

O tema do “pecado original” na teoria do conhecimento de Nicolau de Cusa

Gianluca Cuozzo*

Tradução:

Íris Fátima da Silva**

e Edrisi Fernandes***

Resumo: Nicolau de Cusa (1401-1464) ao acenar a dupla possibilidade de fazer descender o *malum mundi* ou do pecado *atual* ou da culpa *original*, afirma que “este pecado pode ser muito bem aquele da origem, da maneira que aquele que é concebido pela mãe no pecado tem a sua existência originada na impureza e na volúpia da carne”. Então, prossegue o Cusano, “dado que todos, a partir de Adão, foram concebidos de tal modo pela mãe segundo a vontade de um homem [...], por isso nascemos filhos da ira e temos o espírito de concupiscência da carne [...] e desta inclinação ao mal, que sentimos desde a adolescência; conhecemos que não somos movidos pelo espírito bom de Deus”.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa, Pecado Original, *Malum mundi*

Abstract: Nicholas de Cusa (1401-1460) to wave the double chance to take off the *malum mundi* or the current sin or guilt of *original*, He says that "this sin can be very well that the origin, the way they are mother is conceived in sin by its existence has caused the impurity and the lust of the flesh". Then, continuing Cusano, because everyone, from Adam, were designed so the mother according to the will of one man [...], why children born of anger and we have the spirit of lust of meat [...], and this inclination to evil, we feel that since adolescence; know that we are not moved by the good spirit of God”.

Keywords: Nicholas de Cusa, *Malum mundi*, Sin or guilt of *original*

* Professor Associado de filosofia teórica – Università degli studi di Torino. Título original: *Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano* e-mail: gianluca.cuozzo@unito.it

** Mestre em Filosofia pela UFRN. E-mail: irisphilsol@hotmail.com.

*** Professor e doutorando em Filosofia pela UFRN. E-mail: edrisi@email.com. Tradução recebida em 09.09.2008 e aprovada em 28.11.2008.

Nota bibliográfica

As obras de Nicolau de Cusa foram citadas diretamente no texto, entre parênteses, segundo a edição crítica da Academia das Ciências de Heidelberg (*NICOLAI DE CUSA Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*) em vias de publicação pela Editora Felix Meiner em vinte e dois volumes. A abreviação da obra citada é seguida em algarismo romano pela indicação do livro ou do capítulo; além disso, depois do ponto e vírgula segue, sempre em algarismo arábico, a página da tradução italiana à qual foi feita a referência. A tal critério fazem exceções somente os sermões e o epistolário cusano, cujas edições estarão indicadas em notas de rodapé.

Aqui em seguida são dadas as abreviações das obras citadas de Nicolau de Cusa (segundo a numeração progressiva da *Opera omnia*) e as traduções italianas adotadas:

DI = *De docta ignorantia*, traduzida por E. Hoffmann e R. Klibansky in *Opera omnia*, vol. I, Leipzig, 1932; trad. it. de G. Santinello (in Cusano, *La docta ignorantia, Le congetture*), Milão, Rusconi, 1988 (= s) e ou de G. Federici Vescovini (in Nicolò Cusano, *La docta ignorantia*), Roma, Città Nuova, 1991 (= v);

ApDI = *Apologiae doctae ignorantiae*, traduzida por R. Klibansky, in *Opera Omnia*, vol. II, Leipzig, 1932; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, ed. bilíngüe latim-italiano), vol. II, Bolonha, Zanichelli, 1980;

Coni. = *De coniecturis*, traduzida por J. Koch e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. III, Hamburgo, 1972; trad. it. de G. Santinello (in Cusano, *La docta ignorantia, Le congetture*, cit.) (= s) e ou de G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano), Turim, Utet, 1972 (= v);

Deus abs. = *De Deo ascondito*, in *Opuscola* I, traduzida por P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. IV, Hamburgo, 1959; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II (= s) e ou de L. Mannarino (in Nicolò Cusano, *Il Dio nascosto*), Bari, Laterza, 1995 (= m);

Quaer. = *De quaerendo Deum*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II (= s) e/ou de L. Mannarino (*op. cit.*) (= m);

De fil. = *De filiatione Dei*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II (=s) e ou de L. Mannarino (*op. cit.*) (= m);

De dato = *De dato Patris luminum*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II;

De gen. = *De genesi*, in *Opuscola* I, cit.; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II;

Id. De sap., Id. De men. = *De idiota* (*De sapientia, De mente*, traduzida por R. Steiger, com dois Apêndices de R. Klibansky; *De staticis experimentis*, traduzido por L. Baur, com o acréscimo de uma breve *Dissertação* de K. Bormann e H. G. Senger), in *Opera omnia*, vol. V, Hamburgo, 1983; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. I, Bolonha, Zanichelli, 1965;

De vis. = *De visione Dei*, traduzida por A. D. Riemann, in *Opera omnia*, vol. VI, Hamburgo, 2000; trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II;

Crib. = *Cribatio Alkorani*, traduzida por L. Hagemann, in *Opera omnia*, vol. VIII, Hamburgo, 1986; trad. it. de P. Gaia (*op. cit.*);

Aequal. = *De aequalitate*, traduzida por H. G. Senger, in *Opera omnia*, vol. X, *Opuscola* II, fasc. 1, Hamburgo, 2001; trad. it. de G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, cit.);

Compl. = *De theologicis complementis*, traduzida por H. G. Senger, in *Opera omnia*, vol. X, fasc. 2a, Hamburgo, 1998; trad. it. de G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, cit.);

Princ. = *Tu qui es!* “De principio”, in *Opuscola* II, traduzida por A. D. Riemann e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. X, fasc. 2b, Hamburgo, 1988; trad. it. de G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, cit.);

Beryl. = *De beryllo*, traduzida por L. Baur, in *Opera omnia*, vol. XII, Leipzig, 1940 (Ver também a mais recente “edição menor” da Academia das Ciências de Heidelberg traduzida por K. Bormann, texto bilíngüe latim-alemão, Hamburgo, Meiner, 1977); trad. it. de G. Santinello (in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, cit.), vol. II;

Pos. = *Triologus de possesset*, traduzida por R. Steiger, in *Opera omnia*, vol. XI², Hamburgo, 1973; trad. it. de G. Santinello (in Nicolau de Cusa, *Scritti filosofici*, cit.), vol. I;

Comp. = *Compendium*, traduzida por B. Decker e K. Bormann, in *Opera omnia*, vol. XI³, Hamburgo, 1973; trad. it. de G. Santinello (in Nicolau de Cusa, *Scritti filosofici*, cit.), vol. I;

Non al. = *Directio speculantis seu de non aliud*, traduzido por L. Baur e P. Wilpert, in *Opera omnia*, vol. XIII, Leipzig, 1944 e Hamburgo 1950; trad. it. de G. Federici Vescovini (in *Opere filosofiche* di Nicolò Cusano, cit.);

Conc. = *De concordantia catholica*, traduzido por G. Kallen, 4 vols., in *Opera omnia*, vol. XIV, Leipzig, 1939-1968; trad. it. de P. Gaia (*op. cit.*).

1 O pecado original na exegese bíblica de Nicolau de Cusa

Algumas das páginas mais significativas que o Cusano dedica ao tema do pecado original encontram-se na *Cribatio Alkorani* (1460-61). Nesta obra, ao enfatizar a centralidade para a fé cristã dos dogmas da encarnação, da morte e da ressurreição de Cristo, o pecado é definido pelo Cusano como *divisio*, como separação do homem de Deus: “O pecado traz divisão entre Deus e o homem (*dividere inter Deum et hominem*), como diz o profeta: ‘Os vossos pecados vos afastaram de vosso Deus’ (*Is. 59, 2*)” (*Crib.* II, 114; 810). Ao acenar a dupla possibilidade de fazer descender o *malum mundi* ou do pecado *atual* ou da culpa *original*, o Cusano afirma que “este pecado pode ser muito bem aquele da origem, da maneira que aquele que é concebido pela mãe no pecado tem a sua existência originada na impureza e na volúpia

da carne” (*ibid*). Então, prossegue o Cusano, “dado que todos, a partir de Adão, foram concebidos de tal modo pela mãe segundo a vontade de um homem [...], por isso nascemos filhos da ira e temos o espírito de concupiscência da carne [...] e desta inclinação ao mal, que sentimos desde a adolescência; conhecemos que não somos movidos pelo espírito bom de Deus” (*ibidem* 114-5; 811).

É, portanto Adão, o nosso proto-parente, o responsável direto desta alteração do criado e da inclinação do homem para o mal. O homem, que entre as criaturas intelectuais tem agora o ínfimo posto, possui um intelecto somente potencial; ele, conseqüentemente, bem longe “de todo otimismo pelagiano”¹, “necessita de um outro ato que o faça precisamente passar da potência ao ato”; ao mesmo modo da “virtude iluminadora do cego de nascença, que pela fé adquire a visão sem saber como” (*Pos.* 39; 269), também o intelecto, portanto, “precisa da graça criadora (*donum gratiae creantis*) para poder-se realizar no ato do entender” (*De dato* I, 69; 135): unicamente ao *Pater dator formarum*, automanifestando-se no Filho unigênito e procedendo atemporalmente no “Espírito perfectivo divino” (*ibidem* V, 82; 153), “cabe levar a termo cumprimento” o nosso intelecto (*ibidem* I, 70; 137). Deus, então, “não será visto se a possibilidade de ver não for trazida ao ato, mediante uma manifestação de si, por aquele mesmo que é a atualidade de toda potência” (*Pos.* 36; 269).

Este ato perfeitíssimo, afirma o Cusano, é a graça divina, da qual o jardim do paraíso terrestre era totalmente invadido e circundado. Neste estado de beatitude, Adão, “ornado de inocência” e vivendo em plena obediência a Deus, podia elevar-se até “a visão da glória do seu Deus e ao gozo dela” (*Crib.* II, 108; 806). Todavia o homem, criado livre, se deixou persuadir pelo diabo, “recusou-se a obedecer a Deus, para poder conhecer por si mesmo o bem e o mal”, e assim perdeu a inocência, foi expulso do paraíso e “tornou-se mortal e ignorante” (*ibid*). Agora, a danação que segue à queda se identifica com a perpetuação daquele “estado de separação” devido ao *spiritus divisionis*, que é próprio do “espírito bestial do cão e do porco, do

1 R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Friburgo, Herder, 1956, p. 63.

raivoso, do ciumento e do luxurioso etc.”² O inferno, afirma o Cusano no sermão XXIV sobre o *Pater Noster*, “consiste [mesmo] na divisão, na discórdia, na disputa, na ignorância, nas trevas”; por isso, “os príncipes do inferno se dizem príncipes das trevas ou diabos”,³ do grego *diabállein*, que significa exatamente dividir, separar, aquilo que no reino de Deus existe ao contrário no estado de concórdia do amor (enquanto “conexão amorosa”) e da sua sabedoria luminosa todo-envolvente (enquanto nessa sabedoria tudo é complicado em um modo superior à nossa capacidade de compreender). Em tal sentido, “nós por natureza somos ‘filhos da ira’, da discórdia, do pecado, isto é, da divisão: de fato, o termo *Sunde* (pecado) deriva de *sundern*”, (pecador) que em alemão antigo moselfrankisch (no qual o Cusano pronunciou e escreveu o sermão citado) significa mesmo dividir, separar.⁴

Em outro sermão, intitulado significativamente *Remittuntur ei peccata multa* (1445),⁵ o Cusano, concentrando-se principalmente sobre o caráter de oposição real a Deus que caracteriza a vontade malvada, define o pecado como “a ofensa, causada pelo homem, à luz da inteligência”,⁶ ofensa em consequência da qual “a alma perde o esplendor da luz divina e o ornamento da graça”⁷. Aqui, continua o Cusano, na luz da inteligência resplandece o *lumen cognitionis divinum*, que é a verdade mesma. Trata-se daquela *lux veritatis sine omni tenebra*, de cuja irradiação o nosso espírito faz derivar, portanto, toda virtude

2 Nicolau de Cusa, *Sermones* CXXXVII, “*Tibi dabo claves*” (1454), in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, cit., vol. XVII, *Sermões* II (1443-1452), fasc. 2 (*sermones XL-XLVIII*), traduzido por R. Haubst e H. Schnarr, 1991, p. 38B (trad. G. Cuozzo, presentemente vertida para o português).

3 Idem, *Sermones* XXIV, *Jhesus in eyner allerdemutichster Menschheit (Pater noster in vulgari expositum)* (1441), *Opera omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones* I (1430-1441), fasc. IV (*sermones XXII-XXVI*), traduzido por R. Haubst e M. Bodewig, 1984, p. 431A; trad. it. de P. Gaia, *Predica sul Padre nostro*, Turim, SEI, 1995, p. 56.

4 *Ibidem*, p. 403A; trad. it. cit., p. 41.

5 Idem, *Sermones* LIV, *Remittuntur ei peccata multa* (1445), in *Nicolai de Cusa Opera omnia*, cit., vol. XVII, in *Sermones* II (1443-1452), fasc. 3 (*sermones XLIX-LVI*), traduzido por R. Haubst e H. Schnarr, 1996.

6 *Ibidem*, p. 262A.

7 Idem, *Sermones* VII, *Remittuntur ei peccata multa* (1431), in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, cit., vol. XVI, in *Sermones* II (1430-1441), fasc. 3 (*sermones V-X*), traduzido por R. Haubst, M. Bodewig e W. Krämer, 1973, p. 121B.

cognoscitiva e a faculdade moral de discernir o bem do mal: “A criatura racional – escreve o Cusano – foi criada para que conheça o sumo bem; e conhecendo-o o ame, e amando-o o possua, e possuindo-o o desfrute. Quando, porém a vontade renuncia ao primeiro princípio, dado que nasceu por ser movida por ele, em vista dele e por causa dele, visto que todo pecado é uma certa desordem da mente (*inordinatio mentis*) – ordem pela qual nasceram a virtude e o vício -, o pecado atual se configura como desordem. Ora, enquanto tal desordem destrói a ordem da justiça, ela se diz mortal, posto que a separa de Deus (*separat a Deo*) pela qual nossa alma é vivificada; enquanto não destrói a ordem da justiça, porém a altera, ela se diz venial”.⁸

O pecado original, nesta segunda acepção encontrada – distanciando-se bastante da *Cribratio Alkorani*, na qual a culpa da origem parecia transmitir-se às gerações através de uma propagação hereditária de natureza “quase biológica” -, se configura assim como um verdadeiro e próprio ato de rebelião da razão contra Deus e sua *lex aeterna*. Isso consiste em um “ato positivamente malvado” e que tem a própria raiz na soberba (“*quae omni peccato inest*”);⁹ um ato de oposição real que é reatualizado em todas as decisões históricas do homem que “perverte a justa ordem das coisas”: “Quando transgredimos os avisos do lume da inteligência”, afirma o Cusano, se antecipa o bem efêmero àquele imutável, o útil ao honesto, a nossa vontade aquela de Deus, os sentidos à razão. Trata-se, portanto da “transgressão do destino e dos preceitos aos quais nos remeteu a luz [divina], da realização frustrada das obras da luz, que são as obras da verdade *deo placita*”: “Sem desobediência não se dá transgressão, sem soberba não se dá desobediência. Por isso a soberba é “vício capital”.¹⁰ O pecado, em outras palavras, é o “consenso da razão para operar mortalmente na perversão da justa ordem” – afirmações, estas últimas, nas quais se mostra uma certa analogia com as análises conduzidas por São Tomás nas *Quaestiones 75 a 83 da Summa theologiae*, na qual o pecado é

8 *Ibidem*, p. 129A.

9 *Ibidem*, p. 121A.

10 Idem, *Sermones VI, Respexit humilitatem* (1431), in *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, cit., vol. XVI, *Sermones I* (1430-1441), fasc. 2, cit., p. 109 (o itálico é de G. Cuozzo).

definido como *actus inordinatus* e como “*voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae*”.¹¹

Em uma carta ao noviço de Montoliveto, Nicolò Albergati (Montepulciano, 5 de junho 1463), a alteração (ou *disproportio*) da relação ontológica que liga a inteligência criada a Deus, é apresentada ainda uma vez como o efeito da *hybris* e da *vanitas* humana que “afasta o homem de Deus”: o homem, criado para alcançar a visão da glória divina, “possuía por natureza o arbítrio, de forma que acreditasse e obedecesse a Deus por livre escolha, sem a isso ser necessariamente obrigado. Ele, todavia, abusando de sua liberdade, quis introduzir-se por iniciativa própria na via da ciência. E quis saber ao invés de crer: a obediência foi destruída e a inocência traída”. Em outros termos, continua o Cusano, Adão “não quis dar o louvor e a glória a Deus, o qual por seu dom gratuito ia conduzir o homem inocente na via da obediência à visão da glória, mas ele quis dar o louvor a si mesmo, com a presunção de poder alcançar isso com a força da própria inteligência”¹² – e nisto, a bem ver, consiste a sua presunção funesta, a sua narcisista e culpável concentração sobre si e sua própria “razão separada”, no sentido de uma espécie de “*contractio* exclusiva e pecaminosa” que é própria daqueles que querem ser “sapientes por si mesmos” (*sibi ipsi sapientes*) (*Quaer.* III, 28; 27m) –. Eis, portanto, o pecado que reina no mundo: “Que todos os filhos de Adão presumem de entender e possuir a ciência soberba e vaidosa, e se gloriam de serem doutos e sapientes”¹³ Eles, então, afirma o Cusano no *De visione Dei* (1453), pensando em poder refutar a paternidade divina, acabam por precipitar a própria razão em uma região distante separantes nos a te,

11 São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 75, a. 1; comentário editado pelos Dominicanos italianos (com texto latino da edição leonina), Bolonha, Edição Studio Domenicano, vol. II. *Vizi e peccati*, Tradução, introdução e notas de T. S. Centi, 1984, p. 141.

12 Nicolau de Cusa, carta a N. Albergati, in G. von Bredow, *Cusanus-Texte IV, Briefwechsel des Nikolaus von Kues, dritte Sammlung (Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto, 1463)*, traduzido por G. von Bredow, Heidelberg, Winter, 1955, p. 36; trad. it. cit., p. 65-6 (o itálico é de G. Cuozzo).

13 *Ibidem* (o itálico é de G. Cuozzo).

sufrendo assim a mais grave servidão sob um príncipe adverso a Deus (*ibidem* VIII, 29; 289).

2 O *transcensus* da alma humana: da *ratio* ao *intellectus*

No Idiota De mente o Cusano detém-se sobre vários poderes cognoscitivos da nossa alma. Procedendo desde abaixo onde se encontram os sentidos, ligados indissolúvelmente ao mundo da exterioridade e da matéria. A razão, em relação ao sentido, concebendo as imutáveis essências das coisas abstratas da matéria, tem a prerrogativa de entender as formas “como elas são em si e para si”, para construir sobre elas as ciências e as artes matemáticas. Se pensarmos a tal propósito a geometria, mediante a qual a nossa mente pode construir *notionaliter* um triângulo idealmente perfeito e preciso, como não é dado encontrar na natureza, entre cujos elementos constitutivos (ângulos e lados) podemos estabelecer várias ordens de relação e de proporções numéricas, cujo valor é imutável e apodítico. A matemática e a geometria, todavia, são ciências de ordem comparativa, que giram em torno “ao mais e ao menos”; elas não estão em grau de atingir a “precisão absoluta” (ou absoluta *quidditas*) das coisas. Com efeito, não obstante a precisão alcançada, segundo o Cusano, a ciência racional permanece ainda ligada ao mundo da alteridade diversa e da diferença. Com efeito, se permanecermos no nível das figuras finitas da razão a forma do triângulo não é aquela do quadrilátero, e estas são outra coisa em relação àquela do círculo. Somente no conhecimento intelectual “a mente intui todas as coisas em unidade e intui a si mesma como assimilação daquela unidade”; ela chega, portanto à forma suprema do saber adquirida naturalmente, e àquela apreensão unitiva que vê todas as formas complicadas na unidade simplicíssima da mesma forma *incontracta et absoluta*, a Sabedoria divina, “*ipsa omnem conceptum excedens ineffabilis forma*” (*ApDI* 9; 216); do mesmo modo, todas as figuras geométricas traçáveis sensivelmente estão contidas virtualmente no círculo infinito, o qual, refletindo enigmaticamente em si “a forma das formas com mais semelhança do que em qualquer outra figura” (*Compl.* VII, 36; 623), é a precisa mensura de toda figura traçável sensivelmente.

A verdade, o objeto próprio do intelecto, é, portanto a *infinita essendi forma, simplicissima e perfectissima* (ApDI 9; 216), na qual se resolve toda alteridade e oposição; essa verdade é portanto a *coincidentia oppositorum* (cf. DI II, 95; 165s). Aqui, esta *visio intellectualis* da unidade *complicativa*, afirma o Cusano, “promove uma visão semelhante àquela que se teria de uma alta torre”: aquele que está lá em cima, com uma *simultanea visio*, vê logo aquilo que, com um discurso diversificado e por vestígios, vai procurando aquele que vaga pela região da diferença e da alteridade racional. Neste modo a mente humana, posta na alta região do intelecto (*o apex mentis*), “é juiz da razão discursiva” (ApDI, 227): isto é, a visão intelectual pode iluminar-lhe o caminho lógico, que passa de razão em razão, de verdade determinada em verdade determinada, oferecendo à *ratio* aquele fio sintético e orgânico que faz, sim, que ela não desperdice a própria procura na fragmentariedade de um discurso meramente analítico e fracionário, perdendo de vista a unidade daquele verdadeiro absoluto que, enquanto único, complica na própria simplicidade a multiplicidade vária de todas as razões inteligíveis. A verdade intuída pela mente escreve de fato o Cusano, “não é outra coisa que falta de alteridade (*carentia alteritatis*)” (Compl. II, 7; 611).

Nesta tripartição das faculdades cognoscitivas, descrita pelo Cusano – *sensus, ratio e intellectus* –, o primeiro ponto crítico verdadeiro e marcante é representado pela conversão da razão, no ápice das explicações das suas virtudes, na intuição intelectual. A esta intuição se chega através da dupla via de uma *translatio ad infinitas* figuras (na passagem da “matemática exata” àquela “teológico-especulativa”, que faz um uso simbólico das conjecturas racionais através de uma *transumptiva proportione*); e, em segundo lugar, de uma *transumptio ad infinitum simplex* (saltando da “matemática simbólica ou especulativa”, que é “o espelho das figuras teológicas”¹⁴, àquela propriamente mística, que tem como objeto o infinito em ato puro e simples). Aqui, a ciência humana, que tem como modelo próprio o saber matemático procedente por meio das “sombras” das figuras geométricas e dos números, descobre a própria inconsistência e inadequação em relação

14 G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Turim, UTET, 1998, p. 83.

ao infinito *Posse* divino, no qual não há indícios de alteridade, e que vive em um estado de absoluta indiferença (o absoluta *complicatio*), anterior a qualquer tipo de alteridade, oposição e contrariedade: Deus, afirma o Cusano no *De non aliud*, enquanto “absoluto não-outro”, é *ab alio aliud*, ante *aliud*; ou seja, ele, dado a sua absoluta transcendência e incomparabilidade com o existente finito e limitado por ele colocado na existência, “é não-outro de uma coisa qualquer e é tudo em tudo” (*Non al.* XX, 50; 843).

A razão, se por um lado é consciente da própria *sufficiencia* na apreensão das formas abstratas da realidade, por outro lado sabe não poder ultrapassar aquela dimensão de alteridade do instável “acontecer do sombreamento” do múltiplo, em cujo interior somente pode exercitar a própria virtude descritiva: “A nossa mente, embora careça de toda alteridade sensível, não é desprovida de toda alteridade” (*Compl.* II, 7; 611). A *ratio*, de forma totalmente paradoxal, quanto mais tenta elevar-se àquela unidade simples na qual todos os contraditórios estão unificados (a *visio unitiva*, sobretudo do intelecto, que renuncia ao princípio de não-contradição), quanto mais se torna consciente dessa sua impotência constitutiva e da sua necessária ligação com o mundo da alteridade, e acaba dessa forma levando a cisão e a alteridade ao interior de si próprio. Trata-se daquela cisão entre o seu *obiectum* ideal (a forma *formarum*, absolutamente simplicíssima) e os seus instrumentos de investigação, os *entia rationis* (os números, as figuras, as proporções entre as grandezas), que são conceitos ligados à região da alteridade e da diferença. Se por um lado, então, a razão reconhece “que todo o conhecimento racional fica fechado no interior dos limites da multiplicidade e da grandeza quantitativa”, por outro lado, ela, no limiar do próprio auto-transcendimento intelectual, “constata que o princípio primeiro deve necessariamente ser um princípio simplicíssimo, senão não seria um princípio primeiro”.¹⁵

A razão, guiada pela *praegustatio ingustabilis* daquele “alimento saborosíssimo” que é a Sabedoria, na qual todas as oposições lógicas

15 Idem, *Sermones XXII, Dies sanctificatus* (1440), in *Nicolai De Cusa Opera Omnia*, cit., vol. XV, *Sermones I* (1430-1441), fasc. 4 (*sermones XXII-XXVI*), traduzido por R. Haubst e M. Bodewig, 1984, p. 344B; trad. it. de G. Federici Vescovini, in *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit., p. 674.

encontram sua perfeita conciliação, presente quase instintivamente que a sua posição vacila e é completamente instável: o máximo da explicação da sua virtude cognoscitiva se transforma de fato no seu passo definitivo, no qual urge a passagem para uma outra faculdade, o intellectus, a qual, todavia se encontra já nela “segundo uma participação alterada” (*Coni.* II, 75; 292s), isto é, como uma luz, que ainda fraca e indireta, começa a abrir uma passagem na sombra caliginosa das figuras, dos números e dos graus proporcionais de grandeza.

Para descrever o *transcensus* da alma humana, o Cusano recorre no *De coniecturis* (1440-45) à “figura paradigmática P”. O Cusano adota, portanto, esta figura heurística também para esclarecer o sentido da participação do espírito humano no intelecto eterno de Deus. Imaginamos então que a base da pirâmide luminosa represente a *lux veritatis sine omni tenebrositate* apreendida no modo intuitivo do intelecto, enquanto aquela [luz] das trevas representa o estado incoativo inicial da *ratio* humana, na qual essa resulta ainda subjugada pela alteridade diversa da sensibilidade e da imaginação (trata-se, portanto daquela que o Cusano chama *ratio phantastica* seu imaginativa, ainda ligada à variedade das imagens sensíveis, e distinta daquela [*ratio*] superior definida como apreensiva) (*Coni.* II, 156; 344s). Quanto mais nos aproximamos do Logos divino, tanto mais o nosso *intellectus*, “recolhendo-se das alteridades diversas” da razão, alcançará a sua plena atualidade, por último unificando-se naquele ato cognoscitivo simplicíssimo que é a *visio intellectualis ipsius Cunctipotentis* (Pos. 45; 272), capaz de entender e pensar *super rationem* a coincidência dos opostos.

A função desta figura é aquela de mostrar como a razão e a inteligência não são faculdades distintas rigidamente; segundo a figura P, elas, com efeito, fluem constantemente, umas na outra, e são, portanto co-presentes no espírito humano segundo “graus de intenção e de remissão diversos”¹⁶, distinguíveis quantitativamente segundo o mais e o menos inversamente proporcional entre eles. Além disso, é evidente que o progresso da alma na racionalidade é de todo ambíguo:

16 G. Federici Vescovini, *op. cit.*, p. 20.

quanto mais a razão chegar ao seu estado de atualidade e de perfeição, tanto mais ela tenderá a afastar-se da base da pirâmide à qual pertence para aproximar-se ao seu vértice, e, portanto ao ponto médio da base da pirâmide da luz: “o terceiro céu do intelecto puríssimo” no qual reina soberana a unidade do *intellectus* (*DI* III, 153; 225s). A *ratio*, portanto, quanto mais se tornar ‘verdadeira razão’ tanto mais se aproxima ao lume da inteligência, a ele assemelhando-se até dissipar-se imperceptivelmente na intuição intelectual, e, portanto, até por-se à parte em favor daquela faculdade superior: a inteligência, afirma o Cusano, “percebendo a inadequação dos termos da *ratio*” (necessariamente “delimitada pela multiplicidade e pela quantidade”) ¹⁷, “livra-se deles e concebe Deus acima dos seus significados como o princípio que os complica” (*Coni.* I, 40; 268s).

Em outras palavras, a *ratio* devém ciente que “todos os procedimentos da pesquisa racional não são suficientes para alcançar a substância tanto desejada” (*Non al.* XVIII, 45; 836), a unidade inefável *absque omni alteritate et diversitate*. A razão, que enquanto compasso vivente “resolve tudo em multiplicidade e grandeza” (*Coni.* I, 40; 268s), compreende com efeito que o *obiectum* último da sua pesquisa é a *immensurabilis omnium mensura* (*De vis.* XIII, 48; 316); isto é, ao mesmo tempo “medida máxima” (da qual não pode existir uma maior) e “mínima” (da qual não pode existir uma menor). A verdade absoluta é, portanto “quantidade infinitamente grande e infinitamente pequena”, ao mesmo tempo o *maximum* e o *minimum* absolutos, algo, portanto que pela razão é uma pura contradição lógica, absolutamente impensável e conceitualmente indeterminável. Por isso, com a finalidade de conhecer – embora somente naquela forma *sui generis* de conhecimento que é a *docta ignorantia* –, a razão deve afinal renunciar a si mesma, vale dizer, aos próprios instrumentos lógico-conceituais, o mais importante dos quais é o princípio aristotélico de não contradição (*DI* I, 10; 74s).

A forma desta “contradição entrópica” ou curto-circuito da razão, que é afinal também paradoxalmente o seu necessário

17 Nicolau de Cusa, *Sermones* XXII, *Dies sanctificatus* (1440), cit., p. 344A, trad. it. cit., p. 687.

cumprimento na intuição intelectual, é, portanto, a *coincidentia oppositorum*, que foge à própria apreensão e que, portanto, ela julga, como sendo uma forma de “conhecimento impossível”. A razão, então, está absolutamente certa que a “afirmação contradiz a negação, e que coisas que contrastam entre si não podem, juntas, ser predicadas da mesma coisa” (*Non al.* XIX, 46; 837): “Saber reduzir tudo a este princípio, que é preciso evitar a coincidência dos contraditórios, é suficiente para todas as disciplinas sujeitas à indagação racional” (*Coni.* II, 79; 247v).

O *transcensus* da *ratio* para o *intellectus* pode, portanto ser descrito como uma verdadeira e própria mudança de paradigma do pensamento, que da lógica, sendo ela “a arte na qual se explica a força da razão” (*ibidem* 82; 298s), através da superação das categorias racionais conseqüentes à sua elevação ao absoluto (o *transsumptio in infinitum*), chega à admissão daquilo que para a razão é totalmente impossível: para o intelecto, com efeito, afirma o Cusano, é necessário “procurar a verdade onde se encontra a impossibilidade” (*De vis.* IX, 34; 296). Essa impossibilidade lógica, que para o intelecto se transforma na mais alta necessidade do pensamento, é precisamente a coincidência dos contraditórios, que o Cusano expressa com a imagem do *murus paradisi sive coincidentiae*. Esse baluarte, ao mesmo tempo impermeável (pela razão) e permeável pela *visio mystica* (à qual conduz o intelecto), delimita, com efeito, aquele lugar paradoxal e inacessível para a razão no qual, além de toda oposição, habita Deus, que é percebido “no modo revelado” (*revelate*) somente com a ascensão mística: “Começo a vê-lo senhor, já na porta da coincidência dos opostos, custodiada pelo anjo colocado na entrada do paraíso” (*ibidem* X, 36; 301); “Vejo, por conseguinte, no muro do paraíso, onde tu estás Deus meu, que a pluralidade coincide com a singularidade, enquanto tu habitas além daquele muro, bem longe dele” (*ibidem* XII, 60; 335).

O espírito humano, assim como é representado de acordo com a figura paradigmática P, resulta extremamente instável, *fluctuans*, como se expressa o Cusano. Ele, segundo a escala hierárquica dos seres de ascendência neoplatônica, ocupa uma posição intermediária entre o topo da natureza animal (em cuja sensibilidade predominante está já presente uma forma germinal de *ratio*) e o grau mais inferior das

criaturas angélicas, os demônios, os quais apesar de serem atingidos pelo “torpor na alteridade obscura da ignorância” (*Coni.* II, 135; 332s), são puramente intelectuais. O homem, em virtude da sua posição central na ordem da criação, verdadeiro e próprio *methórios*, como o define Filo, “dotado de uma natureza intermediária entre a espécie imortal e aquela mortal”¹⁸ mesmo em virtude desta sua posição central na ordem da criação, é colocado “acima de toda a obra de Deus e um pouco abaixo à natureza Angélica” (*DI* III, 126-7; 196s): ele é portanto copula *mundi, quasi nexus universitatis entium* (*Id. De men.* XIV, 210). No entanto, estas expressões assumem no Cusano um significado dinâmico, conectado intimamente ao tema da liberdade: o espírito humano é livre para experimentar todos os graus de intenção ou contração proporcional entre o *sensus* e o *intellectus*, e isto atravessando os graus intermediários da ratio, cuja ciência é exatamente uma *media speculatio*. Dito de outro modo, a razão, possuindo “uma natureza intermediária entre o mundo inferior e aquele superior” (*Coni.* II, 119; 270v), pode ascender à visão intelectual (aquele “saber negativo” de caráter intuitivo, que é o fundamento da união mística: a *docta ignorantia*); ou, pode subjugada pelos sentidos e pela imaginação precipitar-se por escolha própria nas regiões inferiores da alteridade diversa, onde a matéria opaca projeta na ciência a sombra obscura da diferença e das oposições, não permitindo a ela conhecer a unidade complicativa do verdadeiro.

E esta, se olharmos bem, é a sede da ignorância “realmente insipiente”, não, portanto aquela do sábio, que é *docta*, enquanto ele “*scit suo modo et tamen nescit in preciso*” (*Id. De sap.* I, 22; 70); porém aquela [ignorância] culpável e pecaminosa do bruto e do insensato. Este último, rejeitando o *intellectualis beryllus* da coincidência, não faz nenhum uso da visão unitiva do intelecto, apoiando-se unicamente no “bastão da razão” (*baculus rationis*). Ele vive, com efeito, na *regio dissimilitudinis*, à sombra do muro do paraíso, sem poder nunca nem

18 Filo de Alexandria, in *Les Œuvres de Philon D’Alexandrie, Publiées sous le patronage de l’Université de Lyon par R. Arnaldez, J. Pouilloux e C. Mondésert*, texto bilingüe grego-francês, vol. XIX, introdução tradução e notas de P. Savinel, Éditions du Cerf, Paris, 1962, II 228, p. 216; trad. it. in *L’Uomo e Dio*, traduzido por C. Kraus Reggiani, Milão, Rusconi, 1989, p. 588.

alcançá-lo nem tampouco ultrapassá-lo, permanecendo, então, impossibilitado de alcançar o pensamento supra-racional da *coincidentia*.

3 O pecado da razão: aspectos sapienciais da *docta ignorantia* e *humilitas*

Neste ponto do discurso deveria ter emergido a centralidade, na doutrina cusana do conhecimento, da *libera voluntas*, segundo a qual o homem pode “*aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae*” (Deus) (*De vis.* IV, 15; 272): “Se não me olhas com o olho da graça, é porque me separei de ti, desviando-me de ti e dirigindo-me a outro que a ti eu preferi” (*ibidem* V, 18; 275).

Mas, como vimos, o pecado original é um evento que tem diretamente a ver com a ciência: Adão pecou na medida em que presumiu poder “conhecer por si mesmo o bem e o mal”, somente com as suas forças, abusando delas e concentrando-se egoisticamente nele per dar louvor, antes que a Deus, à própria *ratio* separada. A culpa da origem é, portanto antes de qualquer coisa um mal em relação ao conhecimento racional. Ela, além disso, tem o significado de divisão (esta é, com efeito, a primeira acepção do pecado encontrada), uma separação que no Cusano é possível de uma dupla interpretação.

1) Em primeiro lugar, o pecado original é divisão enquanto é o efeito do subtrair-se do homem do seu vínculo originário com a graça divina, que teria permitido a mente humana à elevação àquela *visio facialis* onde a razão, por presunção e por soberba, presume ao contrário poder chegar “só com as suas forças”. Aqui, portanto, a separação tem o sentido da concentração narcisística e satisfeita do homem sobre o próprio ser e sua própria faculdade racional. Ele pensa, com efeito, ser igual a Deus e se ilude assim de poder chegar com a própria razão “à perfeição da ciência dos Deuses”. E dado que é necessário demonstrar a própria pretensão da divindade, o homem, desobedecendo a *lex aeterna*, decide não usufruir do “Espírito participador divino” e tenta prometeicamente alcançar, “totalmente sozinho”, aquilo que, ao contrário, ele iria receber com uma “infinita profusão” pelo *Pater luminum*. A Sabedoria, à qual tende o desejo do nosso espírito, afirma o Cusano, se pode alcançar somente “em virtude

do Pai doador das formas, ao qual, sobretudo espera levar à completude do nosso intelecto” (*De dato*. I, 70; 137).

2) O pecado, em segundo lugar, é divisão de Deus enquanto significa “se *ad aliud penitus convertere*” (*De vis*. IV, 18; 274). Isto é, Ele, é a vontade da razão de permanecer estavelmente ancorada, mediante o princípio descritivo de não-contradição, ao mundo da diferença e da alteridade racional, à sombra do muro da coincidência-mundo que, sendo “posto na falibilidade da variedade, não é posto no Bem que convém somente a Deus [...], mas é no maligno” (*Prin*. 52; 741). O pecado é, portanto, a recusa, segundo o esquema oferecido pela figura P, de passar do âmbito da *ratio* (ou da alteridade racional) àquele do *intellectus* (ou da *unitas* intelectual), na qual todas as oposições estão superadas na *unitiva visio* do primeiro princípio, que é a absoluta *complicatio omnium contradictoriorum*.

Nesta acepção negativa da “razão separada e separante” - isto é, filha do “espírito racional separado de Lúcifer, que tentou com a própria força ascender à similitude do altíssimo” (*De dato* I, 70; 137) -, nesta acepção negativa da razão, portanto, devemos talvez ver o motivo da recusa do Cusano em traduzir a intuição intelectual, que se identifica com a *docta ignorantia*, com a expressão *abgeschaiden leben*. Esta expressão eckhartiana foi proposta e empregada heurísticamente, a propósito da interpretação do pensamento cusano, por Johannes Wenck, o filósofo aristotélico autor do escrito polêmico *De ignota literatura* (1449),¹⁹ que tinha tentado atribuir ao Cusano o clima de

19 O título, explica E. Vansteenbergh, é uma retradução, embora de valor inverso, da doutrina cusana da *docta ignorantia*, onde o Cusano parte do conhecido para alcançar, de modo comparativo, aquilo que é desconhecido e [de] onde pode aprender; para Wenck, bem diversamente, o processo do conhecimento deve partir do desconhecido para alcançar o conhecido: “Ex proportionali seu comparativa reduccione incerti, ignoti seu incogniti quod inquiritur, ad presuppositum seu propositum certum, notum, manifestum et cognitum, ut innotescat et manifestetur”: in “Le ‘*De ignota literatura*’ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues *De ignota literatura*”. *Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters*, VIII (1910), Heft 6, p. 22. “Vacate et videte quoniam ego sum Deus” (*Salmo* XLV, 11), lembra Wenck no início do próprio opúsculo polêmico; necessita, portanto como Davi, preventivamente “se fateatur non cognovisse litteraturam” (cf. *Salmo* LXX, 15-16): *ibidem*, p. 23. Ora, a ignorância a qual precisa partir para

hostilidade que ameaçava o pensamento de Eckhart (“*docta ignorantia vulgariter ‘abgeschaiden leben’*”, escreve Wenck na obra citada acima)²⁰. O Cusano, que em algumas páginas tinha defendido o místico alemão das acusações ‘ontológicas’, através do personagem principal (que professa ser seu discípulo) do diálogo fictício encenado na Apologia (1449), refuta esta tentativa de assimilação, definindo a tradução como uma “insignificância pueril”; talvez seja melhor retraduzir o *abgeschaiden leben* eckhartiano (isto é, o viver de modo separado, longe e afastado das coisas do mundo, para recolher-se no profundo da alma e alcançar assim, “sem perturbar-se com nada”, a visão do princípio)²¹ como *abstracta vita*. Também esta expressão, todavia, para o Cusano mal se adapta para expressar a *visio intellectualis*, que ele ao contrário prefere definir como *visio unitiva*. Bem diversamente àquela expressão, esta põe o acento em cima do caráter negativo da separação e do separar (no sentido próprio do *sundern*), poderia significar o modo de compreender da *abstracta ratio* concentrada solipsisticamente em si (*ApDI* 31; 249): aquela espécie de adúltera *ratio* que não produziu a conversão “da necessidade do complexo à necessidade absoluta” (*Id. De mente*, VII, 161; 153); ou que, depois de chegar fatigadamente ao pensamento paradoxal da *coincidentia*, recai fatalmente sobre si, dividindo e separando novamente (mediante o princípio de não-contradição) aquilo que para o *intellectus* constitui ao contrário, uma unidade complicativa simplicíssima (*De beryl.* 25; 415).

O pecado original, que é reatualizado em todo ser humano no ato em que ele escolhe degradar a si mesmo privando-se da faculdade superior da inteligência unificadora, é, portanto, o querer permanecer

alcançar *ad notum*, e da qual em seguida necessitaria aproveitar-se e alegrar-se, afirma Wenck, é mesmo aquela que pode ganhar nova vida na obra do Cusano, *De docta ignorantia*, cujas doutrinas ilusórias são frutos de verdadeira ignorância.

20 Para este conceito eckhartiano (*Abgeschiedenheit*, no sentido de separação e destaque), ver o tratado alemão *Von Abgeschiedenheit*: “a perfeita diferença não pode existir sem a humildade (*Demut*), já que a perfeita humildade tende ao anulamento de si”; isso, todavia, “conduz o homem a uma maior semelhança com Deus”: *in Die deutsche und lateinische Werke, Die deutsche Werke*, vol. V (*Meister Eckharts Traktate*), traduzido por J. Quint, 1963, p. 540-1; trad. it. *Del distacco, in Opere tedesche*, traduzido por M. Vannini, Florença, La Nuova Italia, p. 108-11.

21 *Ibidem*, 540; trad. it. cit., p. 110.

obstinadamente no mundo da alteridade diversa das construções lógicas e nocionais que são próprias da *abstracta ratio*: a razão pensa então que a verdade não pode ser entendida com uma precisão superior àquela oferecida pela multiplicidade dos *entia rationis*, os números e as figuras da geometria. A faculdade racional, permanecendo agarrada ao princípio aristotélico da não-contradição, termina assim por condenar-se a viver “na sombra de uma morte intelectual” na qual ela “permanecerá marcada por uma perene pobreza” (*Pos.* 47; 275). A *ratio*, todavia, não é um mal em si, e não há indícios no Cusano de um verdadeiro e próprio irracionalismo (e para compreender a confiança colocada pelo Cusano nos poderes da razão, quando ela não transcende aos limites a ela atribuídos basta pensar no terceiro livro do Idiota e no *De staticis experimentis*: aquela espécie de “manifesto anti-filosófico”²² no qual todos os fenômenos físicos, incluídos aqueles de ordem qualitativa como a doença e o envelhecimento, podem ser conhecidos “precisamente” através da sua transcrição na linguagem matemática da mensura e do pondus). A razão, todavia, torna-se malvada quando, “enrijecendo-se sobre si mesma”, exclui a priori que além de si possa haver outros “campos do saber”, nos quais a dimensão sombreada e muito escura da diferença e da alteridade racional desaparece, e onde, portanto a virtude descritiva da razão não tem mais nenhum tipo possibilidade de aplicação e de validade. A mente humana, assim, se separa de Deus no momento em que elege como único e exclusivo critério do verdadeiro o princípio de não-contradição (o fundamento nocional da distinção entre os entes), que é ao contrário um simples princípio lógico-formal válido somente para o *modus intelligendi* da razão, e cujo valor de verdade é, portanto, ligado à alteridade diversa das suas construções mentais, que têm um sentido somente aquém do muro da absurdidade e da coincidência.

Poder-se-ia, portanto, dizer que para o Cusano, o verdadeiro saber teológico – aquele ao qual se tem acesso através do intelecto, que vê a Deus com o *intellectualis beryllus* da *coincidentia oppositorum* –, é aquele que se esforça para traduzir em um conceito filosófico, nos

22 M. De Gandillac, *Genèses de la modernité. De la “Cité de Dieu” à la “Nouvelle Atlantide”*, Paris, Cerf, 1992, p. 446 (o itálico é de G. Cuzzo).

limites da pensabilidade humana, a assertiva de Tertuliano “credo *quia absurdum*”; na linguagem do Cusano isso soaria assim: eu posso conhecer com o intelecto, atribuindo-lhe um caráter de absoluta necessidade, aquilo que pela *ratio* é uma absoluta impossibilitas lógica, um verdadeiro e próprio absurdo e um salto mortal, isto é, aquilo que por ela resulta irracional e é *skàndalon*. Trata-se, portanto do pensamento meta-conceitual da coincidência, que “torna insensata a sabedoria do mundo”, aquela ciência media, isto é, fundada somente sobre o princípio lógico da não-contradição (*Pos.* 38; 269): “Não há outra via de acesso para ti, senão aquela que para todos os homens, também para os mais doutos filósofos, parece totalmente impraticável (*inaccessibilis*) e impossível”. Para a mente humana, portanto, escreve o Cusano retomando a carta dionisíaca *ad Gaium*, “é necessário entrar na escuridão e admitir a coincidência dos opostos, além de toda capacidade da razão, e procurar lá onde se encontra a impossibilidade” (*De vis.* IX, 34; 297).

Mas, concluindo, entendo acenar para como, no Cusano, a doutrina do conhecimento, analisada através da lente do pecado original, assume um valor bem mais vasto e complexo de quanto a um primeiro olhar possa parecer. Acima de tudo, o objeto das intuições intelectuais não é Deus *sic et simpliciter*, porém o Verbo ou Sabedoria de Deus; é, de modo particular, o Deus *incarnatus sive revelatus*, Cristo. Em segundo lugar, o cume do conhecimento do *intellectus* ao qual a mente deve alcançar, é a visão beatífica dos filhos adotivos de Deus. O *mystice videre* não se exaure, portanto em uma mera apreensão intuitiva; porém, é aquela experiência salvífica centrada na figura de Cristo pela qual o homem obtém a filiação divina per *adoptionem*. Esta última, todavia, conformemente à figura paradigmática P, “não é outro que o se transferir dos obscuros vestígios das imagens à união com a razão infinita” e encarnada, o Homem Deus (*De fil.* III, 50; 47m). Trata-se, porém de um ato de fé, de imitação e de assimilação à pessoa de Cristo, que salva o homem tornando-o “cristiforme”.

Por último, pretendo acenar para um outro motivo relevante, que tem a ver com o tríplice nexa *humilitas, sui cognitio e ignorantia*, desenvolvido de modo análogo por Petrarca e o Cusano. Petrarca, com

feito, no contexto do *De sui ipsius et multorum ignorantia*²³, enuncia algumas doutrinas que poderiam ter oferecido mais de um motivo para algumas das argumentações teológico-morais reencontráveis no *Idiota de sapientia* do Cusano.²⁴ Pode ser, revelativo a tal propósito que no curso do décimo quarto século, e de grande parte do décimo quinto, tenha sido atribuída uma reelaboração do mesmo diálogo cusano *De sapientia* a Petrarca, que ele tenha sido depois publicado em todas as edições do século quinze das *Opera omnia* de Petrarca²⁵; e, por outra

23 F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, edição comentada bilíngüe, traduzida por E. Fenzi, Milão, Mursia, 1999 (O texto latino reproduzido, com algumas correções, é aquele da edição das Obras latinas de F. Petrarca, traduzido por A. Bufano, cit.).

24 O Cusano, como Petrarca, afirma E Vansteenberghé (*Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 450), teria sido propenso a “preferir à ciência à virtude e a fé”; donde a definição do pensamento cusano como “humanismo cristão”, cuja fonte poderia ser vista, se não diretamente em Petrarca, naquele “endereço místico-platônico” – em contraste com aquilo que era a erudita teologia escolástica desse tempo – permeado fortemente pelos valores cristãos de humildade e de piedade, que o jovem Cusano fez seu na provável permanência em Deventer, junto aos “Irmãos da vida comum”. Dessa comunidade, fundada da Gerhard von Groot (cujo espírito místico-religioso, à base da *devotio moderna*, vem bem compendiado pela *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis/Thomas von Kempen), sairá também, pouco mais de cinqüenta anos depois, Erasmo de Roterdá: cf. P. Rotta, *Il cardinale Niccolò di Cusa. La vita e il pensiero*, Milão, Vita e pensiero, 1942, p. 4-6. A influência exercitada por este endereço antiescolástico sobre o pensamento do Cusano durante a sua permanência em Deventer – endereço em clara contraposição a um certo “fanatismo aristotélico”, cujas fontes seriam possíveis rever em Pier Damiani, em São Bernardo, em São Boaventura e em Mestre Eckhart –, segundo M. de Gandillac, é bem visível entre o outro [= N. De Cusa] em “bem determinados elementos da sua teologia cristocêntrica”, o mais importante dos quais é o conceito de idiota (*Laie*), “que é mais sábio que o filósofo”; todavia, este tema assume no Cusano um sentido filosófico, “que vai além da contraposição entre simples irmãos e os dignatários sobrecarregados de títulos e honras”: *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, Schwann, 1953, p. 51-2. Sobre este endereço antiescolástico de algumas correntes do pensamento religioso medieval tardio, que culminará na “crítica da parte do ‘humanista’ Petrarca aos falsos sábios de Pádua” e no “mito revolucionário do *idiota*” (segundo o qual “por aquilo que concerne o grau de santidade, também o maior teólogo resulta distante do anjo da hierarquia inferior, tanto quanto uma senhora anciã e devota”), cf. *ibidem*, p. 52-4.

25 Cf. E. Vansteenberghé, *Le cardinal Nicolas de Cues*, cit., p. 449. De Gandillac, a propósito desta ocorrência “editorial”, observa: “Filelfo, sensível sobretudo àquilo

que no *De sapientia* remete aos elementos tradicionais, retirou dali alguns trechos e os uniu depois a alguns fragmentos do *De remediis*, a fim de constituir com todos estes pedaços um tratado pseudo-petrarquesco”: *Genèses de la modernité*, cit., p. 447. Este tratado pseudo-petrarquesco, intitulado *De vera sapientia*, foi editado junto ao *Dictieriarum vel Apophytheigmatum* de Plutarco (traduzido em latim por Filelfo), pela primeira vez em Utrecht em 1473 (Traiecti ad Rhenum per Nicolaum Katelaer et Geradum de Leempt), antes mesmo que saíssem [em 1488] as obras publicadas do Cusano; a primeira edição na *Opera Omnia* [de Petrarca] foi publicada em 1554 (Basiliae excudebat Henricus Petri), traduzida por Johannes Herold. G. Santinello, recusando-se a ver em Francesco Filelfo o autor do tratado pseudo-petrarquesco proposto por K. Borinsky [“Eine unerkannte Fälschung in Petrarca’s Werke”. *Zeitschrift f. romanische Philologie*, XXXVI (1912), 5, p. 586-597], fala de um desconhecido humanista de século quatorze que, pelas manipulações e interpolações do *De sapientia* cusano com partes do *De remediis utriusque fortunae*, “reencontrou dois diálogos intitulados *De vera sapientia*, por ele editados como obra de Petrarca antes ainda que saísse a primeira edição, em 1488, da obra do Cusano. Este [trabalho do] Pseudo Petrarca passou em todas as edições do século quinze das *Opera omnia* de Petrarca como seu trabalho autêntico e teve a honra de várias traduções, em boêmio [= tcheco], em alemão e em italiano, citadas freqüentemente como obra de Petrarca”: *Introduzione a Niccolò Cusano*, cit., p. 87. O falso foi descoberto próximo do fim do século dezoito por E. Übinger: cf. “Die angeblichen Dialoge Petrarca’s ‘Über die wahre Wahrheit’”. *Vierteljahrschrift für Kultur und Literatur der Renaissance* (1897), t. II, p. 57-70. Resta, porém, o fato que o Cusano, continua Santinello, “conhecia muitas obras latinas de Petrarca e os códices nos quais tinha lido algumas anotações de seu próprio punho. Ele estava interessado, de modo particular, pela concepção ascética do *De otio religiosorum* de Petrarca e por motivos do *De suis ipsius et multorum ignorantia* que ele podia apresentar como motivos próximos à sua douta ignorância”: *op. cit.*, p. 87. As obras de Petrarca encontradas ainda hoje nos códices do Cusano conservadas no St. Nikolaus Hospital de Berkastel-Kues são o *De vita solitaria* (Cod. Cus. 53), o *De remediis* (Cod. Cus. 198 e 199), e *Rerum memorandarum*, o *De secreto*, o *De otio*, o *Sine nomine* e o *De sui ipsius et multorum ignorantia* (Cod. Cus. 200). Para a história da obra pseudo-petrarquesca ver R. Klibansky, *De dialogis De vera sapientia Francisco Petrarcae addictis* (Appendix II), in Nicolai de Cusa *Opera omnia*, vol. V, *Idiota*, traduzido por L. Baur, Hamburgo, Meiner, 1983, p. LXV-LXXII. Para as relações entre o Cusano e Filelfo – em quem, todavia, Klibansky recusa-se a ver o hipotético falsário do tratado pseudo-petrarquesco –, relações indiretas tornadas possíveis através da mediação de Giovanni Andrea de Bussi (que difunde a obra do Cusano na Itália), veja-se sobretudo a p. LXVII; é muito provável, assim escreve Klibansky, que o autor do tratado – dadas as discrepâncias estilísticas entre Petrarca e o escrito do desconhecido autor – seja um dos seguidores da *devotio moderna*, como Tomás de Kempis: “Porque de Petrarca, na França setentrional e na Holanda, grande era a

parte, que o Cusano mesmo possuísse algumas obras latinas de Petrarca glosadas de próprio punho (*De remediis, Secretum, De sui ipsius et multorum ignorantia*)²⁶. Petrarca, em particular, liga estreitamente o conhecimento de si e a consciência dos limites iniludíveis pelos quais é condicionado o saber humano, a chamada *litterata ignorantia*²⁷. Esta última, por sua vez, se sobressai sobre o fundo da idéia de Deus²⁸, cuja Sabedoria eterna supera infinitamente aquela do homem, *mercator inops literarum*²⁹. Por isso, todos os homens que são reentrados em si mesmos da dispersão no exterior, por concentração sobre si mesmos, [aqueles] nos quais somente se pode encontrar Deus, “sabem qual ínfima parte do todo seja o inteiro saber humano, se o colocamos em confronto com aquilo que os homens ignoram e com aquilo que Deus sabe”.³⁰

Em Petrarca, porém, mediante uma significativa retomada em chave cristã do ‘ideal socrático de sabedoria’, segundo o qual o ápice da ciência humana consiste no “saber de não-saber” (sei que nada sei), o filosofema tradicional, articulando-se no binômio conceitual “conhecimento de si/conhecimento de Deus”, se enriquece do “finitístico” motivo da consciência do limite intrínseco ao humano “poder-conhecer”. Segundo este momento “crítico-negativo” (no qual, segundo Cassirer,³¹ emerge “o conceito polêmico do não-saber”, sobre o plano gnosiológico “útil para formar alguns conceitos-limites do

autoridade não tanto como poeta lírico, mas ainda mais como ‘filósofo moral’; é, porém, fácil entender por quais razões o falsário do livro *De vera sapientia* o tivesse atribuído propriamente a Petrarca”: *ibidem*, p. LXX.

26 Como afirma G. Santinello, “os dois fatos citados, ou seja, a falsificação de uma obra do Cusano deixada passar sob o nome de Petrarca, e as notas e sinais marginais do Cusano às obras petrarquescas, constituem uma pequena documentação para uma história mais vasta da influência de Petrarca sobre o pensamento e a espiritualidade européia, sobretudo no domínio cultural da Renânia e de Flandres”: *Studi sull’umanesimo europeo. Cusano e Petrarca. Lefevre, Erasmo, Colet e Moro*, Pádua, Antenore, 1969, p. 9.

27 F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit., p. 198.

28 *Ibidem*, p. 203.

29 *Ibidem*, p. 236.

30 *Ibidem*, p. 301.

31 E. Cassirer, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall’Umanesimo alla scuola cartesiana*, cit., p. 47.

saber”),³² conformemente ao nexu antigo entre autoconhecimento e miséria humana, conhecer-se, acima de tudo, “significa descobrir a miséria do homem”³³.

“Isto somente sabemos, não que não sabíamos nada, como disse Sócrates pouco confiante no seu intelecto, mas certamente que se trata de coisa inefável e incompreensível, inacessível ao nosso intelecto”³⁴.

32 G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., p. 16.

33 P. Courcelle, *Connais toi-même. De Socrate a Saint Bernard*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1975, vol. II, p. 38.

34 F. Petrarca, *De otio religiosorum*. É significativo que este passo, presente no *Cod. Cus.* 200, tenha sido destacado pelo Cusano: cf. G. Santinello, *Appendice II* (Notas e sinais marginais do Cusano nos *Codd. Cus.* 199 e 200) in *Studi sull'umanesimo europeo*, cit., p. 18. Santinello, a tal propósito, releva entre o Cusano e Petrarca a seguinte divergência: “A ignorância do homem de Petrarca é somente um aspecto parcial da geral pobreza humana sobre a qual age a graça divina. A douta ignorância do homem Cusano é, ao contrário, uma força positiva que suscita uma pesquisa inesgotável; somos conhecedores da nossa ignorância não simplesmente porque a constatamos em nós, mas porque, através da pesquisa conjectural, a *provichiamo* em nós, até conduzi-la ao momento da contradição e do jogo, somente no qual se ascende à luz da visão”: *ibidem*, p. 23. Este juízo, certamente verdadeiro, tende, todavia, a supervalorizar na *docta ignorantia* um seu aspecto imprescindível: o seu caráter *sacro* e *santissimo* de dom revelado, e por isto pode-se falar no Cusano de uma verdadeira e própria douta ignorância sobretudo lá onde “termina a persuasão e começa a fé” (*DI III*, 152; 225), no ponto de mudança, isto é, naquilo que permite a passagem da pesquisa conjectural (na qual se explica o poder natural da faculdade do conhecer), mediante a abertura à fé, à visão mística (a *divina ciência*, que integra sobrenaturalmente o *posse contractum mentis*). O nexu Cusano douta ignorância-graça divina, sobre o qual se procurou antes chamar a atenção, tem mais de um ponto em comum com “a tendência exortatória e moralizante” de Petrarca, na qual “o acento cai mais sobre o significado negativo e moral da ignorância que sobre seu aspecto teórico e positivo, para a qual essa se torna visão intelectual” (G. Santinello, op. cit., p. 25) – conservando-se, porém, a legitimidade do querer definir depois, como por outro lado se faz no curso da presente pesquisa, a posição do Cusano como “mística e especulativa” a um mesmo tempo: juízo que nasce da consciência do sólido sistema gnoseológico no qual se inscreve e se origina a teologia mística e a doutrina da douta ignorância do Cusano. Sobre estes aspectos insistirei ainda no desenvolvimento do trabalho, guiando-me para um “momento crítico” intrínseco à mística cusana. Mesmo sobre este momento crítico-cognoscitivo (ou transcendental) insistiu K. Flash, sublinhando como a teologia mística cusana (como coincidência de teologia positiva e negativa) resulta fundada sobre aquelas “condições de possibilidades filosóficas” que de fato a tornam possíveis, mostrando assim a própria

Em tal sentido, em Petrarca e no Cusano o oráculo délfico (*Gnothi s'auton*), de um modo que se pode ver antecipado, em uma certa medida, somente em Porfírio³⁵, Santo Agostinho³⁶ e em São

“origem conceitual e filosófica” e, em particular, a própria dependência em relação ao modelo de pensamento neoplatônico (Plotino e Proclo): cf. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, cit., p. 197-204.

35 “Sob todos os aspectos [...] a ignorância de si mesmo é coisa perversa, seja no caso que, ignorando a grandeza da dignidade interior, se revela o divino, seja no caso que, ignorando a mesquinhez que por natureza nos é acrescentada do exterior, se nos orgulhamos disso [...]. Cada um, porém, por ignorância de si, é condenado a exaltar aquilo que é nele, além da natureza que o criou, mais do que essa havia querido [...]. Logo, o ‘conhece a ti mesmo’ penetra em todo conceito da capacidade que está presente em nós, exortando a conhecer a medida de todas as coisas”: Porfírio, *I frammenti sul conosci te stesso, in Vangelo di un pagano*, traduzido por A. R. Sodano, ed. bilíngüe grego-italiano, Milão, Rusconi, 1993, p. 190-2.

36 Sob a provisão da definição do homem como *Dei imago*, Agostinho enriquece a autoconsciência humana deste novo momento finitístico, que, como sustenta E. Gilson, resultará característico para toda a filosofia cristã futura, essencialmente suspensa entre orgulho e presunção, por um lado, e timidez e desconfiança por outro: “A grandeza do homem é de ter sido criado à imagem de Deus. Para a sua liberdade comanda a natureza e a usa segundo as suas necessidades; com a inteligência a conhece e por consequência a domina; mas ao mesmo tempo o homem sabe que o homem não deve a si mesmo a própria grandeza, e é isto um primeiro aspecto da sua miséria. Se ignora a própria dignidade, ignorará a si mesmo; se toma consciência sem dar-se conta que a deve a um maior que ele, afundará na vanglória”: *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 274-5. Trata-se, por este segundo aspecto, de se pôr em relevo o fundo de opacidade, nunca convertível em plena evidência, que resulta interior ao nosso eu mais profundo: se, de fato, o homem é criado à imagem e semelhança de Deus, resulta assim por aquela parte superior (*apex mentis*), na qual está a marca do divino (por sua natureza infinita e inexaurível), a não-perfeita auto-transparência: e o quem, de fato, poderia colher a fundo, embora enquanto presente na nossa alma, qual é a verdadeira essência do Criador? Na memória, nas vastas plagas do espírito a que me dirijo para procurar Deus, há um fundo obscuro – quase a assinatura que o criador colocou na criatura, como diz Descartes – que me foge, que não pode ser extraído na clareza da luz do autoconhecimento. Este descarte (*scarto*), esta não perfeita adequação de si a si mesmo na autoconsciência, que traz a presunção do homem aos seus exatos limites, assim é expressa por Agostino: “Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, no pensamento; está ali a imagem de Deus. Por isto o pensamento mesmo não pode ser entendido, nem mesmo por si mesmo, enquanto é *Dei imago*”: “Grande é esta virtude da memória, ó meu Deus, grande mesmo, recipiente de amplitude ilimitada: e quem poderia tocar-lhe o fundo? É uma força do meu espírito, faz parte da minha

Bernardo³⁷, relativo a um pecado original que tem a ver com a presunção e a arrogância da “razão separada e separante”, sobre a seguinte torção “finitística”: “Conhece acima de tudo a finitude que te é própria, finitude que é co-natural ao ser homem”³⁸, limite (*o cusano*

natureza, mas nem mesmo eu me arrisco a conter tudo aquilo que sou. Ou que o ânimo é demasiado restrito para conter si mesmo? E que será aquilo que de si não vos é apenso (*accolto*)? [...] A estas considerações, uma grande maravilha surge em mim: sou invadido pelo estupor”: *Sermo I De symbolo*, c. 2, in PL, vol. XL, col. 628. Em tal sentido, conhecer a si mesmo significa ao mesmo tempo ter consciência daquilo que eu - enquanto isso que carrega a marca da transcendência - não posso saber de mim mesmo: “Confessarei, portanto, aquilo que sei de mim: confessarei também aquilo que não sei: porque aquilo que sei de mim o sei através da tua luz, aquilo que de mim não conheço devo ignorá-lo até que as minhas trevas, na visão do teu rosto, se tornarão ‘como a luz do meio dia’ (Is. LVIII, 10)”: Idem, *Confessiones*, X, c. 5 (*Homo sese totum non novit*) in PL, vol. XXXII, col. 782; trad. it. de C. Vitali, Milão, Bur, 1985, p. 265.

37 S. Bernardo, segundo o qual “Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit”: *De gradibus humilitatis et superbiae*, cap. II (*Quo fructu ascendatur gradus humilitatis*); PL, vol. CLXXXII, col. 943.

38 W. Beierwaltes, *Autocoscienza ed esperienza dell’Unità. Plotino, Enneade V, 3*, traduzido por G. Reale, trad. it. de A. Trotta, Milão, Vita e Pensiero, 1992, p. 44. No escrito pseudo-petrarquesco *De vera sapientia*, afirma Santinello, pelo fim do primeiro diálogo (no qual se alternam passos tirados por Petrarca com passos tirados do Cusano) o autor desconhecido acrescenta algumas reflexões suas (ou talvez extrapoladas de uma fonte ainda desconhecida) relativas ao conceito de douta ignorância, nas quais - acrescento com toda a cautela que o caso requer - transparece esta conotação finitística do tema da *sui cognitio*: “É preciso fazer-se ignorante para tornar-se sapiente. O verdadeiro sapiente é aquele ao qual as coisas ‘sapiunt prout sunt’, coisas mortais não eternas; ele deve aprender a gostar somente de Deus. O homem deve se reconhecer como ‘animal rationale aut mortale’; racional sim, mas mortal”: in *Studi sull’umanesimo europeo*, cit., p. 12. Esta conotação moral típica das obras latinas de Petrarca, que Santinello ademais julga estar em contraste com a relevância filosófico-teológica do *De sapientia* cusano, poderia ser reveladora de uma tendência implícita na obra do próprio Cusano. Que seja possível um confronto nesta direção (alargando os termos do confronto, estendendo por um lado as análises ao *De ignorantia* petrarquesco, e por outro com o analisar a obra do Cusano no seu complexo) constitui o fundo do que se trata internamente no presente artigo. Acolheremos, portanto, algumas sugestões de G. Saitta, *Nicolò Cusano e l’Umanesimo italiano* (com outros ensaios sobre o Renascimento italiano), Bologna, Zanichelli, 1957, p. 131-144: o *De idiota*, afirma Saitta, seria de sabor esquisitamente petrarquesco; “a mesma palavra *Idiota* é transportada desde

terminus) cujo conhecimento o homem, todavia, prevê na projeção de si, criatura essencialmente em falta e pecadora no *speculum veritatis*, no qual somente pode ver a si mesmo assim como realmente é, ou como “uma imagem divina desfigurada”³⁹

Este chamado alterna-se entre autoconsciência (*sui cognitio*), *humilitas* e “exata estima da própria insuficiência” (*proprie imperfectionis aestimatio*), tem-se a percepção, desse modo, da própria *ignorantia et fragilitas* constitutiva¹, se tem presente que esta textura de relações se inscreve sempre e somente no horizonte da luz interior da

Petrarca, mais especialmente o conceito de incipiência ou de ignorância [...]. A verdadeira doutrina está, portanto, no reconhecer-se idiota, mas o reconhecimento como idiota é sinal de humildade. Esta humildade, que é no fundo o conhecimento dos próprios limites ou da própria finitude, é o *Leitmotiv* que ressoa preciso e insistente na obra petrarquesca, mas o Cusano, indubitavelmente, teve o mérito de inseri-la na visão filosófica que lhe foi própria”: *ibidem*, p. 123. Saitta, em geral, documentou a relação Cusano-Petrarca sobre a base de uma comum matriz platônica de algumas das suas mais significativas doutrinas filosóficas: “Nos inclinamos a reter que a confusão entre o *De vera sapientia* e o *De idiota* teve razões bem diversas daquelas puramente literárias. E não somente o agostinismo, mas também o platonismo, convergem na comunhão do pensamento petrarquesco com aquele do Cusano”: *ibidem*, p. 131. A tal propósito é de se notar que lá onde Petrarca, no *De ignorantia*, declara a própria predileção por Platão, por tudo não entendido por Aristóteles (*op. cit.*, p. 278), o Cusano anota assim sobre o seu próprio manuscrito: “Nota comparationem Platonis et Aristotelis”: in N. Santinello, *Studi sull’umanesimo europeo*, cit., p. 39.

39 Cf. E. Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, traduzido por C. Stercal, trad. it. de S. Mascheroni, Milão, Jaca Book, 1995, p. 78-9. Em tal sentido, pode-se pensar em uma atenuação daquelas diferenças, remarcadas por Gilson, entre “Socratismo cristão” e “Socratismo puro”; segundo o qual enquanto “os gregos dizem: conhece a ti mesmo para saberes que não és um Deus, mas um mortal; os cristãos dizem: conhece a ti mesmo para saberes que não és um simples mortal, mas a imagem de um Deus”: *ibidem*, nota 27, p. 78. Esta identificação, ademais, é também reencontrada em Plutarco: “As sentenças ‘Tu és’ e ‘Conhece a ti mesmo’, parecem estar, por algumas vezes, em oposição recíproca, e, ao contrário, por outras vezes parecem concordar entre si, na medida em que uma é pronunciada com temor e reverência nos confrontos com o Deus, e proclama que ele é sempre, enquanto a segunda é um remeter o ser mortal à sua natureza e à sua fragilidade”: *De E apud Delphos*, in *Corpus Plutarchi moralium*, vol. 27, edição crítica bilíngüe grego-italiano, introdução, texto crítico, tradução e comentário por C. Moreschini, Nápoles, D’Auria, 1997, p. 118.

idéia de Deus (*Dei cognitio*) – e, de fato, Petrarca declara no *Secretum*, ao elevar-se da alma pura e simples *ad providentiae divinitatis archana* é necessariamente ligada a *proprie mortalitatis cogitatio*^{40 41-}, isso constitui o fundo no qual é possível colocar, no âmbito de uma história da idéia centrada naquilo que Gilson chamou o “socratismo cristão”,⁴² o conceito cusano de *docta ignorantia*, que também poderia ter,

40 Como afirma H. G. Senger, para Petrarca, a partir da *conscientia ignorantiae*, “adquire força um processo natural de reflexão que é o vir a ter consciência da ignorância. Este saber é o pressuposto do juízo tanto sobre o próprio não saber quanto sobre aquele de outros. O não saber, como estado de consciência, devém assim um saber positivo sobre si mesmo e sobre o *genus humanum*. Em tal modo, porém, a ignorância se transforma em uma forma de saber positivo: ambos são complementares; aqui esses vêm a coincidir”: in M. Thurner (ed.), *Nichtwissen als Wissensform. Ignoranzkompensationen von Petrarca bis Erasmus: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposions in der Villa Vigoni vom 28.3 – 1.4.2001 (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, 48), Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 633-658; pág ?

41 Idem, *Secretum*, cit., II, 98, p. 170.

42 E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it. de P. Sartori Treves, Bréscia, Morcelliana, 19642, p. 254: “Permanece [...] um elemento comum ao socratismo de Sócrates e aquele de que trataram os Padres da Igreja ou os filósofos do Medievo: seu antifisicismo. Nem uns nem outros reprovam o estudo da natureza como tal, mas todos concordam em admitir que o conhecimento de si mesmo é muito mais importante para o homem do que o conhecimento do mundo externo”; para todos aqueles que refletiram aderindo a esta linha de pensamento “socrática”, do estoicismo até Montaigne e Pascal, Gilson afirma que “o seu antifisicismo não prepara a via para um psicologismo, [ele] é, antes, o reverso de um moralismo. Ora, nestes dois aspectos é que os cristãos eram seduzidos: que serve ao homem conquistar o universo, se perde a sua alma? Mas não podiam seduzi-lo senão por sua vez fazendo-o aceitar sujeitar-se a uma profunda transformação. Quando Sócrates aconselha alguém a procurar conhecer-se a si mesmo, este preceito para eles significa imediatamente que devem conhecer a natureza a eles conferida por Deus e o posto que Ele lhes assinalou na ordem universal, para ordenarem-se por sua vez conforme Deus”: *ibidem*, p. 273. Esta hierarquia de valores – o conhecimento do mundo subordinada à penetração consciente de si da parte do pensamento criado – surge como verdadeiro e próprio paradigma de pensamento, de modo mais transparente que no Cusano, nas obras latinas de Petrarca (em particular no *De ignorantia*, no *Secretum* e no *Contra medicos*).

portanto, o sentido do “conhecer-se assim como eu sou conhecido por Deus”.⁴³

A noção de doura ignorância, por sua vez, é estritamente conexa no Cusano no papel central assumido pela figura do Idiota na obra homônima a esse dedicado (O idiota): o homem leigo e “simples de espírito”, ou aquele que, perfeitamente consciente dos próprios limites, se confessa sem reserva idiota e ignorante (*cum me ignorantem fatear idiotam*) (*Id. De men.* c.I, 89; 108). A sua competência, todavia, consistindo em um mero saber técnico adquirido com a simples experiência (*cognitio experimentalis*), revela-se enfim, superior à ciência terrena possuída pelo pedante filósofo aristotélico, pelo grande doutor e pelo mestre de Paris, nutridos somente pela erudição do saber livresco e que, como afirma o místico alemão Johannes Tauler, ignoram o livro da vida que, com efeito, “é desconhecido por todos os mestres ricos de erudição e por todos os sapientes”⁴⁴ O idiota, afirma o Cusano, está

43 “Afim que isso possa ser dito dele, mais tarde, na glória, é necessário que antes possa ser dito na sua miséria; e isso se pode dizer do homem que se humilha, e dele somente. Julgando-se miserável como Deus o julga miserável, conhece a enormidade do próprio crime e sabe que merece ser punido”: E. Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., p. 81.

44 J. Tauler, *Die Predigten*, traduzido por F. Vetter, Dublin-Zurique, Weidmann, 1968, n. 78 (*Domus mea domus oracionis vocabitur*), p. 421; in *Opere*, trad. it. di B. de Blasio, Edições Paulinas, 1977, p. 542. Na atmosfera dos *Gottesfreunde*, comunidade religiosa do século XIV-XV, aparecida entre Estrasburgo e Basiléia e inspirada por Tauler – místico seguidor de Eckhart que não deixou de próprio punho nenhum escrito –, é encontrado um texto anônimo chamado *Liber magistri* (ou *Lebens-Beschreibung*), no qual se narra o seguinte episódio: “Um grande pregador, homem muito douto [...], encontra o ‘amigo de Deus’ (*Gottesfreund*) dos Países Baixos, um tipo de eremita que lhe mostra a inutilidade do seu ensinamento livresco, submetendo-o a toda uma série de provas a fim de provocar-lhe uma ‘conversão’, a qual, todavia, resulta ainda incompleta; motivo pelo qual, à sua morte, o pregador deverá padecer ainda seis dias de sofrimento assustador no Purgatório. Hoje se sabe que este curioso texto é oriundo, se não das suas próprias mãos [= de Tauler], pelo menos do círculo mais próximo ao banqueiro Merswin, de quem Tauler foi por algum tempo confessor. O *Liber magistri* contém toda uma série de histórias edificantes na qual o profano (o *idiota*) faz a pregação ao seu cuidado”: in M. De Gandillac, *Genèses de la modernité*, cit., p. 367. Para o *Liber magistri* veja Joannis Tauler, *Opera Omnia*, Colônia, ex Officina Ioannis Quentel, 1668, p. IX-XL. Também o idiota, entendido como “leigo devoto” (*frommer Laie*: cf. M. De

junto à ciência da sua ignorância não em virtude dos livros que fazem o saber dos oradores e dos eruditos, mas sim daquele de Deus (*ex Dei libris*), que ele “escreveu com o seu dedo” (*suo digito scripsit*) e se encontra em toda a parte.

Gandillac, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, cit., p. 48-9), cuja figura assume no Cusano valores ético-religiosos – e, com efeito, falou-se de uma “Teologia do idiota” (*Laientheologie*) do Cusano, que teria como apropriado precedente histórico J. Ruysbroeck, os *Gottesfreunde* e, portanto, a *Devotio moderna* (cf. R. Steiger, *Introduzione a Idiota de sapientia/Der Laie über den Geist*, cit., p. 21) –, atinge a presença de Deus numa *cognitio Dei experimentalis*: trata-se de uma experiência espiritual comunicada diretamente por Deus, diante de cuja imediatez o filósofo e o teólogo podem apenas pasmar, reconhecendo, enfim, em que está em grau de elevar-se assim a Deus um “homem quase divino” (o inspirado da graça), “quia instructorem non habuit nisi spiritum sanctum”: cf. Dionigi Certosino, *Tractatus 2 De donis spiritus sancti*, art. XIII, obra incluída nas traduções latinas organizada por Laurentius Surius das obras de Ruysbroeck: cf. Iohannis Rusbrochius, *Opera omnia ex Brabantiae Germanico idiomate reddita Latine*, Colônia, ex Officina Haeredum Ioannis Quentel, 1552 (As palavras de Dionísio Certosino referem-se ao mesmo Ruysbroeck), p. 7-8. Ao círculo dos *Gottesfreunde*, sustenta Gandillac, pertenceria também, além do já recordado banqueiro de Estrasburgo Merswin, que em 1347 fundou em Grünenwörth uma comunidade inteiramente místico-espiritual, Santa Catarina de Siena, Heinrich von Nördlingen, Christine e Margarete Ebner. Todos estes, influenciados pela doutrina eckhartiana segundo a qual, já *in hoc saeculo* e além de toda ciência erudita, seria alcançável o ápice da $\Theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, “com pretensão de uma união perfeita [com Deus] no amor estático acompanhavam, harmonizando-o com essa, o motivo de uma mais íntima forma de vida espiritual”: *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, cit., p. 49-50. No Cusano, todavia, a crítica do saber livresco e da erudição, segundo Gandillac, está também enquadrada no interior das afirmações do novo saber matemático (que terá como último êxito o *Discours de la méthode* de Descartes) reivindicado pelo artesão que, no *Idiota* propriamente, mostra as suas competências técnico-científicas através da sapiente produção do *coclear speculari*: ele se apresenta, de fato, “como um reformador do pensamento racional, como um teórico do método, o qual não se contenta em atender, de modo passivo, uma inspiração celeste; ele, diferentemente, exercita mais a sua crítica nos confrontos do princípio de autoridade, mesmo enquanto conhece uma outra fonte do conhecer” (o saber conjectural na base da ciência moderna, cujo precedente é dado nas *suppositiones* de Ockham) para contrapor ao velho modelo aristotélico: *ibidem*, p. 58.

O erudito, bem diversamente, como segundo o Cusano sucede a Wenck, pensando-se mais rico em saber que os outros, ao invés de humilhar-se e regozijar-se daquela “santa ignorância”, consciente de si, que somente conduz retamente a Deus, ensoberbece; ele, *inflatus vanitate verbalis scientiae*, tem até o fervor de prometer uma *elucidationem aeternae Sapientiae*, enquanto quem sabe que é pequeno, pobre e ignorante é consciente que “aquele tesouro resta escondido aos olhos de todos os sapientes, e não tem outro motivo de glória que saber de ser pobre” (*ApDI* 4; 209): *Doctior igitur est sciens se scire non posse* (*Pos.* 50; 276).