118, 112 n253
HERDER, 85 n178, 85 n179
HONÓRIO I, Papa, 60 n103

HOPKINS, Jaspers, 15, 17, 46, 47, 113, 17 n15, 26 n32, 27 n37, 40 n60, 113 n254, 114 n258, 114 n259, 115 n268, 116 n273, 117 n275, 118 n280

HUSS, John, 68 n131

ISIDORO de Kiev, 69 n132

ISIDORO, Santo Isidoro de Sevilha ou, 92 n197

JASPERS, Karl, 19 n16, 44 n67

KANT, Emmanuel, 42, 50, 116, 118, 36 n53, 54 n88, 114 n261

KEHL, Maria Rita, 56 n94

KEPLER, Johannes, 118, 117 n274

KLIBANSKY, Raymond, 117 n275

KRAYE, Jill, 20 n18

LAMOLA, Jean, 21

LEÃO II, Papa, 60 n103

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 115-118, 116 n270

LENZ, 25 n30

LOCKE, John, 115, 116, 51 n82, 54 n89, 55 n91

LÚLIO, Raimundo, 25 n28, 78 n155

MALDONADO, Mauro, 85 n181

MANDERSHEID, Ulrich von, 57, 57 n96

MARCIAL, 23

MAURER, Armand, 40 n60

MILL, John Stuart, 51 n82, 54 n88

MIRANDOLA, Pico della, 105, 27 n33

MORA, José Ferrater, 112 n253

MORUS, Thomas, 105

MOSCHINI, 9 n6, 109 n242

MURS, Jean de, 23, 23 n25

NESTÓRIO, Nestório de Constantinopla ou, 74 n149

NOVARA, Campanus de, 24

OBERMAN, Heiko, 52 n84

ORÍGENES, 59 n100

ORSINI, Cardeal, 57
PAULO, São, 72, 73, 66 n125, 121 n286
PICCOLOMINI, Enéas Sílvio, 21, 104 n228
PITÁGORAS, 79 n163
PIZZOLPASSO, Francesco, 57
PLATÃO, 21, 28, 80, 110, 78 n155, 80 n164, 80 n165
PLOTINO, 74 n148, 82 n170
POITIERS, Hilario de, 78 n155
POMPONAZZI, Pietro, 26 n31
PROCLO, 25 n28
QUENEAU, Raymond, 20 n17
RINUCCI, 21
ROTerdã, Erasmo de, 105
SANTINELLO, Giovanni, 109 n243
SASSOFERATO, Bartolo de, 23
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, 115
SEGÓVIA, Jean de, 72 n141, 104 n230
SÊNECA, Lúcio Anneo, 89, 89 n187, 89 n190
STEENBERGHE, Edmond, 21, 37, 48, 19 n16, 25 n30, 44 n67, 114 n262
TRAVERSARI, Ambrosio, 21
TREBIZONDA, Georges de, 21
TRIMEGISTO, Hermes, 32 n48, 84 n175
ULLMANN, Reinholdo Aloysio, 84 n174, 89 n187
VALLA, Lorenzo, 21, 65 n123
VERENE, Donald Phillip, 29 n39
VERONESE, Guarino, 21
VESCOVINI, Gaziella Federici, 111, 112, 89 n187, 89 n190, 108 n241, 111 n249, 111 n250, 112 n251
VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz, 109-111, 109 n244, 110 n246, 111, n248
WATANABE, Morimichi, 15
WOLF, Francis, 52 n85