

HOMEM E NATUREZA EM NICOLAU DE CUSA: O MICROCOSMO NUMA PERSPECTIVA DINÂMICA E CRIADORA

João Maria André*

SÍNTESE – Na passagem da Idade Média para a idade Moderna, o triângulo constituído pelos motivos conceptuais “homem-natureza-Deus” é um triângulo cuja base, constituída pela relação homem-natureza, tende a assumir, diríamos nós em termos cusanos, uma dimensão infinita num movimento em que o vértice (Deus) coincide progressivamente com essa base transformando tal triângulo numa recta infinita. O lugar de transição que ocupa o pensamento do Cardeal alemão é, por isso, paradigmático, encontrado a sua expressão plena na forma como transpõe para o Renascimento alguns tópicos recorrentes no pensamento medieval: em primeiro lugar, o motivo do homo, *imago Dei*, através do qual começa por ser pensada a relação do sujeito humano com o universo, fundamentalmente no âmbito do conhecimento; depois, como segundo ponto baseado triângulo, o motivo do livro da natureza, de que o homem se constitui como privilegiado intérprete; ligado a estes dois motivos e estabelecendo a sua respectiva ligação numa perspectiva estética e criadora, o motivo do operar humano como imitação da natureza, baseado numa nova leitura do que é a natureza e, também, do que é a arte; em quarto e último lugar, o motivo do homem como microcosmo, que reassume de uma forma significativa os três motivos anteriores e que, reassumindo-os, é reconfigurado numa perspectiva verdadeiramente dinâmica e criadora.

PALAVRAS-CHAVE – Nicolau de Cusa. Homem. Idade Média. Natureza. Renascença.

ABSTRACT – In the passage from the Middle Ages to Modernity, the triangle constituted by the conceptual motifs “man-nature-God” has as its base the man-nature relationship, which tends to assume, in Cusan terms, an infinite dimension in a motion in which the vertex (God) progressively coincides with the base and turns such a triangle into an infinite straight line. The place of transition which is occupied by the German Cardinal is, therefore, paradigmatic, finding its full expression in the form it transposes to the Renaissance some of the recurrent topics of medieval thought. First, man qua *imago dei*, through which begins to be thought the relation of the human subject to the universe, particularly in the realm of knowledge. Then, as the second point on the triangle’s base, the motif of the Book of Nature, of which man is constituted as its main interpreter. Linked to these two motifs and establishing its respective link in an aesthetic and creative perspective, the motif of human working as imitation of nature, based on a new reading of what nature is, and of what art is a well. And finally, the fourth motif of man qua microcosmos, which recasts the three previous motifs in a truly dynamic, creative perspective.

KEY-WORDS – Nicholas of Cusa. Man. Middle Ages. Nature. Renaissance.

* Universidade de Coimbra.

Responder à questão da relação entre Homem e Natureza em Nicolau de Cusa implica uma abordagem transversal de núcleos centrais do pensamento de um autor que, ligando a Idade Média aos Novos Tempos que anunciam a Modernidade, constitui uma autêntica ponte para pensar as raízes em que fecundamente parece mergulhar a nossa consciência histórica. Por esse mesmo motivo, no esclarecimento dessa relação podemos também perceber a sensação do limite e a consciência contraditória da sua ultrapassagem que acompanham a instauração da subjectividade moderna na passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito, desde que se não esqueça o terceiro ponto que dá sentido ao arco conceptual que liga o homem à natureza e o transforma num triângulo em que os dois pontos extremos da base convergem para um vértice que os configura num equilíbrio cuja harmonia não elimina a tensão de uma concórdia que assenta na “coincidência dos opostos”. Porque, para utilizar a linguagem simbólica do autor do *De docta ignorantia*, esse triângulo é um triângulo em que a base (homem-natureza) tende a assumir uma dimensão infinita num movimento em que o vértice (Deus) coincide progressivamente com essa mesma base transformando esse triângulo numa recta infinita. O lugar de transição que ocupa o pensamento do Cardeal alemão é, por isso, sintomático e paradigmático e encontra a sua expressão plena na forma como transpõe para o Renascimento alguns tópicos recorrentes no pensamento medieval: em primeiro lugar, o motivo do *homo, imago Dei*, através do qual começa por ser pensada a relação do sujeito humano com o universo, fundamentalmente no âmbito do conhecimento; depois, como segundo ponto da base do triângulo, o motivo do livro da natureza, de que o homem se constitui como privilegiado leitor e especial intérprete; ligado a estes dois motivos e estabelecendo a sua respectiva ligação numa perspectiva estética e criadora, o motivo do operar humano como imitação da natureza, baseado numa nova leitura do que é a natureza e, conseqüentemente, numa nova compreensão do que é a arte; em quarto e último lugar, o motivo do homem como microcosmo, que reassume de uma forma significativa os três motivos anteriores e que, reassumindo-os, é reconfigurado numa perspectiva verdadeiramente dinâmica e criadora. O aprofundamento destes temas no pensamento de Nicolau de Cusa permite-nos também perceber como, no final da Idade Média, se assiste a um movimento significativo de transformação das relações entre o Homem e a Natureza e das formas em que a Razão Humana que as diz e as efectiva: a metamorfose do que se poderia chamar a Razão Teológica medieval na Razão Estética renascentista e que se veria reconfigurada numa Razão Técnica a partir do Século XVII e da revolução científico-conceptual que nele se consuma.

1 O tema do “homo imago Dei”

Poderá parecer forçado ligar o tema do homem como imagem de Deus ao motivo do microcosmo, mas convém começar por sublinhar que, ao fazê-lo, apenas retomamos as palavras de Nicolau de Cusa que, no seu Sermão 204, diz expressamente: “o homem, que também é chamado microcosmo, foi criado à ima-

gem e semelhança do próprio filho de Deus [...].”¹ O que o Cardeal aprofunda neste sermão é o tema do *Génesis*, em que o relato da criação do homem é precedido pela determinação divina: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança.”² Esta ideia, que é repetida sobretudo nas Cartas de Paulo³ e que, como bem notou G. Santinello,⁴ no tratamento que lhe é dado pelo autor, tende a destacar a diferença entre ser *imago Dei*, que é sobretudo uma prerrogativa do Filho, e ser criado *ad imaginem Dei*, prerrogativa do homem que carece da mediação do filho para a efectivação da sua semelhança, ter-lhe-á chegado através de Gregório de Nissa⁵ com a formulação que mais fecunda será no seu discurso pela dinamização que desde logo proporcionará ao motivo do microcosmo: o homem não é apenas uma imagem de Deus mas, como já deixavam antever, de certo modo, os termos da Carta aos Colossenses, uma viva imagem de Deus, pois só desse modo se pode continuamente renovar e aperfeiçoar nesse seu ser imagem, o que faz, antes de mais, pela via do conhecimento. Compreende-se assim que o tema da *imago Dei* sofra uma ligeira inflexão intelectualista que leva a encontrar esse lugar da imagem viva sobretudo na mente humana, ideia que, explorada, entre outros textos, no *Idiota de mente*, aparece cruzada com o par de conceitos *complicatio/explicatio* numa acentuação da sua excelência como imagem da unidade.⁶ Unificando, a mente humana realiza-se num movimento conectivo sem fim que constitui a sua própria essência,⁷ como o *De coniecturis* repetirá em diversos passos, sobretudo quando se refere ao movimento descensivo e ascensivo entre as diversas unidades mentais,⁸ na efectivação deste movimento conectivo, a mente humana liga o mundo material ao mundo intelectual, abrindo desde logo um dos horizontes em que, como veremos, se virá a inscrever o motivo do microcosmo, sobretudo na forma de que se reveste no *De docta ignorantia*. Na sua capacidade explicativa, a mente humana permite ao homem realizar-se como contracção do poder criador divino que, de certo modo, duplica cognoscitivamente a natureza ao explicar-se e assim plurificar-se nas suas noções. Por isso pode dizer o protagonista do *De mente*: “A concepção da mente divina é a produção das coisas. A concepção da nossa mente é a noção das coisas. Se a mente divina é entidade absoluta, a sua concepção é criação dos entes e a concepção da nossa mente é assimilação dos entes. O que convém à mente divina como verdade infinita, convém à nossa mente como imagem próxima dela.”⁹ Esta especificidade da *imago* que é a mente permite compreender, por sua vez, uma das direcções que o tema do microcosmo virá a tomar, sobretudo na configuração que lhe dá o texto do *De coniecturis*.

¹ *Sermo 204*, f. 174vb, 22-24.

² *Génesis*, 1, 26.

³ Cf., por exemplo, 1ª Cor., 11, 7 e Col. 3, 10.

⁴ Cf. G. SANTINELLO, “L’uomo ‘ad imaginem et similitudinem’ nel Cusano”, *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), p. 85-97. Esta diferença é igualmente acentuada por Tomás de Aquino, por exemplo, na *Summae theologiae*, I, q. 35, a. 2, ad III.

⁵ Cf. Gregório De Nissa, *De hominis officio*, cap. 4 (Migne PG, XLIV, col. 136 C).

⁶ Nicolau de Cusa, *Idiota de mente*, Cap. 4, H. V, nº 74, linhas 16-23, p. 113-114.

⁷ Cf. K. J. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, p. 68.

⁸ Cf., entre outros textos, de Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, L. II, Cap. 7, H.III, nº 106, linhas 14-21, p. 103; Cap. 16, nº 157, linhas 10-14, p. 156-157; e nº 159, linhas 10-15, p. 159-160.

⁹ Idem, *Idiota de mente*, cap. 3, H. V, nº 72, linhas 6-11, p. 109-110.

É este movimento que permite considerar viva a *imago* que o homem é,¹⁰ Essa *imago viva* plastifica-se em diversas metáforas ao longo do *De coniecturis*, como a do diamante vivo,¹¹ ou, mais expressiva ainda, a do espelho vivo, que, ao considerar analogicamente todas as criaturas como espelhos que, pela sua imperfeição, reflectem imagens deformadas, considera a natureza intelectual como um espelho que, sendo vivo, tem a possibilidade de se tornar cada vez mais plano e, assim, reflectir imagens cada vez mais perfeitas.¹² Esta metáfora antecipa de certo modo uma outra, ainda mais expressiva, que é formulada no *De mente*¹³ e retomada na Carta a Albergati,¹⁴ que compara a natureza espiritual do homem a um autorretrato do pintor divino que tem a particularidade de se poder tornar, pela sua liberdade, cada vez mais semelhante ao respectivo modelo e assimilar-se por si, ao próprio artista. Colocado, assim, no mundo das criaturas como *imago Dei*, é, pois, no entanto, pelo exercício da sua actividade criadora que o homem se afirma nesse seu ser *imago* e se distingue, no seio da natureza, das outras imagens que são as coisas que o rodeiam.

2 O homem como intérprete do livro da natureza

De entre outras metáforas em que se concretiza o motivo da imagem, ressalta também a do homem como medida. Esta metáfora concretiza-se, por um lado, numa retomada da antiga sentença de Protágoras, segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas,¹⁵ embora, subordinado ao tema da *imago*, o Protágoras recuperado seja, como notou Martínez-Gomez, um “Protágoras emendado”;¹⁶ por outro lado, inspira-se na etimologia atribuída por Nicolau de Cusa à *mens*, em que se estabelece a ligação entre *mens* e *mensura*.¹⁷ Como medida viva, o homem mede as outras coisas, mas, mede-se também a si próprio¹⁸ e mede, simultaneamente, o intelecto divino no contexto de uma *aenigmatica scientia*.¹⁹

É com esta visão do homem como “medida viva” que exerce o seu poder mensurante através de símbolos e de enigmas e da respectiva interpretação que deve ser articulada a perspectiva do mundo como livro aprofundada por Nicolau de Cusa em diversos textos. Herdada da tradição bíblica²⁰ e de outros autores que

¹⁰ Sobre a mente como “viva” imagem de Deus cf. G. von Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva Dei imago)*, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), p. 58-67 e R. STEIGER, “Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), p. 167-181.

¹¹ Cf. Nicolau de Cusa, *Idiota de mente*; Cap. 5, H. V, n.º 85, linhas 13-16, p. 129.

¹² Cf. Idem, *De filiatione Dei*, Cap. 3, H. IV, n.º 65, linhas 2-9, p. 48-49.

¹³ Cf. Idem, *Idiota de mente*, Cap. 13, H. V, n.º 149, linhas 1-12, p. 203-204.

¹⁴ Cf. Idem, *Carta a Albergati*, *Cusanus-Texte*, IV, n.º 8, p. 28, linhas 19-23.

¹⁵ Este dito de Protágoras é recuperado, contra a desvalorização aristotélica, pelo menos três vezes ao longo do *De beryllo*: H. XI₁, n.º 6, linhas 1-3, p. 8; n.º 65, linhas 1-3, p. 75 e n.º 69, linhas 3-6, p. 80.

¹⁶ Cf. L. Martínez-Gomez, “El hombre ‘mensura rerum’ en Nicolás de Cusa”, *Pensamiento*, 21 (1965), p. 62-63.

¹⁷ Cf. Nicolau de Cusa, *Idiota de mente*, Cap. 1, H. V, n.º 57, linhas 2-6, p. 90.

¹⁸ Cf. Idem, Idem, *ibidem*, Cap. 9, H. V, n.º 123, linhas 5-9, p. 177.

¹⁹ Idem, *De beryllo*, H. XI₁, n.º 7, linhas 8-13, p. 9-10.

²⁰ *Salmo* 18, 2-5

a comentaram, como Agostinho, Alain de Lille, Hugo de S. Vitor e Boaventura,²¹ Nicolau de Cusa retoma esta ideia logo num dos seus primeiros sermões,²² para a aprofundar com traços inovadores em alguns dos seus textos, sublinhando sempre novas vertentes. Assim, no *De genesi*, é o mundo como sistema de sinais não imediatamente legíveis que atrai a sua atenção, ao dizer: “Parece bastante apropriada a imagem do mundo como um livro escrito de que se ignoram a língua e os caracteres, como se a um alemão fosse apresentado um livro de Platão escrito em grego, em que Platão tivesse imprimido as forças do seu intelecto.”²³ Ao mesmo tempo que se reconhece que o dinamismo do seu autor passa para o próprio livro, onde aparece “configurada a força divina”,²⁴ reconhece-se também que a capacidade de interpretação desse texto tão enigmático, como o é um livro em grego para um autor alemão que desconheça aquela língua, não é imediata mas carece de ser desenvolvida por um processo de aprendizagem que é também existencial, pois implica a conformação do leitor ao próprio autor do livro, já que “se o intelecto se não conformar a ele, não entende, porque se não aparece o idem absoluto, não se conhecem as configurações da sua semelhança”.²⁵ Este processo de conformação é o processo dinâmico da filiação e, assim, não é de estranhar que a mesma metáfora seja retomada no *De filiatione Dei*, obra em que o mundo, mais do que um livro, é um conjunto de livros ao serviço do nosso processo de aprendizagem: “neste mundo, aos diversos objectos particulares como a vários livros se aplica o nosso estudo.”²⁶ Este é, no entanto, apenas o início do nosso processo ascensivo para a filiação divina e é por isso que a metáfora do mundo como livro se prolonga na metáfora do mundo como escola²⁷ em que o homem, ao mesmo tempo que vai aprendendo o processo da interpretação da sua mensagem, aprende também, desse modo, o processo da sua transformação, ou seja, da sua *deificatio*, dando um certo sentido cristocêntrico a toda a antropologia cusana.²⁸

O percurso pela exploração cusana desta metáfora ficaria incompleto se não fizessemos referência à tonalidade que dá aos quatro diálogos do *Idiota* e, sobretudo, à legitimação que confere ao discurso do seu protagonista. Este, leigo ou iletrado, está habilitado a falar, com sabedoria, dos mais profundos temas filosóficos ou teológicos, não porque tenha lido os livros dos homens, cujo conhecimento conduz frequentemente à presunção do saber, quando o que o caracteriza é a “douta ignorância”. É então que é referido o tema do mundo como livro: “ORADOR: Como podes ter chegado à ciência da tua ignorância se és ‘iletrado’? IDIOTA: Não através dos teus livros, mas dos de Deus. ORADOR: Quais livros? IDIOTA: Os que ele escreveu com o seu dedo. ORADOR: Onde se encontram? IDIOTA: Por toda a par-

²¹ Cf.: Agostinho, *Enarratio in Psalmum XLV*, nº 7; Alain de Lille, *Rythmus alter quo graphice natura hominis fluxa et caduce dipingitur* (Migne, PL CCX, 579 A-B); Hugo de S. Vitor *Eruditionis didascalie libri septem*, L. VII, Cap. 4 (Migne, PL CLXXVI, col. 814 B); Boaventura, *Breviloquium*, P. II, Cap. 11, nº 2).

²² Cf. Nicolau de Cusa, *Sermo VII, Signum Magnum*, X. XVI², nº 16, linhas 10-20, p. 154-155.

²³ Idem, *De genesi*, H. IV, nº 171, linhas 5-8, p. 121-122.

²⁴ Idem, *ibidem*, H. IV, nº 172, linha 1, p. 122.

²⁵ Idem, *ibidem*, H. IV, nº 172, linhas 13-15, p. 122.

²⁶ Idem, *De filiatione Dei*, Cap. 2, H. IV, nº 57, linhas 8-9, p. 43.

²⁷ Idem, *ibidem*, Cap. 2, H. IV, nº 58, linhas 1-6, p. 44.

²⁸ Cf. G. Morra, “Cusano: una antropologia cristocêntrica”, *Ética*, 5 (1966), p. 53-65.

te.”²⁹ O que o Cardeal alemão aqui sublinha é a sua oposição à ciência livresca exercida como comentário aos textos antigos ou a uma retórica demasiado balofa, vias discursivas representadas pelos interlocutores do “idiota”, valorizando a ligação à vida e não esquecendo a dimensão divina do livro aberto perante os seus olhos, que ele interpreta, interpretando os seus símbolos³⁰ através dos quais se orienta neste mundo.

3 O homem criador como imitador da natureza

Inserindo-se na tradição neoplatónica que atravessa toda a idade Média, Nicolau de Cusa não podia deixar de contribuir para uma reinterpretação dinâmica da natureza e, conseqüentemente, também para uma reinterpretação dinâmica das relações que o homem com ela mantém através da arte. Assim, deixando ecoar nos seus textos a ideia já expressa por Aristóteles, de que a natureza é o princípio do movimento,³¹ que Plotino platonicamente reformula ao considerar a natureza como a representação do *Nous* e a presença da alma do mundo na matéria, que assim a imita no seu processo dinâmico,³² o nosso autor considerará, logo no *De docta ignorantia*, a natureza como “um espírito difuso e contraído em todo o universo e nas suas partes singulares”, concluindo que “a natureza é, pois, como que a complicação de tudo o que acontece através do movimento.”³³ Por isso, o seu acontecer é a explicação do *posse fieri* do mundo, ou seja, do que ela é ao nível do inteligível e que, em última análise, remete para as razões do intelecto divino.³⁴ Neste sentido, a obra da natureza é já em si uma obra artística, pelo que, se, a uma primeira análise, poderia parecer que arte e natureza se contrapõem, já que “a natureza é unidade; a arte é alteridade, porque é semelhança da natureza”,³⁵ essa contraposição desvanece-se, ao mesmo tempo que se desvanece a interpretação da “imitatio” como mera cópia ou reprodução passiva,³⁶ quando se situa a retomada do aforismo antigo no contexto em que é formulada: “Pensa-se facilmente que a inteligência participa da arte, na medida em que emana da razão divina, mas, porque gera por si a arte, vemos que é natureza. A arte é uma imitação da natureza, e é evidente umas coisas sensíveis são naturais, outras são artificiais. Mas não é possível que as coisas sensíveis naturais sejam privadas de arte, como as sensíveis artificiais não podem ser privadas da natureza.”³⁷ Resulta daqui que a relação do homem com a natureza pela mediação da arte é de mútua implicação e, de alguma forma, de interacção dialéctica, mas o que funda essa interac-

²⁹ Nicolau de Cusa, *Idiota de sapientia*, L. I, H. V, nº 4, linhas 5-11.

³⁰ Cf., a este propósito, idem, *Idiota de mente*, Cap. 1, H. V, nº 54, linhas 8-18, p. 88-89.

³¹ Cf. Aristóteles, *Phisica*, B, nº 1, 192 b, 20-23.

³² Cf. Plotino, *Enneades*, VI, 6, 7.

³³ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, L. II, Cap. 10, H. I. p. 97, linhas 27-29.

³⁴ Cf. Idem, *De venatione sapientiae*, Cap. 5, H. XII, nº 10, linhas 12-15.

³⁵ Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, L. II, Cap. 12, H. III, nº 131, linha 3, p. 126.

³⁶ Sobre a reinterpretação cusana da “arte como imitação da natureza” e suas fontes, cf. K. FLASCH, “Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst”, in: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und Zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/Main, Minerva, 1965, p. 265-306.

³⁷ Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, L. II, Cap. 12, H. III, nº 131, linhas 8-13, p. 127.

ção dialéctica é, ainda e mais uma vez, a ideia de *imago* que implica a visão da arte humana como uma contracção da arte divina e o operar artístico humano como uma explicação da sua força intelectual, imagem da explicação da força criadora divina. É por isso que não há coisas naturais privadas de arte nem coisas artificiais privadas de natureza. E é também por isso que a inteligência, ao mesmo tempo que é arte, é também natureza tal como as formas naturais têm uma profunda dimensão artística. Pode, pois, o iletrado concluir que a sua arte de fazer colheres, “é mais realizadora do que imitadora de figuras criadas”, sendo “nisso, mais semelhante à arte divina”,³⁸ criticando deste modo uma arte que imite copiando coisas feitas, mas valorizando uma arte que imita, assimilando-se ao dinamismo criador do artista infinito e explicando visivelmente o verbo interior, “espécie da arte que tudo forma”,³⁹ como lhe chama o *Compendium*. É porque há esta perspectiva criadora subjacente à relação do homem com a natureza através da arte que o “Cardeal-Jogador” do *De ludo globi* pode dizer que “na medida em que a arte imita a natureza, chegamos a compreender as forças da natureza a partir daquilo que descobrimos na arte”⁴⁰ e é também por esse mesmo motivo que de uma arte que *imita* a natureza se pode passar à ideia de uma arte que *ajuda* a natureza e que assim a complementa, como no caso da linguagem⁴¹ ou da harmonia musical,⁴² compreendendo-se também o frequente recurso à simbologia da arte humana para pensar a *creatio ex nihilo*.⁴³

4 O homem como microcosmo

Na retomada do motivo do homem como microcosmo por Nicolau de Cusa se condensam as diversas características da relação do homem com a natureza que os três tópicos anteriores foram sucessivamente revelando.⁴⁴ Trata-se de um tema a que se referem quatro dos seus principais textos filosóficos, embora também em alguns sermões se lhe refira.

No *De docta ignorantia* este tema, encontrado nos autores antigos, surge no início do terceiro livro no contexto de um conjunto de capítulos sobre a posição intermédia da humanidade no conjunto do universo, que lhe permite realçar a sua excelência de modo a operar nos capítulos seguintes, uma infexão da antropologia cusana para uma perspectiva cristocêntrica. O texto do Cardeal não deixa qualquer dúvida quanto ao alcance deste aprofundamento do motivo para um equacionamento da articulação do homem com a natureza: “A natureza humana é aquela que foi elevada acima de toda a obra da Deus e é pouco inferior à natureza

³⁸ Idem, *Idiota de mente*, Cap. 2, H. V, nº 62, linhas 8-14, p. 96.

³⁹ Idem, *Compendium*, Cap. 7, H. XI₃, nº 19, linhas 13-21, p. 14-15 e Cap. 8, nº 24, linhas 12-16, p. 20.

⁴⁰ Idem, *De ludo globi*, L. I, Schr. III (Wien, Herder), p. 226.

⁴¹ Idem, *Compendium*, Cap. 3, H. XI₃, nº 7, linhas 13-14, p. 7.

⁴² Idem, *ibidem*, Cap. 9, H. XI₃, nº 27, linhas 1-10, p. 22.

⁴³ Cf., entre outros textos de idem, *De quaerendo Deum*, Cap. 4 (escultor); *De genesi*, Cap. 3 (vidreiro); *Idiota de mente*, Cap. 6 (músico).

⁴⁴ Para um maior aprofundamento das diversas dimensões, e sobretudo do carácter dinâmico, do tema do homem como microcosmo em Nicolau de Cusa, cf. W. Dupré, “Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), p. 68-87.

angélica. Ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne em si os universos, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo.”⁴⁵

A dimensão complicativa da natureza humana que aqui funda a sua dimensão microcós mica, postula a respectiva *explicatio* que emprestará ao tratamento do tema o dinamismo aqui apenas implícito mas já claramente presente no *De coniecturis*. A obra abre com uma referência à autoria humana do mundo conjectural que é criado pelo homem como o mundo real é criado por Deus,⁴⁶ sendo no quadro desta potência humana que deve ser lida a referência ao microcosmo já no 2^a Livro: “O homem é, com efeito, Deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É portanto, um deus humano. O homem é também um mundo, mas não é contraditadamente tudo, porque é homem. O homem é portanto um microcosmo ou um mundo humano. A região da humanidade compreende, pois, na sua potência humana, Deus e o mundo universo.”⁴⁷ O espaço do homem abre-se, assim, para a região do divino e para a região do natural e é por isso que a afirmação de que o homem é um mundo humano vem responder, num jogo semântico de fecundas implicações antropológicas, à afirmação de que o homem é um deus humano. A abertura deste espaço implica, por sua vez, o conceito de liberdade, indispensável à compreensão do homem como tarefa, que as palavras seguintes, antecipando o *Discurso* de Pico, traduzem com evidência: “O homem pode ser um deus humano, e, como deus, pode ser humanamente um anjo humano, uma besta humana, um leão humano, um urso humano, etc. Na potência da humanidade todos os seres existem segundo o seu modo particular.”⁴⁸

Se o *De coniecturis* está ainda marcado por uma inflexão demasiado gnoseológica, constitui um passo decisivo a abordagem do mesmo motivo no *De ludo globi*, numa perspectiva marcadamente ética. Nessa obra, em primeiro lugar, o tema é configurado holisticamente, a fim de que se compreenda que o ser parte de um todo, não significa que tal parte não seja simultaneamente um todo à sua maneira: “Certamente o homem é um pequeno mundo que é também parte do grande. Em todas as partes resplandece o todo, porque a parte é parte do todo, como todo o homem resplandece na mão, que é proporcionada ao todo. [...] A perfeição da totalidade do universo resplandece mais na parte que se chama homem, e, por isso, o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo e parte do grande mundo.”⁴⁹ É nessa ideia de perfeição que se inscreve a ideia de liberdade: “O reino de cada um é livre, como o é o reino do universo em que estão contidos os céus e os astros, que estão também contidos no mundo mais pequeno, mas de modo humano.”⁵⁰ Esta noção de tarefa, inerente ao homem-microcosmo, aparece igualmente na referência ao mesmo tema, no 2^o livro da mesma obra, no contexto do processo ascensivo de aperfeiçoamento ético do homem: “E, neste modo de considerar, ascende-se de todo o imperfeito ao per-

⁴⁵ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, L. III, Cap. 3, H.I, p. 126., linha 29 e p. 127, linhas 1-3.

⁴⁶ Idem, *De coniecturis*, L. I, Cap. 1, H. III, nº 5, linhas 3-7, p. 7.

⁴⁷ Idem, ibidem, L. II, Cap. 14, H. III, nº 143, linhas 7-12, p. 143.

⁴⁸ Idem, ibidem, L. II, Cap. 14, H. III, nº 143, linhas 12-15, p. 143.

⁴⁹ Idem, *De ludo globi*, L. I, Schr. III (Wien, Herder), p. 260-262.

⁵⁰ Idem, ibidem, L. I, Schr. III (Wien, Herder), p. 262..

feito, da treva confusa à luz perfeitíssima [...] e, no próprio exemplo por ti apresentado, ascende-se da natureza corpórea à espiritual, cuja expressão o homem descobre em si, descobrindo por que é chamada microcosmo.”⁵¹

Finalmente, o último texto em que Nicolau de Cusa evoca o tema do homem como microcosmo é o *De venatione sapientiae*, e fá-lo em dois campos significativos da caça da sabedoria: no quinto, o do louvor, e no décimo, o da ordem. No campo do louvor, ao referir que para tocar é necessário o saltério, com caixa e corda, e o músico, dirá que “estes três elementos se encontram no homem microcosmo, como se encontram no mundo maior”, pois “nele existe a inteligência, a natureza humana e o corpo”, concluindo que “o homem é um saltério vivo que tem em si todos os elementos para entoar os louvores a Deus”.⁵² No campo da ordem, o motivo do homem microcosmo, aliado ao do homem cópula do universo, vai servir para justificar a perfeição da criação divina: “[A sabedoria divina] colocou belamente a cópula do universo e o microcosmo, o homem, no ponto mais alto da natureza sensível e no mais baixo da inteligível, reunindo nela, como no meio, os seres inferiores temporais e os superiores perpétuos! Colocou-a no horizonte do tempo e do perpétuo, como requeria a ordem da perfeição.”⁵³

Concluindo-se assim no contexto do louvor (*scientia laudis*) e da ordem (beleza e perfeição), o aprofundamento do tema do homem como microcosmo por Nicolau de Cusa, que nunca abandonou o quadro próprio de um humanismo cristão⁵⁴ faz convergir a perspectiva dinâmica e criadora com que aparecia em outros textos para uma tonalidade verdadeiramente estética que se consuma numa “scientia laudis” perante a ordem e a beleza do universo.

⁵¹ Idem, *ibidem*, L. II, Schr. III (Wien, Herder), p. 336.

⁵² Idem, *De venatione sapientiae*, Cap. 20, H. XII, nº 56, linhas 13-20, p. 53-54.

⁵³ Idem, *ibidem*, Cap. 32, H. XII, nº 95, linhas 9-13, p. 91.

⁵⁴ Cf. R. HAUBST, “Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus”, in: G. PIAIA (Ed.) *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l’umanesimo europeo offerti a G. Santinello*, Padova, Editrice Antenore, 1993, p. 55-75.