

NICOLAU DE CUSA

Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do "De Docta Ignorantia".

(Conclusão)

PARTE III

A DOUTA IGNORÂNCIA E A CIÊNCIA. (Livro II do "De Docta Ignorantia")

Diante do máximo absoluto a inteligência do homem se abate, muito pequena para compreendê-lo. Só por meio do estudo da natureza, que é, como vimos, um livro aberto em que Deus diz alguma coisa ao homem, pode êsse vislumbrar um pouco da verdade absoluta. Diante da própria natureza nossa mente continua sempre a encontrar-se com o mistério, o maior dos quais é mesmo o da relação entre o absoluto e o contingente. "Como a consequência vem tôda da causa, diz Nicolau de Cusa, como não tem nada de si mesma, como acompanha do mais perto possível e com a maior semelhança possível sua origem e razão, pela qual é o que é, vê-se que é difícil atingir a natureza da contração, porque o absoluto, seu modelo, é desconhecido" (Introdução ao livro II, pg. 65 P. R.; pg. 101 L. M.). Contudo em a natureza o mistério decai do infinito para o plano das oposições e contradições. Ora, é precisamente nesse plano que se move a ciência. O mistério se acha como que reduzido e a docta ignorância move-se diante dêle mais à vontade. Tal é a atmosfera do livro II.

Tôdas as coisas do universo apresentam diferenças, que vêm de que tôdas as coisas se fazem do encontro dos contrários: "nas coisas que se opõem, encontramos um excedente e um excesso, como no simples e no complexo, no abstrato e no concreto, no material e no formal, no corruptível e no incorruptível e nunca se obtêm um dos dois opostos em estado puro, ou um objeto em que concorram em igualdade precisa" (Livro II, pg. 67 P. R.; pg. 104 L. M.).

A ciência é um esforço para compreender como nas coisas os contrários se ajustam. No livro II a douta ignorância aparece como um princípio dialético. O conhecimento é a compreensão dos contrários. “O conhecimento das coisas consiste em procurar, pela razão, saber de que modo em um objeto a complexidade se une à simplicidade relativa; em outro a corruptibilidade à incorruptibilidade; o inverso, noutro ainda, e assim por diante” (livro II, pg. 68 P. R.; pg. 105 L. M.).

Nicolau de Cusa examina, de fato, as diversas ciências para concluir que nenhuma chega à formulação perfeita da verdade. Veja-se por exemplo o que êle diz da astronomia: “o cálculo não tem precisão, porque supõe que se possa segundo o movimento do sol, medir o movimento de todos os outros planetas” (pg. 66 P. R.; pg. 102 L. M.). Interessante por assinalar que as medidas astronômicas poderiam variar com a posição do observador. “Como não há dois lugares que concordem com precisão no tempo ou no espaço, é manifesto que os juízos astronômicos, ficam em sua particularidade, bem longe da precisão” (livro II, cap. I, pg. 62 P. R.; pg. 102 L. M.).

A ciência, mesmo a matemática, é pois, o domínio do aproximado, do relativo. Mas não julguemos que o fundo dessa atitude de espírito seja o ceticismo. A douta ignorância está longe disso, porque crê na verdade. O universo de Nicolau de Cusa é um universo de oposições, como já vimos. Ora, as oposições são um desafio à mente, conduzem a um movimento do espírito, a uma dialética, que tendo o seu ponto de partida em qualquer das ciências, não nos conduzirá ao infinito inatingível, mas em todo caso pode conduzir-nos em direção a êle. Na verdade, de contrário em contrário, de oposição em oposição, podemos chegar até a oposição última que é a do finito e a do infinito, no próprio universo, que Nicolau de Cusa chama de “infinito restrito”. Assim como num objeto qualquer se pode encontrar, por exemplo, a oposição entre o corruptível e o incorruptível sem que se saiba precisamente qual a proporção em que se acha cada um desses elementos, assim no universo se encontra a mais alta das oposições que é a do finito e a do infinito. Deus é o infinito absoluto. O universo tem em si o infinito e o finito. E' finito porque não pode ir além das suas possibilidades de existência ou de realização do ser, mas infinito por não ser limitado por coisa alguma. Deus é o infinito negativo, isto é, aquêle a respeito do qual se pode dizer que, sendo tudo, não é nenhuma das coisas que existem. O universo é o infinito “privativo” (pg. 69 P. R.), isto é, aquêle que, compreendendo em si todas as coisas não exclui nenhuma delas, não se limita por nenhuma outra coisa, que seja maior do que êle, (livro II, cap. I, pg. 105-106 P. R.; 151-152 L. M.).

O mais importante, porém, é notar êsse movimento da douta ignorância. De oposição em oposição êle chega à oposição máxi-

ma, a do infinito e do finito, de que vai falar nos próximos capítulos. Mas uma vez encarada essa oposição, embora para afirmar a impossibilidade de compreendê-la, não ficará a mente mais à vontade para olhar o universo e sondar os seus mistérios? Assim René Descartes, dois séculos mais tarde, depois de fazer à teologia tôdas as concessões necessárias, volta-se resolutamente para a ciência. O fato é que a douda ignorância não é um convite à inércia. O homem está realizando o seu verdadeiro destino sempre que se obstina em procurar a verdade.

Deus e o Universo

Capítulos II a VII

Antes de passar à exposição das suas concepções sôbre o universo, o que faz a partir do capítulo VIII, Nicolau de Cusa estuda as relações entre o universo mesmo e Deus, entre a criatura e o Criador, ou entre o finito e o infinito.

A criatura reúne em si duas coisas inconciliáveis: sua origem no absoluto e a sua imperfeição. De um lado o seu ser vem de Deus, que é o único ser que existe por si mesmo. Ora, Deus sendo perfeito, não pode comunicar à criatura um ser diminuído e imperfeito. Assim pois, a corrupção, a divisão, a pluralidade, a imperfeição que se encontram no universo são contingências a que o mesmo está sujeito. Não vêm de Deus, nem de nenhuma causa positiva. Quem pode compreender o ser da criatura que reúne em si a necessidade, porque vem de Deus, e a contingência sem a qual não existe? A criatura não é Deus, nem o nada. Acha-se porém, como que entre Deus e o nada. Não se pode dizer que ela existe, porque de si mesma não existe; nem que ela não existe, porque é anterior ao nada. A conclusão é que o seu ser é ininteligível (livro II, cap. II). Nossa inteligência não pode vencer essa contradição.

Pode-se perguntar se essas considerações de Nicolau de Cusa não são simplesmente uma crítica da idéa cristã da criação. Na verdade, dá a essa idéa uma interpretação contrária à da tradição cristã, porque diz: "Visto que a criatura foi criada pelo ser do máximo, e que no máximo o ser, o fazer e o criar são uma mesma coisa, o fato de criar não parece ser diferente do fato de Deus ser tôdas as coisas." (livro II, pag. 71 P. R.; pg. 109 L. M.).

De qualquer modo isso não resolveria a contradição, porque se Deus é tôdas as coisas, estas deveriam ser eternas. Quem compreende que uma criatura exista pelo eterno e que ao mesmo tempo ela exista de um modo temporal? A oposição entre o necessário e o contingente fica substituída pela oposição entre o eterno e o temporal.

Aliás, é interessante notar que quando se afasta da simples proposição do problema insolúvel das relações do infinito e do finito, e propõe uma figura ou um símbolo para explicar o mistério, esse cardeal racionalista tende a apartar-se da tradição cristã.

No primeiro livro vimos que o estudo do universo ou da natureza é um meio pelo qual, na douda igncrância, podemos saber algo de Deus, visto que as coisas do mundo são como símbolos da verdade absoluta. Mais aqui, tratando de novo do assunto, ele pergunta: como pode Deus tornar-se nos manifesto por meio das criaturas? Nós conhecemos as coisas por meio de imagens, formas, cores, sons. São os elementos que o universo apresenta ao nosso intellecto. Mas Deus mesmo que é a forma absoluta, não pode apresentar nenhuma dessas formas percíveis. Como pois se poderia compreender o modo pelo qual tôdas estas coisas são a imagem dessa forma absoluta? (livro II, pg. 73 P. R; 111, L. M.). A não ser que a criatura fôsse um *Deus occasionatus*, diz Nicolau de Cusa, assim como o acidente é *substantia occasionata*. A criatura seria pois como uma imitação do próprio ser infinito e por isso não poderia deixar de ser perfeita na sua "quidditas", na sua qualidade peculiar, ainda que, comparada a outras criaturas, ela se revelasse imperfeita. Com efeito, o "Deus de bondade comunica o ser a tôdas as criaturas do modo como pode ser percebido; portanto, como Deus comunica o ser sem diversidade e sem inveja e como ele é recebido do modo e no grau em que o permite a contingência, todo ser criado existe em repouso na sua perfeição que o ser divino liberalmente lhe concedeu" (livro II, pg. 111 L. M; pg. 73-74 P. R.).

E' certo que no seu livro III Nicolau de Cusa fala nos pecados e crimes da humanidade, para cujo resgate foi necessária a morte do Cristo. Contudo não parece pelos textos acima mencionados, que muito lugar tenha sido deixado aqui à imperfeição das coisas. Aqui se encontra em germe, parece, uma teodicéia extremamente otimista.

No capítulo II Nicolau de Cusa continua a tratar do mesmo assunto da incompreensibilidade da relação das coisas com o máximo. A unidade infinita, a que se reduz o máximo, encerra tôdas as coisas. Assim a unidade se encontra em tôdas as coisas, como o um se encontra na pluralidade dos números. Se dizemos que a unidade é um ponto, esse ponto é o que se encontra na linha, na superficie e no volume. Também o repouso é a unidade, e o movimento não é senão a *explicatio* do repouso, uma série de pontos de repouso. Igualmente o tempo é a *explicatio* do presente. E assim por diante: A identidade encerra a complexidade: a igualdade a desigualdade; a simplicidade, as divisões ou distinções. Mas tôdas essas coisas são por sua vez a *explicatio* de uma Única Coisa, porque há um só máximo. Deus encerra tudo em si e ele é *omnia complicans*, pois que é tudo existente; é *omnia explicans* porque ele

é em tudo. Assim, ainda uma vez, o número não existe sem a unidade e a unidade existe no número.

Mas aí vem o incompreensível: como de Deus, que é a unidade infinita, pode vir a pluralidade? Como compreender um ser cuja pluralidade vem da unidade sem multiplicação? Como pode Deus desenvolver-se na multiplicidade das coisas? Ninguém sabe. Se se consideram as coisas sem Deus elas nada são, como o número não é sem a unidade. Se se considera Deus sem as coisas, êle existe, mas as coisas não. Se se considera Deus mesmo, como êle existe nas coisas, considera-se que as coisas existem por si mesmas e que Êle existe nelas, mas isso não é verdade, como se viu no capítulo anterior, porque o ser da coisa nada é a não ser pelo máximo. Se se considera a coisa tal como ela é em Deus, então tudo se reduz à unidade de Deus e só resta uma coisa a dizer: que a pluralidade no mundo vem de que Deus existe no nada, pois que, se se tira Deus da criatura, resta o nada. (livro II, pg. 77 P. R; pg. 115 L. M.).

Esta é, pois, um nada, como criatura. Tudo é incompreensível.

Contudo vejamos. A dificuldade em compreender vem de que se afirma a unidade na pluralidade. Ora, quando se deixa de lado o problema teológico ou metafísico, das relações entre o finito e o infinito o que resta é isso: a unidade, a racionalidade, a necessidade das coisas, que vem de que Deus está no universo. Mas a unidade, a racionalidade e a necessidade do universo são condições da ciência. Era assim que os filósofos se exprimiam antes de ter a ciência moderna começado a falar em determinismo.

O capítulo IV intitula-se “como o máximo restrito não é senão uma reprodução do máximo absoluto”. É uma outra elaboração do mesmo problema das relações entre o finito e o infinito. Nicolau de Cusa procura resolvê-lo por meio da idéia de *contractio*. Apresenta o universo como o *máximo contracto* ou concreto, que limita como tal o máximo absoluto. Tudo, pois, que convém ao primeiro de um modo absoluto, convém ao segundo de um modo restrito. Assim êste máximo restrito é uno, absorve os opostos, é tudo o que são as coisas, mas de um modo restrito. É a infinitude, a simplicidade, a eternidade restritas, havendo da infinitude, simplicidade e eternidade infinitas uma queda infinita para elas. Como unidade restrita, êle se restringe na pluralidade; a sua infinitude pelo finito; sua eternidade pela sucessão; sua necessidade pela possibilidade, e assim por diante. Assim se imaginarmos que existe a brancura absoluta, num objeto branco existiria em forma restrita esta-brancura. Se tomarmos dois seres, o sol e a lua, veremos que em relação a Deus-êles têm a mesma quiddidade absoluta, pois que Deus é quiddidade absoluta de tudo. Mas já em relação ao universo a quiddidade restrita do sol é diferente da da lua; eis porque o universo sendo restrito, a quiddidade das coisas que nele

existe é restrita, e portanto, diferente uma da outra. E assim o universo tem a sua unidade restrita na pluralidade das coisas. O universo é a unidade da pluralidade ou da variedade.

Quanto à relação que existe entre o universo restrito e o absoluto, o autor usa francamente a palavra *emanação* (à pg. 81 do texto latino encontra-se: “per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto”...). Essa *emanação* contudo, não é apresentada como uma hipótese derivada necessariamente do absoluto, mas antes como a idéia de um artista que concebendo uma obra de arte concebe também as suas diversas partes. Ele repele a concepção determinista dos árabes: “Não as inteligências primeiro, depois a alma nobre, depois a natureza como queriam Avicena e outros filósofos...” (pg. 81 P. R.; pg. 120 L. M.).

Graças à mediação do universo se explica a relação das coisas com Deus: Deus, a unidade perfeitamente simples, existindo na unidade absoluta do universo, existe também por meio d'ele em todas as coisas. E a pluralidade existe em Deus graças à mediação do universo.

O capítulo V é uma explanação dos dois capítulos precedentes.

Deus está em todas as coisas pela mediação do universo e por isso Deus é em todas as coisas e cada coisa em cada coisa.

Toda coisa existente em ato restringe nela o universo; mas tudo o que existe em ato existe em Deus, porque Deus mesmo é o ato de tudo. Assim tudo o que existe em ato existe em Deus de um modo imediato, como acontece com o próprio universo. “Deus é em tudo por meio de tudo”. E’ o mesmo que dizer “o que quer que seja no que quer que seja” (*quodlibet in quodlibet*). Um exemplo: A linha infinita (que é como Deus), é linha, triângulo, esfera. A linha finita (que é como o universo) tem o seu ser da linha infinita. Assim a linha finita é também triângulo, esfera. Mas isto não quer dizer que na linha finita o triângulo seja triângulo, ou a esfera seja esfera, mas que na linha finita o triângulo é linha assim como a esfera também é linha. Quando se considera a multiplicidade em ato, cada coisa é ela mesma; mas quando se considera a multiplicidade em relação ao universo, cada coisa é o universo restrito e neste cada coisa existe em cada coisa. Por isso em uma pedra tudo é pedra; numa alma vegetativa tudo é alma, e assim por diante. Assim cada coisa existe como tal, em repouso pelo fato de que nela todas as coisas são elas mesmas. Há em cada uma a perfeição que é possível no plano temporal. Mas as coisas dependem umas das outras e essa dependência é em grau; um grau, porém, não poderia existir sem outro. Resulta que cada coisa na sua perfeição, no seu repouso, contribui para a unidade geral. Como no corpo, cada parte é ela mesma, mas é ao mesmo tempo o corpo, o homem, e na unidade do homem, cada parte é qualquer outra.

O capítulo VI trata da restrição do Universo na pluralidade. O Universo é um, mas restrito na pluralidade. Esta pluralidade no seu segundo grau de unidade é denária, isto é, se apresenta como sujeito dos dez predicamentos. Esta segunda unidade, a denária, é a raiz quadrada de uma outra unidade de terceira ordem, centenária, que corresponde aos gêneros; e a unidade centenária por sua vez vem antes da unidade de quarta ordem, milenária, que precede imediatamente ao particular, isto é, as coisas que existem em ato.

Tudo por sua vez constitui os universais a respeito dos quais já falamos noutro lugar.

Finalmente, no capítulo VII Nicolau de Cusa apresenta o universo como uma contração do absoluto. Por isso o que existe no absoluto, de modo absoluto, existe no universo de modo restrito. Assim é que como o Máximo é trino, também o universo é trino. A trindade do universo é de modo que cada um dos termos não pode existir em ato senão nos outros dois, ao passo que no absoluto, o Pai é Deus em ato; o Filho, Deus, em ato; o Espírito, Deus em ato. Mas no universo um termo não existe em ato sem os outros dois.

A trindade do universo é feita, primeiro, da possibilidade, isto é, a matéria. Nada realmente pode existir, sem a possibilidade de existir. Depois vem o que restringe essa possibilidade, forçando-a a ser igual a tal ou tal coisa restrita. Esse contraente é a forma. Em seguida vem o nexó entre a matéria e a forma que é o terceiro termo, "o qual se aperfeiçoa em ato como pelo sopro de um amor que os une por seu movimento".

Dai o autor conclui sobre os quatro modos universais de existência:

- 1) O modo de ser que é a necessidade absoluta. Tudo em Deus, em atualidade absoluta.
- 2) Como *forma* apenas, as formas das coisas verdadeiras em si, com sua distinção e ordem naturais, assim como existem na mente.
- 3) As coisas que existem em consequência de a forma ter-se determinado: tais ou tais coisas.
- 4) A simples possibilidade, possibilidade pura. Estes três últimos é que correspondem à trindade do universo.

A Matéria do Universo

Nicolau de Cusa discute em primeiro lugar no capítulo VIII o que disseram os antigos sobre o assunto, raciocinando, aliás, às avessas como ele diz. Como se a matéria pudesse existir de modo absoluto. Diziam não se poder afirmar que Deus existe sem que fôsse necessário afirmar também que a possibilidade absoluta existe, se bem que não chegasse a afirmar que a matéria fôsse co-

eterna com Deus. Ela seria uma possibilidade de tudo, mas em ato seria o nada. Os platônicos criam que nessa possibilidade estava como que implícita uma forma, uma aptidão a vir a ser isto ou aquilo; por isso chamavam a matéria de carência. E' uma aptidão que obedece à necessidade que a governa. Os estóicos diziam que na matéria existe a forma infusa; tôdas as formas existem em ato na possibilidade, mas escondidas, podendo aparecer se se retira o que as oculta. Os peripatéticos ao contrário achavam que as formas existem só de um modo possível na matéria e que é necessário uma realização efetiva para que elas venham a ser.

O primeiro contrasenso que Nicolau de Cusa encontra nessas opiniões é que exista uma matéria ou possibilidade absoluta. A possibilidade é possibilidade de vir a ser isto ou aquilo; refere-se, pois, ao mundo do mais e do menos, ou da pluralidade. Se existisse possibilidade absoluta seria existir a possibilidade de alcançar o absoluto, a perfeição, a partir do relativo, o que já vimos que não é possível. A possibilidade absoluta em Deus seria o próprio Deus. Tôdas as coisas, salvo o ser primeiro, são restritas. Tôda possibilidade, pois, é restrita pelo ato. Não há pois possibilidade ou matéria pura, que seja algo existente, mas absolutamente indeterminado. Acresce que, se houvesse possibilidade absoluta esta se confundiria com o acaso. "Mas que nosso mundo tenha saído de um modo racional da possibilidade, isso vem de que a possibilidade não tinha aptidão para ser senão este mundo (pg. 95 P. R; pg. 136 L. M.).

Na possibilidade restrita que é a matéria do universo, estão em germe tôdas as formas que são a atualidade no universo: o sol, a terra, etc.. Essa possibilidade restrita é que mostra que o mundo nunca poderia ser diferente do que é, isto é, infinito em ato, ou maior do que é.

A Alma do Mundo ou Forma do Universo

E' o assunto do capítulo IX. Só o que existe em ato pode fazer com que a possibilidade ou matéria venha a existir em ato. Assim os platônicos afirmaram a existência de uma alma do mundo em ato, na qual estariam as razões ou idéias verdadeiras que explicariam a existência de tôdas as coisas. "Nesse espírito se acham as formas das coisas em ato de um modo inteligível, como na matéria elas se encontram de um modo possível. Nessa alma do mundo tem também origem o movimento que faz com que a possibilidade venha a existir em ato. E a forma tal como ela vem a existir na matéria é uma imagem da verdadeira forma inteligível. Assim as formas puras existentes na alma do mundo são anteriores à matéria. Com isso não concordavam como se sabe os peripatéticos que criticavam os platônicos. Nicolau de Cusa julgou que essa crítica vem de que os peripatéticos não compreenderam

bem Platão. “Os platônicos falaram com muita finura e razão e as críticas que lhes faz Aristóteles não tem fundamento: êle esforçou-se por refutá-las atendo-se ao sentido superficial das palavras, em vez de procurar o núcleo de sua doutrina” (livro II, pg. 99 P. R; pg. 143 L. M.). Mas êle mesmo, entendendo Platão, não concorda com os platônicos sôbre a existência atual da alma do mundo, lugar das formas puras. Não concorda, mas sabe explicar porque os platônicos e os cristãos que os seguiram adotaram tal concepção (livro II, pg. 98 P. R; pg. 141 L. M.). Essa concepção da alma do mundo existente em ato, lugar de tôdas as formas verdadeiras, vem de que se julgou impossível que em Deus mesmo, que é a forma absoluta e una, pudessem existir as formas verdadeiras das coisas, distintas umas das outras. Por isso se postulou a alma do mundo. Êles tinham como necessário que essas razões distintas segundo as quais as coisas são distintas viessem *depois de Deus e antes das coisas* (pg. 98 P. R; pg. 141 L. M.). Ma se existisse em ato tal alma do mundo, ela seria, como aliás queriam os platônicos, uma forma absoluta existente em ato. Isso porém seria querer atingir abaixo do absoluto a máxima forma, o que é impossível. Fora de Deus todo o ser é restrito. Mas tal objeção ao ponto de vista platônico, é ao mesmo tempo resposta à dificuldade que levou os platônicos a afirmarem a necessidade da alma do mundo. Porque, sendo Deus, cu digamos, o verbo, a única forma absoluta, tôdas as formas existem nele, mas sem distinção, essa distinção que os platônicos julgavam necessário não atribuir a Deus. Realmente, em Deus tôdas as formas são unas, assim como as diversas linhas encontram a sua razão de ser na linha máxima infinita. “Portanto, quando se diz que Deus criou o homem por uma certa razão e a pedra por uma razão distinta, isto é verdade em relação às coisas, mas não em relação ao criador...” (livro II, pg. 100 P. R; pg. 144 L. M.).

Assim a alma do mundo não é um espírito menor que o Criador, mas é o verbo (livro II, pg. 100-101 P. R; pg. 144-145 L. M.). A alma do mundo é, pois, uma forma universal que não existe em ato, mas só restrita nas coisas.

O Movimento

O movimento, de que Nicolau de Cusa trata nos capítulos X, XI e XII, e que faz com que a matéria assumam uma forma, ligando uma à outra, é o espírito espalhado por todo o universo. Segundo os antigos, êsse espírito sofria como que uma degradação, a partir de Atropos, movimento do firmamento do oriente para o occidente; depois Clcto, rotação, pois que os planetas vão do occidente para o oriente. Em terceiro lugar Lachesis o acaso, movimento das coisas terrestres. Neste capítulo o autor nada diz sô-

bre se êsses diferentes movimentos são de diferentes qualidades. Limita-se a dizer que êste movimento ou conexão procede tanto da matéria como das formas ou, como êle diz, “da possibilidade e da alma do mundo”, por uma ascensão da matéria, e uma descensão da forma.

Um movimento é um processo de integração ou realização das coisas, é um sinal da sua imperfeição, que é a pluralidade. O movimento se orienta no sentido de realizar a unidade. Assim o indivíduo cresce para vir a ser êle mesmo de um modo mais perfeito; uma conexão natural atrai dois indivíduos de sexo diferente para realizar a espécie. Mas Deus que nada tem a ser realizado, é o movimento absoluto que é a mesma coisa que o repouso. Esta maneira de ver é perfeitamente aristotélica.

O capítulo X termina estabelecendo a correlação que existe entre a matéria, a forma e o movimento, com a trindade absoluta, o Pai, o Verbo e o Espírito.

No capítulo XI se encontram conclusões sôbre o movimento. De fato, os princípios anteriormente admitidos levam a diversos corolários importantes:

I — Não pode haver um centro fixo imóvel que seja o centro do universo, como diria Aristóteles. Os astros apresentam diversos movimentos. Ora, se houvesse um astro fixo e imóvel, êste teria atingido o movimento mínimo, o que é impossível. E se possível fôsse, seria necessário admitir que êsse mínimo coincide com o máximo. E o centro do mundo coincidiria com a sua circunferência.

A razão dessa diferença entre a concepção de Nicolau de Cusa e a dos escolásticos, mais do que nesse raciocínio, está em que Nicolau de Cusa concebia um universo infinito, ao passo que os aristotélicos concebiam um mundo limitado pela esfera dos fixos. “Portanto, o mundo não tem circunferência, porque se tivesse centro e circunferência, êle teria em si mesmo seu princípio e seu fim... (pg. 107 P. R.; pg. 150-151 L. M.). Haveria fora do mundo outra coisa. O mundo não é infinito (no sentido absoluto) mas não podemos concebê-lo como finito.

II — Se a terra não é o centro não pode deixar de mover-se. Nem se pode dizer que o centro do universo seja o centro da terra, porque o centro desta ou de qualquer outra esfera não se pode determinar (pg. 107-108 P. R.; pg. 151-152 L. M.). Só Deus está no centro do universo, êle que é ao mesmo tempo a máxima circunferência.

III — Também na esfera chamada dos fixos não é possível admitir que haja polos fixos sob o fundamento de que as estrêlas fixas parecem descrever círculos de uma grandeza progressiva.

Porque não há, por princípio, estrêla que não descreva movimento circular. Não há meio equidistante dos polos, por isso mesmo. Não há estrêla que descreva o círculo máximo. Os polos da esfera coincidem com o centro. Ainda mais, não é possível dizer que qualquer dos astros descreve o círculo perfeito, porque só por meio de pontos fixos que não existem poderíamos medir-lhes a perfeição (pg. 108 *P. R.*; pg. 157 *L. M.*). Isso vem contra a superstição do movimento dos astros em círculo, considerado pelos aristotélicos como o movimento perfeito.

Onde quer que estejamos, parece-nos que ocupamos o centro. Mas isto se vê que não é verdade, quando indivíduos colocados em diferentes lugares da própria terra, no polo ou no equador, considerariam Zênite o ponto mais alto da esfera acima das suas cabeças. Assim o Zênite é um só, de fato muda com o nosso movimento na terra. E' pois necessário fundir por meio da inteligência tôdas essas imaginações. Ver-se-á então, que é impossível compreender o mundo, o seu movimento, a sua figura, pois que ela parecerá como um círculo no círculo, uma esfera na esfera, não tendo em nenhuma parte centro ou circunferência.

O interessante em tudo isso não é que Nicolau de Cusa tenha falado do movimento da terra, nem que êle diga que ela não está no centro. Isso foi também dito antes dêle, na Antiguidade por Pitágoras e por Aristarco de Samos. Na Idade Média mesmo vários autores o afirmaram (29). Mas o interessante é que Nicolau de Cusa o tenha afirmado baseado em certo número de princípios racionais, ligando a sua afirmação ao seu sistema.

A terra, pois, move-se, ainda que não o pareça. Assim se alguém, que não soubesse que a água corre, se achasse em um navio no meio das águas, sem ver as margens, como poderia saber se o navio está em movimento? Aos que se acham na terra parece que o que se move são os astros. "A máquina do mundo tem o seu centro em tôda parte" (pg. 110 *P. R.*; pg. 155 *L. M.*).

Mesmo a terra não é perfeitamente esférica, porque a esfera é a figura do ser perfeito, que no universo não se pode atingir. "Portanto a terra é móvel, esférica, seu movimento é circular, não sendo contudo perfeito" (pg. 111 *P. R.*; pg. 156 *L. M.*).

Não é verdade que a terra seja o mais vil dos astros e o mais baixo. A terra não é uma parte aliquota do mundo, caso em que sua importância seria mínima, em relação às suas exíguas dimensões. Sua cor negra nada significa: se estivéssemos no Sol êste não pareceria tão brilhante. Também o Sol tem no centro uma espécie de terra, na sua circunferência um brilho de fogo e entre os dois uma nuvem aquosa. Ora, a terra tem os mesmos elementos. De fora a terra também nos pareceria brilhante como uma

(29). — Paolo Rotta, Nicolai Cusani, "De Docta Ignorantia". Nota à pág. 106.

estrêla. A lua nos parece menos luminosa porque nos achamos próximos dela. “A terra é uma estrêla nobre” (pg. 112 *P. R.*; pg. 177 *L. M.*).

A influência que ela recebe não é uma prova de imperfeição (pg. 112 *P. R.*; pg. 158 *L. M.*), porque ela também influi sôbre outros. Igualmente não pode ser chamada inferior pelo lugar que ocupa. Verdade é que outros astros são habitados por séres mais perfeitos. Mas por outro lado não pode haver uma natureza mais nobre e perfeita que a natureza intelectual (pg. 113 *P. R.*; pg. 159 *L. M.*). Os habitantes de outras esferas “são fora de proporção com o homem” (pg. 113 *P. R.*; pg. 159 *L. M.*). Êste não deseja ser mais que homem. Mesmo a corrupção das coisas da terra não é uma falta de nobreza porque a corrupção não é senão transformação. A morte não existe.

São expressões interessantes da relatividade do movimento e da rejeição do geocentrismo, que entretanto não implicam em uma degradação do planeta na ordem cósmica.

O último capítulo do livro II, intitulado “A arte admirável de Deus na criação do mundo e dos elementos”, é uma conclusão entusiástica, uma espécie de hino ao Criador que tudo fez com número, peso e medida, combinando de modo maravilhoso os quatro elementos: terra, água, ar e fogo.

CONCLUSÃO

Em suma, as duas principais concepções de Nicolau de Cusa no livro II são: a da relação entre o infinito e o finito, e a do universo, a “máquina do mundo que tem por assim dizer o seu centro em tôda parte e a sua circunferência em parte nenhuma...” Em ambas êle se mostra, tanto um filósofo da Igreja, como um precursor do século XVII.

Com o fim de tornar mais clara a posição de Nicolau de Cusa, seria possível fazer uma comparação entre as concepções dêste sôbre o finito e o infinito e as de S. Tomaz, de um lado, e de Pascal, de outro.

Na verdade os pressentimentos dos filósofos são às vêzes mais interessantes do que suas mais claras idéias ou os sistemas que construíram. Nicolau de Cusa foi um homem da Igreja, foi mesmo um místico. Procurou harmonizar a fé e a razão, resolvendo os problemas novos trazidos pela filsofia árabe e pelo nominalismo. Fez um vigoroso esforço para resolver as dificuldades deixadas sôbre a mesa por S. Tomaz. Como filósofo, mereceria talvez um lugar tão alto como o dêste. Contudo São Tomaz ficou sendo o filósofo da Igreja, ao passo que Nicolau de Cusa quase desapareceu. E' que São Tomaz era na verdade um servidor da fé, ao passo que Nicolau de Cusa foi talvez mais um servidor da razão e da

ciência. Apesar de afirmar a incompreensibilidade do infinito, Nicolau de Cusa não cessa de falar sobre êle. Racionaliza-o. Não o atira para o além. Compreender a incompreensibilidade já é compreender de algum modo. Não faz um ato de renúncia como São Tomaz. Mais ainda. Afirmando sempre o incompreensível, Nicolau de Cusa traz Deus ao universo, que é uma "contração do máximo". Como tal tem de haver no universo a perfeição, a unidade, a necessidade que vêm de Deus mesmo. Já assinalamos a importância de tal concepção para o desenvolvimento da ciência: é a maneira teológica de afirmar o determinismo universal. O instinto da Igreja nunca a engana. São Tomaz foi o ponto culminante da escolástica. Nicolau de Cusa foi um precursor de Descartes e de Spinoza.

Dois séculos depois de Nicolau de Cusa encontramos um outro filósofo, Pascal, a olhar do finito para o infinito. Descontadas, em favor do segundo, a beleza e a força do estilo, são notáveis as semelhanças de expressão que existem entre ambos (30), mas a bem dizer, a atitude dêles é oposta, apesar dessas semelhanças. Pascal é a consciência religiosa do século XVII. Sendo um homem de ciência, dos maiores, êle não se satisfaz com a ciência. Escreve tratados científicos, faz experiências. Mas isso nada é para êle, desde o momento em que se volta para o infinito, diante do qual faz um ato de renúncia, apostando pela fé. Sua atitude, que é, senão de ceticismo, ao menos de um certo menosprezo para com a ciência, não vem das dificuldades ou controvérsias que nesta se encontravam ao seu tempo, pois ao tempo de Pascal a ciência tinha motivos para orgulhar-se, mais do que para duvidar. O sentimento de Pascal para com a ciência é, assim, antes de tudo, um como que ponto de apóio para as afirmações dogmáticas de sua fé, bem como uma reação contra a atitude de extremo contentamento e segurança que se encontra, por exemplo, em Descartes.

Em resumo, o que Pascal tira da dialética do finito e do infinito é um apêlo à fé; ao passo que o que a "douta ignorância" tira da mesma dialética é um convite ao pensamento.

LÍVIO TEIXEIRA

Professor da Cadeira de História da Filosofia
(U.S.P.).

(30). — Leia-se na edição de Brunshwig todo o trecho número 72 da secção segunda de *Pensées*.

BIBLIOGRAFIA

- E. GILSON: *La philosophie au moyen âge*. Payot, Paris, 1925. 318 págs.
- M. de WULF: *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain. Institut Supérieure de philosophie. 5.^a edição francesa, 1924 e 1925. 2 vols.
- F. PICALET: *Esquisse d'une histoire generale et comparée des philosophies médiévales*. Alcan. Paris, 1907. 335 págs.
- P. VIGNAUD: *O Pensar da Idade Média*. Tradução de A. Pinto de Carvalhõ. Livraria Acadêmica. São Paulo, 1941. 236 págs.
- A. HERMET: *Cusano*. Edizione Athena. Milão, 1927. 107 págs.
- E. BRÉHIER: *Histoire de la philosophie*. Tomo I. 5.^a edição. Alcan. Paris, 1938. 787 págs.
- E. BRÉHIER: *La philosophie de Plotin*. Boivin et Cie. Editeurs. Paris, 1928. 189 págs.
- L. BRUNSCHWIG: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Alcan. Paris, 1927, 801 págs.
- L. ROBIN: *La pensée Grecque*. Albin Michel. Paris.
- E. BRÉHIER: *La philosophie du moyen âge*. Albin Michel. Paris, 1937. 458 págs.
- H. HÖFFDING: *Histoire de la philosophie moderne*. Alcan. Paris, 1924. 2 vols.
- E. SEISSET: *Le Scepticisme*. Didier et Cie. Paris, 2.^a edição, 1865. 463 págs.
- E. SARTIAUX: *Foi et science au moyen âge*. F. Rieder et Cie. Paris, 1926. 255 págs.
- F. ENRIQUES e G. de SANTILLANA: *Pequena História do Pensamento Científico*. Editora Vecchi Ltda. Rio de Janeiro, 1940. 478 págs.
- F. SHERWOOD TAYLOR: *Pequena História da Ciência*. Tradução de Milton da Silva Rodrigues. Livraria Martins. São Paulo, 1941. 325 págs.
- G. C. D. DAMPIER-WHETHAM: *Historia de la ciencia*. Tradução espanhola. M. Aguilar Editor. Madri, 1931. 487 págs.
- A. WEBER: *Histoire de la philosophie européenne*. Librairie Fischbacher. Paris, 1897. 596 págs.

TEXTOS

- "DE DOCTA IGNORANTIA". Texto latino de Paolo Rotta. Gius. Laterza e Figli. Bari, 1913. 189 págs.
- "DE LA DOCTA IGNORANCE". Tradução francesa de L. Moulinier. Alcan. Paris, 1930. 229 págs.