

Mas, evidentemente, já não estamos na ordem da *demonstração*, mas apenas na da *mostração*. Fica, no entanto, «o apelo e o indicativo para um caminho que seja de compreensão, e não tanto de racionalização; de comunhão, e não tanto de comunicação; de consciência e não tanto de significação — este é o caminho da renúncia, do 'renegar-se a si próprio', da aventura de se ser, sem a posse da cultura, sem a segurança da moral»¹³¹. Como dizia Mestre Eckart, «Deves saber que jamais alguém renunciou tanto nesta vida que não encontre nada a que ainda não devesse renunciar. São poucos os que têm plena consciência disto e se mantêm firmes. No fundo, trata-se de uma troca proporcional e de um negócio justo: na medida em que saís de todas as coisas, nesta mesma medida — nem mais nem menos — Deus entra em ti com tudo o que Ele tem. Mas somente com a condição de que tu em todas as coisas te despojes de ti mesmo. Começa com isso e paga para isto quanto puderes. É mais urgente pensar no que se deve ser do que pensar no que se deve fazer. Se as pessoas e as suas atitudes forem boas, as suas obras brilham com toda a claridade. És justo, então as tuas obras serão justas. Não se pense em fundamentar a santidade em um fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos as obras. (...) Tira disto a seguinte lição: coloca todo o teu empenho em ser bom; não te preocupes com o que fazes ou com o tipo de obras que fazes, mas com o fundamento e o motivo das obras». É que, acrescentava também Mestre Eckart, «Você pode perguntar durante mil anos à vida: porque vive? E ela responderá sempre: vivo porque vivo, vivo por viver. A razão é que a vida tira a sua vida do seu próprio fundo e jorra do seu próprio ser. É por isso que ela vive sem perguntar o porquê, pois que ela vive em si mesma»¹³².

ANSELMO BORGES

Fundamentação filosófico-teológica do pensamento de Nicolau de Cusa

Introdução

O Renascimento não é já visto como uma situação de ruptura, é antes um complexo de linhas de continuidade e de descontinuidade que realiza a des-estruturação da realidade medieval, desde a concepção teocêntrica ao critério de autoridade e à visão do homem.

Para exemplificar a complexa situação de trânsito da Idade Média para a Moderna, poucas figuras parecem tão representativas como Nicolau de Cusa.

Com a sua personalidade e a sua obra, que se impuseram no pensamento teológico e filosófico de grande parte do século XV, levanta um conjunto de problemas que são específicos do Renascimento, e até do espírito moderno. Mas eles aparecem ainda como parte de uma síntese em que alguns dos elementos significativos manifestam a continuidade da concepção medieval. Isto, numa perspectiva da sua importância a nível de uma história da genealogia cultural e da mentalidade.

A um nível intrinsecamente filosófico, a sua teoria do conhecimento, com a defesa do método conjectural e com a valorização da relação sujeito-objecto (não há um mundo a descobrir, há uma teia de relações sujeito-objecto a criar) aproximam-no muito de linhas significativas da epistemologia actual.

A realidade

No pensamento de Nicolau de Cusa, o Universo apresenta-se como infinito, em contraste com a visão tradicional escolástica, que o considerava limitado. Este conceito de «infinito indeterminado» arrasta necessariamente novos aspectos na concepção da realidade universal. Assim: a Terra não pode estar no centro dum mundo que

¹³¹ CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA, *Nota breve sobre o equacionamento da relação entre ética e cultura perante a mensagem cristã*, em *Reflexão Cristã*, Junho-Outubro de 1982, 71.

¹³² MESTRE ECKART, *A Mística de Ser e de não Ter*. Coordenação e introdução de Leonardo Boff, O.F.M., Petrópolis, 1983, 104 e 33.

não tem limites e portanto não pode ser imóvel. «(...) É evidente (...) que a Terra verdadeiramente se move, ainda que nós o não percebamos, porque não percebemos o movimento senão por comparação com algo fixo (...) sempre pareceria a quem quer que seja que, quer estivesse na Terra, no Sol ou noutras estrelas, estaria no centro quase imóvel e que as demais coisas se moveriam»¹. Por outro lado, num universo infinito, em que a Terra é parte, em identidade de posição com as outras partes, não pode manter-se a concepção dominante de oposição entre a esfera terrestre e a esfera celeste. N. C. supera essa oposição generalizando a todo o universo a teoria dos quatro elementos constitutivos da realidade física, eliminando a concepção do elemento etéreo. Rompe assim com os quadros medievais, chegando pela via especulativa, à ideia do universo como realidade *homogénea*, deixando de haver uma zona privilegiada, única em que se podia exercer um conhecimento rigoroso — o astronómico. Deste modo se possibilita a criação da física moderna, embora para N. C. todo o conhecimento seja apenas aproximativo, pois dá-nos *formas* da verdade e não a *Verdade*. Esta ideia decorre do princípio essencial ao seu sistema de que toda a criatura, tendendo para a perfeição, é imperfeita, o que impede, em termos de conhecimento físico, de alcançar a noção de um conhecimento preciso. Exemplo disto é o conceito que N. C. tem da Terra como realidade esférica imperfeita.

Ao estabelecer para o universo uma nova visão homogénea, dá um passo em frente na história da mentalidade, reduzindo todo o universo ao mesmo quadro de conhecimento, deixando a Terra de ter a posição privilegiada que detinha no pensamento tradicional.

A homogeneidade do universo implica a noção do espaço geométrico, um elemento intrínseco ao pensamento cosmológico de N. C.

«Com o olho do intelecto (...) não duvidas com efeito de que em qualquer coisa existe intrínsecamente um círculo, um triângulo, um quadrado, uma esfera, e tudo o que a geometria designa com um nome e que estão as formas de todos os animais, de todos os frutos, de todas as flores, de todas as frondas, de todas as árvores e a semelhança de todas as formas que existem neste mundo e que poderiam existir em infinitos mundos»². Se considerarmos a sua ideia de que tudo foi criado segundo número, peso e medida, e de que, portanto, a realidade estrutura-se e é apreendida segundo os princípios

Nicolau de Cusa, *La Docta Ignorância* (D. I.) Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 155.

² N. Cusa, *Da la búsqueda de Dios* (B. D.), Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 70.

da aritmética, da música e da geometria³, avulta a estrutura matemática da sua concepção do real, encontrando-se-lhe duas significações no recurso ao número⁴ como critério de conhecimento:

1) através do número, que pertence à realidade ideal e tem carácter rigoroso e simbólico, temos acesso a essa realidade. A geometria é para ele o mais perfeito processo de conhecimento, embora os seres geométricos não sejam os mais perfeitos, pois não têm vida, nem entendimento. Fica assim patente a diferença que há entre os instrumentos do conhecimento e os objectos do conhecimento.

2) O número proporciona conjugar os conceitos de finito e de infinito, o que permite pensar, utilizando o mesmo padrão, as criaturas e Deus⁵. Isto é bem visível na sua ideia de *geometria sensibilis* e *geometria intelligibilis*. Nesta está explícita a teoria de que no infinito se conciliam os contrários, e portanto, todas as figuras geométricas⁶.

O carácter simbólico do número, manifestado nos signos matemáticos, funda a sua validade para o conhecimento do real no postulado cusano de que a estrutura de toda a realidade é de ordem matemática. Daí a importância da noção de peso e medida, expressa frequentemente como recurso à imagem da balança. Esta é um elemento fundamental para vermos como o carácter abstracto do pensamento de N. C. acerca da realidade não está desligado do real, mas antes ligado ao sensível, que procura conhecer através da experimentação. Esta procura reduzir a experiência a dados numéricos (e por isso a palavra experimentação não pode ser aqui tomada no sentido baconiano, mas não deixa de apontar um caminho de rigor de sentido moderno). Demonstra este espírito a experiência da avaliação do peso de dois volumes iguais de água pela balança, com a verificação

³ Ver *D. I.*, p. 134

⁴ N. C. refere-se ao número tanto no sentido aritmético como no geométrico, na linha pitagórica.

⁵ Sublinhe-se que N. C. utiliza o conceito de infinito, em relação ao conhecimento racional, como um dado perfeitamente inserido na normalidade dum pensamento e dum discurso. Este facto é tanto de salientar quanto é certo que, não tendo antecedentes próximos, também não encontrou pensadores que continuassem de maneira sequente. Talvez só Pascal possa legitimamente ser considerado um continuador dos caminhos abertos por N. C.

⁶ Ver *D. I.* (liv. I, caps. XIII-XIV-XV).

de pesos diferentes. N. C. diz que, sendo as quantidades de água iguais é porque as duas águas são de natureza diferente.

Colocando numa perspectiva de história cultural estes traços do pensamento de N. C., ressaltam duas linhas:

1) a que é constituída por elementos da tradição pitagórica, como o número considerado tanto no sentido aritmético como geométrico, a simbologia do número e a explicação matemático-musical da realidade. Aliás, ao assumir estas duas características, está enquadrado na sua época, pois elas continuam dominantes, nas concepções do Renascimento;

2) a que é constituída por elementos que virão a ser próprios do pensamento moderno, como o critério de experimentação, a matemática como linguagem de rigor, e a utilização do número como instrumento de conhecimento, estabelecendo portanto uma distância entre conhecimento da realidade e essência da realidade⁷.

A estrutura matemática assente na existência do número como pluralidade, exige a noção de unidade, prévia, sem a qual não é possível conceber-se essa pluralidade. Utilizando o esquema do simbolismo do número e verificando que a pluralidade numérica se resolve na unidade, ele faz a transposição para o mundo real e considera evidente que a pluralidade das criaturas implica a unidade da criação no infinito, e esta o Uno, Criador, Infinito e Transcendente.

Temos assim duas concepções de infinito: o infinito do mundo⁸, a criação (onde se insere o infinito do número), somatório infinito

⁷ Aliás, o seu carácter de precursor do pensamento científico moderno, no sentido em que a palavra precursor significa percorrer antes de outro um determinado caminho, não é apenas visível no que se disse, mas ainda no abandono da concepção geocêntrica e na afirmação da infinitude do universo.

É sabida a influência que teve em Giordano Bruno (ver H. Vedrine, — L. Obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI siècle: Bruno et Patrizi, in *Platon et Aristotele à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1978) e há referências nos ms. de Copernico e Kepler a aspectos da sua doutrina que ajudaram a constituir a geometria dos indivisíveis.

Como diz Vedrine a categoria *infinito* deixa de ser uma realidade ideal, para passar a problema da explicação da realidade real.

⁸ Koyré fala na «descoberta do carácter positivo da noção de infinito» como elemento explicativo do «aparecimento da ciência moderna».

A. Koyré, *Philosophie et théories scientifiques in Histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 239.

de finitos, que é contingente; e o infinito transcendente, Absoluto e Uno, onde se encontram e esgotam todos os contrários, num movimento de Amor, essência do Ser Necessário e que funde no Criador todas as criaturas.

Assim como em cada número está a unidade mas ela lhe é anterior e independente, assim Deus está nas criaturas, que são suas manifestações. Esta presença divina nos seres criados não é, portanto, a sua divinização — Deus não é realidade imanente, antes as criaturas são realidades participantes e por isso Deus é transcendente. O «Deus escondido» dos cristãos, Deus obscuro, numa obscuridade que resulta do excesso de luz, afirma-se na ausência da *explicatio* — adoro porque ignoro — enquanto o Deus dos gentios se afirma na *explicatio*, pois é a divinização das criaturas. O gentio adora o que vê, o cristão o que está para além do que vê, envolvido no mistério. Não se pode por isso caracterizar o pensamento de N. C. como panteísta. Embora certas frases tomadas isoladamente pudessem levar a essa ideia, a consideração global da sua obra mostra claramente o contrário: para ele, a afirmação de Deus nos seres é uma manifestação necessária do Criador nas criaturas, nunca a explicitação de uma totalidade divina⁹. Deus aparece assim como causa do Universo:

«É (...) uma criatura que provém necessariamente do ser divino simplesmente absoluto (...)»¹⁰. (*Necessariamente*, entende-se aqui quanto à origem, não quanto à existência, o que mostra ainda o carácter transcendente de Deus, e a criação como acto livre e contingente). Deus, infinita potência que nada limita, é o Absolutamente máximo, negativamente infinito, i. é, «o que pode ser com toda a potência»¹¹.

Ao contrário, o universo é *privativamente infinito*, pois não pode ser maior, nada podendo haver em acto que o limite. Sendo todas as criaturas acto, tiveram início na potência infinita. Assim surgiu o tempo, que é por sua vez privativamente uma eternidade, visto que esgota toda a existência das criaturas por oposição à eternidade divina. Esta é actualidade infinita. Se o Criador podia ter criado um universo diferente, as criaturas não podem alterar a sua criação. Portanto, as criaturas são *explicatio* na *complicatio* que é Deus, e por isso com o acto são contraídas em Deus¹².

⁹ Ver D. I., p. 113.

¹⁰ *Ib.*, p. 105.

¹¹ *Ib.*

¹² Este esquema tem sido diversamente interpretado, havendo quem o veja numa

Da realidade para Deus

Um dos traços fundamentais do medievalismo de N. C. é a sua visão teocêntrica. Todo o seu discurso se elabora em função de Deus, quer parta dos dados da fé para a explicação do universo e do homem, quer se volte para a reflexão acerca destes, num caminho que leve a descobrir-lhes um sentido.

Pode pois dizer-se que a realidade divina é o fundamento, a substância e a conclusão da sua elaboração doutrinal. Parece evidente que, em termos psicológicos e culturais, Deus é um pressuposto que condiciona toda a sua investigação. É apenas em termos lógicos que se pode pôr o problema de Deus, como ponto de partida ou ponto de chegada. Um dos aspectos mais importantes da contribuição de N. C. para a elaboração dum pensamento teísta é a sua interpretação do sentido do universo. Ele vê-o como criação, que é unidade manifestada pela pluralidade infinita das criaturas, por si mesma inconcebível e que se explica na perspectiva de um criador. Ele tem bem presente que o espírito humano, sendo ser criado, só pode manifestar-se com seres idênticos — o quadro da sua acção possível é a criação. Como já se disse as criaturas, sendo verdade, não são a Verdade, são apenas um sinal de algo que, transcendendo-as, as justifica e lhes dá sentido. Só por *participação* de um ser necessário as criaturas se *explicam*. A verdade delas leva assim à noção da existência da Verdade Absoluta, na sua essência inacessível ao conhecimento humano, mas fundamento necessário de conhecimento possível dessas criaturas.

No seu opúsculo *A Busca de Deus*, N. C. apresenta-nos o esquema pelo qual faz a demonstração do caminho que vai das criaturas para o conhecimento de Deus. Parte da ideia de que Deus deve ter dado

perspectiva panteísta. Assim o fizeram por exemplo, Lefèvre d'Étaples, o seu primeiro editor, e Giordano Bruno. Consideram que, sendo Deus o máximo absoluto e o mundo, máximo contrário, a explicatio só se compreende como homogênea da complicatio, o que significa uma visão imanentista. Esta interpretação reforça-se com os conceitos de uno, infinito e eterno, que N. C. atribui ao Mundo, tal como a Deus. No entanto, a análise do seu pensamento mostra que as ideias de uno, infinito e eterno em Deus correspondem a uma natureza diferente das do mundo. Já se caracterizaram antes as diferenças nos conceitos de infinito e eternidade. Quanto à unidade, N. C. atribui-a ao mundo a partir da pluralidade infinita dos seres, tomando a criação como um todo. Daqui parece que, para ele, Deus é heterogêneo ao Universo, que nele se origina.

ao homem meios para O alcançar. Sendo Deus inefável, ao espírito humano resta «tocá-lo» através das coisas: «aquele que busca deve correr por meio da vista, de forma que em todas as coisas possa tocar o *theon* vidente»¹³. Theos vem de theora, que significa «*vejo e corro*». E aqui está o núcleo do pensamento de N. C. em relação ao conhecimento de Deus:

Vejo — do conhecimento sensível ao racional e deste ao intelectual, o homem, criatura, alcança a fonte de toda a criatura.

Corro — alcançado Deus na intuição intelectual, dá-se a atracção que une a criatura ao criador. É o amor, plenitude possível do conhecimento humano de Deus.

Este caminho está indicado nas seguintes palavras: «(...) é necessário que dilatemos a natureza da visão sensível ante o olho da visão intelectual e fabriquemos a partir dela a escada da subida»¹⁴.

Quanto ao *vejo*, para além da tradicional importância da ideia da iluminação do intelecto por Deus, há uma valorização do elemento sensitivo. Assim, considera duas formas de luz: a que torna possível aos olhos ver os objectos (pela iluminação física vemos, porque aos olhos foi dada capacidade para, pela luz, captar a forma dos objectos), e a que torna possível ao intelecto conhecer as ideias, que são perfeição maior do que os objectos sensíveis correspondentes. Para estabelecer a ligação entre os seres de natureza corporal e os de natureza espiritual, portanto entre conhecimento dos sentidos e conhecimento intelectual, criou Deus a luz¹⁵.

Acima, como fonte de toda a iluminação, está a luz divina absoluta, da qual todas as formas de luz participam¹⁶.

Quanto ao *corro*, o conhecimento obtido pelo intelecto, dando-nos luzes imperfeitas, revela-nos Deus como Luz Perfeita, fonte de toda a iluminação. Esta descoberta das luzes imperfeitas é por isso participação da luz divina, logo Deus manifesta-se-nos pela luz do conhecimento. Por outras palavras, não somos nós que o descobrimos, é ele que se nos revela.

¹³ *B. D.*, p. 19.

¹⁴ *Ib.*, p. 48.

¹⁵ *Ib.*, ver p. 52.

¹⁶ Esta valorização da luz no pensamento de N. C. explica-se pela importância da metafísica da luz no pensamento neo-platónico, característico da cultura renascentista. O papel fundamental da luz na pintura do Renascimento não é apenas resultado de uma evolução interna na arte da pintura, mas também da influência do pensamento neo-platónico na formação dos grandes artistas.

A intuição pelo espírito humano do espírito divino gera um movimento de atracção do homem para Deus. O sentido daquele que conhece é buscar a luz de todo o conhecimento. Já não se trata da busca, de uma *compreensão*, mas da corrida para uma apreensão. Assim se estabelece uma relação vital entre criatura e Criador, em que a força do desejo de «apreensão» é tanto maior quanto mais se consegue apreender.

O que o homem põe da sua parte é desejo, vontade, amor, a que Deus responde manifestando-se cada vez mais na satisfação desse desejo, que é ao mesmo tempo sua ampliação. Só por meio do «máximo desejo» se pode «caminhar rectamente para a sabedoria»¹⁷. Mas o caminho desta está vedado aos orgulhosos. Só os humildes, os que se ignoram a si mesmos — e se descobrem no Outro, podem percorrê-lo.

Por outra via ainda, a consideração e sentimento da perfeição das criaturas projecta o espírito humano para a admiração deles e por aí, do Criador¹⁸. Esta admiração gera ou aumenta o sentimento de dependência e manifesta-se em Amor¹⁹. O amor é atractivo e provoca a união, que é oração. Assim o homem vive Deus, não já na consideração de criaturas, mas no mais íntimo de si mesmo — é a via da ascese.

Vias Teológicas

A presença de Deus, explícita ou implícita, é um dado sempre presente em todos os momentos do pensamento de N. C. Por isso o caminho da investigação racional do Ser Divino, que geralmente é o mais importante nos filósofos cristãos, não aparece com destaque na sua doutrina. No entanto, dentro da sua atitude da integração de todos os elementos do conhecimento numa síntese, em que razão, sentimento e fé sejam totalmente valorizadas, não descarta a teologia racional. Utiliza-a com originalidade, esclarecendo a teologia positiva à luz da teologia negativa e superando ambas com a teologia mística.

Na teologia positiva, confirma os atributos tradicionais de Deus: perfeitoíssimo, sapientíssimo, belíssimo, mas dizendo que «os nomes afirmativos que atribuíamos a Deus lhe convêm de modo infinitamente pequeno»²⁰, por lhe serem atribuídos a partir de características das criaturas. Sublinha, por isso, que todas as afirmações são convencionais: «(...) Se se diz que Ele é a Verdade, surge a falsidade. Se se diz que é a virtude surge o vício. Se se diz que é a substância surge o acidente, e assim por diante. E como ele não é e substância que não é todas as coisas e à qual se opõe algo, nem a verdade que não é todas as coisas sem oposição, estes nomes particulares não lhe convêm senão de modo infinitamente pequeno»²¹.

Se podemos dizer que todos estes atributos estavam nele infinitamente antes de criação, a verdade é que só pelas criaturas os alcançamos.

Os próprios nomes da Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo «lhe são impostos em relação às criaturas», pois, sendo Deus unidade, «é gerador e Pai», por ser igualdade de unidade, é gerado ou filho, e por ser ligação de um e outro é Espírito Santo.

«Então, é claro que o Filho se chama Filho, porque é igualdade do ser, ou de identidade, ou unidade. Pelo que se manifesta que Deus pode criar as coisas desde a eternidade, ainda quando as não tinha criado, com relação às próprias coisas (...) é Filho porque é a igualdade de ser das coisas, por cima ou por baixo da qual as coisas não poderiam ser, e assim é evidentemente, Filho, porque é a igualdade de entidade das coisas que Deus poderia fazer, (...) porque, se não pudesse fazê-las, não seria Deus Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, nem sequer Deus»²².

Em consequência, N. C. considera que, ao gerar eternamente o Filho, o Pai criou todas as criaturas no Verbo — fundado certamente na doutrina de S. João, quando diz que «no princípio era o Verbo, e o Verbo era Deus, e o Verbo estava junto de Deus». Aqui se vê, uma vez mais, a formação platónica de N. C., pois invoca Santo Agostinho, que «afirma que o Verbo é arte ou ideia com relação às coisas»²³.

¹⁷ B. D., p. 64.

¹⁸ N.C. refere que, se é admirável que um artista extraia a figura, uma figura de um pequeno pedaço de madeira, quanto não é mais admirável que do nada se extraia a criação (ver B. D., p. 70).

¹⁹ Continua-se a tradição da *ordo amoris* de Santo Agostinho.

²⁰ D. I., p. 89.

²¹ *Ib.*

²² D. I., p. 90.

²³ *Ib.*, p. 21.

E Deus é Espírito Santo porque é amor do Pai para o Filho, e do Filho para o Pai, e não apenas entre si, mas com relação às criaturas, através do Verbo.

Ao terminar o cap. XXIV da *De docta Ignorantia*, sobre a teologia afirmativa, diz N. C. que, por tudo o que antes escrevera, «quanto se diz acerca de Deus mediante a teologia da afirmação se funda na relação com as criaturas»²⁴. Mas, no último período do capítulo, dá a sua perspectiva global da visão da ciência teológica, ao evocar os «Santíssimos nomes, que Hebreus e Caldeus atribuem a Deus». Sublinha que todos eles, apesar de terem latentes «os máximos mistérios do conhecimento divino»²⁵, expressam um Deus segundo aspectos particulares, «excepto o nome de quatro letras, (...), o qual é próprio e inefável (...)». [Jave].

Neste *próprio e inefável* fica bem apontada a perspectiva de Cusa acerca da possível ciência de Deus, num esquema lógico: teologia positiva, como ponto de partida, através da teologia negativa avança-se para a teologia mística, ou super-teologia, onde compreendemos que a verdade só é atingida completamente na vivência do ser pelo Amor. Mas para alcançar essa visão final, a teologia positiva tem de ser esclarecida, *completada, pela teologia negativa*.

O fundamento que N. C. invoca para a teologia negativa é ser ela indispensável à teologia afirmativa para esta não levar à adoração de Deus como criatura, o que é idolatria. Em tal perspectiva, Deus não é entendido através de qualidades positivas que lhe atribuímos, mas como infinitude. Por isso nenhuma ideia é capaz de caracterizar suficientemente a Deus. Quanto mais invertermos o esquema da teologia positiva, fugindo da atribuição de qualidades a Deus, mais nos aproximamos do que é próprio da infinitude, daquilo que Deus verdadeiramente é: Mistério inacessível²⁶.

As negações são portanto verdadeiras, suprimindo as insuficiências das afirmações. A esta luz Deus não é verdade, vida, virtude, porque «é infinitamente maior que todas as coisas que podem ser nomeadas, e isto porque sobre o mais verdadeiro falamos com mais verdade

²⁴ *Ib.*, p. 91.

²⁵ Parece clara, nesta expressão e nesta evocação de Hebreus e Caldeus, a tônica mística de N. C., sempre manifestada ou dominante.

²⁶ (...) Gentio — Que sabes do Deus que adoras?

Cristão — sei que tudo aquilo que sei não é Deus e tudo aquilo que concebo não é semelhante a Ele, mas porque Ele os excede» D. E., p. 78.

por meio da remoção e da negação»²⁷. «E a infinitude não é, enquanto infinitude nem geradora nem gerada nem nascente», razão porque, à luz da teologia negativa, Deus não é Pai nem Filho nem Espírito Santo, enquanto Infinito. «Sendo a infinitude eternidade, é princípio sem princípio». De tudo conclui N. C. que «a exactidão da verdade brilha incompreensivelmente nas trevas da nossa ignorância»²⁸. Por esta, apenas podemos alcançar o Máximo Deus Unitrino, que sempre se nos revela como incompreensível»²⁹.

A teologia mística ou conhecimento do incompreensível é, uma 3.^a via, pela qual N. C. tenta superar as insuficiências da teologia positiva e da negativa, sendo uma maneira racional de procurar aproximadamente o inefável. Procura-se alcançar Deus para além da afirmação e da negação, numa coincidência de opositor que é sua superação. Por outras palavras, supera-se toda a compreensão, para alcançar a zona das trevas no conhecimento. Mas trevas aqui não são já ignorância, são obscuridade, visão não -compreensiva, que é para N. C. sinal da presença daquilo que se busca, Deus, que, não se deixando apreender, nos surge como o Inefável. O que para a nossa razão é impossível — a união de *ser* e *não ser* — impõe-se-nos deste modo como realidade necessária em Deus, pois, se os seres finitos só podem ser conhecidos à luz do princípio da não contradição, tal princípio é superado no Infinito — coincidência do Máximo e do Mínimo.

A capacidade da visão da mente excede pois a sua capacidade de compreensão — e esta visão instantânea é o fundamento e a garantia de um conhecimento mais profundo e mais verdadeiro do que o conhecimento discursivo. Neste sentido, é possível *sentir o Inefável, não se pode é compreendê-lo*.

A obscuridade não incluindo compreensão, é um resultado da apreensão, logo prova a existência de algo que é causa dessa obscuridade.

A teologia mística permite, portanto, que alcancemos a união do conhecimento discursivo-afirmativo e do conhecimento pela negativa, e superemos, alcançando a intuição da Infinitude, Deus, como o que está para além de todas as coincidências — ultrapassando portanto a afirmação, a negação e a síntese: «Nem se nomeia, nem

²⁷ D. I., p. 96.

²⁸ *Ib.*, p. 87.

²⁹ *Ib.*

se não nomeia, nem tão-pouco se nomeia e não se nomeia, mas todas aquelas coisas que se podem dizer dijuntiva e copulativamente por coincidência ou pior contradição, não lhe convém, dada a excelência da sua infinitude» (P. E. 78).

Esta é já a visão não dialéctica de Deus, visão mística, intuição ontológica, à qual se chega, porém, através dum processo dialéctico de integração.

Concluindo: na investigação de Deus, N. C. começa pelo caminho racional (teologia positiva), mas, de acordo com a compreensão do *Vejo e corro*, logo passa, na teologia negativa, a um conhecimento assente na intuição intelectual, que é ponte para a mística, isto é, para a apreensão do Infinito através do Amor, servido pela Fé.

Correlação Deus Teológico — Deus Filosófico

A análise do pensamento de N. C. leva sempre à mesma verificação: todo ele está estruturado em função de Deus. Ele aparece como pressuposto, e como conclusão, na perspectiva da sua investigação filosófica, e é o centro e fundamento de toda a realidade na sua mundivisão.

Assim — e neste aspecto ainda sujeito ao esquema medieval, que persiste — joga, na sua construção doutrinária, com conhecimentos de razão e conhecimentos de fé, que interliga, por considerar igualmente legítimas ambas as fontes. O que lhe interessa é a elaboração de uma explicação global da realidade e a sua demonstração, independentemente da origem dos conhecimentos com que essa elaboração é feita.

Neste sentido, verifica-se que as verdades obtidas pela Revelação têm um papel importante na formulação do seu pensamento filosófico, especialmente acerca do problema de Deus.

Considerando o conjunto da sua teodiceia, vemos que ela está envolvida e condicionada pela visão religiosa, o que se manifesta em primeiro lugar com o facto de Deus aparecer como pressuposto do seu pensamento. Este pressuposto é uma origem e uma dimensão religiosa, como é evidente.

Vejam os aspectos em que é mais notória esta interrelação da elaboração filosófica com a Revelação:

1. Deus Uno e Trino
2. Cristo e a relação Deus-criaturas.
3. Deus amor.

Deus Uno e Trino

Parte da consideração das formas geométricas para chegar à noção de Unidade, Absoluto, Infinito, quando diz que a linha máxima é um triângulo máximo³⁰.

«A máxima linha é um triângulo e como a linha é simplicíssima, será simplicíssimamente trino (...) pelo que a linha infinita é trina³¹». Porém, o infinito não pode ser plural e por isso conclui que a trindade é unidade, o que é o mesmo que dizer que um triângulo «sem multiplicação numeral é três vezes», no triângulo infinito.

Passando à realidade divina, diz que os caracteres contraditórios que lhe atribuímos, para o não serem devem conhecer-se «no seu anterior princípio simplicíssimo». Assim se compreende que trindade e unidade sejam aspectos da mesma realidade. Esta conclusão serve-lhe para a explicação filosófica da unidade e da trindade em Deus, dizendo que «a trindade das Pessoas é idêntica com a unidade da essência». E «onde a unidade é a pluralidade, a unidade da essência é trindade nas Pessoas»³².

Para justificar essa conclusão socorre-se ainda do Evangelho: «Eu no Pai e o Pai em Mim»³³.

E esclarece também os dados da Revelação acerca da Trindade Divina, à luz da razão, quando diz que a prioridade do Pai em relação ao Filho, na eternidade, não deve ser vista como anterioridade, mas antes de modo que «O Pai é primeiro de tal forma que o Filho não é posterior». E o Espírito Santo é terceira pessoa de modo idêntico.

Dada a importância que, no conjunto da sua obra, N. C. dá aos conceitos de uno e trino, considerados como máximo e mínimo, e portanto expressão perfeita da união dos contrários no infinito, parece indiscutível que toda a elaboração filosófica acerca desta realidade, para além da inspiração pitagórica (que refere) e platónica do seu pensamento, tem forte inspiração religiosa: sendo a doutrina acerca da Trindade elemento fundamental da teologia cristã, N. C. socorre-se dessa verdade de fé — indiscutível para ele e para os seus contemporâneos — como elemento de reforço para demonstrar a importância da coincidência dos contrários na expli-

³⁰ D. I., p. 71.

³¹ *Ib.*

³² *Ib.*

³³ *Ib.*, p. 73.

cação filosófica da realidade. Assim procura superar o pensamento tradicional, assente na lógica da não-contradição. Por esse caminho conseguiu aliás dois resultados complementares: a fé ajudou-o a definir com rigor o campo da investigação intelectual, e reforçou-lhe, com a sua autoridade e a sua força, as conclusões filosóficas, e por sua vez, estas iluminaram a verdade de fé à luz da razão, fortificando-a também.

Cristo e a relação Deus-criaturas

Na hierarquia dos seres criados por Deus, N. C. considera o homem, que une a natureza intelectual e a sensível, situado no ponto mais alto, resumindo por isso em si todas as criaturas. «Se a natureza humana, fosse elevada a união da Maximidade, existiria com a plenitude de todas as perfeições do universo e de cada uma das coisas»³⁴. Assim, a humanidade representaria o supremo grau da realidade. Porém, a natureza humana não existe na união da maximidade, mas de forma contraída. Se apenas um homem pudesse chegar à união com a maximidade «seria tanto homem como Deus e Deus como homem, perfeição do Universo que teria o primado de todas as coisas (...), pois seria a unidade contracta universal de cada uma das criaturas pela união com a entidade absoluta (...) pela qual tudo tem o princípio e o fim da contracção»³⁵.

Seria «Filho de Deus, com o Verbo, no qual todas as coisas são feitas (...)»³⁶.

Ora Cristo com os seus actos e as suas palavras, provou e disse ser Filho de Deus, primeiro de todas as criaturas, plenitude da criação.

Nele, homem e Deus, manifesta a união do finito e do infinito e se revela o sentido da existência universal. A encarnação de Cristo marca o centro da história, a «plenitude dos tempos», pois vem revelar o destino do homem para uma vida transcendente, divina. Como mediador entre essa vida divina e a humana, ele não só restaura a natureza da humanidade, decaída desde a sua origem, mas nobilita a própria criação, na medida em que o homem inclui todas as criaturas, por ser a mais perfeita delas. Cristo, homem perfeito, dá assim a todos os homens e a todas as criaturas, a plenitude do seu sentido,

³⁴ *Ib.*, p. 160.

³⁵ *Ib.*, p. 180-181.

³⁶ *Ib.*

na medida em que assume a criação inteira. E como realiza Cristo esta regeneração do homem decaído e do universo? Realiza-a a partir de Deus, enquanto fonte divina donde vem a graça que apaga a queda e refaz a virtude original, refazendo a natureza humana; e a partir do homem, pois só a vontade humana, correspondente à graça divina, pode realizar essa regeneração. A inocência que se perdeu por um acto livre do espírito humano só pode reaver-se por outro acto, igualmente consciente e livre. Mas esse acto só é possível através de uma consciência clara da relação Criador-criatura, i. é, da lei que a rege. Cristo, homem e Deus, é canal da graça divina para os homens, através da revelação. A sua palavra, o seu ensinamento, o seu exemplo, revela aos homens a essência da vida e portanto a sua lei. Aceitando, pela fé, como verdade esse ensinamento, cada discípulo de Cristo recebia a justificação das suas faltas e renovava-se na nova vida da graça. Esta é a origem da vida sobrenatural, restauradora da perfeição primitiva, vida que deve ser vista, não como oposta à vida natural, mas antes como sua restauração, segundo os planos primitivos de Deus, e sua plenitude. Cristo, novo Adão, é, assim, não apenas o Mediador, mas o Verbo, o fundamento de toda a criação e por isso de cada homem; e como Homem-Deus a essência e o destino de quantos participam da natureza humana.

Um ponto essencial da doutrina de N. C. acerca da natureza humana é o que trata da ligação do homem ao infinito. Para ele essa ligação não foi suspensa ou impedida pelo pecado, é antes definida pela própria natureza limitada do homem. Antes da queda de Adão, já o ser humano estava impedido do pleno acesso a Deus, de participar da realidade divina. Mas a *inteligência finita* do homem sofre a atracção de um conhecimento que sempre a transcende, um conhecimento que, penetrando no universo e pretendendo abrangê-lo, se situa no Infinito — e aqui está para N. C. uma prova, independente da Revelação, da existência do Homem-Deus, que une em si o finito e o Infinito, dando sentido àquela atracção. N. C., como filósofo, assenta pois, em dados racionais, a exigência da existência do Ser simultaneamente humano e divino, que explique a ligação do homem finito ao infinito do conhecimento e do ser. Esta descoberta racional de Cristo liga-se, naturalmente, num pensamento como era o do séc. XV aos dados da Revelação, aos do teólogo, que sempre vê Cristo, à luz da Fé, como o libertador divino de toda a falta e fraqueza humana. Aquele que, por Amor, vem salvar o homem, restituiu-o à perfeição inicial. Mas o teólogo-filósofo não se satisfaz apenas com

a justificação teológica tradicional, pois ela não explica o paradoxo entre a natureza finita do "homem e a atracção para o infinito. Daí a elaboração de uma resposta filosófica, que dê ao pensador cristão uma resposta integral ao problema que lhe era posto. Neste esquema da explicação racional de Cristo, tem um papel importante a noção de pecado, que para N. C. aparece, essencialmente, como separação, limitação-separação do finito em relação ao Infinito, limitação das criaturas em relação à fonte do ser — portanto com a tónica mais numa visão metafísica do que teológica, ou, por outras palavras, com a visão teológica fundamentada e esclarecida com a visão metafísica.

Contendo a natureza de cada ser a perfeição dos respectivos seres individuais nenhum dos seres individuais realiza completamente a perfeição que a sua natureza inclui — o que significa uma limitação, uma *separação*, entre a perfeição do ser ideal e a sua concretização. O que significa que toda a contracção do ser, manifestada nas criaturas, resulta em seres imperfeitos, pois o ser individual é sempre uma opção entre as várias possibilidades de ser, não podendo por isso encontrar-se um ser que represente, em acto, a plenitude da potência contida na sua natureza. Esta imperfeição da realidade natural manifesta-se no Tempo, pois o instante, única realidade temporal, não é a projecção do instante absoluto, a Eternidade, antes a manifestação contínua da precaridade (o instante presente passa constantemente a passado, e o futuro é o desconhecido). Só o aparecimento no tempo da própria transcendência, concretizado na Encarnação do Verbo, permitiu vencer esta *separação* e estabelecer a ponte entre finito e infinito, criaturas e Criador, tornando possível a cada homem que a perfeição ideal, que lhe era mostrada na natureza das criaturas, mas lhe era inacessível na individualidade delas, lhe fosse acessível, através do Homem-Máximo, que em si mesmo esgotava toda a perfeição da natureza humana e da criação e que se apresentava a cada homem como fonte e modelo concreto, através do qual a participação progressiva na Perfeição Infinita era possível.

Para conseguir esta possibilidade da humanização infinita de cada homem não seria suficiente uma *iluminação* do espírito humano pelo Espírito Divino, em relação às perfeições a alcançar, pois nesse caso seria proposto ao homem um modelo ideal, não uma realidade real. E sem identificação não haveria humanização. Só com a inserção de Deus na criação, assumindo integralmente as condições da vida humana, numa existência histórica concreta, isto é, só com a Encar-

nação do Verbo, existiria essa possibilidade de plena humanização. Por isso «o Verbo se fez carne»³⁷.

Esta interpretação de N. C. acerca da natureza do homem e do lugar de Cristo na criação situa-o no prolongamento da doutrina de S. Paulo, considerando Cristo não apenas como Redentor, mas como centro de toda a criação. Com a sua doutrina Cristológica, N. Cusa afasta-se da interpretação tradicional e dominante, segundo a qual Cristo teria Encarnado em consequência da falta original de Adão condicionando portanto a sua natureza humana ao papel de Redentor. Ao contrário, e fundamentando filosoficamente a doutrina de S. Paulo, afirma a natureza humana de Cristo como essência de toda a humanidade, assim constituída por causa d'Ele e para Ele, ficando o pecado a condicionar apenas a paixão e redenção. (Esta doutrina tinha, aliás, sido já desenvolvida por João Duns Escoto).

A visão Cristológica de N. C. é culturalmente característica do Renascimento podendo dizer-se que ele é um precursor ou introdutor daquilo que vai ser elemento próprio do humanismo cristão: centrar em Cristo toda a visão religiosa, aliviando-a do devocionismo, por vezes excessivo que vinha da Idade Média, e procurando desenvolver a consciência do valor do Homem-Deus na explicação do sentido da vida humana, reforçando a consciência dos valores naturais como condição e suporte dos valores sobrenaturais. Se o renascimento marca o triunfo do homem-indivíduo sobre o homem social, a visão cristã de N. C. e dos humanistas cristãos que se lhe seguiram valoriza sobretudo as perspectivas religiosas que assentam na revelação, na Fé e no Amor do Filho de Deus, irmão e modelo de cada homem e essência do seu destino pessoal. Por isso o estudo do Evangelho e a meditação dos Evangelhos passam a ter a primazia na fundamentação da visão Renascentista da vida cristã.

Anote-se, no entanto, que N. C. alia o sentido da racionalidade na análise evangélica e na reflexão cristológica, a um profundo misticismo, que faz dele um continuador da grande mística alemã. A novidade que traz é a aliança de coração e razão, bem patente na sua doutrina da *docta ignorantia* e que não seria possível encontrar em nenhum dos grandes escritores místicos medievais.

³⁷ Evangelho segundo S. João, 1, 14.

Deus amor

E de que instrumentos dispõe cada homem para alcançar esse Infinito que o atrai?

Dispõe, além da fé, das três formas de conhecimento natural que lhe são possíveis: sensibilidade, razão e entendimento. Este, ligado à Fé, que esclarece e fundamenta, é a forma mais perfeita de conhecimento.

Pelo entendimento, alcança-se a união dos contrários, possibilitando a «douta ignorância», que abre à pessoa a intuição desse Infinito e, através delas, a atracção amorosa, a vivência do amor que une criatura e criador. Este amor só em Cristo se pode tornar vida, concretizado na vivência da lei evangélica, que se alcança pela Fé e, como Filho, une todos os homens no Corpo místico. Este é amor universal, que circula entre todos os homens a partir de Cristo e voltando a Cristo. É nesta corrente de amor que se realiza, irreversível e insubstituivelmente, o desejo pessoal de cada homem, conforme se aproxima do máximo de humanização que lhe é possível, na perspectiva da potência infinita que o Filho confere a todos os homens. Na doutrina do corpo místico — também originada em S. Paulo — encontra N. C. a formulação perfeita para a sua visão do amor como força universal, conhecido à luz da fé e à luz da razão.

Da metafísica para a ética*Teoria do ser*

O esquema por que N. C. organiza a sua construção ontológica é o tradicional, inspirado no esquema aristotélico, embora apareçam nele e com relevância, elementos platónicos e neo-platónicos, como por exemplo os conceitos de entendimento (inspirado no de *Nus*), de supersubstância (o Absoluto-união dos contrários) e o de emanção (que dá origem ao de explicatio). Assim, são fundamentais os problemas da matéria e da forma, da potência e do acto, do movimento, numa temática e à luz dos conceitos tradicionais. Mas Cusa introduz-lhes elementos novos, que dão originalidade à doutrina que expõe. Esta originalidade verifica-se, por exemplo, no conceito de *nexo*, incluído na problemática do acto e da potência, e no de *possest*, síntese de acto e de potência.

Assim, participa de uma visão do ente, que considera consti-

tuido por potência e acto, matéria e forma (visão dualista tradicional, que corresponde à visão escolástica do contingente como objecto principal da filosofia), procura superar esta dualidade de elementos, não separando o efeito e causa, contingente e absoluto finito e infinito. A dualidade acto-potência é elemento essencial da explicação metafísica do tomismo na medida em que é o único elemento explicativo da harmonia entre a unidade e a multiplicidade das coisas. A esta luz o acto e a potência aparecem como elementos separados e opostos. N. C. considera, ao contrário, que potência e acto estão ligados por um nexa profundo, e que é essa ligação que produz o movimento originário dos seres. Para ele, cada ser é composto, não de potência e acto, tomados como realidades separadas mas por *potência, nexa e acto*. O nexa estabelecendo a ligação entre aqueles elementos funde-os, num elemento único, gerando a dinâmica que estabelece cada acto. Aparece assim como um aspecto da supersubstância. A atracção do acto para a potência e da potência para o acto, considera-as N. C. amor na linha platónica, que tem a sua raiz em Empédocles. Mas agora o amor não é uma força exterior, é energia intrínseca ao próprio ser, ganhando por isso dimensão metafísica. *Amor* que é a presença, a manifestação de Deus, do Absoluto, no contingente. Assim Deus surge, também nesta perspectiva do fundamento do ser, como ponto de partida e ponto de convergência da especulação de N. C. acerca do ente-Deus, origem de todo o ser, é a síntese absoluta de acto e potência. Possesst Absoluto, onde se fundam todos os *possest* contingentes. Também aqui N. C. se afasta da filosofia escolástica. Deus não é assim Acto Puro, mas Potência Absoluta, que para ser absoluta inclui o Acto Absoluto. O nexa (amor) que une a Potência Absoluta ao Acto Absoluto é o Espírito Santo, que é assim o fundamento de todos os nexos que fundam os seres contingentes. Deste modo a natureza, a criação é uma manifestação infinita (ilimitada) do Amor Infinito de Deus, reflectindo esse amor. Assim, N. C. opõe uma visão dinâmica do ente e do Absoluto à visão dominante, de raiz aristotélica.

Para N. C. o *ser em si* é um mistério inacessível, pois assenta na possibilidade de ser, que está no Pai, no acto de ser, que está no verbo e na *ligação, proporção, harmonia*, que estão no Espírito Santo. Sendo a Trindade o Infinito, não é possível à mente humana conhecer o que no Infinito tem a sua fonte. E como cada criatura é «Infinita finita», o ser, no seu aspecto mais geral, participa da unidade infinita,

da realidade divina, de que é a primeira forma de *explicatio* de transformação.

Assim, cada coisa é a partir da, e pela unidade infinita, integrando-se numa pluralidade que, afinal, se integra na unidade do mundo. N. C. concebe pois cada ente como parte de um todo, (o mundo), segundo o seguinte esquema: unidade infinita, *explicatio* transformação desta unidade, da qual resultam os seres criados, manifestando-se a unidade em pluralidade, mas numa pluralidade unificada, constituindo um *todo*, uma unidade que é o mundo, infinidade finita, constituído pela totalidade indefinida dos seres que são, esgotando o real. Não há nada que não esteja nele, por isso é único. Mas como as criaturas são a *explicatio*, manifestação da unidade infinita, esta é a *complicatio*, termo de processo inverso pelo qual as criaturas se unificam na sua fonte³⁸. Assim, o ser consiste nesta realização plural das criaturas a partir da unidade infinita e no retorno da pluralidade dos seres à unidade do Ser. Por isso o mundo só é na medida em que cada criatura é *explicação* da unidade infinita, que se manifesta na particularidade de cada *ser-contracção*. O mundo existe na medida em que existe cada ser singular e é portanto a realização do conteúdo de ser de cada realidade individual, e expressão unificada da pluralidade indefinida dessas realidades. Cada ser individual manifesta pois, por contracção, o mundo inteiro.

Mas como o universo é a expressão total e una das realidades singulares, cada uma delas participa de todas as outras. Na estrutura do ser está, assim, o carácter da identidade — cada ser singular participa de todos os outros, todos os entes participam da totalidade do ser. E esta contracção em cada ser singular de todos os outros seres determina que cada ser só *seja* na medida em que é *determinada* por todos os outros seres — o que mostra o carácter de unidade do mundo. A estrutura ontológica de cada ente é, pois, uma estrutura *participativa* — o conteúdo ontológico de cada um está ligado ao de todos os outros, determinando a estrutura unitária do universo. Por outras palavras, o que é essencial em cada coisa é nela estar a totalidade das coisas. É este o sentido do «tudo está em tudo» cusano, no qual alguns têm querido ver uma afirmação panteísta.

(38) Do conhecimento, de Deus (como *superlativo*, em que coincidem o máximo e o mínimo) que precede necessariamente todos os outros conhecimentos, descemos ao conhecimento das criaturas, pelo *comparativo*, relacionando-as entre si, na gradação do mais e do menos.

Teoria do conhecer

Se a estrutura do pensamento ontológico de N. C. é medieval, apesar das suas inovações, a sua teoria de conhecimento é claramente de sentido moderno, ultrapassando a própria visão do problema do conhecimento dos pensadores renascentistas.

Isto é patente na sua atitude ao elaborar a doutrina da «docta ignorantia», em que está estabelecida a distanciação entre *o que é um ser* (em si mesmos N. C. considera incognoscíveis todos os seres) e o *conhecimento que dele pode ter* o espírito humano — com toda a consequente valorização da mente humana como capacidade criadora. Salienta-se a valorização que N. C. faz da capacidade mental do homem, quer conhecendo o que Deus criou, quer imaginando outras possibilidades para os seres. Para ele a subjectividade do conhecimento humano está ligada à objectividade das criaturas, que são projecção do espírito divino.

É igualmente de sentido moderno a sua noção de uma lógica que ultrapassa o princípio da não-contradição e se baseia no princípio da união dos contrários no Infinito.

Esta noção de Infinito como realidade real, e não como abstracção racional, virá a ser um elemento fundamental do pensamento moderno (incluindo aqui a noção de contemporâneo), desde o pensamento matemático ao cosmológico, passando pelo filosófico (Leibniz).

Nicolau de Cusa põe em Deus a fundamentação do conhecimento humano ao explicar o conhecimento próprio como caminho para encontrarmos em nós a imagem de Deus, que é também o objectivo último de todo o conhecimento. Desloca portanto a problemática do conhecimento — que na filosofia medieval girava à volta do ser, e na moderna vai girar à volta do sujeito — para a *mente*, que ele considera reflexo da verdade infinita³⁹. Assim ele assenta a teoria do conhecimento na sua metafísica; as criaturas não podem conhecer a realidade infinita, a não ser de forma aproximativa, sempre imperfeita, incompleta, pois conhecer é medir, e medir exige padrão. Como este é o Infinito, a medida exacta não é possível, só é possível um conhecimento por reflexo da realidade Infinita na finita — o que impede o verdadeiro conhecimento. Daí só nos ser possível o conhe-

(39) Poderia pôr-se aqui o problema de saber até que ponto N. C. com esta noção da *mente* como forma que apreende o *ente*, antecipa ou não a posição do subjectivismo Kantiano.

cimento conjectural, aquele que atribui às coisas uma certa possibilidade de serem apreendidas pelo espírito humano, mas nunca a de serem conhecidas tais quais são.

Os tipos de conhecimento segundo N. C. são:

1) Conhecimento sensível — os sentidos têm dentro de si, através da vitalidade e do conhecimento do espírito sensível, a capacidade de captar a forma do mundo sensível.

É enganador porque nos dá as aparências da realidade. Por outro lado, não pode existir em nós independentemente dessa realidade, sendo extrínseco o conhecimento intelectual e funcionando como estímulo que acorda a alma para a vida mental. Deste modo dá-nos a garantia de que o conhecimento racional e intelectual não é fantasia subjectiva, mas assenta numa realidade objectiva.

2) Conhecimento racional — É o segundo grau do conhecimento, primeiro resultado de acção dos sentidos sobre a mente. Tem carácter discursivo, assentando no princípio da não-contradição e serve para conhecer as criaturas.

3) Conhecimento intelectual ou entendimento — É o grau mais perfeito do conhecimento natural caracterizando-se pela intuição ou visão intelectual. Enquanto a razão está dimensionada para a escala do finito, o conhecimento intelectual alcança o Infinito, pelo que só lhe serve o princípio da coincidência dos opostos. Assim se alcançará Deus, pela via do incompreensível. Este grau de conhecimento é uma inovação de N. C. no esquema tradicional e é a resposta lógica ao seu conceito de Infinito. Dimensionando toda a realidade pelo Infinito, que é o Absoluto, ele tem de superar os instrumentos lógicos de que até então se dispunha, para conseguir a expressão intelectual desse Infinito.

Mas estes três graus são ainda insuficientes para o pleno conhecimento da realidade, pois correspondem apenas à ordem natural. Existe a ordem sobrenatural, cuja fonte de conhecimento para o homem é a Revelação, que se recebe pela Fé. É na integração do conhecimento natural e do sobrenatural que se encontra a forma do pleno conhecimento humano possível, síntese de todo o saber humano e caminho de verdadeira sabedoria.

Esta é a *docta ignorantia*, cuja doutrina só pode ser formulada por N. C. no ponto de encontro de um pensamento filosófico (que fundia em si a linha socrática, a tradicional escolástica — aristotélica, a doutrina platónica e, especialmente, a neoplatónica) com

um pensamento religioso profundamente penetrado de espírito reflexivo.

Pensando que o homem finito só imperfeitamente pode conhecer as coisas, que são imagem do Infinito, ele concebe a investigação como uma aproximação possível, dada a sintonização da mente humana (assimilativa) com a mente divina (entitativa). Sendo portanto a criação compreensível ao homem, através da mente humana que é participação da mente divina, fica portanto a limitação que advém não só da incapacidade de criar, mas de compreender plenamente, pois a compreensão plena é a Unidade e o homem e as coisas são pluralidade. O homem antevê a realidade das coisas, que no Infinito, são plenamente — coincidindo o ser com o conhecer. Chegado a esta noção de Deus, como Infinito, e do conhecimento possível das criaturas — que por mais aperfeiçoado nunca abrange toda a realidade — o homem tem a noção das limitações do seu conhecimento. Entra assim na via da humildade e alcança a única sabedoria possível: o saber que não sabe e que não pode Saber. Esta confissão de ignorância, consciente, doura, e a consciência de que só em Deus há saber verdadeiro, perfeito, que coincide com a perfeição do Ser — tudo é no Uno — dá à alma humana o conhecimento possível de Deus — a Sua busca, na humildade do coração e da inteligência, encontrado no Amor.

Significado ético-religioso

A doutrina do N. C. com estrutura ontológica medieval e uma perspectiva moderna na teoria do conhecimento, é tipicamente renascentista na sua intenção ético-religiosa. Se o humanismo do Renascimento é essencialmente ético (Ficino, Erasmo, Miguel Angelo) o pensamento de N. C., reflecte bem esta preocupação, ao sintetizar o conhecimento natural — *docta ignorantia* — com o sobrenatural — Revelação —, para conseguir um conhecimento que não só explique a realidade, mas ensine ao homem o seu lugar nela. Para N. C. o conhecimento do Ser arrasta a vivência do Ser e por isso toda a sua doutrina tem uma finalidade prática (dando ao homem o mais correcto conhecimento permite-lhe a mais perfeita forma de vida). Ao colocar Cristo, Deus e Homem, no centro da Criação, a doutrina de N. C. não só *explica*, pela razão e pela fé, a hierarquia da realidade, como humaniza quem a aceita, pois Cristo não pode nela ser visto apenas como realidade ideal, mas como infinita força (existencial).

Para N. C. o conhecimento só vale, portanto, na medida em que se transforma em vida — e o conhecimento de Cristo, o fundamento mediador e objectivo de todas as criaturas, só interessa na medida em que transforma a vida do homem em prática de Cristo. De tal modo a vida humana em Cristo é essencial, na sua doutrina, como aliás na doutrina cristã⁴⁰ que afirma claramente que o ignorante com fé se salva^{41 42}.

Traço ainda culturalmente característico do Renascimento é a natureza das suas fontes: recorre fundamentalmente aos evangelhos e aos escritos dos apóstolos, o que corresponde à preocupação de basear a doutrina no ensino e no exemplo directo de Cristo.

Coerência entre a teoria e a prática

Decorrente de seu pensamento como valor religioso estão: a actividade de N. C. e a sua concepção sobre a acção do homem. Para as compreendermos temos que constatar dois pontos de partida — postulados:

- 1) contracção máxima da diversidade
- 2) unidade Criador-criatura.

O primeiro implica considerar que o caminho para a perfeição é aquele que junta cada vez mais os seres contraídos. A unidade é entendida aqui não como Uno mas como junção de um cada vez mais completo e complexo conjunto de partículas diversas. Já o segundo ponto de partida pressupõe um maior desenvolvimento daquele conjunto da diversidade. Se é certo, para N. C., que a colecção infinita de seres finitos não é nunca capaz de atingir o Uno Infinito embora tenda para Ele, é igualmente certo que existe um ponto de contacto — não só elemento do conjunto da criação, como o ser anterior e criador da sua própria finitude. É a figura de Cristo, figura

central no pensamento teológico e filosófico do Cardeal, figura a quem coube universalizar a humanidade. E é a partir da intervenção deste «homo maximus» que a tarefa da universalização foi entregue ao homem mortal. Assim ao ter do movimento a ideia de que se «encontra na Paz de Deus feito homem» N. C. vê nele não só o «Salvador», mas também a «meta final». Esta meta, o o homem procura-a através da filosofia e da religião, como já se viu. Se numa primeira análise o concílio é mais perfeito do que o Papa, porque junta de forma «mais perfeita» as diversidades existentes, não é de estranhar que após a dissolução do concílio por Eugénio IV, N. C. deixe de ser fiel ao órgão colegial e se incline a apoiar o Papa: esta (instituição-delegado de Cristo) terá de realizar a Unidade de forma mais perfeita do que a simples reunião de delegados (reunião que aliás N. C. tinha por diversas vezes constatado ser inoperante). O Papa realiza a unidade de Jesus Cristo. É a sua cabeça invisível na Igreja total. É a unidade complicativamente e foi instituído por Cristo para a realização dessa unidade máxima entre as criaturas de Deus.

Mas o universo de Cristo visto de forma mais perfeita não é apenas a Igreja católica-romana, nem sequer a tradicional cristandade europeia. O universo a que N. C. pretende estender a «concordantia» é a humanidade. Se Deus está sobre todos os homens que criou, estes devem igualmente estar na diversidade unidos sob Deus. (E de facto para N. C. esta unidade não é impensável, mesmo fora da Cristandade). Começa por olhar para todos aqueles que de uma forma ou outra reconheceram a Jesus Cristo. Deste primeiro conjunto, de que excluiria os Judeus, fazem parte tanto os muçulmanos como os hindus. Mas vai mais longe, ao considerar que todas as crenças pagãs, consciente ou inconscientemente, veneram um Deus e esse Deus não pode ser senão o Verdadeiro. É assim que se constrói a visão mítica do gigantesco concílio agrupando hindus, hussitas, gregos, judeus, árabes, cristãos e ainda persas e tártaros. O sonho repousa numa ampla unidade espiritual obedecendo às leis naturais. Existe uma moral comum que advém do amor, logo, é possível uma «harmonização filosófica» das crenças numa Fé comum. Pretende-se, não prejudicando a continuação da diversidade dos ritos, reconhecer uma única religião e argumentar-se que é essa diversidade do cerimonial que demonstra a grandeza da religião — «Uma só crença, vários ritos». Neste sentido: promovem-se iniciativas que pretendem trazer a Roma o Patriarca e o Imperador do Oriente; analisa-se o

(40) A ortodoxia do seu pensamento é aliás completa. Apesar da sua originalidade e da sua extensão e profundidade filosófica, N. C. mantém-se sempre dentro do quadro da mais rigorosa fidelidade à doutrina cristã.

(41) Deus fica algo oculto aos olhos dos sábios deste mundo — o sábio abarca o madeiro da ciência mas não da vida.

(42) A humanização do homem em Cristo, é o caminho para a plena humanidade da Criação. Todas as criaturas se humanizam através do homem na medida em que este não é a consciência universal, que tem em Cristo a sua plenitude.

Alcorão de modo a poder reduzir as divergências entre este texto e as Escrituras, considerando-se que aquele constitui uma revisão do conteúdo da Bíblia. Para atrair os muçulmanos propõe-se instituir uma discussão de que sairá a Paz, a Luz e a unidade. Porém, como uma reforma implica a vontade dos que hão-de ser reformados e não existiu qualquer impulso interior, tal reforma estaria condenada ao fracasso, nos tempos mais próximos. Seria, no entanto, objectivo natural do homem.

Se este objectivo existe para a Igreja actual, existe para a humanidade em geral. Por isso fala N. C. constantemente em cristandade e não em nações. Por isso considera que as leis só têm efeito quando feitas em conformidade com os que as terão de respeitar.

Outra nota significativa sobre a sua noção de cristandade é não fazer distinção de raça — o alemão branco e o negro etíope são, igualmente homens. A paz entre os homens tem de estar em íntima ligação com a paz que o indivíduo transporta em si mesmo. De novo o individual e o universal interpenetrando-se. Mais importante do que referenciar estes tipos de influência é compreendermos o seu desejo de unidade: a unidade possível e desejável é, não a repressão ou a diluição das características próprias dos elementos, mas pelo contrário, o seu reconhecimento. Não se procurando o Uno absoluto mas o maior conjunto possível de pontos dispersos, o desejo da unidade não pode ficar por um laço formal ou administrativo. Nessa unidade forçosamente se reconhece a diversidade funcional. O espírito está consciente de que os elementos microcósmicos ao desenvolver uma sua personalidade contribuem para a concordância. A tudo isto não são estranhas as ideias sobre o cosmos e sobre Deus expostas inicialmente, assim como o essencial da concepção da docta ignorantia. Ao reconhecer que o homem onde quer que esteja pensa que está no centro, e ao romper com esta concepção, N. C. está a estilhaçar também as próprias raízes do dogmatismo e da agressividade conservadora. Está mentalmente preparado para ver nos outros povos e nos outros mundos as suas contribuições positivas. Pelo contrário, vê como razões do cisma e da desordem a tentativa de submeter a humanidade à opinião. Os homens esquecem a sua finitude e ao mesmo tempo a infinitude do mundo. Parecem julgar-se personagens infinitas num mundo pequeno e centrado. Esquecem a sua insuficiência — falta-lhes atingir a *docta ignorantia*. E esse caminho, através da docta ignorantia, até à união máxima possível das criaturas que se consegue pela vivência quotidiana em Deus —, é o caminho

necessário da história do mundo que nos faz pensar de novo em Santo Agostinho.

Todas estas considerações querem dizer que N. C. aceita passivamente o que o envolve, que ele se tem de «render» perante a consciência do não conhecimento completo? De forma alguma. O objectivo chave da humildade não se confunde com o conformismo. N. C. é um homem da Igreja activa, logo não se entrega a uma prática filosófica desligada da realidade. Procura divulgar e aplicar as suas concepções. Mas não é um fanático, e a sua imagem (tanto através das suas obras, como das dos autores que o estudam) é a da serenidade.

Conclusão

Trata-se de um pensamento filosófico e científico de envergadura, que, ligado ao pensamento religioso, procura alcançar o mais perfeito conhecimento de toda a realidade, tornando possível ao homem a descoberta da sua natureza e do sentido da sua existência.

Nesta investigação, a realidade divina aparece-lhe como origem e destino do homem, numa visão de dimensão cósmica.

O carácter renovador do seu pensamento filosófico insere-se numa linha de continuidade do pensamento medieval, podendo caracterizar-se pela conjugação dos elementos tradição-modernidade (o que aliás corresponde à sua tendência de sintetizar os contrários). Ele constitui-se assim como charneira entre duas épocas.

O estudo do pensamento de N. C. permite-nos um conhecimento bastante perfeito da realidade histórico-cultural quatrocentista, por nele se integrarem, e através dele se formularem com rigor e consciência, os grandes problemas teóricos e até práticos que caracterizaram aquela época.

Alcança o limite da consciência possível da época.

É um precursor do espírito moderno, quer pela importância que dá ao espírito como forma, instrumento do conhecimento activo, quer pela noção de medida que introduz como exigência do processo de conhecimento.

É introdutor do conceito filosófico e cosmológico de infinito — «infinito indeterminado» — em resultado da síntese entre a investigação racional da realidade e a visão religiosa dessa realidade. Se a ciência moderna não desenvolveu este caminho e se manteve

numa concepção do universo finito, foi porque o seu instrumento era apenas o positivo e as condições deste eram insuficientes para se poder ultrapassar uma mais ampla visão desse universo. Só contemporaneamente, com o grande desenvolvimento dos instrumentos e condições do conhecimento positivo, e com a noção da curvatura do espaço, se pode chegar à verificação científica do universo como indeterminado, embora a ideia de indeterminado possa hoje admitir a noção de finito. Indeterminado finito, infinito? É a questão actualmente em debate.

O pensamento de N. C., sendo profundamente inovador e ousado, mesmo em matéria de interpretação teológica, mantém-se sempre dentro da ortodoxia. As interpretações heterodoxas que lhe têm sido feitas não encontram fundamento numa análise global e atenta da sua doutrina (significativo é o facto de a Igreja nunca ter tomado posição contra essa doutrina, apesar de em vários aspectos ela assumir posições diferentes, e até contrárias, das tradicionalmente aceites).

A terminar a análise sobre a fundamentação filosófico-teológica do pensamento de N. C., parece legítimo concluir-se que a finalidade última desse pensamento é encontrar, através da conjugação dos conhecimentos da fé e do entendimento, uma consciência clara e profunda da natureza do homem e do seu destino. Se, na ordem da investigação, Deus, natural e sobrenaturalmente, é o ponto de partida, o pólo e o ponto de chegada da sua especulação, pode dizer-se que, na ordem dos valores humanos, a vivência integral de Deus é a única realidade que N. C. pretende iluminar.

Assim, o sobrenatural é a substância e o objectivo da sua doutrina. É ele que vai permitir a introdução de elementos inovadores na história do pensamento, mas esse sentido absoluto do sobrenatural é também bloqueador dessas inovações, i. é, não permite levar às últimas consequências os novos elementos introduzidos, tendo como resultado a ruptura: concebe-se a realidade como um espaço, infinito, geometrizável; cria-se a capacidade de desenvolvimento do espírito humano, mas ao considerar-se este mundo como «imagem» da Perfeição está-se a não permitir a aplicação das inovações teóricas.

No entanto, N. C. deixa criados instrumentos que, depois utilizados noutra óptica, vão permitir finalmente a ruptura, o aparecimento do espírito científico.

BIBLIOGRAFIA

- Nicolau de Cusa, *De Dios escondido — La Docta Ignorancia — De la búsqueda de Dios*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- Carreras y Artau, Jc., «Influências Lulianas en Nicolás de Cusa», in *Historia da Filosofia*, Madrid, 1939, II vol., pgs. 177-196.
- Cassirer, Ernest, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1935.
- Colomer, Eusébio, *Nicolau de Cusa (1401-1464) Um pensador na fronteira de dois mundos*, Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1964.
- , *Individuo y cosmos em Nicolás de Cusa*, *Asociación Española de Filosofía Medieval*, Madrid, *Inst. Luis Vives de Filosofía*, 1967, pgs. 67-87.
- , «Nicolas de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad», *Pensamiento*, Madrid, 1964, pgs. 391-418.
- Frein von Bredow, Gerda, «La singularitas en los pensamientos filosóficos de Nicolás de Cusa durante su época de senectud», *Folia Humanística*, Barcelona, 1964-Nov., pgs. 935-962.
- Gandillac, M., «Platonisme et aristotelisme chez Nicolas de Cuse», *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1978.
- , *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Paris, Aubier, 1942, pg. 485.
- , «El problema de la comprensión entre los pueblos según los principios teóricos y las sugerencias de orden práctico del Corderal Nicolas de Cusa», *Folia Humanística*, Barcelona, 1964, Nov., pgs. 938-952.
- Haubst, R., «Pensamientos, reflexiones y motivaciones directrices de la teología cusánica», *Folia Humanística*, Barcelona, 1964-Nov., pgs. 901-918.
- Koyré, A., «Philosophie et théories scientifiques», «Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision» e «Le vide et l'espace infini au XIV siècle», in *Histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *Du monde los à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
- Martínez Gómez, Luis, «Liberdad del espíritu en Nicolas de Cusa», *A.E.F.M. — Asociación Española de Filosofía Medieval*, Madrid, *Inst. Luis Vives de Filosofía*, 1967, pgs. 5-32.
- , «El hombre *mensura rerum* en Nicolás de Cusa», *Pensamiento*, Madrid, 1965, pgs. 41-63.
- , «*Coincidentia oppositorum* e infinitude codeterminantes de las ideas de Dios según Nicolás de Cusa», *La ciudad de Dios*, El Escolarial, 1963, pgs. 566-698.
- Stallmach, Josef, «Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento cusánico», *Folia Humanística*, Barcelona, 1964-Nov., pgs. 963-975.
- Strobl, W., «El pensamiento de Nicolás de Cusa y las ciencias contemporáneas», *Asociación Española de Filosofía Medieval*, Madrid, *Inst. Luis Vives de Filosofía*, 1977, pgs. 99-107.
- Valverd, C., «La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa», *Asociación Española de Filosofía Medieval*, Madrid, *Inst. Luis Vives de Filosofía*, 1967, pgs. 89-97.
- Vedrine, H., «L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes au XVI siècle: Bruno et Praris», in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1978.
- Ventosa, E. Rivera, Bases para una filosofía de la historia, *Asociación Española de Filosofía Medieval*, Madrid, *Inst. Luis Vives de Filosofía*, 1967, pgs. 33-66.

- Verd, G. Maria, «Deos transoendent à imanente en Nicolás de Cusa», *Miscelania Comillas*, Madrid, 1970, pgs. 163-195.
- Volkman-Schluck, K.-H., «La Filosofía de Nicolás de Cusa una fomra previa de la metafísica moderna», *Revista de Filosofía*, Madrid, 1958, pgs. 437-458.
- Volkman-Bchilck, Phil, «Nicolás de Cusa — Idea de un humanismo cristiano», *Folia Humanística*, Barcelona, Nov., 1964, pgs. 919-927.
- Walker, D. P., «La tradition mathématique-musicale du platonisme et les débuts de la science moderne», in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976.
- Wisser, R., «El retorno espiritual de Nicolás de Cusa», *Folia Humanística*, Barcelona, 1964-Nov., pgs. 882-900.

MARIA TERESA AMADO
JOÃO LUÍS LISBOA

Engenharia Genética e Filosofia

Introdução

O título de ENGENHARIA GENÉTICA não surge como mais adequado e profícuo para traduzir tudo quanto se passa neste domínio da Genética Molecular. Deve-se, porém, mais vulgarmente designar por Manipulação Genética. Contudo, em linguagem científica, a expressão correcta será: Tecnologia de Recombinação de Genomas «in vitro».

Através da Manipulação Genética, em condições seleccionadas, não se aútere uma recombinação intracelular, mas, de preferência, a construção extra-celular «in vitro» entre moléculas. Estas, recombinando-se artificialmente, introduzem-se num ser vivo, onde se autopropetuum genética e celularmente.

Resumidamente, a Tecnologia Artificial de Genomas implica os passos seguintes: 1-0 *Vector*, um plasmídeo utilizado para o transporte de DNA, originará o *plasmídeo quimérico*; 2 — A introdução do plasmídeo quimérico numa célula viva, originando a Clonização (molecular cloning).

Com estas novas tecnologias, a quebra de barreiras na comunicabilidade intra-específica dos seres vivos, com o auxílio de endonucleases (enzimas de restrição), define um programa adequado para determinar o que veio a denominar-se de ENGENHARIA GENÉTICA. Foram e continuam a ser dramáticos os progressos em Manipulação genética, sobretudo, devido à sua aplicabilidade. Se, no campo científico, a Engenharia Genética causou preocupações, não menor alarme se registou no âmbito das GUIDELINES.

Ao longo deste trabalho, iremos procurar determinar e inquirir, não só sobre a realidade científica, como também determinar a axiologia e ética e, ainda, constituir uma epistemologia de tão brilhante ramo do saber biológico.

A era do átomo, que se afirmou no princípio deste século, passará a designar-se por «era genética», nos finais deste século e princípios do século futuro. A Engenharia Genética é pioneira da nova era.