

A Filosofia do Renascimento e a fundação do pensamento moderno em Ernst Cassirer

[The Philosophy of the Renaissance and the foundation of modern thought in Ernst Cassirer]

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior¹

Universidade Federal do Cariri (Juazeiro do Norte, Brasil)

Rafael Rodrigues Garcia²

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i2.90545

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar os elementos centrais da compreensão de Cassirer acerca do Renascimento como meio para a interpretação do desenvolvimento do pensamento moderno. Fundamental e presente ao longo de praticamente todos os períodos de produção intelectual do autor da *Filosofia das formas simbólicas*, o período do Renascimento fornece um ponto de vista privilegiado para a reconstrução das ideias e teorias que se estabelecem na modernidade, de modo que o retorno a elas é fundamental para compreender os desdobramentos deste período e explorar os potenciais de atualização destas ideias em face do cenário de crise que se apresenta nas primeiras décadas do século XX. Para levar a cabo essa tarefa, apresentaremos o legado programático que Cassirer encontra no pensamento Renascentista, destacando especialmente o papel atribuído à obra de Nicolau de Cusa.

Palavras-chave: Renascimento; Ernst Cassirer; Nicolau de Cusa; matematização; crítica da cultura.

Abstract

This paper aims to present the central elements of Cassirer's understanding of the Renaissance as a means of interpreting the development of modern thought. Fundamental and present throughout practically all periods of Cassirer's intellectual production, the Renaissance period provides a pivotal viewpoint for the reconstruction of the ideas and theories that are established in modernity, so that returning to them is fundamental to understanding the unfoldings of modernity and exploring the potentials for updating these ideas in the face of the crisis scenario that presents itself in the first decades of the twentieth century. To carry out this task, we will present the programmatic legacy that Cassirer finds in Renaissance thought, highlighting especially the role attributed to the work of Nicolaus of Cusa.

Keywords: Renaissance; Ernst Cassirer; Nicolaus of Cusa; mathematization; critique of culture.

¹ ivanio.azevedo@ufca.edu.br

² raroga@unicamp.br

1. Introdução

O núcleo propositivo do pensamento de Cassirer, o conjunto de teses que compõe a originalidade de sua obra, os traços definidores de sua crítica da cultura, pode ser interpretado como sendo uma resposta à problemática filosófica fundamental deixada pelos renascentistas³. Como afirma Krois: “Para Cassirer, a Renascença não é um mero rejuvenescimento do passado filosófico, mas um novo começo genuíno” (1987, p. 76)⁴. E, na medida em que a filosofia de Cassirer pode ser entendida como uma ampliação da filosofia transcendental de Kant para o âmbito da cultura, consequentemente, uma aproximação programática entre esta e o renascimento filosófico a nós parece ser o caso. O objetivo geral neste artigo consiste, basicamente, em apresentar, nos termos propostos por Cassirer, qual o legado programático da filosofia do renascimento e como ele já anuncia a filosofia crítica de Kant. Para tanto, apresentaremos e comentaremos aqui alguns dos traços do pensamento de Nicolau de Cusa, o primeiro filósofo moderno, nas palavras de Cassirer (2001, p. 18), inserindo na recepção do neokantismo no Brasil a discussão em torno da obra *Indivíduo e Cosmos na filosofia do Renascimento*, texto publicado em 1927 e ainda pouco trabalhado pelos especialistas no pensamento de Cassirer. Em uma coletânea dedicada aos cem anos da *Filosofia das Formas Simbólicas*, parece oportuno um retorno a uma obra que foi oferecida ao público exatamente no período de elaboração dos três volumes que, por sua vez, compõem a obra magna do filósofo neokantiano.

Nicolau de Cusa foi um pensador de fronteira. Ao mesmo tempo em que herdou o debate medieval em torno de questões teológicas, muitas delas de caráter especulativo, reposicionou o pensamento humano em um período que marcou a passagem para a modernidade, fazendo com que esta fase da história, muito marcada pelo avanço do espírito científico, herdasse do *Quattrocento* tanto a tarefa epistemológica de estabelecimento dos limites do conhecimento humano quanto a orientação matemática como diretriz metodológica. Diferentemente de historiadores como Jacob Burckhardt, Cassirer reconstrói o renascimento por dentro do debate propriamente filosófico, revisitando os textos da época, ao invés de partir da caracterização de aspectos meramente historiográficos (2001, pp. 10-11). Tendo sido exatamente esta abordagem mais histórica e não filosófica que explicaria, ao menos em parte, porque o renascimento foi muitas vezes negligenciado como uma fase do pensamento desprovida de uma assinatura propriamente filosófica. Cassirer procurou justificar que o renascimento consiste em um momento fundamental e determinante para a filosofia que se desenvolveria nos séculos imediatamente posteriores.

Considerando que a história da filosofia que Cassirer muitas vezes parece apenas narrar, em várias de suas obras, é, na verdade, uma longa exposição de problemas teóricos que foram se desenvolvendo ao longo dos séculos, é sempre importante ter em mente que o papel de historiador das ideias que Cassirer desempenhou, de maneira muito peculiar, não foi exercido sem o claro interesse próprio em debater com os pensadores retratados. O modo como Cassirer explica as etapas pelas quais os problemas filosóficos passaram, muitas vezes, prioriza bem mais o movimento ideal do conceito do que agentes promotores desses mesmos conceitos. É como se os problemas filosóficos fossem sempre os protagonistas e os seus autores fossem eternos coadjuvantes que, depois de entrarem e exercerem o seu papel, retiram-se da cena. Todavia, neste artigo, procuramos manter o equilíbrio entre o papel individual dos agentes filosóficos e o problema central que eles, em sua época, ajudaram a elaborar⁵.

3 Esta hipótese de leitura é desenvolvida na tese de doutorado de Azevedo Júnior (2022).

4 Para outros pertinentes comentários sobre o período renascentista no pensamento de Cassirer, confira o capítulo II, “*Philosophy and Culture*”, de *Cassirer Symbolic Forms and History* (Krois, 1987).

5 Para Cassirer, o renascimento é entendido muito mais como uma época que produziu um sentido conceitual do que pela definição de um intervalo cronológico. Em ME, ele afirma: “Que num sentido meramente cronológico não podemos separar a Renascença da Idade Média é óbvio. A época do *Quattrocento* está ligada por inúmeros laços, visíveis e invisíveis, ao pensamento escolástico e à cultura medieval. Na história da civilização europeia nunca houve uma quebra de continuidade. Procurar uma data marcando o *termo* da Idade Média e o *começo* da Idade Moderna

Sobre outra perspectiva, o retorno ao renascimento com o intuito de reconhecer nele uma contribuição programática para a filosofia, leva-nos a perceber o referido período como tendo sido aquele que legou também à modernidade as bases teóricas do que, posteriormente, definiu-se como o problema da distinção entre as ciências da natureza e ciências da cultura. Cassirer vê o período renascentista como marcado por uma profícua atividade intelectual que, ao antecipar o espírito científico da modernidade, superou vários dos limites deixados pela tradição medieval⁶. Além de antecipar ideias que foram desenvolvidas por pensadores modernos, o renascimento formulou o que nos parece ser o problema fundante da modernidade, pois foi sobre as distinções instituídas nesse período que se erigiu a distinção entre esses dois campos científicos.

Segundo Cassirer, na obra de Nicolau de Cusa há uma nova orientação filosófica que realinhou o pensamento ocidental na direção da ciência matematizada, o que o torna tanto o primeiro pensador moderno quanto o primeiro filósofo sistemático de origem alemã (Cassirer, 2001, p. 18). Sua nova orientação influenciou fortemente nomes como Leonardo da Vinci e Giordano Bruno, além de ter repercutido de maneira muito decisiva em torno da autocompreensão da ciência pelos teóricos modernos. A contribuição cusana pode ser entendida, de acordo com Cassirer (2001, pp. 21-26), como tendo sido decorrente da sua solução *sui generis* para o problema da relação entre o finito e o infinito, entre o condicionado e o incondicionado que, desde os antigos, prolongou-se sem solução satisfatória.

Ao reconfigurar a metafísica anterior, parte dos pensadores renascentistas consolidou um novo direcionamento para o conhecimento científico, no caso, de que (i) sua atividade se estrutura sobre a relação entre a observação e a matematização, bem como (ii) o pressuposto de que as leis universais e necessárias da natureza, mesmo quando assumido em alguma medida um pano de fundo teológico, só podem ser desveladas pela mente humana que, livremente, conhece conjecturando. Na medida em que o conhecimento avança em direção a sua matematização, partindo da ideia de que a realidade é regida por leis, ele vai se afastando do pensamento mágico, tornando os pressupostos teológicos cada vez mais desnecessários. O renascimento deixa um legado decisivo para modernidade quando oferece a esta uma profícua contribuição especulativa que consolida as noções de liberdade e necessidade, sendo ambas fundantes às ciências de um modo geral, pois “os mesmos princípios e leis naturais são igualmente válidos para o *mundo abaixo* e para o *mundo acima*. As coisas encontram-se no mesmo nível tanto na ordem física como na ordem política” (Cassirer, 2003, p. 168). Noutras palavras, aqui já reside parte importante do nosso problema, pois a dificuldade da filosofia moderna foi a de validar o conhecimento daquilo que é necessário na natureza e daquilo que constitui as ações livres do homem.

Nas duas seções que se seguem, iremos apresentar algumas considerações sobre o lugar do renascimento no interior do pensamento de Cassirer, bem como destacar e desenvolver os aspectos a partir dos quais se pode compreender, precisamente, em que sentido a filosofia do renascimento orienta a modernidade. Nosso foco é a interpretação dos elementos sistemáticos que Cassirer extrai, principalmente, da obra de Nicolau de Cusa.

2. O lugar do Renascimento na filosofia de Cassirer

O período do Renascimento é tematizado por Cassirer desde seu primeiro grande estudo

é um puro absurdo. Mas isso não afasta a necessidade de procurarmos uma linha de demarcação *intelectual* entre as duas épocas” (Cassirer, 2003, p. 162).

⁶ Pereira aponta uma das diferenças da interpretação de Cassirer sobre o renascimento frente à leitura canônica de Jacob Burckhardt, reconhecida pelo primeiro como de imensa relevância para a época: “Todavia, se em Cassirer, o pensamento moderno nasce dentro da escolástica, para Burckhardt, ele nasce contra essa” (2013, p. 43).

filosófico-histórico, o bem conhecido *Problema do conhecimento*, publicado em 1906. Seu ponto de partida, já nesta obra, se encontra em Nicolau de Cusa. Quando, em 1927, publica seu também bem conhecido *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, é novamente Nicolau de Cusa quem desempenha papel central na reconstrução do ambiente histórico-cultural que interessa a Cassirer. Nos cerca de 20 anos que separam as obras, o que muda em Cassirer é o refinamento metodológico e programático: a obra de 1927 é escrita depois da concepção do programa da *Filosofia das formas simbólicas* de uma crítica da cultura que amplia e aprofunda a crítica da razão empreendida por Kant. Também marca a obra o fato de ter sido concebida no contexto do trabalho de Cassirer junto aos intelectuais que compunham o círculo de Warburg em Hamburgo, ao lado de outros tantos investigadores que produziram trabalhos dos mais relevantes em torno do período do Renascimento.⁷

Com efeito, além de *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, Cassirer volta recorrentemente ao ambiente do Renascimento em diversas das suas frentes de investigação, e o enfoca por diferentes ângulos. Assim, temos um grande número de estudos breves e médios sobre filósofos e cientistas específicos, obras focadas em determinados temas e assuntos, e, em geral, um destaque notável a esse período em suas diversas exposições que recorrem a construções diacrônicas amplas.⁸

A importância programática dada a esse período por Cassirer, em suas palavras, pode ser resumida assim:

É a este “Renascimento” do pensamento [...] que devemos sempre recorrer se quisermos ver os sistemas da filosofia moderna não apenas como estruturas lógicas fixas e fechadas em si, mas também compreender as condições histórico-espirituais e as forças motrizes espirituais gerais pelas quais foram formadas (Cassirer, 1998, p. 3).

Isso revela muito da abordagem típica de Cassirer: desde as inovações trazidas especialmente por Natorp ao método transcendental, o modo de fazer filosofia da Escola de Marburgo prima pela compreensão de *processos*, sejam eles relativos a conceitos ou teorias, em vez de focar a atenção em concepções sistemáticas *fixas*. Este caráter processual atinge sua maturidade na *Filosofia das formas simbólicas*, em que o autor insiste que o próprio conceito capital da obra deve ser entendido como referindo-se às *atividades*, não aos *produtos* culturais: uma forma simbólica é uma *energia* do espírito que engendra uma estrutura de significação⁹; a própria concepção de *forma* aí, diz o autor, é antes de uma *forma formans* do que de uma *forma formata*.¹⁰

Por esta razão, o Renascimento é um foco de atenção privilegiado por Cassirer, uma vez

7 A relação entre Warburg e Cassirer já foi bastante abordada, especialmente no que concerne ao impacto que a biblioteca do primeiro teve para o êxito das pesquisas em torno do segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Para a importância do Renascimento no círculo de estudiosos da Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, (cf. Levine, 2013, esp. Cap II).

8 Entre os textos publicados em vida, encontramos abordagens temáticas como: *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft. Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte der exakten Wissenschaft* (1940) [ECW 22, pp. 284-303] e *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance* (1943) [ECW 24, pp. 175-184]; dedicados a figuras específicas do Renascimento, encontramos *Keplers Stellung in der europäischen Geistesgeschichte* (1928/1929) [ECW 17, pp. 385-396]; *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei* (1937) [ECW 22, pp. 51-72]; *Galileo: a New Science and a New Spirit* (1942) [ECW 24 pp. 53-65]; *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas* (1942) [ECW 24, pp. 67-113]; *The Place of Vesalius in the Culture of the Renaissance* (1943) [ECW 24, pp. 185-195]; *Galileo's Platonism* (1946) [ECW 24, pp. 335-353]. Há ainda os textos reunidos no volume *Philosophie der Renaissance* das obras póstumas [ECN 13], dois deles temáticos: *The Development of the Modern Concept of Nature in the Philosophy and Science of the Renaissance* (1934) e *The Relations of Philosophical and Scientific Thought in their Historical Development* (1934-35); três focados em autores específicos: *Galileis Stellung in der europäischen Geistesgeschichte* (1932), *Giovanni Pico della Mirandola - eine Studie zur Ideengeschichte der Renaissance* (1938) e *Pico della Mirandola* (1942). Dentre as reconstruções históricas destacam-se os três capítulos dedicados a Maquiavel no *Mito do Estado* (*Machiavelli's New Science of Politics, The Triumph of Machiavellism and Its Consequences e Implications of the New Theory of the State*).

9 Cf. Cassirer, 1998, p. 79.

10 Cf. PsF IV, p. 18.

que nele se encontram em movimento - e, com efeito, em disputa - os principais elementos que vão consolidar o paradigma moderno. Assim, após redigir o primeiro e o segundo volumes de sua obra capital (1923 e 1925) e estar em vias de conclusão do terceiro volume (1929), cuja versão que veio a público já estava praticamente pronta em 1927, Cassirer passa a se dedicar a um outro grande projeto, o de uma *fenomenologia do espírito filosófico*, cujo primeiro volume é *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, seguido por *Renascimento platônico na Escola de Cambridge* e *Filosofia do Iluminismo* (ambos publicados em 1932). Assim, é como se, depois de consolidar o aparato teórico necessário para a promoção de uma *crítica da cultura*, Cassirer se voltasse às bases históricas das quais germina a cultura europeia moderna.

Este retorno, que Cassirer empreende por diversos ângulos de entrada, tem também uma função bem marcada em sua obra: lidar com a crise cultural de seu presente histórico. A tarefa de fazer da filosofia uma instância de crítica da cultura foi encetada pelo patriarca da Escola de Marburgo, ainda nos decênios finais do século XIX e tendo em vista as profundas mudanças acarretadas pelas revoluções sociais e industriais de então.¹¹ Mas é no tempo de vida de Cassirer que as principais crises da primeira metade do século XX se desenrolam - a que levou à Primeira Guerra e a que, nas agonias da República de Weimar, deu à luz o nazismo. É, então, com vistas aos fracassos do projeto moderno que Cassirer retorna aos elementos germinais que o criaram. O interesse de Cassirer não é meramente de elucidação histórica, mas de criar condições para a atividade filosófica no momento mais marcante de declínio das expectativas depositadas na modernidade europeia.

3. Nicolau de Cusa e a nova orientação filosófica

Logo no início de ICFR, Cassirer afirma que Nicolau de Cusa é o único pensador do *Quattrocento*¹² que consegue lidar com os problemas mais diversos a partir de um só princípio metodológico, “para o qual convergem e no qual se concentram raios os mais heterogêneos” (Cassirer, 2001b, p. 13). Isso significa que a filosofia cusana se mostra capaz de articular diversas áreas do saber sem se perder no especialismo¹³. Problemas relativos à teoria geral do movimento e à história política, por exemplo, são interpretados à luz de uma mesma unidade sistemática. Tal unidade, como nos lembra Cassirer, não é resultado de uma operação silogística, mas sim de uma espécie de intuição arrebatadora. Nas palavras de Cusa: “um presente divino” (Cassirer, 2001, p. 14).

O seu núcleo teórico decorre da solução que formulara para o clássico problema metafísico da relação onto-epistêmica entre Deus (o infinito) e a criação (o finito), em que a finitude é constituída pelo mundo das coisas e pelo espírito humano. A dimensão ontológica dessa questão diz respeito à disposição hierárquica que os entes criados obedecem no mundo finito, ou seja, seria correto endossar o dogma medieval que supõe haver um gradiente ontológico das coisas condicionadas perante Deus, o único ser incondicionado? Por outro lado, há como demonstrar a cognoscibilidade de Deus através do espírito humano, o qual é, assim como as demais criaturas, condicionado? Nicolau de Cusa se vê diante de uma série de pressupostos que vinham sendo replicados dogmaticamente pela tradição medieval. A própria ideia de um universo escalonado repousa sobre a herança neoplatônica que divide a existência à luz da contraposição entre mundo inteligível e mundo sensível¹⁴. Esses mundos que são reciprocamente

11 Cf. Schwemmer, 1995.

12 Termo correspondente a todo o período que abrange eventos culturais, artísticos e científicos do século XV.

13 “Cassirer sugere que todas essas obras, que representam diferentes etapas na vida de Nicolau de Cusa e tratam de diversos temas, ainda nos fornecem uma ideia sistemática enraizada em um sistema consistente de pensamento” (Schwartz, 2008, p. 28).

14 “A modernidade do pensamento de Nicolau de Cusa, e o próprio elemento que o torna um dos primeiros representantes do pensamento renascentista, é visto precisamente na tendência de retornar à matemática e ao

a negação um do outro encontram no homem, criatura intermediária, a única possibilidade de reconciliação e “todo o processo de redenção está encerrado aqui: é por ele que o Deus se faz homem, assim como o homem se faz Deus” (Cassirer, 2001, pp. 16-17).

O que a dogmática medieval parece não ter posto sob suspeita é exatamente essa possibilidade do conhecimento humano de determinar Deus positivamente. A estratégia da qual parte a nova orientação cusana é a de examinar se o homem pode, em algum sentido, apreender epistemicamente Deus em seus atributos. Se é plausível supor uma identidade radical entre finito e infinito que fundamentasse o conhecimento deste por meio daquele. Os doutos filósofos e teólogos que o antecederam, em seu juízo, não haviam superado devidamente esta problemática, cultivando também a crença em uma suposta faculdade que tornaria possível ao entendimento humano o conhecimento de Deus mas, para de Cusa, este não era o caso. Mediante o conceito de *douta ignorância* no interior de um sistema que radicaliza a infinitude de Deus, Nicolau de Cusa tenta pôr abaixo os dogmas da cognoscibilidade divina e da hierarquização do mundo, reconfigurando todo projeto de saber humano sobre novas bases. Cabe ao homem se reconhecer em sua profunda finitude e perceber que sua limitada lógica dos opostos perde todo o efeito frente à infinidade divina (*coincidentia oppositorum*)¹⁵.

No começo de *A Douta Ignorância* (2008), Nicolau de Cusa retoma o problema do conhecimento em termos comparativos, assumindo que toda relação epistêmica se assenta sobre a possibilidade de comparação entre uma coisa e outra¹⁶. Além disso, a questão é recolocada em profundidade a partir da típica pergunta moderna sobre os limites do conhecimento humano¹⁷. Se o que está *sub judice* é a possibilidade do finito conhecer o infinito, pressupõe-se necessariamente que há uma homogeneidade entre ambos, a qual tornaria viável a apreensão de Deus por parte do homem. “Eles têm de ser relacionados a uma mesma unidade de medida: devem ser concebidos como pertencentes a uma mesma ordem de grandeza” (Cassirer, 2001, pp. 18-19). Contudo, este caminho é completamente recusado por de Cusa, pois não há elo causal, através da limitada lógica aristotélica, que institua o laço entre homem e Deus na forma de uma identidade ontológica. Assim, por se tratar do infinito, do incondicionado, o funcionamento comparativo da razão possibilitado pela operação lógica que conduz o pensamento humano de uma causa a outra se mostra fatalmente comprometido, pois Deus escapa por completo a tal procedimento racional e está fora, portanto, dos limites discursivos. Quando de Cusa parte da oposição entre o ser empiricamente condicionado e o ser absoluto, incondicionado, já reconhece, de saída, o limite estrutural do primeiro perante o segundo. Diante dessa mudança de compreensão provocada por de Cusa, a qual aponta a distância abissal entre Deus e o homem, bem como os limites da lógica aristotélica e o seu raciocínio causal, Cassirer constata:

Essas breves e simples frases iniciais de *De docta ignorantia*, porém, revelam que já se processou uma mudança decisiva, pois o laço que até então unira a teologia e a lógica da Escolástica é cortado de um só golpe. A lógica, na forma que assumira até então, deixou de ser um *organon* da teologia especulativa [...] se é verdade que tal procedimento permite que se compreendam as semelhanças e diferenças, as coincidências e divergências do *finito*, também é verdade que o absoluto e o não condicionado, que, como tais, estão além de qualquer comparação, jamais poderão ser apanhados nessa rede de

dualismo dos conceitos platônicos, embora dispostos a renunciar ao mundo aristotélico e a mistura neoplatônica de teorias aristotélicas e platônicas” (Schwartz, 2008, p. 29).

15 A ideia de que no infinito as oposições se desfazem, pois elas coincidem entre si (Cassirer, 2001, p. 64).

16 “Mas todos os que investigam julgam incerto, comparando-o, em termos proporcionais, como pressupostos certos. Toda a investigação é, pois, comparativa e recorre à proporção. Assim se o que se investiga pode ser comparado ao pressuposto através de uma pequena redução proporcional, o juízo de apreensão é fácil. Mas se temos a necessidade de muitos passos intermediários, surgem a dificuldade e o cansaço: é o que se vê nas matemáticas onde as primeiras proposições se reduzem facilmente aos primeiros princípios mais conhecidos, e as últimas mais dificilmente, porque isso não é possível senão por meio das primeiras” (Cusa, 2008, pp. 4-5).

17 “Esta atitude diante do *problema do conhecimento* caracteriza Nicolau de Cusa como primeiro pensador moderno” (Cassirer, 2001, p. 18).

categorização lógica. O conteúdo do pensamento escolástico contradiz sua forma; ambos se excluem mutuamente. Se é que existe a possibilidade de se pensar o absoluto, o infinito, então este pensamento não pode e não deve usar as muletas da “lógica” tradicional, através da qual só podemos passar de um elemento finito e limitado para outro, mas não podemos transcender todo o domínio da finitude e da limitação (2001, pp. 20-22).

Considerando tal limite, Nicolau de Cusa tinha diante de si, aparentemente, dois outros caminhos. Ou bem se rendia a uma das correntes da teologia mística do século XV e assumia que o conhecimento sobre Deus seria pela via do sentimento ou bem seguia uma segunda corrente da mística segundo a qual o acesso a Deus seria pela via intelectual. A saída de Cusa foi esta segunda que concebia uma nova visão intelectual (*visio intellectualis*) baseada no poder simbólico da matemática¹⁸. Este seria o único instrumento com o uso do qual o entendimento humano pode se apoiar para, assim, superar os limites do conhecimento provocados pela instabilidade constante dos dados sensíveis. Os símbolos matemáticos, diferente da lógica aristotélica, fornecem ao conhecimento a precisão que as categorias tradicionais nunca foram capazes de alcançar¹⁹. Logo:

Segundo esta via dos Antigos, diremos em convergência com eles, que, porque por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas, poderemos então recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa de sua incorruptível certeza (Cusa, 2008, p. 2).

A confiabilidade que de Cusa encontra nos símbolos matemáticos lembra bastante as posteriores prescrições metodológicas defendidas por Descartes sobre a necessidade de clareza e evidência (matemáticas) como critérios de cientificidade. A precisão epistêmica que parece ser impossível ao intelecto, quando está perante à mutabilidade dos conteúdos sensíveis, só ganha uma base firme sobre a qual é viável uma atuação segura, com a adoção da abstração matemática enquanto instrumento teórico²⁰. E é assim, assumindo o poder de precisão que só seria possível à matemática que, em Nicolau de Cusa, encontra-se uma severa crítica à lógica aristotélica no uso de suas categorias como estrutura explicativa do conhecimento objetivo.

Vejamos aqui um breve exemplo para que pensemos esse limite da tradição aristotélica. Se tomarmos o problema do movimento como exemplo e conduzirmos o raciocínio através desse tipo lógica, a solução para a origem do movimento irá assumir tanto a identidade ontológica entre pensamento e realidade quanto a possibilidade de se alcançar racionalmente o princípio fundamental. A pergunta pela causa do movimento impõe à razão o reconhecimento de um gradiente de causas intermediárias que irá culminar naquilo que é o motor imóvel, causa primeira do movimento e que, por sua vez, não

18 “Por esta razão, Nicolau de Cusa, para caracterizar o sentido e o objetivo da *visio intellectuallis*, ‘visão intelectual’, invoca muito mais a *matemática* do que a forma mística da contemplação passiva. A matemática se torna para ele o símbolo autêntico, o único símbolo verdadeiro e ‘preciso’ do pensamento especulativo e da visão especulativa que reúne os opostos” (Cassirer, 2001, pp. 24-25).

19 “Portanto, se a teologia de Nicolau de Cusa se liberta da lógica escolástica, da lógica das categorizações, que se rege pelo princípio da contradição e do terceiro excluído, por outro lado, postula um novo tipo de lógica matemática que não exclui a coincidência dos opostos, mas que emprega essa mesma coincidência do máximo absoluto e do mínimo absoluto como princípio constante e como veículo necessário à evolução do conhecimento” (Cassirer, 2001, p. 25).

20 “Quando se faz uma investigação através da imagem é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transsumptiva se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo. Mas todas estão numa certa instabilidade permanente por causa da possibilidade material que nelas abunda. Mas vemos que as coisas mais abstratas que estas, em que se tem uma consideração das coisas não de modo que careçam completamente de meios materiais, sem os quais não podem ser imaginadas, nem estejam em completa sujeição à possibilidade mutável, são as mais firmes e as mais certas para nós, como é o caso dos entes matemáticos. Por isso, os sábios procuraram acuradamente neles exemplos das coisas que devem ser indagadas pelo intelecto, e nenhum dos antigos, que seja tido como grande, enfrentou as coisas difíceis a partir de outro elemento de comparação que não fosse a matemática, de tal maneira que Boécio, o mais ilustrado dos Romanos, afirmou que ninguém que fosse totalmente privado da prática das matemáticas poderia atingir a ciência das coisas divinas” (Cusa, 2008, pp. 23-24).

está submetido ao próprio movimento. Caso a razão não siga esse percurso que vai do dado empírico (condicionado) até o primeiro princípio (incondicionado), a consequência seria a sempre indesejada regressão ao infinito. Esse modo de procedimento lógico assume implicitamente uma identidade ontológica entre a esfera condicionada e o incondicionado, ou seja, que é possível ao homem ascender epistemicamente do finito ao infinito porque o conhecimento estaria ancorado nesta identidade. Nicolau de Cusa, diferentemente, não reconhece a possibilidade de tal identidade e em seu lugar, enxerga um abismo²¹ entre Deus e o homem, pois:

A única relação que existe entre o mundo do condicionado e do que é indefinidamente condicionável, de um lado, e o mundo do incondicionado do outro, é a relação da total exclusão mútua: a única predicação possível, válida para o incondicionado, nasce da negação de todos os predicados empíricos [...] É vã a tentativa de querer descobrir algum tipo de “semelhança” entre o sensível e o inteligível (Cassirer, 2001, p. 36).

Assim, é necessário “renunciar a toda identidade, a toda compenetração de uma esfera na outra” (Cassirer, 2001, p. 39).

O conceito de douda ignorância está justamente na recusa da capacidade humana em demonstrar este princípio de identidade ontológica, pois ele está “baseado em um único princípio epistemológico” (Schwartz, 2008, p. 29) que fundamenta esse limite. Logo não há nenhum dado objetivado aprioristicamente que assegure fundamento ao conhecimento empírico. Esse pressuposto é assumido pela tradição medieval na medida em que ela não concebe o incondicionado em sua radicalidade que, por definição, está para além de toda e qualquer determinação positiva, de todo o esforço intelectual do conhecimento finito e condicionado. A verdade, ao ser identificada por de Cusa com o máximo, o infinito e o absoluto, torna-se, portanto, inalcançável ao conhecimento humano. A apreensão precisa da verdade pelo intelecto é impossível. Eis a ignorância constitutiva da condição humana que se deve reconhecer de saída. Recorrendo a uma imagem geométrica, de Cusa representa o limite ineliminável do intelecto humano ao dizer:

pois ele está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante [será] ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multipliquem seus ângulos até ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo (Cusa, 2008, p. 8).

É importante destacar que, apesar da crítica, a nova orientação cusana para o conhecimento humano não desemboca em um ceticismo por recusar um princípio metafísico de base. Não é porque não se pode conhecer a verdade com absoluta precisão que todo o conhecimento seria impossível ao homem. Por isso, resta a este apenas o conhecimento relativo, falível e conjectural, ou seja, em de Cusa temos uma teologia negativa que fundamenta a positividade do conhecimento empírico por conjecturas. Dizendo noutras palavras, não é possível à razão discursiva atingir a verdade divina em sua infinitude partindo da experiência condicionada, entretanto, o conhecimento empírico circunscrito à finitude, limitado ao âmbito da criação, ainda é possível. E é exatamente mediante o conhecimento conjectural da criação, do mundo finito, que para de Cusa o homem pode conhecer Deus. Cassirer considera essa mediação cusana como uma reversão, pois, “o corte que separa o sensível do inteligível, o empirismo e a lógica da metafísica, não secciona o nervo vital da experiência; ao contrário, ele é justamente o que garante sua legitimidade” (2001, pp. 37-38).

O conceito de conjectura²², que Nicolau de Cusa desenvolve em *De conjecturis*, traz em

21 “Nenhum procedimento meramente quantitativo, nenhuma divisão gradual é capaz de vencer o abismo que se abre entre este fundamento original do ser e a existência empírica” (Cassirer, 2001, p. 35).

22 “Em contraposição ao reino das certezas, Cusa cita o reino da consciência humana como a localização das conjunturas incertas (*coniectura*). A implicação é que tanto no nível físico quanto cosmológico, bem como no nível teológico, não pode haver hierarquia da verdade. Ambos, a terra como uma entidade física relacionada aos outros

si a relação dialética “entre ideia e aparência, e a noção de aparência na ideia” (Cassirer, 2001, p. 39). O que significa assumir que só é possível conhecer o condicionado em sua relação ideal com o incondicionado. O empreendimento humano de uma cosmologia limitada à finitude do mundo se ampara na alteridade com a idealidade divina que obrigatoriamente se mostra como sua condição de possibilidade. É aqui que Cassirer interpreta o pensamento renascentista, sintetizado na filosofia de Nicolau de Cusa, nos termos de uma tomada de posição a favor do idealismo. Cassirer acaba encontrando em Nicolau de Cusa a base filosófica do idealismo moderno que marcou tão fortemente o pensamento científico posterior. De Cusa teria, inclusive, antecipado uma conclusão de Kant quando com este aprendemos que

nosso conhecimento tem limites que jamais poderá suplantar, mas que, por outro lado, não lhe são impostas barreiras no âmbito que lhe foi conferido para atuar; mostra, ainda, que na própria alteridade ele pode e deve se expandir em todas as direções, com liberdade e sem impedimentos (Cassirer, 2001, p. 40).

Ao passo em que de Cusa parte da impossibilidade de se apreender a identidade ontológica entre Deus, a natureza e o homem, porque a este não é possível condicionar o incondicionado, ele assume a infinitude de Deus, funcionalmente, como uma espécie de ideal regulador, como condição teórica necessária para o conhecimento empírico. Não é porque “tudo que é condicionado e finito visa ao incondicionado, sem jamais poder alcançá-lo” (Cassirer, 2001, p. 38) que o incondicionado não exerce alguma função na dinâmica do conhecimento finito. Ao compararmos a teologia negativa cusana com a filosofia kantiana, resguardadas as devidas diferenças, vemos que a primeira atua no sentido de eliminar a possibilidade da apreensão epistêmica de Deus como fundamento ontológico e absoluto do conhecimento, enquanto a segunda, seguindo o mesmo espírito negativo, retira a *coisa em si* da esfera cognoscível²³. Havendo assim, em ambas as formas de pensamento, em de Cusa e em Kant, a conversão do elemento *numênico* em condição transcendental²⁴. É bem verdade que, em de Cusa, a metafísica não é entendida apenas como explicitação das condições de possibilidade do conhecimento. Há, em seu pensamento, limites de época que não o livram totalmente de compromissos ontológicos, contudo, mesmo assim, a teologia negativa da douta ignorância torna possível, a partir de sua crítica à dogmática, somente o conhecimento de Deus indiretamente quando se trata da razão como meio. Deus só pode ser conhecido na medida em que as coisas finitas, acessadas por conjecturas, participam de sua infinitude.

Quando se impõe uma radical separação onto-epistêmica entre o infinito e o finito e, concomitantemente, limita-se o conhecimento humano apenas à dimensão condicionada, à experiência, rompe-se também com a visão de uma cosmologia hierarquizada, com o dogma de um universo escalonado. Isso porque a relação de medida, de proporcionalidade entre os objetos do conhecimento, como concebe de Cusa, só é viável no mundo finito. Como não se pode comparar diretamente os objetos físicos a Deus, por exemplo, em virtude do abismo que separa o mundo condicionado do mundo incondicionado, não faz sentido que haja um gradiente ontológico que justificaria a distância entre Deus, o homem e a natureza. De Cusa acaba por não reconhecer “mais uma tal relação de proximidade e distância entre o sensível e o supra-sensível [...]. Deixam de existir, portanto, as noções de *em cima* e *embaixo*; o que existe é um único cosmos [...]” (Cassirer, 2001, p. 43). Desse modo, é construída uma nova imagem cosmológica à luz do novo princípio especulativo. Como o que há entre o mundo finito e Deus é a distância infinita, “cessam de existir as diferenças finitas relativas. Cada elemento, cada ser

corpos celestes, e qualquer teoria humana no que se refere a outras teorias, são equidistantes do (divino) absoluto, que sozinho é definido como o centro e a circunferência” (Schwartz, 2008, p. 29).

23 Vide Kant, em *Crítica da Razão Pura* (KrV, B310; B311).

24 Cassirer recupera uma longa passagem *De visione Dei*, de Nicolau de Cusa, da qual extraímos um pequeno trecho para representar o prenúncio do criticismo kantiano: “Pois o homem não é capaz de julgar, senão como ser humano [...]. Da mesma forma, se um leão Te desse um rosto, na certa daria o de um leão; o bezerro o de um bezerro, a águia o de uma águia” (2001, p. 55).

natural, se comparado com a origem divina do ser, está igualmente próximo e distante desta origem” (Cassirer, 2001, p. 43). A consequência da filosofia cusana é uma unidade sistemática que rompe com o escalonamento ontológico típico da física aristotélica a qual “é substituída pelo princípio de Anaxágoras, segundo o qual na natureza tangível *tudo está em tudo*” (Cassirer, 2001, p. 43).

Se Deus é o centro infinito de todas as coisas finitas a serem conhecidas, e essas não podem ser entendidas conforme um gradiente de dignidade ontológica, tudo o que se apresenta como objeto ao conhecimento humano, por conseguinte, está no interior da mesma unidade cosmológica. Tanto o mundo físico quanto o mundo espiritual estão submetidos à mesma lei que impõe aos seus objetos a condição intransponível de sua finitude. É nesse sentido que, segundo a leitura cassireriana do pensamento de Nicolau de Cusa, podemos encontrar claramente, já no período renascentista, o esboço, mesmo que ainda de modo incipiente, de uma unidade programática que sintetiza a investigação da natureza e do espírito sob o poder de uma mesma orientação intelectual²⁵. E, para tanto, de Cusa é aquele que não mais admite que o homem seja tomado como separado da natureza. A distância radical entre criador e criatura, entre infinito e finito, não se replicaria na relação do homem com a natureza. Isso porque é nas conjecturas do homem, sujeito concreto do conhecimento, que a natureza se manifesta sempre espiritualmente, não havendo, já em de Cusa, como entender a natureza enquanto algo externo ao intelecto, sendo

[...] desse ponto de vista que resulta uma nova virada na *teoria do conhecimento*. Todo o conhecimento autêntico e verdadeiro não se volta para uma mera reprodução da realidade, mas representa sempre uma determinada direção da atividade espiritual. Toda necessidade que reivindicamos para a ciência e, especialmente, para a matemática, surge em virtude dessa atividade livre. O espírito só chega à verdadeira compreensão quando *se explicita* a si mesmo, como *explicita* sua própria essência, e não quando meramente reproduz uma existência exterior (Cassirer, 2001, p. 69).

Logo, sob determinado sentido, o homem passa a ser a condição sem a qual a natureza não poderia ser conhecida. Tudo aquilo sem o que não haveria ciência da natureza (matemática, espaço, tempo, categorias lógicas, etc.) passa a compor a atuação livre do espírito humano que cria os conceitos e as classificações das coisas, assim como Deus cria as essências e o ser dessas mesmas coisas. Por outro lado, no que diz respeito à dimensão prática, à história, por exemplo, há também uma clara repercussão da nova orientação cusana ao considerarmos que o homem seria uma espécie de “Deus criado” que, mediante a sua liberdade intelectual, institui a esfera do valor: “Sem a natureza humana não haveria o valor, não existiria o princípio de avaliação das coisas segundo sua maior ou menor perfeição” (Cassirer, 2001, p. 74). Portanto, Deus deu, indiretamente, valor a toda sua obra por meio do espírito humano. Em nossa compreensão, seria o caso de dizer que, enquanto Deus criou o ser das coisas, o homem lhe deu, além do sentido, a possibilidade de valorá-las. Nessa perspectiva, o conhecimento da natureza passa a ser claramente determinado como uma obra de criação do homem e, como tudo o que é resultado de sua produção espiritual, só pode ser por ele valorada.

Cassirer nos conduz a uma conclusão sobre o pensamento cusano que sintetizamos da

²⁵ “E na condição de centro de tudo, também Deus deve ser caracterizado como a circunferência infinita do mundo, pois sua essência engloba a essência de todas as outras coisas. Para Nicolau de Cusa, porém, esta noção fundamental tem um sentido ao mesmo tempo natural e intelectual, físico e espiritual. Se a nova forma da cosmologia nos ensina que na ordenação do cosmos não existe um *em cima* e um *embaixo* absolutos, que nenhum corpo está mais distante ou mais próximo da fonte divina de origem do ser, mas que todos estão *diretamente* ligados a DEUS, isso significa que a uma tal ideia corresponde uma nova forma de *religião* e de sentimento geral religioso. Nesse sentido, podemos estabelecer um paralelo direto entre as ponderações de Nicolau de Cusa sobre cosmologia, contidas em *De docta ignorantia*, e as concepções filosófico-religiosas por ele desenvolvidas em *De pace fidei* (1454). Do ponto de vista de seu conteúdo, as duas obras exploram domínios completamente diferentes; nem por isso, porém, deixam de ser reflexos diferentes de uma única e mesma visão sistemática fundamental” (Cassirer, 2001, p. 47).

seguinte maneira²⁶. A nova orientação filosófica da renascença que deu início à modernidade consistiu em, partindo da nossa ignorância radical sobre Deus, estabelecer os limites do conhecimento conjectural do homem, bem como seu único caminho seguro através dos símbolos matemáticos. Ao pôr abaixo a divisão entre mundo sensível e mundo inteligível, de Cusa propôs uma cosmologia unificada que compreendia os objetos naturais e espirituais sob o mesmo ponto de vista sistemático. Por mais que não seja possível à finita inteligência humana o conhecimento positivo de Deus em seus infinitos atributos, resta-nos a relação epistêmica com o incondicionado mediante a nossa capacidade de criar conjecturas, sentidos e valores. O conhecimento acerca de Deus se dá indiretamente quando o homem, em sua liberdade intelectual, põe as condições segundo as quais pode penetrar toda a criação divina, seja a natural, seja a espiritual. Logo, o homem cria seus próprios meios que lhes dão acesso epistêmico à natureza e a si mesmo, ambos na condição de objeto do conhecimento. “Em nenhum outro lugar, senão em sua própria história, o homem pode afirmar-se de forma verdadeiramente criadora e livre” (Cassirer, 2001, p. 72).

Referências Bibliográficas

AZEVEDO JÚNIOR, I. *Ciências da Natureza, Ciências da Cultura e a matematização do conhecimento em Ernst Cassirer*. 2021. 223 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

CASSIRER, E. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003.

CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Hamburgo: Felix Meiner, 1995.

CASSIRER, E. ‘Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften’. In: *Gesammelte Werke*, vol. 16. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 75-104, 1998.

CASSIRER, E. ‘Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie’. In: *Gesammelte Werke*, vol. 17. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 3-12, 1998.

CUSA, N. *A douta ignorância*. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KROIS, J.M. *Cassirer: symbolic forms and history*. New Haven: Yale University Press, 1987.

LEVINE, E. *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky and the Hamburg School*. Chicado e Londres. The University of Chicago Press, 2013.

PEREIRA, R.F. *A ciência na historiografia do Renascimento: de Jacob Burckhardt a Alexandre Koyré*. 2013. 114 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/2997>. Acesso em: 14 nov. 2020.

²⁶ Para um comentário sobre a crítica de Karl Jaspers à interpretação cassireriana de Nicolau de Cusa, confira (Schwartz, 2008).

SCHWARTZ, Y. 'Ernst Cassirer on Nicholas of Cusa: between conjectural knowledge and religious pluralism'. In: BARASH, Jeffrey Andrew (Ed.). *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 17-39, 2008.

SCHWEMMER, O. 'Cassirers Bild der Renaissance'. In: RUDOLPH, E. et KÜPPERS, B. (org.) *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburgo: Felix Meiner, pp. 255-280, 1995.