

A DOUTA IGNORÂNCIA COMO HORIZONTE EPISTEMOLÓGICO ENTRE FÉ E CIÊNCIA: fundamentos histórico-filosóficos e implicações para a formação humana

Núbia Aparecida Pimenta de Souza
Conceição Solange Bution Perin
Tatiane Graciele Caetano Campos

Resumo

O artigo reúne três autores, Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), Guilherme de Ockham (1285-1347) e Nicolau de Cusa (1401-1464), que situam os movimentos histórico-sociais em momentos distintos e abordam a relação entre ciência e fé. Os objetivos são investigar o passado e promover reflexões voltadas à educação e à formação humana, pautadas nas exigências sociais e amparadas pela religião, economia e política. Nesse sentido, a questão que se levanta é: O que corresponde à *douta ignorância* diante da ciência e da religião? Talvez essa pergunta se mostre inquietante no contexto do século XXI. Assim, a pesquisa abrange debates elaborados por grandes pensadores dos séculos passados, referentes ao uso do intelecto como fonte de compreensão e transformação da sociedade. Desse modo, a investigação pretende responder a essa questão, favorecendo a compreensão do significado de *douta ignorância* e viabilizando reflexões sobre suas implicações socioeducacionais no presente.

Palavras-chave: ciência; religião; educação; douta; ignorância.

LEARNED IGNORANCE AS AN EPISTEMOLOGICAL HORIZON BETWEEN FAITH AND SCIENCE: historical-philosophical foundations and implications for human formation

Abstract

The article brings together three authors – Bonaventure of Bagnoregio (1217-1274), William of Ockham (1285-1347), and Nicholas of Cusa (1401-1464) – who situate historical-social movements in distinct periods and address the relationship between science and faith. The objective is to investigate the past and promote reflections oriented toward education and human formation, grounded in social demands and supported by religion, economics, and politics. In this sense, the question raised is: what corresponds to learned ignorance in the face of science and religion? Perhaps this question proves unsettling in the context of the twenty-first century. Thus, the research encompasses debates developed by major thinkers of past centuries concerning the use of the intellect as a source of understanding and transformation of society. In this way, the study aims to answer this question, fostering an understanding of the meaning of learned ignorance and enabling reflections on its socio-educational implications in the present.

Keywords: science; religion; education; learned ignorance.

LA DOCTA IGNORANCIA COMO HORIZONTE EPISTEMOLÓGICO ENTRE LA FE Y LA CIENCIA: fundamentos histórico-filosóficos e implicaciones para la formación humana

Resumen

El artículo reúne a tres autores – Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274), Guillermo de Ockham (1285-1347) y Nicolás de Cusa (1401-1464) – que sitúan los movimientos histórico-sociales en momentos distintos y abordan la relación entre ciencia y fe. El objetivo es investigar el pasado y promover reflexiones orientadas a la educación y a la formación humana, fundamentadas en las exigencias sociales y respaldadas por la religión, la economía y la política. En este sentido, la cuestión que se plantea es: ¿qué corresponde a la docta ignorancia frente a la ciencia y la religión? Tal vez esta pregunta resulte inquietante en el contexto del siglo XXI. Así, la investigación abarca debates elaborados por grandes pensadores de siglos pasados, relativos al uso del intelecto como fuente de comprensión y transformación de la sociedad. De este modo, el estudio pretende responder a esta cuestión, favoreciendo la comprensión del significado de la docta ignorancia y posibilitando reflexiones sobre sus implicaciones socioeducativas en el presente.

Palabras clave: ciencia; religión; educación; docta ignorancia.

INTRODUÇÃO

Entre as ruínas do Império Romano, uma nova concepção de mundo foi sendo constituída a partir da atuação da Igreja. De acordo com François Guizot (1787-1874), o papel exercido pela Igreja fundou a sociabilidade medieval cristã e conduziu a Europa à modernidade (Guizot, 1992). A atuação organizada da Igreja na conservação do povo romano e da cultura clássica fomentou uma vontade comum alicerçada na unidade da doutrina cristã: “No nível espiritual/cultural, foi a consciência cristã que alimentou a identidade da Europa, nutrindo seus ideais políticos, seus critérios econômicos, suas normas éticas e estruturando aquele imaginário social” (Cambi, 1999, p. 145).

Ao se estabelecer o papel da Igreja medieval como norteador das mudanças ocorridas nos âmbitos educacional, citadino e religioso, compreende-se que as relações entre esses setores sociais configuraram desdobramentos que tomaram a ciência (razão) e a religião (fé) como princípios explicativos do mundo.

Diversos autores, entre os séculos XIII e XV, buscaram compreender o ser humano em seu contexto bem como as perspectivas deste de comportamento e ação em uma sociedade conduzida pelos ensinamentos da Igreja, mas que, diante do desenvolvimento político e econômico ao longo dos séculos, passou a demandar a inserção da racionalidade como meio de compreensão da própria existência.

Dentre os pensadores que produziram reflexões relevantes em seus períodos, este artigo aborda Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), Guilherme de Ockham (1285-1347) e Nicolau de Cusa (1401-1464). Este último será analisado de forma mais aprofundada, por ser considerado, por alguns estudiosos, o último dos escolásticos e o precursor da modernidade.

A investigação sobre o pensamento de Cusa (2002), especialmente por tratar a docta ignorância como princípio de conhecimento e de compreensão do divino e do humano, permite compreender que o autor explorou o conhecimento científico-social em profunda articulação entre racionalidade e transcendência.

Os três autores investigados, no campo da História da Educação, evidenciam que o passado constantemente sinaliza a relevância da formação humana para a constituição de uma sociedade coerente com as transformações vivenciadas nas relações sociais.

Nesse sentido, autores de séculos distintos, inseridos em contextos marcados por expectativas quanto à construção de uma sociedade futura em que o domínio intelectual e o divino estivessem articulados para orientar a política e a organização cidadina, favorecem a compreensão de que o passado ensina. Quando o presente não apreende tais ensinamentos, revela-se a necessidade de aprofundamento das questões intelectuais e de ampliação dos debates que possibilitem uma visão mais crítica, ampla e reflexiva da realidade.

SÃO BOAVENTURA E GUILHERME DE OCKHAM: O DEBATE SOBRE A FÉ, A RAZÃO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL INCOMPLETO?

São Boaventura, representante de São Francisco de Assis (1181/1182-1226) e da Ordem dos Franciscanos no século XIII, desempenhou papel social relevante. Em decorrência do crescimento comercial e urbano, os franciscanos despertaram a atenção da população e conquistaram numerosos adeptos para seu modo de vida. Não se mantiveram neutros diante das transformações sociais, pois estavam inseridos nesse contexto e presenciavam as mudanças em curso, contudo procuraram não se adaptar plenamente a elas.

O que, à primeira vista, poderia parecer exclusivamente religioso permite perceber que a Ordem dos Franciscanos ultrapassou esse âmbito. Desde sua criação até a atuação de Boaventura (1983), observa-se que discussões políticas, educacionais e sociais fundamentaram suas regras e orientações.

Embora a religiosidade permeasse a Ordem, as questões políticas, educacionais e sociais também estavam presentes. Seus seguidores buscavam adotar um modo de vida contrário àquele que emergia na sociedade, caracterizado pela comercialização, pelo lucro, pela busca de novos conhecimentos voltados ao conforto e pela compreensão do mundo por meio da ciência. Por outro lado, ao fazerem parte desse contexto de transformações, evidenciou-se também a necessidade de reeducação social.

Boaventura (1983) não se absteve dessas mudanças nem da necessidade de reeducação social, contudo, para responder às exigências de seu tempo, fundamentou-se em explicações que justificavam o uso das ciências mediadas pela Filosofia, mas subordinadas às normas da Teologia. Segundo ele, era necessário reorganizar o pensamento, reconhecendo a Teologia como fundamento explicativo das demais ciências: “Fica manifesto também, como todo o conhecimento está subordinado à Teologia, e por isto ela assume os exemplos e utiliza a linguagem pertencentes a qualquer outro gênero de conhecimento” (Boaventura, 1983, p. 218).

A respeito dessa posição, Huizinga (1978) afirma que os sentimentos intensificados com a expansão do comércio – embora poder e ambição ainda fossem considerados pecados – já indicavam uma nova interpretação do mundo: “O poder não está ainda predominantemente associado ao dinheiro; é antes inerente à pessoa e depende de uma espécie de temor religioso que ela inspira; faz-se sentir pela pompa e magnificência ou pelo numeroso séquito de partidários fiéis [...]” (Huizinga, 1978, p. 28).

Boaventura (1983) não excluía a Filosofia de suas reflexões, ao contrário, compreendia-a como uma ciência necessária para fortalecer a fé e orientar os indivíduos na reflexão sobre seus comportamentos cívicos e materiais, à luz dos ensinamentos divinos.

De acordo com Ozilou (1991), São Boaventura estabelece limites quanto à verdade presente em textos de determinados filósofos ao considerar equivocado o entendimento de que as ações humanas não atingiriam a essência da alma. Para ele, sem a fé, tais filósofos desconsideravam que os bons sentimentos, que caracterizam o ser humano como criação divina e seguidor dos mandamentos, não podem ser plenamente desenvolvidos sem os ensinamentos da Teologia.

Boaventura (1983) buscou, assim, sistematizar as inquietações e dificuldades enfrentadas pelos indivíduos diante das exigências cidadinas de sua época, evidenciando a centralidade do saber divino na vida humana. Nessa perspectiva, compreende-se que o autor propõe uma forma de pensar e agir que possibilite aos indivíduos refletirem antes de tomar decisões, utilizando o intelecto para ponderar sobre as consequências de suas ações no mundo terreno.

Com isso, compreende-se que Boaventura (1983) exerceu significativa influência sobre seus contemporâneos no que se refere à relevância de diversas questões intrinsecamente humanas e, muitas vezes, polêmicas. Dentre elas, destaca-se a importância do desenvolvimento do intelecto como meio de compreender as ciências concebidas como expressão da ordem divina.

A questão do uso do pensamento reflexivo, ou do desenvolvimento do intelecto – amplamente tratada por São Boaventura em suas obras –, evidencia que tal preocupação não é exclusiva de determinado momento histórico. O uso da inteligência sempre foi objeto de debate, contudo, em cada época, é analisado à luz de seu contexto específico. Se, no século XIII, fazia-se necessário desenvolver o intelecto para compreender a existência de Deus e seguir os mandamentos deste, no século XIV já se observa, com Ockham (1973), também franciscano, a defesa do uso da inteligência voltada ao conhecimento empírico. Conforme Ockham (1973, p. 341), “em outro sentido, toma-se ‘ciência’ como conhecimento evidente, ou seja, quando se diz que sabemos não somente devido ao testemunho de outros, mas também assentimos, mediata ou imediatamente, sem que ninguém o relate, por algum conhecimento incompleto dos termos”.

O conhecer passa, então, a ocupar lugar central na vida cotidiana, uma vez que o mundo não deveria mais, como preconizava Ockham (1973), ser concebido pelos olhos de outrem, nem avaliado sem o conhecimento empírico daquilo que pode ser apreendido diretamente. Nesse sentido, a ciência é compreendida como conhecimento evidente: “[...] ‘ciência’ significa conhecimento evidente de algo necessário. Não se conhecem dessa forma as coisas contingentes, mas os princípios e as conclusões que delas se seguem” (Ockham, 1973, p. 341).

Ockham (1973), em seu contexto histórico, compreendeu que razão e fé poderiam ser discutidas e analisadas sob outra perspectiva. Para ele, não era necessário estabelecer um embate entre ambas, mas reconhecê-las como caminhos distintos para explicar o ser humano, fosse pela natureza, fosse pela dimensão da alma.

Segundo o autor, a questão não consistia em duvidar da existência de Deus como Criador, mas em analisar a fé como um conhecimento abstrativo, que não oferecia a dimensão exata do que se concebia e, portanto, não garantia o conhecimento pleno (Ockham, 1973). Desse modo, o conhecimento obtido pela abstração não deveria ser considerado ponto de partida para a compreensão da realidade.

Para Ockham (1973), o verdadeiro entendimento das coisas se dá por meio do conhecimento empírico, o qual possibilita ao indivíduo conhecer e apreender a existência do mundo em sua forma concreta e natural. Trata-se do conhecimento sensível, capaz de elucidar o desconhecido e oferecer respostas às indagações acerca da realidade.

Ao retomar a questão de Deus, Ockham (1973, p. 395) aprofunda sua análise sobre o abstrato e o empírico ao afirmar que, “nessa acepção, não se pode evidentemente saber que Deus

existe; logo, não se pode saber com evidência que ele é uno”. Assim, não se trata de negar a existência de Deus, mas de questionar a possibilidade da comprovação empírica dele. Como afirma o autor, “A inferência é clara. Prova-se o antecedente: a proposição ‘Deus existe’ não é notória por si, visto que muitos duvidam dela; nem pode ser provada por proposições evidentes por si, porque em todo raciocínio se assumirá algo duvidoso ou acreditado” (Ockham, 1973, p. 395).

As reflexões propostas por Ockham (1973) suscitaram inquietações na sociedade medieval, especialmente no que se refere aos poderes que organizavam e interferiam na vida cotidiana: quais seriam os limites da autoridade do rei e do papa? Nesse contexto, compreende-se que, no século XIV, o uso da razão contribuiu para que a sociedade passasse a questionar as formas de poder estabelecidas na organização social.

Amparado nas Sagradas Escrituras, Ockham (1988) também problematiza a autoridade papal exercida em nome de Deus, argumentando que a ordem espiritual não deveria reger todos os âmbitos da vida social de maneira irrestrita. Ao desenvolver essa crítica, o autor exemplifica seus argumentos ao afirmar:

[...] não convém à comunidade que o papa tenha o poder de, sem culpa dos fiéis e sem causa manifesta, impor-lhes obrigações graves a que não estão coagidos nem por direito divino, nem por direito natural, nem por espontânea de cisão, pois tal poder, devido à ignorância ou à maldade do sumo pontífice, pode significar a destruição tanto temporal e corporal, como espiritual dos fiéis, porque muitas vezes não só seriam perturbados os enfermos bons, mas imperfeitos, como tornaria desesperados os maus [...] Ora, foi visto que o papa não recebeu de Deus o poder para a destruição, mas para a edificação dos fiéis. Segue-se, pois, que o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder (Ockham, 1988, p. 53).

Incomodado com o poder papal, que estabelecia critérios, obrigações e coerções à sociedade, Ockham (1988, p. 38) asseverava: “Se o papa quiser provar seu poder, que afirma ter por direito divino, somente através de decretos e decretais, responder-se-á a ele que uma tal prova é suspeita de dano de uma das partes, tal como se fosse familiar, a não ser que possa munir-se das Escrituras divinas”.

Insatisfeito também com as determinações impostas pelo poder real, Ockham (1988) faz menção ao poder secular, o qual igualmente se impunha de forma autoritária e, na maioria das vezes, não condizia com as necessidades da sociedade. Nesse sentido, segundo o autor, cada instância de poder, fosse do papa, do rei, do imperador ou dos próprios homens, deveria respeitar os direitos e deveres que lhe eram próprios, conforme as Escrituras Divinas: “O mesmo pode ser dito do imperador e de qualquer outro, se tentar defender-se contra o papa em tal questão apelando para as leis imperiais, principalmente quando existem tanto algumas leis civis como algumas decretais que não condizem com a verdade, a justiça e a lei evangélica” (Ockham, 1988, p. 38).

Em seus escritos, Ockham (1988) retoma diferentes problemáticas que, se devidamente interpretadas, poderiam ultrapassar as tensões estabelecidas entre as ordens social e espiritual vigentes. Para o autor, o conhecimento, então considerado verdadeiro, já não correspondia às demandas que os indivíduos apresentavam em sua vida prática. Por isso, o autor defende a necessidade de um conhecimento que, por meio da experiência, possa ser apreendido em sua unidade e concretude.

Ockham (1988) vai além da crítica política, propondo reflexões filosóficas que abrangem não apenas a política, mas também os conceitos utilizados e a investigação daquilo que não pode

ser compreendido pela experiência imediata ou pelo conhecimento intuitivo. Desse modo, evidencia que o modelo de conhecimento vigente é insuficiente para interpretar a realidade, propondo, assim, ultrapassar os limites da abstração por meio do uso do intelecto.

Nessa perspectiva, o conhecimento não poderia mais se fundamentar exclusivamente na imaginação ou na abstração, seria necessário descobri-lo e compreendê-lo por meio da experiência empírica, da reflexão sobre a linguagem e da atribuição de significados às coisas. Conforme Muller (1999), a fé e o conhecimento abstrato, por si sós, não alcançavam a complexidade de pensamento exigida pelas condições de vida da época. Tornava-se necessária outra via de compreensão, sem, contudo, negar Deus como criador de todas as coisas.

Nesse sentido, Ockham (1973) insiste na importância da ciência, entendida como instrumento de explicitação racional dos conceitos. Para ele, compreender o mundo pela razão não significava negar a existência de Deus. Ao contrário, assim como afirmava Boaventura (1983), a ciência poderia auxiliar os indivíduos a fortalecer a fé destes. É nesse horizonte que Ockham (1973) sustenta a possibilidade de, por meio do conhecimento intuitivo, esclarecer aspectos ainda desconhecidos da realidade. Como afirma, “Deus ou a divina essência é um conhecimento intuitivo de si mesmo e de todas as outras coisas que podem ser feitas ou não, conhecimento tão perfeito e tão claro, que constitui também um conhecimento evidente de tudo o que é passado, futuro e presente” (Ockham, 1973, p. 398).

Após as reflexões de Boaventura (1983) e Ockham (1973) acerca da ciência e da importância do conhecimento para a compreensão da existência, especialmente por meio da experiência empírica, nos séculos XIII e XIV, torna-se possível avançar para a análise do pensamento de Cusa (2002), no século XV. Desse modo, evidencia-se que a História da Educação articula passado e presente, revelando o desenvolvimento humano, intelectual e social mediado pelas estruturas políticas e econômicas, em consonância com as exigências e transformações próprias de cada contexto histórico.

Ciência, matemática e a douda ignorância: coincidência dos opostos

Nicolau de Cusa nasceu em 1401, em Kues, na Alemanha, e faleceu em 1464, em Todi, na Itália. Iniciou sua formação na Universidade de Heidelberg, em 1416, e graduou-se em Direito Canônico na Universidade de Pádua, em 1424. Foi nomeado cardeal em 1448, bispo de Brixen em 1450 e atuou como legado pontifício entre 1450 e 1452.

Suas atividades políticas e administrativas, de acordo com Le Goff (2007), foram secundárias diante da relevância de suas ideias e de sua produção intelectual. Entre suas obras, André (1997) destaca *A Douda Ignorância* (1440) como o texto que apresenta os fundamentos de uma nova filosofia, posteriormente ampliada em seus demais escritos. O pensamento de Cusa (2002), quando contextualizado, revela uma rica e complexa tradição intelectual do medievo cristão, que permite refletir sobre a constituição histórica do pensamento ocidental e suas implicações no presente.

Com a reativação do comércio e o ressurgimento das cidades no período medieval, a compreensão das relações entre as ações divinas e humanas passou a adquirir uma dinâmica mais complexa e exigente. Nesse contexto, emergiram novas perspectivas econômicas e sociais bem como a necessidade de conhecimentos que geraram conflitos e contradições em diversas dimensões da sociabilidade cristã.

Em um período em que, nas universidades, o debate teórico retomava autores do passado de forma cada vez mais aprofundada e crítica, como Agostinho de Hipona, Boécio, Hugo de São

Vítor e Tomás de Aquino, as questões político-econômicas também permeavam intensamente essas discussões. Nesse sentido, Libera (1998, p. 472) afirma que, “No século XV, a política apodera-se da Universidade e esta da política”.

Diante desse contexto politicamente conturbado, em que a universidade se encontrava profundamente imbricada nas disputas de poder, Cusa (2002) direcionou sua reflexão para a problemática epistemológica, defendendo a necessidade de uma nova filosofia como resposta às demandas de seu tempo. De acordo com Cassirer (2001), Cusa (2002) foi capaz de apreender a totalidade dos problemas fundamentais de sua época por meio do conceito de douda ignorância, aplicado como princípio metodológico na formulação de sua doutrina da *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos).

A douda ignorância, em Cusa (2002), consiste no reconhecimento dos limites do conhecimento humano diante da infinitude divina. Nesse sentido, saber não significa alcançar a verdade absoluta, mas compreender que todo conhecimento é aproximativo. De acordo com Perin (2025, p. 10), “O desafio da sua proposta para alcançar o reconhecimento da ignorância é o homem ter a humildade como virtude, e assumir o não conhecimento máximo das coisas”. Tal perspectiva rompe com a pretensão de um saber totalizante e inaugura uma concepção dinâmica do conhecimento, na qual o intelecto humano se constitui em constante movimento de busca. Associada à doutrina da *coincidentia oppositorum*, essa concepção permite compreender que, no absoluto, os opostos se unificam, superando as contradições próprias do pensamento humano finito.

A obra *A Douda Ignorância* (1440) é composta por três livros, que tratam, respectivamente, de Deus, do universo e de Jesus Cristo. Ao abordar o conceito de douda ignorância no Capítulo I, intitulado “De que modo saber é ignorar”, Cusa (2002) dialoga com os intelectuais de seu tempo ao problematizar a legitimidade do conhecimento. Nessa perspectiva, o autor critica a escolástica de orientação aristotélica, por considerá-la obstáculo ao progresso intelectual e espiritual, ao mesmo tempo que estabelece as bases de uma nova filosofia. Conforme destaca Cassirer (2001), as reflexões iniciais da obra concentram-se no questionamento acerca de Deus e na possibilidade de conhecê-lo.

[...] todos quantos investigam julgam o incerto, comparando-o e relacionando-o proporcionalmente com algo já antes aceito como certo. Portanto, toda investigação é comparativa, valendo-se do meio da proporção. Quando aquilo que é objeto de pesquisa pode ser comparado por uma redução próxima e proporcional com aquilo que constitui o pressuposto, é fácil o juízo de compreensão. Se, no entanto, tivermos necessidade de muitos elos intermediários, a dificuldade e o trabalho aparecem. Isso é conhecido nas matemáticas: ali as primeiras proposições facilmente se reduzem aos primeiros princípios muito conhecidos; mas as proposições posteriores, por necessitarem das primeiras como intermediárias, se reduzem mais dificilmente. Logo, toda investigação cifra-se numa proporção comparativa fácil ou difícil. Eis a razão por que o infinito enquanto infinito, por subtrair-se a toda e qualquer proporção, é desconhecido (Cusa, 2002, p. 42).

O autor explica por que a mente humana é incapaz de compreender Deus e sua criação, identificados como o infinito, de forma direta e total. Se conhecer implica comparar, e se o processo de conhecimento é caracterizado como mais fácil ou mais difícil conforme a quantidade de mediações envolvidas, como a mente humana, sendo finita, pode pretender conhecer o infinito, a Verdade absoluta? De acordo com André (1997), Nicolau de Cusa reconverte a questão fundamental da verdade metafísica em indagação sobre a possibilidade de vínculo entre o

homem, enquanto ser finito, e a verdade, enquanto infinita. “Tal vinculabilidade só pode encontrar-se na ‘douta ignorância’” (André, 1997, p. 442).

O conceito de douta ignorância, título e tese central da obra, fundamenta o seguinte entendimento: quanto mais o ser humano reconhece os limites de sua razão e compreende a causa de seu não saber, mais se aproxima da verdadeira sabedoria. Segundo Teixeira (1951, p. 31), “A ‘douta ignorância’ é ao mesmo tempo o método e a teoria do conhecimento de Nicolau de Cusa”.

Para aprofundar a compreensão desse conceito, Cusa (2002, p. 43) analisa a relação entre matemática, metafísica e percepção da realidade: “Visto, porém, a proporção indicar, nalgum ponto, simultaneamente, concordância e alteridade, ela não pode ser compreendida sem o número, pois o número abarca tudo quanto é suscetível de relação de proporção”. Para o autor, toda operação mental é mediada por uma razão numérica. Em outras palavras, o processo de conhecimento exige uma medida, possibilitada pelo número: “Por conseguinte, o número não está apenas na quantidade, que é causa da proporção, mas em todas as coisas que, de algum modo, podem concordar ou diferir, quer substancial, quer acidentalmente [...]” (Cusa, 2002, p. 43).

Ao esclarecer o conhecimento por meio da proporção, Cusa (2002) fundamenta sua análise na relação entre concordância e alteridade, isto é, naquilo que permite tanto a comparação quanto a distinção entre as coisas. Nesse sentido, o número está presente em tudo o que pode ser conhecido, sendo o elemento que possibilita definir os entes em termos de substância (forma) e acidente (qualidade).

Após indicar que a realidade apresenta uma estrutura de caráter matemático, base que possibilita o conhecimento humano, Cusa (2002) recorre a personagens históricos para sustentar que o reconhecimento dos limites humanos constitui a forma mais elevada de sabedoria.

[...] Daí talvez Pitágoras ter julgado que tudo é constituído e inteligido pela força dos números. Porém, a precisão das combinações nas coisas corpóreas e a adaptação adequada do conhecido ao desconhecido são de tal modo superiores à razão humana que pareceu a Sócrates nada saber a não ser que era um ignorante, enquanto o mui sábio Salomão afirmava que todas as coisas eram difíceis e inexplicáveis pela linguagem. Um outro varão, repleto do espírito divino, diz que a sabedoria e a sede da inteligência permanecem ocultos de todos os viventes (Cusa, 2002, p. 43).

Ao trazer Pitágoras, Sócrates, Salomão e Jó para o texto, Cusa (2002) destaca, respectivamente, quatro aspectos que fundamentam o conceito de douta ignorância: (a) a realidade apresenta uma ordem lógica e harmônica, constituída e compreendida por meio de número, peso e medida; no entanto o conhecimento humano é sempre aproximativo, jamais exato, por limitar-se à comparação entre o desconhecido e o conhecido; (b) o reconhecimento da própria ignorância; (c) a limitação da linguagem; e (d) a existência de uma sabedoria absoluta que permanece oculta.

Se, pois, é assim, como também o assevera o mui profundo Aristóteles, na *Filosofia Primeira*, ou seja, que em a natureza, nas coisas mais manifestas, deparamos uma dificuldade, semelhante à da coruja que tenta ver o sol, na verdade, já que a tendência em nós não existe em vão, desejamos saber que não sabemos. Se conseguirmos isso plenamente, alcançaremos a douta ignorância. A nenhum homem, ainda ao mais douto, nada sobrevirá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doutíssimo na mesma ignorância, que lhe é própria; quanto mais douto alguém for, tanto mais reconhecerá ser ignorante (Cusa, 2002, p. 43-44).

O autor recorre à autoridade de Aristóteles para situar os limites da razão humana. Metaforicamente, a coruja representa a razão humana, incapaz de apreender a verdade absoluta, simbolizada pelo Sol. Ainda assim, o autor mantém a premissa aristotélica de que o homem, por natureza, deseja conhecer (Cusa, 2002). No entanto, sendo Deus a verdade infinita e o homem um ser finito, esse desejo jamais será plenamente satisfeito. Desse modo, a douda ignorância consiste na consciência do não saber, que abre a dimensão conjectural e ilimitada do conhecimento humano.

Após postular e caracterizar o conceito de douda ignorância, Cusa (2002) apresenta, no Capítulo II, intitulado “Esclarecimento preliminar do que segue”, uma síntese de sua doutrina e do modo como esta será desenvolvida ao longo da obra. Em linhas gerais, o autor define o Máximo nos seguintes termos: “Denomino máximo aquilo além do que não pode haver nada maior. A plenitude, porém, convém ao Uno. Coincide, pois, com a grandeza máxima a unidade, a qual é também entidade” (Cusa, 2002, p. 44). A verdade, buscada por todos, mas nunca plenamente alcançada, é expressa na afirmação de que, “Se tal unidade está de todo em todo livre de toda relação e limitação, nada se lhe pode opor, visto ser a grandeza absoluta. O absolutamente maior é, portanto, o Uno que é tudo” (Cusa, 2002, p. 44).

Na sequência, o autor indica o objeto de cada um dos três livros – Deus, o universo e Jesus Cristo – e reforça a ideia de unidade absoluta ao afirmar: “Nele está tudo, por ser o maior. E nada se lhe opõe; coincide com ele, ao mesmo tempo, o mínimo” (Cusa, 2002, p. 44). Por fim, aponta, ainda que de forma sintética, as lacunas existentes em seu contexto no que se refere à produção do conhecimento bem como os aspectos que deveriam ser considerados pelos intelectuais para o avanço intelectual e espiritual: “Por essa razão, também está em tudo; posto que é o absoluto, ele é em ato todo ser possível, não tirando nada das coisas, pois tudo provém dele” (Cusa, 2002, p. 44).

A definição de Máximo, apresentada por Cusa (2002), evidencia como o Uno, identificado com Deus, sustenta toda a multiplicidade da realidade. Para melhor compreensão, esse conceito pode ser sintetizado em quatro aspectos: (a) é tão grande que nada pode ser maior do que ele; (b) abarca tudo, de modo que nada pode existir fora dele; (c) sendo tudo o que pode ser, o mínimo também está nele contido; e (d) está além de toda afirmação e negação. Portanto, para Cusa (2002), o Máximo não corresponde a um número, mas à unidade infinita e indivisível que precede toda a pluralidade.

O esclarecimento inicial acerca da divisão da obra em três livros revela, na verdade, seu caráter unitário bem como a inteligibilidade do sistema filosófico cusano. O modo como o autor formula a problemática epistemológica de seu tempo, assim como as respostas que propõe, permite afirmar que

É mister, porém, que quem deseja penetrar no sentido, ao invés de insistir na propriedade dos vocábulos, os quais não podem ser adaptados, em sentido pleno, a tão grandes mistérios espirituais, deve, sim, elevar o intelecto acima da força e sentido das palavras. É necessário também fazer uso de exemplos alusivos ao sentido transcendente, abandonando as coisas sensíveis, a fim de o leitor se elevar facilmente a uma compreensão simples. Envidei esforços por procurar abrir este caminho, da forma mais clara que pude, às inteligências comuns, evitando toda e qualquer rudeza de estilo, apresentando também logo a raiz da douda ignorância, na inapreensível precisão da verdade (Cusa, 2002, p. 46).

A crítica, explícita e implícita, presente nas linhas acima, dirige-se à escolástica de orientação aristotélica e pode ser sintetizada em três aspectos: (a) a crítica ao princípio da não

contradição, evidenciando a insuficiência da linguagem; (b) a crítica ao empirismo limitado; e (c) a crítica à arrogância intelectual.

Sob a lógica tradicional, na qual os opostos se excluem (A não pode ser B), os intelectuais aristotélicos permaneciam vinculados às propriedades dos vocábulos e à concepção de um Deus finito, limitado pelas palavras que o descreviam. Para Cusa (2002), a lógica da exclusão é eficaz para organizar e distinguir o mundo físico e finito, mas se revela insuficiente para compreender Deus, no qual os opostos coincidem.

Nesse sentido, considerando que a linguagem humana é incapaz de apreender plenamente os mistérios espirituais, o autor propõe a elevação do intelecto para além da força e dos limites das palavras, reconhecendo que a verdade pode ser intuída e compreendida por meio da intuição intelectual.

A crítica de Cusa (2002) ao empirismo medieval dirige-se ao apego ao axioma aristotélico-tomista, segundo o qual nada está no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, bem como aos métodos que dificultavam a elevação da mente ao infinito, que não é acessível à experiência sensível.

Dessa forma, o autor propõe a matemática como um guia mais adequado do que a observação sensorial para aproximar o ser humano das verdades espirituais. Nesse contexto, como a verdade absoluta é invisível, o intelecto deve recorrer a exemplos matemáticos como um “trampolim” que permite transcender a materialidade e alcançar uma compreensão mais elevada, na qual se percebe a unidade de todas as coisas em Deus.

Em contraposição à arrogância intelectual, Cusa (2002) propõe a humildade. O método escolástico, notabilizado pelas *Summas*, grandes compêndios que buscavam explicar a totalidade do saber, sustentava elevada confiança na capacidade da razão de esgotar os temas investigados. Ao formular o conceito de douta ignorância, Cusa (2002) evidencia a necessidade de se reconhecer os limites da razão e a dimensão conjectural do conhecimento.

A douta ignorância revela o abismo entre a mente finita e a verdade infinita. O verdadeiro sábio é aquele que reconhece sua própria ignorância e a causa de seu não saber: “Portanto, o intelecto, que não é a verdade, jamais a compreende tão exatamente que não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso” (Cusa, 2002, p. 47). Para ilustrar essa relação entre a mente finita e a verdade infinita bem como a distinção entre razão e intelecto, Cusa (2002, p. 47) recorre à metáfora geométrica do polígono inscrito no círculo: “O intelecto está para a verdade como o polígono inscrito num círculo [...] quanto mais ângulos tiver, tanto mais semelhante será ao círculo [...] nunca será igual, embora se multipliquem os ângulos ao infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo”.

Nessa analogia, o círculo representa a verdade em sua unidade e perfeição indivisíveis, enquanto o polígono simboliza o conhecimento racional, que opera por meio de distinções e medidas finitas. Ainda que seus lados sejam multiplicados indefinidamente, o polígono jamais se tornará o círculo, evidenciando os limites do conhecimento humano.

Assim, por maior que seja o acúmulo de conhecimento, a verdade exata permanece inalcançável em sua essência, cabendo ao sábio cultivar a douta ignorância na busca pela sabedoria: “[...] acerca do verdadeiro, nada sabemos senão que não pode ser compreendido com exatidão tal como é. A verdade constitui-se em necessidade absolutíssima, que não pode ser maior nem menor do que é, enquanto nosso intelecto constitui-se em possibilidade” (Cusa, 2002, p. 47).

Ao estabelecer a distância entre o finito e o infinito, Cusa (2002) adentra o núcleo de sua filosofia de inspiração neoplatônica e mística ao afirmar que, embora não possa apreender

plenamente a verdade, o intelecto pode dela se aproximar. A afirmação de que a verdade não pode ser maior nem menor do que é implica reconhecer Deus como unidade absoluta, na qual os opostos coincidem.

Para Cusa (2002), razão e intelecto operam em níveis distintos. A razão é regida pelo princípio da não contradição e atua no domínio do finito e do proporcional, organizando, distinguindo e mensurando a realidade; diante do infinito, contudo, ela se limita ao identificar contradições lógicas. O intelecto, por sua vez, constitui uma faculdade superior, capaz de elevar-se além dessas distinções e intuir o absoluto.

Segundo o autor, o finito encontra um limite que a razão não consegue transpor; além desse limite, as oposições se dissolvem na unidade absoluta. Enquanto a razão opera segundo a lógica proporcional e os princípios da não contradição, o intelecto atua por meio da intuição e da contemplação, tornando-se a via pela qual se pode apreender, ainda que de modo não pleno, a coincidência dos opostos no horizonte da douda ignorância.

Dando continuidade ao seu raciocínio, Cusa (2002) argumenta sobre a coincidência dos opostos, distinguindo a lógica clássica daquela necessária à compreensão do absoluto. “As oposições convêm somente àquelas coisas que admitem algo que excede e algo que é excedido e lhes convêm diferentemente; mas de nenhum modo elas convêm ao máximo absolutamente, por estar além de toda oposição” (Cusa, 2002, p. 49).

Cusa (2002) defende, assim, a superação do princípio da não contradição. Para o autor, a lógica aristotélica mostra-se eficaz para explicar o mundo físico e finito, mas insuficiente quando se trata de compreender a unidade do universo e a natureza de Deus: “Como o absolutamente máximo é de modo absoluto em ato tudo quanto pode existir, e de tal modo sem qualquer oposição, de sorte que o mínimo coincide com o máximo, então igualmente está acima de toda afirmação” (Cusa, 2002, p. 49).

O autor explicita, desse modo, a dimensão teológica e ontológica da coincidência dos opostos ao afirmar que o Máximo é plenitude: nele, tudo o que pode ser já é. O máximo e o mínimo coincidem no mesmo ponto de perfeição, e qualquer tentativa de defini-lo por meio da linguagem revela-se limitada e inadequada. Deus, enquanto Máximo absoluto, encontra-se para além das categorias do entendimento humano: é causa e essência de todas as coisas, e nada existe fora dele. No entanto, por ser fundamento de todas as formas, ele próprio não se reduz a nenhuma forma limitada.

“Não há diferença entre dizer ‘Deus, que é a própria maximidade absoluta, é luz’, e dizer ‘Deus é maximamente luz, porque é minimamente luz’ [...]” (Cusa, 2002, p. 49). Para Cusa (2002), essa formulação desafia a razão, que opera por distinções, como maior ou menor intensidade de luz. Caso Deus se enquadrasse em uma dessas categorias, estaria limitado a uma forma. Esse argumento reforça a insuficiência da lógica clássica e da linguagem diante da maximidade absoluta: “Isso, porém, ultrapassa toda a nossa intelecção, a qual não consegue combinar, pela via da razão, os contraditórios no seu princípio, pelo fato de procedermos por aquilo que se nos torna manifesto pela natureza” (Cusa, 2002, p. 50).

Dessa forma, conclui-se que a razão permanece circunscrita ao domínio dos opostos, enquanto o intelecto pode intuir a unidade dos contraditórios, ainda que não consiga explicá-la plenamente em termos lógicos. Em outras palavras, Cusa (2002) busca demonstrar que a realidade não se limita às categorias de tempo e espaço apreendidas pela razão. Para o autor, a arrogância dos intelectuais aristotélicos constitui obstáculo ao progresso do conhecimento, sendo necessário superá-la por meio da douda ignorância, isto é, pelo reconhecimento dos limites da razão diante da verdade infinita: “[...] o máximo e o mínimo são termos que transcendem

absolutamente todo significado, de modo que, para além de toda contração quantitativa da massa ou da força, abarcam tudo em sua absoluta necessidade” (Cusa, 2002, p. 50).

Ao sintetizar sua metafísica da coincidência dos opostos, evidenciando que a maximidade absoluta ultrapassa as leis da lógica racional, Cusa (2002) indica, aos intelectuais de seu tempo, que a unidade infinita não constitui uma grandeza mensurável, mas uma necessidade absoluta que fundamenta toda a existência, justamente por não estar sujeita a quaisquer limitações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tenham vivido em períodos históricos diferentes, o pensamento dos três autores discutidos neste texto, permite apreender aspectos das transformações históricas vivenciadas pelos medievais e refletir sobre o caminho trilhado em direção à modernidade e aqueles que foram “esquecidos” e resguardam importantes lições para a formação humana.

Ao longo dos séculos, o desenvolvimento do comércio e o ressurgimento das cidades promoveram a necessidade de novos conhecimentos e a disputa pelo poder. Esse processo histórico impactou a produção de conhecimento na universidade, que se tornou tanto espaço de debate público quanto objeto de disputa política. A redescoberta das obras de Aristóteles trouxe a valorização da razão e da observação empírica e, no século XIII, acirrou o debate entre os professores de arte (filosofia) e de teologia. De acordo com Boehner e Gilson (2012, p. 447), o aristotelismo colocou na ordem do dia a necessidade de uma tomada de posição: “[...] ou seria posto a serviço da Teologia, ou, ao contrário, transformar-se-ia numa ameaça aos próprios fundamentos da visão cristã do mundo”.

Como conciliar a razão científica e os dogmas da fé acabou se tornando um dilema para a conservação da cosmovisão cristã. Nesse contexto, Boaventura (1983) observou a primazia do amor e da fé em contraposição à limitação da razão, considerando a ciência um degrau importante para a sabedoria, se guiada pela iluminação divina.

No século XIV, diante de grandes barreiras teóricas e incoerências políticas, Guilherme de Ockham (1973) propôs a separação entre fé e razão. Segundo o autor, ambas atuariam em esferas distintas: a razão lidaria com a ciência do mundo sensível e a fé, com os mistérios divinos.

Em certo sentido, a “navalha” de Ockham (1973) acabou impactando negativamente a cosmovisão cristã ao libertar a ciência e isolar a fé. Foi sobre uma realidade fragmentada e conturbada politicamente que Cusa (2002) buscou a conciliação entre fé e razão. A filosofia construída pelo autor fundamenta-se em esforço para (re)orientar a produção do conhecimento e a formação humana no século XV. A partir do conceito de *douta ignorância*, aplicado como princípio metodológico em sua doutrina da coincidência dos opostos, Cusa (2002) buscou deslocar o homem da arrogância intelectual em que se encontrava e lançá-lo em uma caçada pela sabedoria sob novos parâmetros metafísicos e cosmológicos.

Na obra *A Doutra Ignorância*, Cusa (2002) criticou a escolástica aristotélica ao evidenciar os limites da lógica clássica. Para o autor, essa lógica figurada sobre a dimensão da razão, do princípio da não contradição e da linguagem silogística funcionava no âmbito da realidade física e finita, mas se mostrava insuficiente para o avanço do conhecimento sobre a totalidade da realidade. Nesse sentido, Cusa (2002) propôs outra lógica, denominada por André (1997) como lógica integral.

Sob essa perspectiva, identifica-se, em seu pensamento, um mútuo entrelaçamento dialético entre fé e razão, de grande relevância para que os homens do século XV pudessem

compreender a dissolução das certezas medievais e atuar na (re)organização da sociabilidade cristã com humildade intelectual.

Nesse sentido, observa-se que a retomada da história medieval, por meio da revisitação de autores e obras “esquecidas”, permite compreender as raízes da modernidade e refletir sobre dilemas da própria sociabilidade. Conforme apontam os estudos de Libera (1998) e Ferry (2010), o ensino e a formação humana dissociados do passado medieval contribuem para a crise no contexto atual.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Dinalivro, 1997.
- BOAVENTURA, São. Redução das Ciências à Teologia. In: BONI, Luís Alberto de (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Tradução de Luís A. de Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Caxias do Sul: Vozes, 1983.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Tradução de João Azenha Júnior e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CUSA, Nicolau de. *A douda ignorância*. Tradução, prefácio, introdução e notas de Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- GUIZOT, François. Terceira lição: o estado da sociedade religiosa no século V. Tradução e organização de Claudinei Magno Magre Mendes e Terezinha Oliveira. *O estado da sociedade religiosa no século V*. Maringá: EDUEM, 1992.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. São Paulo: Verbo, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LIBERA, Alain De. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.
- MULLER, Paola. Introdução. *Lógica dos termos*. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999 (Coleção Pensamento Franciscano, v. 3).
- OCKHAM, Guilherme de. Problemas epistemológicos. In: OCKHAM, Guilherme de. *Os pensadores*. Santo Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Duns Scot, Guilherme de Ockham. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OZILLOU, Marc. Introduction. In: BONAVENTURA, São. *Les six jours de la Création*: introdução e tradução de Marc Ozilou. Paris: Desclée/Clerf, 1991.
- PERIN, C. S. Bution. Nicolau de Cusa: a matemática e o conhecimento da ignorância. *Bolema*, Rio Claro, v.39, e240202, p. 1-23, 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-4415v39a240202>. Acesso em: 5 abr. 2026.

TEIXEIRA, Lívio. Nicolau de Cusa: estudos dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do De Docta Ignorantia. *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 19-41, 1951. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v2i5p19-41>. Acesso em: 10 abr. 2026.

Submetido em abril de 2026
Aprovado em junho de 2026

Informações das autoras

Núbia Aparecida Pimenta de Souza
Universidade Estadual de Maringá - UEM
E-mail: souza.nubia@escola.pr.gov.br
ORCID: [0000-0003-4507-8330](https://orcid.org/0000-0003-4507-8330)
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6197236003067956>

Conceição Solange Bution Perin
Universidade Estadual de Maringá - UEM
E-mail: csbperin@uem.br
ORCID: [0000-0002-4033-270X](https://orcid.org/0000-0002-4033-270X)
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8838312470687058>

Tatiane Graciele Caetano Campos
Universidade Estadual de Maringá - UEM
E-mail: tatiane30camp@gmail.com
ORCID: [0000-0002-5237-9273](https://orcid.org/0000-0002-5237-9273)
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3995799613408289>