

ÎN CĂUTAREA CERTITUDINII – NICOLAUS CUSANUS, MATEMATICA ȘI LOGICA MODERNITĂȚII

STELIAN MANOLACHE

Searching the Certainty – Nicolaus Cusanus, Mathematics and Logic of the Modernity. Our study aims to capture and evaluate how deeply inspired is the mathematical method, which Nicolaus Cusanus (1401–1464) used to substantiate his philosophical thinking, and in which this method, constitutes a preamble to rationalism and positivism of the modern thinking. For this purpose, we will not refer to the main philosophical work of the cardinal - *De docta ignorantia* (1440), and we will insist both on the content and the theological-philosophical implications of those data, elements and themes of the Cusanian thought that anticipate the secular logic of contemporaneity, as well as on the effective way in which all these have influenced, over centuries and in ways that will prove, each time, paradoxically, the great themes of modernity.

Keywords: Nicolaus Cusanus; *De docta ignorantia*; mathematics; mathematical reasoning; worlds harmony; knowledge; modernity

PRELIMINARII

Este binecunoscut că Nicolaus Cusanus, cardinalul originar din Kues, cel pe care Karl Jaspers îl considera drept cel mai important filosof din secolul al XV-lea, iar Georg Cantor îl caracteriza ca singurul „cap de geniu” al matematicilor timpului său, marchează, prin particularitățile gândirii sale teologico-filosofice, „...trecerea de la gândirea Evului Mediu la cea a timpurilor moderne”¹, situându-se între medieval și modern ca un veritabil Ianus (P. P. Negulescu). În cel fel putem spune însă că Nicolaus Cusanus prefigurează modernitatea? Și, în același timp, putem vorbi de existența unor indici cuantificabili ai modernității la nivelul teologiei și filosofiei sale? Și dacă da, cum anume au fost aceștia asimilați de logica secularismului modern, ce metamorfoze au suferit și cum anume mai pot fi ei recunoscuți în spațiul axiologic profund desacralizator și antropocentric al unei lumi care, dacă, totuși, mai înțelege să se mai raporteze la Dumnezeu, o face izolându-L „...într-o transcendență inaccesibilă”²? Evident, toate aceste interogații se impun cu necesitate, întrucât Nicolaus Cusanus a fost un gânditor creștin autentic,

¹ *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. II, traducere, selecția textelor, prezentări, bibliografie, indici și note de Octavian Nistor, București, Editura Minerva, 1984, p. 297.

² Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, în vol. *** *Biserica în misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar*, București, EIBMBOR, 2005, p. 483–484.

un cunoscător desăvârșit al scolasticii și, mai mult decât atât, un catolic fervent ca și, în pofida unor vremelnice opțiuni conciliariste, un susținător semnificativ al papalității. Cu toate acestea, gândirea teologico-filosofică a cardinalului – care nu va ezita să-l citeze consistent în materia teognoziei pe Sf. Dionisie Areopagitul – conține câteva elemente, teme și abordări, care, fără să stea într-o legătură nemijlocită de cauzalitate cu *spiritul* modernității – ceea ce nici nu ar fi posibil –, îl anticipează undeva în temeiurile și trăsăturile esențiale. Acesta este, de altfel, sensul în care profesorul P.P. Negulescu îi „conferă” lui Nicolaus Cusanus imaginea de Ianus, de zeu al trecerilor și începuturilor, căci, dacă prin finalitățile perfect ortodoxe ale filosofării sale, cardinalul privește spre scopurile preponderent religioase ale Evului Mediu, modul în care acesta își edifică sistemul și unele dintre rezultatele *de etapă* ale gândirii sale se vor regăsi, de o manieră constitutivă, *în ceea ce va constitui, ulterior, logica modernității*.

Care sunt, așadar, acei germeni ai modernității *insinuați* în gândirea cardinalului trecut prin Școala Fraților *Vieții în comun* de la Deventer? Vom răspunde că, în opinia noastră, aceștia pot fi puși în legătură cu conținutul eminentemente rațional-matematic al *metodei* sale de filosofare, care, chiar dacă se autocenzurează, limitându-și aria de cuprindere la lumea observabilă, aduce cu sine, complet nepremeditat, dar suficient de explicit, riscul perturbării/ dezechilibrării raportului – unul pur teologic și, de aceea, extrem de sensibil – dintre revelație și rațiune. Un risc care, începând cu secolele XVII–XVIII, se va concretiza cu precădere în tendința, consistent evidențiată de Iluminism, de supralicitare a capacității de cunoaștere a teologiei naturale, ca și în postularea capacității acesteia de a descoperi și comensura, pe cont propriu, tainele dumnezeirii. Acestor efecte ale metodei cusaniene, li se vor adăuga și particularitățile cosmografiei cardinalului, una care avansează o viziune care va deveni un bun comun al astronomiei de după Copernic și Galilei, anume imposibilitatea – de ordin cosmologic și, totodată, filosofic –, organizării geocentrice a Universului și, concomitent, a tezei Pământului imobil / nemișcat.

Evident că toate acestea nu sunt încă moderne, ci dimpotrivă, urmăresc o mai bună explorare, înțelegere și explicare de către filosofie și, simultan, de către teologie, a lumii, a Universului, căci pentru Cusanus *operațiile discursive* [analitice – n.n.] *ale minții omenești refac în timp ceea ce Dumnezeu a conceput și a realizat dintr-o dată*³. Astfel, fără a putea spune că gândirea cardinalului se aliniază „spiritului” modernității, va trebui să punctăm că ea vine să evidențieze o anumită tendință de reaşezare a metodelor și priorităților cognitive ale sfârșitului de Ev Mediu, o schimbare *în orientarea omului către lumea naturală și spirituală*, proces a cărui geneză coboară, după cum arăta Jacob Taubes, până la Ioachim de Fiore (c. 1135–1202)⁴.

³ Florica Neagoe, *Nicolaus Cusanus*, în vol. *** *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, vol. I (De la Renaștere la Epoca Luminilor), București, Editura Academiei, 1984, p. 110.

⁴ Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*, traducere: Andrei State și George State, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2009, p. 27–28.

Din această perspectivă, Nicolaus Cusanus nu face decât să surprindă și să exprime în limbajul, devenit comun, al matematicii și filosofiei, procesul de naștere a unei noi paradigme, una sub care omul se va raporta, nu numai cognitiv, dar și existențial, la propriul sine și la propriul destin, ca și la semenii, la lume și la Dumnezeu, în termeni cu totul și cu totul particulari, paradigmă care însă nu va deveni efectiv modernă până când nu va proceda la absolutizarea rațiunii și, implicit, a omului care raționează.

MATEMATICA ȘI DEZIDERATUL CERTITUDINII

Lui Nicolaus Cusanus, filosoful care, după un scurtă ședere într-un Heidelberg dominat încă de nominalismul lui Marsilius von Inghen (c. 1340–1396), a studiat dreptul la Padua și teologia la Colonia, matematica i se înfățișa drept „...cea mai sigură dintre științe”⁵, singura în măsură să confere acuratețe și siguranță cunoașterii. Cardinalul se situa astfel pe o poziție care, practic, impunea raționamentul matematic drept unica metodă gnoseologică validă. Ca urmare, odată *comutat* în planul filosofării, acesta va putea, singurul, să conducă la atingerea certitudinii cognitive așteptate. Opțiunea lui Nicolaus Cusanus nu este deloc întâmplătoare. Ea își are originea într-o pasiune incontestabilă pentru matematică, una manifestată, sub îndrumarea lui Paolo Bussi, încă din Școala de la Deventer și care s-a împlinit prin studiile de muzică și astrologie – întemeiate, ambele, tot pe matematică –, pe care le-a urmat, la Padua, cu Prosdocimo de Beldemandis (1370 /1380–1428). De altfel, viitorul cardinal nu va ezita să-și fructifice aptitudinile matematice, redactând o *De reparatione calendarii* (1437), în care și-a propus studierea posibilităților de *îndreptare* a calendarului iulian, urmată de o *De transmutationibus geometricis* (1450), în care va sublinia valoarea de întrebuințare a raționamentului matematic pentru atingerea *unor scopuri mai înalte*⁶, adică a acelor de ordin filosofic. Pentru Cusanus, relevanța intelectuală a cunoștințelor și abilităților matematice este incontestabilă, existența acestora condiționând *de facto* sustenabilitatea oricărui demers filosofic și/sau teologic, sens în care îi va invoca pe Fer. Augustin (354–430) și, mai ales, pe Boethius (Torquatus Severinus, 475 /480–545), autorul, între altele, al unei *De institutione arithmetica*. De altfel, în acest context, cardinalul va nota că *niciun om căruia îi lipsește complet exercițiul matematic nu poate să acceadă la cunoașterea celor divine (De docta ignorantia I, 11)*⁷. Astfel, matematica va deveni, întrucâtva, consubstanțială filosofiei și teologiei, dacă nu prin obiect și conținut, măcar prin metodă; raționamentul matematic va căpăta implicit anvergura

⁵ P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 108.

⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁷ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Andrei Bereschi, Iași, Editura Polirom, 2008. Pentru toate preluările textuale și referințele utilizate, am folosit ediția menționată.

întregului și a completitudinii, revendicându-și și dobândind astfel statura unei *mathesis universalis*.

Rolul determinant al matematicilor transcende însă sfera preocupărilor intelectului uman, căci, explică Nicolaus Cusanus, *în crearea lumii, însuși Dumnezeu s-a servit de aritmetică, totodată de geometrie, muzică și astronomie [...]; prin aritmetică, El a adunat elementele [aer, foc, apă, pământ, conform cu Empedocle din Agrigent], prin geometrie le-a figurat [...], prin muzică le-a proporționat*, astfel că, *creația se constituie într-o unitate ontologică caracterizată de o „minunată ordine” (De docta..., II, 13)*. Armonia Universului rezidă tocmai în conformitatea matematică exhaustivă a proporțiilor sale și în echilibrul desăvârșit al interacțiunilor în care intră neîncetat componentele sale materiale. Universul, ca întreg, poartă amprenta preciziei matematice a actului creator al lui Dumnezeu, care a edificat lumea *în număr, în greutate și în măsură*. Numărul – cuantificat de aritmetică, greutatea – comensurată de muzică și măsura – fructificată de geometrie constituie reperele *axiomatice* ale Creatorului în lucrarea Sa de aducere în existență a Universului, în care toate stau în echilibru și interacționează în echilibru (*De docta..., II, 13*). Și pentru că, iată, matematica își are rolul său în *facerea lumii*, cu atât mai mult omul va trebui să și-o asume atunci când va încerca să o descifreze și să o înțeleagă. Așadar, din punctul de vedere al cardinalului filosof, rostul fundamental al matematicii este acela ca, prin forța sa metodologică, să contribuie la aflarea adevărului, a adevărului care poartă cu sine o semnificație general umană incontestabilă, așa cum o arăta încă Aristotel – *toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște – Metafizica, I, 1*. Matematica va avea deci rolul determinant de a îndruma, de a călăuzi rațiunea, căci, dacă orice proces cognitiv este inițiat de simțuri și, eventual, de imaginație, ea, rațiunea, va avea, urmând cu acuratețe criteriile metodologice ale matematicii, rolul decisiv de a valida, aprofunda și desăvârși cunoașterea, cel puțin atât timp cât, în mod vădit, senzațiile *oglesc numai suprafața lumii*⁸. Așadar, rolul gnoseologic al rațiunii devine determinant în contextul în care, după cum am văzut, cardinalul consideră că preocuparea pentru accederea la adevăr este una conaturală ființei umane⁹, acesta reprezentând un deziderat pe care omul *dorește cu nesaț să îl atingă, scrutându-le pe toate cu deducția sa înăscută [și] cuprinzându-l într-o îmbrățișare îndrăgostită (De docta ..., I, 1)*.

În acest cadru, Nicolaus Cusanus își va întemeia gnoseologia pe ceea ce azi am numi compararea caracteristicilor măsurabile ale corpurilor, luând ca reper valorile numerice ale *mărimilor fizice* ce pot fi atașate unui obiect a cărui cunoaștere este apriorică ori ține de domeniul evidenței: *toți cei ce cercetează, judecă un lucru nesigur potrivit unei proporții, făcând comparație cu ceea ce este presupus ca fiind sigur; așadar, orice cercetare care se face prin mijlocirea proporției este comparativă [...]; orice cercetare rezidă într-un raport comparativ, uneori ușor, alteori dificil (De docta..., I, 1)*. Ca urmare, cunoașterea este esențialmente

⁸ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 111.

⁹ *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. II, p. 297.

un proces comparativ și progresiv, necunoscutul urmând a fi investigat și comensurat prin raportarea – uneori imediată, alteori mai dificilă – la cunoscut, raportare care urmează ordinea matematicii, a proporției și a numărului, aceasta și pentru că lui Nicolaus Cusanus *i se părea că era foarte important ca, în fizică, proprietățile corpurilor să fie traduse în cifre spre a putea fi supuse calculului [și, implicit, comparației]*, sugerând experimente practice și sfătuindu-i pe fizicieni să le utilizeze¹⁰. Altfel spus, între mărimile fizice ce caracterizează obiectele avute în atenție – obiectul-reper, cel cunoscut și obiectul-vizat, cel supus cercetării – va exista întotdeauna un *raport matematic de proporționalitate*, o relație matematică precisă, comensurabilă și, de aceea, valorizabilă cognitiv. Existența acestor raporturi este apriorică și incontestabilă, întrucât Universul posedă calitatea de a include doar obiecte cu caracteristici proporționale, calitate ce i-a fost imprimată odată cu aducerea sa în existență. Întrucât *metoda comparativă presupune totdeauna o reducere proporțională a lucrului nou [...] la lucrul vechi*¹¹, a cerceta va însemna, deci, a găsi valoarea /dimensiunea numerică a proporției care leagă necunoscutul de cunoscut, făcând necunoscutul cognoscibil prin raportarea, comensurată matematic, la ceea ce este deja dobândit ca și cunoaștere. Astfel, dacă obiectul cunoscut, α_1 , are, între alte caracteristici măsurabile, proprietatea ρ_1 , vom face un prim pas spre cunoașterea obiectului α_2 stabilind raportul de proporționalitate dintre valoarea numerică a proprietății ρ_1 și cea corespunzătoare caracteristicii omoloage ρ_2 . Între cele două proprietăți va exista o relație matematică de tipul $\rho_2 = \psi \cdot \rho_1$, parametrul numeric ψ reprezentând expresia cantitativă /numerică a legăturii de proporționalitate dintre proprietățile ρ_1 și ρ_2 , factorul care face posibilă comensurarea proprietății ρ_2 , adică, finalmente, cunoașterea a ceva din ceea ce este obiectul α_2 . Evident, dacă atașăm obiectului cunoscut, α_1 , un număr de k proprietăți, în speță $\rho_{11}, \rho_{12}, \dots, \rho_{1k}$, a face cognoscibil obiectul α_2 , caracterizat la rândul lui de proprietățile omoloage $\rho_{21}, \rho_{22}, \dots, \rho_{2k}$, va echivala cu stabilirea valorii numerice a fiecăruia dintre parametrii ψ_i care vor *lega* matematic/numeric, prin relații, de tipul $\rho_{2i} = \psi_i \cdot \rho_{1i}$, perechile corespunzătoare de caracteristici măsurabile ale celor două obiecte. În același timp, procesul de cunoaștere prin comparare numerică poate fi extins la un număr oarecare de obiecte necunoscute, pornind de la un unic obiect cunoscut, α_1 și mergând din aproape în aproape, prin constituirea unui *șir cognitiv* de tipul $\alpha_1 \rightarrow \alpha_2 \rightarrow \dots \rightarrow \alpha_p$, în care proprietățile ρ ale obiectului α_i vor fi deduse din cele ale obiectului precedent, α_{i-1} , prin intermediul parametrilor numerici ψ . Inevitabil însă, utilizarea „șirurilor cognitive” va aduce, odată cu creșterea numărului de obiecte cercetate succesiv, diminuarea preciziei/corectitudinii în stabilirea raportului de proporționalitate dintre proprietățile măsurabile, adică tocmai scăderea acurateței parametrilor ψ , căci *concluzia [cercetării] este cu atât mai nesigură, cu cât sunt necesare mai multe trepte mijlocitoare între elementele*

¹⁰ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 108.

¹¹ *Ibidem*, p. 114.

*comparate*¹². Ca urmare, extinderea raționamentelor bazate pe compararea proprietăților se autolimitează, dat fiind echivocul tot mai pregnant al cunoștințelor dobândite, aspect care completează cenzura impusă aprioric metodei de posibilele dificultăți, poate chiar insurmontabile, ridicate de încercarea propriu-zisă de evaluare și stabilire a rapoartelor de proporționalitate căutate. Oricum, chiar în cazul trecerii simple de la un obiect la altul, deci în cazul unui *șir cognitiv* elementar, cu doi termeni, rațiunea nu va putea decât să-și recunoască limitele, căci *precizia combinațiilor între realitățile corporale și raportarea potrivită a cunoscutului la necunoscut depășește rațiunea umană* (*De docta...*, I, 1), cunoașterea deplină a obiectelor lumii imanente fiind apanajul exclusiv al Creatorului. De altfel, tocmai în virtutea acestei perspective, Nicolaus Cusanus va localiza și decipta tensiunea inevitabilă dezvoltată între propensiunea naturală a omului spre căutarea adevărului și lipsa de acuratețe/precizie/desăvârșire a oricărei întreprinderi cognitive umane, stare de fapt pe care o plasează sub semnul *doctei ignoranțe*, al *științei neștiutoare*, cea care va face perfect legitim aparentul paradox după care „*cu atât va fi cineva mai doct [învățat], cu atât va ști despre sine că este mai ignorant [neștiutor]*” (*De docta...*, I, 1).

Pe de altă parte, *șirurile cognitive* $\alpha_1 \rightarrow \alpha_2 \rightarrow \dots \rightarrow \alpha_p$ vor fi, imperativ, finite (*De docta...*, I, 6), întrucât *dacă distanța dintre elemente [obiectele din compunerea „șirului”] este înfinită, rațiunea umană nu-și poate atinge scopul, fiindcă nu există relație sau proporție între finit și înfinit, [după cum] înfinitul este un absolut, iar absolutul nu poate fi cunoscut nici prin relații, nici prin comparații*¹³. Ca urmare, întrucât *scapă oricărei proporții*, înfinitul și, implicit, absolutul vor fi, întotdeauna, inabordabile și incomprehensibile pentru rațiune (*De docta...*, I, 1) și, implicit, pentru *metoda* cusaniană. Elaborarea unui *șir cognitiv înfinit* fiind, așadar, imposibilă – în măsura în care *înfinitul, pe care nu-l cunoaștem, nu se poate compara în niciun chip, din niciun punct de vedere, cu lucrurile finite pe care le cunoaștem*¹⁴ –, *metoda* se va opri în pragul înfinitului, al absolutului, adică la granița transcendentului, pe care, chiar dacă îl va *simți* întrucâtva, nu va putea să-l cuprindă și să-și facă inteligibil. Cunoașterii raționale, cea care se întemeiază (doar) analitic și deductiv, înfinitul îi va fi, deci, complet inaccesibil; fiind *legată de corp și amestecată cu materia, rațiunea și, subsecvent, metoda comparativă bazată pe raționament, vor fi, inevitabil, de natura imanenței, astfel că nu vor putea atinge și descifra Absolutul*¹⁵. Adevărul fiind, în expresia lui ultimă, racordat absolutului, va deveni evident că *un intelect finit nu poate să cuprindă exact adevărul lucrurilor, în timp ce esența lucrurilor, care este adevărul ființării, este de neatins în puritatea sa* (*De docta...* I, 3). Întrucât determină și comensurează raporturile de proporționalitate existente între proprietățile obiectelor, *numerele* vor

¹² *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. II, p. 297.

¹³ *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. II, p. 298.

¹⁴ P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 114.

¹⁵ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 110.

deține un rol determinat pentru *metoda* lui Nicolaus Cusanus: *deoarece indică, cu privire la ceva, potrivirea și simultan diferența, proporția nu poate fi înțeleasă fără număr; așadar, numărul cuprinde toate proporționalele [...]; numărul nu este cel care determină o proporție doar în privința cantității, ci în toate aspectele care, în orice mod, substanțial sau accidental, pot să se potrivească sau să difere* (*De docta...*, I, 1). Ca urmare, semnificația gnoseologică a numărului se conturează într-o manieră explicită, căci el, numărul, *devine pârgăia raționamentelor, [astfel că] e termenul mediu care face trecerea de la cunoscut la necunoscut*¹⁶. Numărul va fi deci măsura a *tot ceea ce concordă sau diferă în substanță sau accident*¹⁷, făcând posibilă însăși întrebuintărea efectivă a *metodei* cusaniene. Prin intermediul numărului, cunoașterea se comută de la empiric la rațional și de la senzație la măsură, ca și cum numărul ar face trecerea *de la sensibil la rațional*¹⁸. Prin număr, *se descoperă unitatea în pluralitate și identitatea în diferență*¹⁹, putând fi puse în evidență raporturile generalizate de interdependență, dar și de echilibru și armonie dintre creaturi, raporturi generalizate la scara Universului și care poartă pecetea imprescriptibilă a lucrării Creatorului. Fiind măsura a tot și a toate, numărul face deci posibilă afirmarea unității gnoseologice a lumii, constituindu-se în expresia acestei unități. Prin număr și datorită lui, cele patru elemente empedocliene, adică realitatea materială a lumii, pot trece de la nedefinit și amorf, la definit și armonios. Toată creația poartă în sine și cu sine rațiunea de a fi a numărului, căci dacă n-ar fi așa, nu ar exista *nici delimitatea lucrurilor, nici ordinea, nici proporția, nici armonia lor și nici pluralitatea însăși a ființelor* (*De docta...*, I, 5), adică nici Cosmosul ca atare. Ajunși în acest punct, va trebui să remarcăm că, deși insistă asupra faptului că numărul *a slujit drept arhetip principal în spiritul Creatorului* (*De docta...*, I, 11), Nicolaus Cusanus nu îi conferă acestuia acea dimensiune filosofică plenară cu care îl înzestraseră Pitagora din Samos, cel pe care cardinalul îl considera ca fiind *primul filosof, atât prin renume, cât și de facto* (*De docta...*, I, 11). Și, în adevăr, pentru filosoful din Kues, numărul – al cărui rol gnoseologic este incontestabil –, nu posedă o semnificație/autoritate ontologică proprie, autonomă, cu toate că întreaga realitate se organizează în baza unor interdependențe și interacțiuni nu numai comensurabile, ci și proporțional-armonice. Date fiind aceste circumstanțe, se poate aprecia că, deși îndeplinesc o funcționalitate gnoseologică întrucâtva comparabilă, numărul lui Pitagora este, totuși, departe de a se identifica cu numărul lui Nicolaus Cusanus, după cum o realitate substanțială nu se va putea identifica niciodată cu una spirituală sau cu o abstracțiune²⁰. Inclusiv din perspectiva gnoseologiei, similitudinile apar mai degrabă ca fiind fortuite, întrucât

¹⁶ *Ibidem*, p. 110.

¹⁷ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸ *Ibidem*, p. 110.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

²⁰ Cf. Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie. Filosofia antică*, București, Editura Actami, 1996, p. 113.

metoda comparativă cusaniană vine să fructifice capacitatea numărului de a cuantifica proprietăți și caracteristici, în timp ce, pentru *pitagorici*, obiectele se pot cunoaște și compara, întrucât numerele ce le sunt constitutive, pot fi, ele însele, comparate. Încheind această digresiune, vom concluziona că nu se va putea spune că numărul funcționează realmente ca factor comun al celor două metode de cunoaștere, cea pitagorică și cea cusaniană, dat fiind faptul că acestea sunt întemeiate pe premise analitice în sine incompatibile. Acestea fiind spuse, vom concluziona că, dacă din perspectiva raporturilor /relațiilor/ conexiunilor matematic exprimabile dintre obiecte, se va putea spune că numărul cusanian modulează practic realitatea din postura factorului ce asigură coeziunea, armonia și echilibrul oricărei secvențe a lumii și a Universului ca întreg, el nu se ridică, la propriu, la nivelul ontologicului și nici n-ar fi putut-o face decât cu condiția abandonării a însuși cadrului creștin al filosofării. De aceea, prezent fiind în *spiritul lui Dumnezeu* și determinând, ca atare, configurația și dinamica lumii create, starea de armonie și echilibru a Universului, ca și conținutul întotdeauna exprimabil matematic al interacțiunilor universale, adică, până la urmă, raționalitatea lumii, numărul cusanian stă, cumva, în legătură cu Logosul și, teologic vorbind, funcționează întrucâtva similar cu *rațiunile eterne ale lucrurilor, secvențe ale rațiunii dumnezeiești*, așa cum învață Biserica Răsăritului²¹, interpretare care ar explica convingător și puțința omului, fie ea și limitată, de a pătrunde în profunzimea creației prin intermediul numerelor – măsură a lucrurilor.

ÎN LOGICA MODERNITĂȚII

Revenind la obiectivul definitoriu al studiului nostru, vom încerca să descifrăm modul în care *metoda* de cunoaștere, de cercetare a lumii imanente, pe care o avansează Nicolaus Cusanus, prefigurează logica modernității, anticipându-i unele dintre caracteristicile definitorii. În fapt, ca și în cazul lui René Descartes, *spiritul metodei* cusaniene, în speță modalitatea efectivă în care aceasta își propune să investigheze realitatea tangibilă uzând de puterea raționamentului matematic, va fi preluat și asimilat de gândirea modernă, care, însă, va proceda, tot atunci, la o reșezare /redefinire radicală a sensurilor lor inițiale. În fond, ambele elemente constitutive ale *metodei* cusaniene, respectiv **(a)** asumarea gnoseologiei bazate pe cuantificarea și comensurarea *mărimilor fizice*, adică a unor caracteristici măsurabile și exprimabile numeric, cu renunțarea concomitentă la fizica aristotelică bazată pe calitățile asociate obiectelor și **(b)** asumarea obiectivului, tot de ordin gnoseologic, al modelării și descrierii pe baze rațional-matematice a realității observabile, stau, ambele, în legătură cu *temeiurile metodologice esențiale* ale

²¹ Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, București, EIBMBOR, 1996, p. 238–239.

modernității²². Desigur, omul *recent* (H.-R. Patapievici) va supune premisele *metodei* cusaniene unui amplu proces de re-formare, la capătul căruia le va suprima orice conotație religioasă și le va modifica, implicit, accepțiunea originală de „complement” gnoseologic al teologiei, unul cu o aplicabilitate limitată la Cosmosul imanent și cu o acuratețe la rândul ei mărginită.

Cum anume însă va proceda logica modernității și în ce fel, păstrându-i *ideea* întemeietoare, va deturna *sensul* original și autentic al *metodei* cusaniene? În fond, măsura în care modernului i-a fost cu puțință asimilarea *metodei* și, concomitent, schimbarea sensului și semnificației ei coincid cu măsura în care, astăzi, putem vorbi de acel ceva din gândirea cardinalului care, deși supus unor continue metamorfoze, se *prelungeste* și poate fi recognoscibil în logica modernității. Și, ca și în cazul altor gânditori apuseni, ceea ce va *moderniza* gândirea lui Nicolaus Cusanus, schimbându-i radical sensurile autentice, va fi perturbarea și, în final, compromiterea echilibrului atât de sensibil, dintre cunoașterea rațională și cea revelată, adică, dintre revelația naturală și cea supranaturală și, finalmente, dintre rațiune și credință. Dacă, pentru cardinal, cunoașterea rațională și cea revelată se situau într-un raport ierarhic firesc, cunoașterea *luminată de credință* deținând, nenegociabil, primatul axiologic în raport cu cea întemeiată doar pe rațiune²³, fără însă ca această *superioritate* să le afecteze unitatea gnoseologică, posteritatea-i intrată în vârtejul modernității va bulversa echilibrul binomului rațiune–credință, altădată indestructibil. Astfel, modernitatea va separa în primul rând cele două forme ale revelației, postulându-le posibilitatea de a funcționa autonom. Apoi, pusă să succeadă cunoașterii raționale sub pretextul augmentării acesteia, revelația supranaturală va deveni tot mai puțin relevantă, după cum transcendentul va face tot mai puțin obiectul interesului omului modern, pentru ca, în final, rațiunea să monopolizeze necondiționat demersurile cognitive ale omului. Rațiunea va deveni astfel instrumentul unic și absolut al oricărei gnoseologii, autoritatea sa devenind normativă, incontestabilă și, mai ales, nelimitată ca putere de pătrundere intelectuală.

Astfel, de la limitele cognitive ale *metodei* cusaniene, unele recunoscute cu smerenie teologică, modernitatea va trece la *principiul optimist că [...] totul poate fi explicat, că nu poate exista la infinit un domeniu al necunoscutului, un mister inaccesibil*²⁴. Pentru modernitate, cunoașterea poate să surprindă toate datele realității tangibile. Fiind cognoscibilă în integralitatea ei, lumea îi va apare omului *recent* ca fiind *o simplă realitate materială [...], lipsită de structură spirituală*

²² H.-R. Patapievici, *Omul recent*, București, Editura Humanitas, 2001, p. 50–51 și p. 103 și Horațiu Trif, *Tradiție și eshaton. Scurtă anamneză despre sfârșitul modernității*, în „Verso”, nr. 2–3 (109–110) /2014, p. 11.

²³ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 110–111.

²⁴ Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Petraru, *Paradigme conceptuale moderniste și postmoderniste și impactul lor asupra teologiei și misiunii Bisericii*, în vol. conf. univ. dr. Vasile Nechita (coord.), *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, Constanța, mai 2005, Iași, Editura Vasiliana '98, 2005, p. 49.

*interioară*²⁵. Adevărul însuși va ține doar de domeniul cunoașterii raționale, putând fi decelat și explicat pe deplin prin mijloacele științei și valorificat prin cele ale tehnicii și tehnologiei²⁶. Implicit, pentru omul *recent*, știința va fi *centrală și va subordona totul*²⁷, astfel că, pentru a fi valid, orice demers cognitiv nu se va putea întemeia decât pe acumulări de tip științific. În calea cunoașterii raționale nu va exista nicio limită, tocmai pentru că *modernitatea s-a constituit* [...] ca o reducere a lumii la măsura omului, la posibilitățile lui de a cunoaște²⁸. Complet transparentă pentru rațiune, lumea omului *recent* se vede astfel confruntată cu riscul *desvrăjirii* progresive, unul simultan procesului, la fel de acut, reprezentat de *deposedarea omului de conștiința dependenței ontologice de divin*²⁹, *cele două involuții potențându-se reciproc. Și, în adevăr, atunci când nu îi neagă, pur și simplu, existența, modernitatea procedează la izolarea lui Dumnezeu de lume, postulând un Univers închis în propria lui imanență și separat de Dumnezeu*³⁰, un Univers în care Creatorul nu se mai regăsește și, practic, nu mai are loc, logica modernității expulzându-L din câmpul preocupărilor sale ca pe o *ipoteză epistemologică inutilă*³¹.

Intrate în logica modernității, cele două premise metodologice cusaniene, în speță **(a)** utilizarea în fizică a proprietăților /caracteristicilor măsurabile ale lumii și **(b)** postularea principiului cunoașterii lumii pe baze fizico-matematice, vor suferi un proces complex de transformare, de de-formare, la capătul căruia omul *recent* **(a₁)** va înceta să-și mai raporteze valorile și destinul, viața însăși, la Dumnezeu și **(b₁)** nu va mai avea nevoie de Dumnezeu pentru a-și explica lumea și pe sine. Modernitatea va asimila și va recalibra, pas cu pas, două elemente de ordin gnoseologic și cu aplicație exclusivă în planul gnoseologiei, pentru a le transforma în propriile sale temeuri, unele care includ, constitutiv, o mutație fundamentală de ordin ontologic, respectiv autonomia omului și a Cosmosului în raport cu Dumnezeu. Pornind tocmai de la această schimbare de paradigmă ontologică, omul *recent* va goli gnoseologia și axiologia de orice determinare din partea sacralului. Lipsită de Dumnezeu – pentru că *Dumnezeu și problemele religioase nu intră în orizontul științelor experimentale*³², în timp ce cunoașterea revelată nu este tratată altfel decât ca o simplă ficțiune – lumea des-fermecată a prezentului devine,

²⁵ Pr. acad. prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și globalizare – cultură globală și culturi particulare*, în vol. *** *Biserica în era globalizării*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003, p. 86–87.

²⁶ Cf. Idem, *Omul fără rădăcini*, p. 483–484.

²⁷ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 42–43.

²⁸ Pr. lect. dr. Adrian Niculcea, *Intelectualul român între „moartea lui Dumnezeu” și un creștinism „imaginal”*, în vol. *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, p. 261.

²⁹ Pr. prof. univ. dr. Gheorghe Petraru, *art. cit.*, p. 53.

³⁰ Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, București, EIBMBOR, 1998, p. 53.

³¹ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 43.

³² Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, București, Editura Trinitas, 2013, p. 484.

inevitabil, artificială și superficială³³. Accepțiunea exclusiv materială a lumii va deveni, treptat, dominantă, aducând cu sine excluderea dimensiunii spirituale a existenței. Materia va covârși spiritul, până la punctul în care orice axiologie va include doar valorile aferente materialității lumii³⁴, astfel că omul își va concepe existența doar în cadrele *vieții strict orizontale, ale vieții radical lipsite de posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cât de cât credibil*³⁵. Nu o dată s-a spus că *de la Cusanus începe naturalizarea noțiunii divinității sau desacralizarea ei – mișcare al cărei punct culminant îl va reprezenta Spinoza*³⁶. Pe parcursul studiului nostru, am văzut însă că sensul în care putem spune că filosofia cardinalului anticipează o modernitate refractară față de religie și credință trebuie mult nuanțat, întrucât nimic din gândirea sa nu trece dincolo de marile adevăruri ale teologiei. Nicolaus Cusanus este convins de autenticitatea și puterea nemăsurată a credinței; adevărurile ei îi apar ca incontestabile tocmai pentru că sunt descoperite prin revelația supranaturală, astfel că, de exemplu, discuțiile pe marginea argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu i se par a fi suficient de puțin relevante pentru a le aborda ca atare. De altfel, pe deplin încredințat de autenticitatea absolută a credinței sale, cardinalul nu va ezita să se adreseze sultanului Mahomed II (1461), sugerându-i să se convertească la creștinism, pentru ca, astfel, să poată deveni un demn urmaș al lui Constantin cel Mare³⁷.

De fapt, prin întreaga sa filosofie, cardinalul nu își propune decât să înzestreze rațiunea cu o *metodă* prin care mersul acesteia să devină mai eficient atunci când e vorba de a înțelege lumea și de a dobândi cunoștințe cu caracter de noutate, dar și atunci când omul se apleacă asupra adevărilor fundamentale ale credinței cu scopul de a le căuta și argumenta reflectarea și în spațiul, altfel auster și difuz, al revelației naturale. De aceea, modernitatea a *păstrat* din gândirea lui Nicolaus Cusanus doar ceea ce a corespuns *spiritului ei*, în speță capacitatea rațiunii de a-și elabora *metode* prin care poate să înțeleagă și să explice realitatea sensibilă. Plecând de aici, de la *ideea metodei*, una perfect neutră din punct de vedere teologic, modernitatea își va edifica propria viziune *spirituală*, demers care va culmina cu aducerea în prim plan a omului complet autonom în raport cu divinitatea și eliberat de orice condiționare transcendentă. Doar din această perspectivă și dacă ne vom raporta la implicațiile tardive ale *metodei* cardinalului asupra problemei raportului dintre rațiune și credință, vom putea spune că acesta a *împins gândirea filosofică, pe care el o mai voia încă legată de teologie, la despărțirea de ea*³⁸, deci fără ca, niciun moment, să-și fi dorit sau, cu atât mai mult,

³³ Pr. lect. dr. Stelian Manolache, *Cultură modernă și gnosticism*, în vol. *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, p. 284.

³⁴ Cf. Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 474.

³⁵ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 87.

³⁶ Cf. C.I. Gulian, *Introducere în istoria filosofiei moderne*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 43.

³⁷ Cf. P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 101, Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 110, C.I. Gulian, *op. cit.*, p. 42, ș.a..

³⁸ Florica Neagoe, *art. cit.*, p. 115.

să fi premeditat acest lucru. Modernitatea va reduce gândirea cusaniană la certitudinea puținței de a cunoaște lumea; rațiunea se va apleca asupra lumii nu pentru a-L descoperi, în ea, pe Dumnezeu unul și întreit, ci doar pentru a-i înțelege și decipta legitățile, prezumându-le completa autonomie. Dacă Nicolaus Cusanus își utiliza metoda matematică spre a-L întrezări pe Dumnezeu, discursul său rațional orientându-se vertical și *în sus*, modernitatea va construi raționamente exclusiv la nivelul planului orizontal al lumii sensibile. Modulate de credință, construcțiile raționale ale cardinalului se structurau întotdeauna ascendent, căci suprema încordare a *metodei* a condus la descoperirea reflectării Dumnezeului treimic în lucrurile lumii; gândind doar orizontal, modernitatea nu putea ajunge decât la postularea autonomiei rațiunii și a omului și, pe această cale, la exacerbarea antropocentrismului. Vom conchide așadar că, prin *metoda* sa matematică, prin prezumata relație de proporționalitate dintre proprietățile obiectelor sensibile, ca și prin cosmologia bazată pe axioma omogenității ontologice a Universului, Nicolaus Cusanus a pus în evidență unitatea lumii create. O unitate care, în viziunea cardinalului, vine să evidențieze faptul că lumea a fost creată astfel ca să poată subzista în unitate, în echilibru și în armonie, aspirând totodată spre Dumnezeu, după cum însuși Dumnezeu *este în orice lucru și orice lucru existent este în Dumnezeu* (*De docta...*, II, 5), iar *toate ființările [lucrurile] tind spre El* (*De docta...*, I, 23). Însă, după cum observa la un moment dat profesorul Nikos Matsoukas, unitatea și armonia lumii îl reflectă pe Dumnezeu doar dacă și doar atunci când observatorul uman interesat crede aprioric în existența lui Dumnezeu, astfel că, până la urmă, credința premerge și rămâne criteriul ultim al teologiei naturale. Astfel, examinând lumea fără îndrumarea credinței, modernitatea îi va constata armonia și echilibrul, dar nu va sesiza și de ce lumea este în armonie și în echilibru. Și, nesizând taina lumii, va presupune că lumea este așa cum este doar prin sine și de la sine, admițând chiar că, dacă lumea n-ar fi așa cum este, el, omul, n-ar putea exista spre a observa și a reflecta asupra ei.

CONCLUZII

În final, nu putem decât concluziona că situarea lui Nicolaus Cusanus între medieval și modern este justificată dacă nu de modul de lucru și obiectivele gândirii sale – care sunt perfect ortodoxe –, sub aspectul scopului și conținutului, ci prin consecințele tardive ale *metodei* sale. *Modernizându-se, metoda* cardinalului a încetat, tot atunci, a se mai lăsa îndrumată de Dumnezeu – prin intermediul credinței și revelației supranaturale – și a renunțat la a se mai raporta la Dumnezeu. Cuprinsă de *spiritul* modernității, *metoda* cusaniană s-a desacralizat, încet-încet, văzându-se, treptat, pusă în slujba unei rațiuni tot mai vehemente ce își clama autonomia funcțională și decizională. De aceea, nu neapărat persoana cardinalului filosof Nicolaus din Kues stă între medieval și modern, *ci gândirea și, mai precis, metoda*

sa de filosofare. Ea, *metoda*, este în fapt, acel Ianus care privește între apusul Evului Mediu și noul răsărit, cel al modernității care se naște spre a cuprinde și, ulterior, a domina lumea.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- *** *Biserica în era globalizării*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003;
- *** *Biserica în misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar*, București, EIBMBOR, 2005;
- *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. II, traducere, selecția textelor, prezentări, bibliografie, indici și note de Octavian Nistor, București, Editura Minerva, 1984;
- *** *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, vol. I (De la Renaștere la Epoca Luminilor), București, Editura Academiei, 1984;
- Conf. pr. dr. Vasile Nechita (coord.), *Simpozionul „Modernism, postmodernism și religie”*, Constanța, mai, 2005, Iași, Editura Vasiliana '98, 2005;
- Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Andrei Bereschi, Iași, Editura Polirom, 2008;
- Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, București, EIBMBOR, 1996;
- Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, București, EIBMBOR, 1998;
- Pr. lector dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea și Sfintele Taine*, București, EIBMBOR, 1998;
- Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie*. Filosofia antică, București, Editura Actami, 1996;
- Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, București, Editura Trinitas, 2013;
- Jacob Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*, traducere: Andrei State și George State, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2009;
- H.-R. Patapievici, *Omul recent*, București, Editura Humanitas, 2001.

