

Fé e Razão em Duns Escoto

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

Embora a síntese de Tomás, a princípio, tenha conseguido refutar o averroísmo latino, este ainda persiste e consegue confundir os espíritos. Se o século XIII foi marcado pelas grandes sínteses entre fé e razão, o XIV se apresenta, em larga medida, como um século de críticas a estas sínteses. Com efeito, o que era apenas uma distinção entre fé e razão, vai tornando-se uma verdadeira separação. Duns Escoto é o primeiro pensador a quem o espírito do século XIV parece manifestar-se com maior nitidez. Contudo, o *Doutor Sutil* não leva a termo esta separação entre razão e fé; contenta-se, pois, em elaborar uma distinção que, conquanto fosse bem mais rigorosa e radical que a de Tomás de Aquino, não se apresenta ainda como uma completa oposição entre os dois domínios.

Queremos, neste artigo, mostrar um pouco do desenrolar deste drama. Procederemos de forma *sintético-analítica*. Numa visão de conjunto, abordaremos, antes de tudo, qual seja a concepção de Escoto acerca da metafísica e da teologia, seus objetos e seus limites, bem como as razões pelas quais as duas ordens do conhecimento comportam domínios distintos em seu pensamento. Em seguida, retomaremos a temática, desta feita, abordando-a por partes. Estabeleceremos, em primeiro lugar, o que, em Escoto, pertence à filosofia e à teologia, esclarecendo quais são os seus respectivos objetos e os limites impostos pelos mesmos. Ressaltaremos, ademais, em que consiste a distinção que ele cunha entre o *conhecimento em si* e o *conhecimento em nós*; posteriormente, a partir desta distinção basilar, distinguiremos o que seja a *teologia em si* e o que seja a *teologia em nós*, explicando, além disso, o que ele entende por *verdades teológicas necessárias* e *verdades teológicas contingentes*. Esmeraremos, enfim, por mostrar como ele defende a *necessidade da revelação*, a partir da sua concepção da teologia como uma *ciência prática*, posto que

fundada no conhecimento do nosso *fim último*, o qual, por sua vez, só pode ser conhecido mediante a revelação. Por fim, passaremos às considerações finais do texto.

Passemos à análise das concepções de Escoto acerca dos objetos e limites da metafísica e da teologia.

1. *Metafísica e Teologia em Escoto*

Não há como abordar as relações entre fé e razão, teologia e filosofia em Duns Escoto, sem antes fazermos uma concisa abordagem acerca dos pilares metafísicos que cercam o seu pensamento. Para Duns Escoto, o objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus; o da filosofia, e mais especificamente, o da metafísica – que é a sua coroa –, é *o ser enquanto ser*.¹ Ora, segundo Escoto, o nosso intelecto, na condição em que se encontra (*pro statu isto*), é incapaz de alcançar o *ser enquanto tal*, ele só consegue abstrair-lo das coisas sensíveis.² Das chamadas substâncias separadas, por exemplo, não temos como obter qualquer conceito direto, não podemos conhecer o ser delas em si mesmo.³ Daí não termos também como formular um conceito universal e perfeito do *ser enquanto ser*, ou seja, do ser puríssimo, já que sequer conseguimos conhecer o *ser* em todos os seus modos. Contudo, o objeto próprio da metafísica permanece sendo o *ser enquanto tal*, isto é, o ser enquanto despojado de toda e qualquer determinação, isto é, considerado apenas naquilo que tem em comum com todos os modos de ser indistintamente.⁴ Destarte, conclui Gilson, a metafísica, para Duns Escoto, apresenta-se, antes de qualquer coisa, como uma ciência “(...) do ser enquanto ser, construída por um intelecto que só pode alcançar a alma sob um de seus aspectos e que não é o mais elevado”⁵.

¹ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 737: “O objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus; o da filosofia, ou, antes, da metafísica que a coroa, é o ser enquanto ser.”

² *Idem. Ibidem*: “Portanto, o intelecto só conhece do ser o que dele pode abstrair a partir dos dados dos sentidos.”

³ *Idem. Ibidem*: “Não temos nenhum conceito direto do que podem ser substâncias puramente imateriais e inteligíveis, os anjos e Deus, por exemplo. (...) além disso, não podemos sequer conceber o que significa a palavra ‘ser’ quando a aplicamos a ele.”

⁴ *Idem. Ibidem*: “Falar do ser enquanto ser é tomar por objeto o ser enquanto tal, sem nenhuma determinação que o restrinja a um modo de ser determinado.”

Há de primeiro se perguntar, então, se, num sistema como este, uma metafísica ainda é possível e em que circunstâncias o seria: o “(...) que se deve fazer para que a metafísica seja possível?”⁶. Agora bem, para responder a esta questão, deve-se dizer que o objeto formal da metafísica deverá ser o mais indeterminado possível, vale lembrar, algo que seja de tal forma comum a todos os seres, que não se possa distinguir por ele nenhum dos seres.⁷ De fato, à metafísica urge alcançar um objeto absolutamente indeterminado, indistinto, porquanto aplicável, de forma indiferente, a qualquer ser. É, pois, a apreensão deste conceito generalíssimo de ser, que leva o *Doutor Sutil*, enquanto metafísico, à sua doutrina da univocidade do ser.⁸

Ora, inobstante o sujeito da metafísica não seja Deus⁹, “(...) posto que nenhuma ciência demonstra a existência do seu próprio objeto”¹⁰, mister é que ela se debruce sobre a árdua tarefa de provar-Lhe a existência, precisamente no âmbito do seu discurso sobre *o ser enquanto ser*. Não nos cabe desenvolver aqui a prova da existência de Deus em Escoto. Importa apenas acentuar que, para a metafísica, cujo objeto formal é o ser enquanto ser, será sempre partindo deste conceito de ser que ela poderá elevar-se ao conceito de ser primeiro, que terá como propriedade indeclinável ser infinito. Entretanto, precisamente neste momento, a saber, quando a metafísica alcançar o conceito do ser infinito, ela deverá ceder lugar à teologia, a quem caberá classificar e discriminar os demais atributos e perfeições deste ser primeiro e infinito e estudá-lo enquanto Deus, à luz da Revelação.¹¹ Ora, sob esta perspectiva, não existe, no pensamento de Duns Escoto, uma *teologia filosófica*, pois não existe nele o recurso à analogia, que seria a única forma condizente a uma abordagem concernente às perfeições divinas. Além da demonstração da existência de Deus como ser primeiro e infinito,

⁵ *Idem. Ibidem*: “É preciso Lhe dar como objeto uma noção de ser tão completamente abstrata e indeterminada que ela possa se aplicar indiferentemente a tudo o que é.”

⁶ *Idem. Ibidem*.

⁷ *Idem. Ibidem*, p. 737 e 738.

⁸ *Idem. Ibidem*, p. 738: “Para salvar a unidade de seu objeto e, por conseguinte, sua própria existência, a metafísica deve considerar a noção de ser apenas em seu último grau de abstração, aquele em que ele se aplica num só e mesmo sentido a tudo o que é. É o que se exprime ao se dizer que o ser é “unívoco” para o metafísico.”

⁹ DUNS SCOT. **Reportata Parisiensia**, pról, q. 3, a. 1. Trad. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979: “Concedo, portanto, com Avicena que Deus não é o sujeito da metafísica.” *Idem. Op. Cit.*: “Portanto, no que concerne a este artigo, digo que Deus não é o sujeito da metafísica (...).”

¹⁰ BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 490. p. 493. SCOT. *Op. Cit. pról*, q. 3, a. 1: “De fato, Avicena pretende que Deus não é o sujeito da metafísica porque nenhuma ciência prova seu sujeito; ora, o metafísico prova que Deus existe.”

¹¹ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 494: “(...) a metafísica trata do ser como tal, para elevar-se ao conceito de ser primeiro, que encerra o conceito de ser infinito. Nesta altura, porém, a metafísica tem que deter-se, cedendo à teologia a tarefa de preencher o conceito assim obtido com a plenitude das verdades reveladas sobre Deus.”

nada mais é demonstrável em matéria teológica em sua doutrina e assim justifica-se o dito de Gilson acerca de Escoto: “Nada do que é demonstrável pela razão é revelado por Deus, e nada do que é revelado por Deus é demonstrável pela razão, salvo, é claro, a partir da revelação”¹².

Agora bem, num pensamento como este, é evidente que a teologia torna-se como um “(...) asilo de tudo o que não comporta demonstração necessária e de tudo o que não é objeto de ciência (...)”¹³. Com efeito, se a primeira e a única demonstração racional acerca de Deus a que podemos chegar pela razão concerne à sua existência, e, se a partir daí a metafísica cede lugar à revelação e à teologia, onde não há demonstrações rigorosamente racionais, é claro que “(...) a teologia só é uma ciência num sentido especialíssimo da palavra”¹⁴. Deveras não poderá ser mais uma ciência especulativa, pois não nos fornece nenhum conhecimento demonstrativo e estritamente racional do seu objeto. Será, ao contrário, no máximo, uma ciência prática, já que o conhecimento que ela nos fornecerá acerca do seu objeto, só será certo e seguro se crido pela fé e se, animados pela esperança da beatitude futura, nortearmos por ele as nossas vidas.¹⁵

Arrazoemos acerca do ponto de vista de Escoto acerca das relações entre fé e razão, filosofia e teologia.

2. *O acordo entre fé e razão em crise*

Tendo por base os pressupostos acima arrolados, Escoto insurge-se contra a tendência agostiniana de absorver a filosofia na teologia, bem como contra o acordo entre as duas ordens do conhecimento proposto pelos sequazes de Tomás. Do seu ponto de vista, ambas as soluções são impotentes para conter a crise desencadeada pelo averroísmo. Somente a rigorosa distinção entre filosofia e teologia, que ele próprio irá preconizar, poderia tolher o progresso das heresias.¹⁶ De fato, os séquitos de Tomás não conseguiram parar o movimento

¹² GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 751.

¹³ *Idem. Ibidem.*

¹⁴ *Idem. Ibidem.*

¹⁵ *Idem. Ibidem*: “Não é uma ciência especulativa, mas uma ciência prática, cujo objeto é menos dar-nos a conhecer certos objetos do que pautar nossas ações em vista da beatitude que esperamos, com fé nas promessas divinas.”

averroísta, embora teoricamente o Aquinate o tenha refutado. De todo modo, impunha-se ao espírito de Escoto, como necessidade inalienável, a estrita definição do que cabe à filosofia e do que pertence à teologia.¹⁷

Passemos a falar, especificamente, sobre os objetos próprios da filosofia e da teologia e do nosso modo de conhecê-los.

3. Os objetos próprios da filosofia e da teologia: suas possibilidades e seus limites

Agora bem, a filosofia e a teologia são duas ciências distintas, com dois objetos também distintos. O objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus¹⁸, já o objeto próprio da filosofia é o *ser enquanto ser*.¹⁹ Sendo assim, a metafísica, coroa da filosofia, não pode alcançar Deus em si mesmo, mas somente Deus enquanto ser.²⁰ Ademais, mister é que a própria filosofia tome consciência dos seus limites. Com efeito, a noção do ser enquanto tal não nos é perceptível, pura e simplesmente. Na condição em que nos encontramos, cumpre-nos dizer que todo o nosso conhecimento provém dos sentidos. Destarte, o nosso intelecto não pode ter, neste estado, nenhum conhecimento que esteja fora dos sentidos. Assim sendo, não podemos conhecer as substâncias imateriais em si mesmas, mas somente captar algo delas a partir das informações que nos são fornecidas pelas coisas sensíveis. Com outras palavras, conquanto a metafísica seja a ciência do *ser enquanto ser*, o nosso intelecto só pode conhecer o ser a partir dos dados sensíveis. Por conseguinte, para nós (*quoad nos*), a metafísica será

¹⁶ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1991. p. 598: “Contra a absorção agostiniana da filosofia pela teologia e contra o concordismo tomista entre filosofia e teologia, Escoto propõe a clara distinção entre os dois âmbitos. (...) As disputas se multiplicavam e as condenações que freqüentemente se seguiam a elas, na opinião de Escoto, tinham origem comum: *a não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa*.”

¹⁷ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. p. 490: “Passaram-se os tempos da indiscutida harmonia entre fé e ciência. Embora refutado, em princípio, por S. Tomás, o averroísmo latino não fora superado definitivamente na universidade de Paris. Por esta razão Duns Escoto torna a examinar, com rigor inexorável, as várias posições, acrescentando ao otimismo intelectualista de S. Tomás e de outros pensadores as correções que se lhe afiguram necessárias.”

¹⁸ GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. p. 737. “O objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus (...)”

¹⁹ *Idem. Ibidem*: “(...) o da filosofia, ou antes, da metafísica que a coroa, é o ser enquanto ser.”

²⁰ *Idem. Ibidem*: “Segue-se dessa distinção que a metafísica não pode alcançar Deus em si mesmo, o que é objeto da teologia, mas tão-somente enquanto Deus é ser.”

sempre uma ciência incompleta, pois só podemos conhecer um *modo de ser*, qual seja, o *modo de ser* extraído ou abstraído das *coisas sensíveis*.²¹

Passemos a distinguir o que Escoto entende por conhecimento *em si* e conhecimento *em nós*.

4. O conhecimento em si e o conhecimento em nós

Escoto, de certa forma, atenua esta pretensão irrealizável da metafísica, distinguindo, antes de tudo, um *conhecimento em si*, condizente com a nossa condição *ante peccatum*²², e um *conhecimento em nós*, consentâneo à nossa condição *post peccatum*. O *conhecimento em si* é aquele que conhece o seu objeto *em si* mesmo, porquanto procede de um *intelecto proporcional* ao referido objeto. Já o *conhecimento em nós*, é aquele que atinge o seu objeto segundo as limitações próprias do nosso intelecto na condição em que este se encontra *post peccatum*.²³ Por exemplo, *ante peccatum*, no que toca à metafísica, o nosso intelecto podia alcançar o *ser imaterial em si* mesmo, isto é, sem a mediação dos sentidos. *Post peccatum*, o nosso intelecto só pode conhecer o *ser inteligível* abstraindo-o das coisas sensíveis. Como nos encontramos, conhecemos o *ser enquanto ser* apenas por longínquas comparações derivadas das coisas sensíveis.

Vejamos como Escoto aplica esta mesma distinção no âmbito da teologia.

²¹ *Idem. Ibidem*: “A isso se soma uma segunda, por baixo, que alcança a *própria metafísica*, desta vez em *seu terreno específico*. Falar do ser enquanto ser é tomar por objeto o ser enquanto tal, sem nenhuma determinação que o restrinja a um modo de ser determinado. Ora, o caso é que o homem deve tirar seu conhecimento do sensível. Portanto, o intelecto humano só conhece do ser o que dele pode abstrair a partir dos sentidos. Não temos nenhum conceito direto do que podem ser substâncias puramente imateriais e inteligíveis, os anjos e Deus, por exemplo. Entendemos por isso não apenas que ignoramos suas naturezas próprias, mas que, além disso, não podemos sequer conceber o que significa a palavra ‘ser’ quando aplicamos a eles. Toda metafísica é, pois, uma ciência do ser enquanto ser, construída por um intelecto que só pode alcançar a alma sob um de seus aspectos e que não é o mais elevado.”

²² Acerca da influência do dogma do pecado original na epistemologia de Escoto, vide: GILSON, Étienne. **Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales**. Trad: Pablo E. Corona. Navarra: EUNSA, 2007. pp. 65 a 92.

²³ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 492: “Explicando, o Doutor Sutil faz notar que é preciso discriminar, de modo geral, entre um conhecimento em si e um conhecimento em nós. ‘Conhecimento em si’ é aquele que atinge o seu objeto na medida exata em que este pode manifestar-se a um entendimento proporcionado. ‘Conhecimento em nós’ é o que pode ser alcançado por nosso entendimento.”

5. A teologia em si e a teologia em nós

O *Doctor Subtilis* restringe ainda o *conhecimento teológico*, quando aplica a ele a mesma distinção feita acerca do *conhecimento metafísico*, ou seja, defende que haja uma *teologia em si* (*theologia in se*) e uma *teologia em nós* (*theologia in nobis*). A *teologia em si* (*theologia in se*) é aquela que atinge o seu objeto tal qual ele é em si mesmo e a *teologia em nós* (*theologia in nobis*) é aquela que alcança o seu objeto de acordo com as condições de um intelecto finito e limitado.²⁴ A *teologia em si* (*theologia in se*) atinge Deus enquanto Deus, isto é, conhece a Deus em sua própria *essência*²⁵; já a *teologia em nós* (*theologia in nobis*), alcança Deus apenas como *ser infinito*, posto que este é o conceito mais elevado que podemos ter dEle nesta vida. A *teologia em si* é chamada por Duns Escoto de *theologia divina* ou *theologia Dei*, visto que ela pertence somente a Deus, o único que pode conhecer a si mesmo em si mesmo. Abaixo da *theologia Dei*, Duns Escoto distingue duas *teologias imperfeitas*: a *teologia dos bem-aventurados* (*theologia beatorum*), a qual consiste em conhecer a Deus através da visão beatífica, e a *theologia nostra*, que conhece a Deus mediante a Revelação. Atendo-nos, pois, à *theologia in se*, que é a *theologia Dei*, e a *theologia in nobis*, que é a nossa *teologia*, observamos ainda que ambas possuem o mesmo *subiectum*, Deus, mas não o mesmo *obiectum*, uma vez que, enquanto a *theologia divina* conhece a Deus em sua própria *essência*, a *theologia in nobis* conhece a Deus mediante o conceito de *ser infinito*.²⁶

Agora bem, a “teologia em nós” (*theologia in nobis*) se diferencia ainda da *metafísica*, já que esta discute o *ser enquanto ser* para daí elevar-se ao ser primeiro, cuja noção já inclui o conceito de *ser infinito*²⁷, e aquela aborda Deus como *ser infinito*, haja vista que tal conceito é o mais apurado que podemos ter de dEle nesta vida.²⁸ O fato que demarca a fronteira entre a *metafísica* e a *theologia in nobis* é que, quando o *metafísico* chega ao conceito de *ser infinito*, ele precisa deter-se e dar lugar ao *teólogo*, que tirará de tal conceito todas as suas

²⁴ *Idem. Ibidem*: “A Teologia em si é, pois, o conhecimento atingível por um intelecto proporcionado ao objeto teológico, ao passo que a nossa teologia é o conhecimento acessível ao nosso intelecto imediato.”

²⁵ *Idem. Ibidem*: “O conceito supremo (“primum subiectum”) da teologia em si, referente às verdades necessárias, é Deus, enquanto conhecido como esta *essência* concreta. Um tal saber nos é denegado.”

²⁶ Acerca destas distinções, vide: GILSON. **Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales**. pp. 53 a 64.

²⁷ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 492: “(...) a *metafísica* trata do ser como tal, para elevar-se ao conceito do ser primeiro, que encerra o conceito do ser infinito.”

²⁸ *Idem. Ibidem*. p. 494: “(...) a nossa *teologia* trata de Deus enquanto ser infinito, que é a noção mais perfeita de Deus que podemos atingir (...)”.

consequências, partindo da Revelação.²⁹ O *Doutor Sutil* cunha também uma outra distinção que se lhe afigura necessária. Há, para ele, uma *teologia das verdades necessárias* e uma *teologia das verdades contingentes*.³⁰ A primeira visa *conhecer a Deus em si mesmo (ad intra)*³¹, e, por isso, ela é conducente a verdades necessárias, enquanto a segunda pretende conhecer a *Deus em sua relação com o mundo*, e como Deus é livre em suas ações *ad extra*, ela versa sobre *verdades contingentes*.³²

Passemos a considerar as razões pelas quais Duns Escoto defende a necessidade da revelação.

6. A necessidade da revelação

Na verdade, o problema capital de Escoto é justificar a necessidade da teologia e das verdades suprarracionais para a vida do homem. Eis a questão: será mesmo necessário admitirmos verdades reveladas que não nos são acessíveis, salvo por revelação divina?³³ Em primeiro lugar, temos que nos conscientizar de que a ação humana é determinada pelo *conhecimento do fim* ao qual se destina.³⁴ Ora, a história nos atesta que os filósofos foram incompetentes no que tange à questão do fim derradeiro do homem.³⁵ Aliás, não poderia ser diferente, já que, pela experiência sensível, de maneira alguma poderíamos conceber que a beatitude eterna seja o fim a que o homem aspira.³⁶ Logo, importa que Deus revele aos homens o seu fim último.

Ademais, além de termos que conhecer o nosso fim último, urge que conheçamos os meios razoáveis para a consecução do mesmo.³⁷ Todavia, a razão em si mesma, como não tem

²⁹ *Idem. Ibidem*: “Nesta altura, porém, a metafísica tem que deter-se, cedendo à teologia a tarefa de preencher o conceito assim obtido com a plenitude das verdades reveladas sobre Deus.”

³⁰ *Idem. Ibidem*. p. 492: “Duns Escoto distingue, além disso, a teologia das verdades necessárias da teologia das verdades contingentes.”

³¹ *Idem. Ibidem*: “A primeira abrange as verdades relativas a Deus considerado em si mesmo (...).”

³² *Idem. Ibidem*: “(...) a segunda trata das verdades sobre Deus em sua relação ao mundo.”

³³ *Idem. Ibidem*. p. 490: “Eis o problema inicial formulado por Duns Escoto: será necessário ao homem, no seu estado presente, uma doutrina sobrenaturalmente revelada e inatingível à luz natural do seu intelecto?”

³⁴ *Idem. Ibidem*. p. 491: “Importa que a atividade humana seja determinada pelo conhecimento do fim.”

³⁵ *Idem. Ibidem*: “Ora, a história nos atesta que os filósofos erraram na determinação do fim derradeiro do homem ou, pelo menos, permaneceram em dúvida em relação a ele.”

³⁶ *Idem. Ibidem*: “Mas isto é apenas indício de uma impossibilidade radical; pois em nossa experiência presente nada encontramos que nos permita concluir que a visão beatífica é nosso fim, ou que ela pode convir eternamente ao homem enquanto tal.”

capacidade de conhecer o fim, tampouco consegue obter o conhecimento dos meios adequados conducentes a este fim. É patente que os filósofos sempre negaram qualquer contingência, ou seja, qualquer ato livre em Deus. Destarte, que Deus aceite as obras dos homens e as premie com a vida eterna, a razão sozinha nunca poderia chegar a saber. Trata-se, pois, de um ato contingente e, portanto, indemonstrável.³⁸ Logo, para que conheçamos os meios que nos ascendem à vida eterna, faz-se mister uma verdade revelada. E tal verdade nos é proposta para ser crida e não demonstrada, já que ela excede a capacidade da nossa razão.

Além disso, na condição na qual nos encontramos *post peccatum*, todos os nossos conhecimentos provêm dos sentidos.³⁹ Assim, nada podemos conhecer das substâncias puramente intelectuais, exceto aquelas propriedades que podemos deduzir das próprias coisas sensíveis.⁴⁰ Agora bem, acontece que os sentidos: ou nos deixam em dúvida, ou nos enganam acerca destas realidades.⁴¹ Donde não poderemos ter, no que concerne às substâncias imateriais, nenhum conhecimento seguro pelos sentidos. Por exemplo, a verdade da Trindade não pode ser constatada a partir das criaturas, visto que Deus não as criou enquanto trino, mas sim segundo a onipotência que pertence às três pessoas indistintamente.⁴² Não só isso, pois ignoramos também muitas outras propriedades das demais substâncias intelectuais.⁴³ Além disso, vimos alguns filósofos atribuírem a certas substâncias espirituais vários atributos divinos, como a eternidade. Olvidaram, pois, a contingência própria de todas as criaturas.⁴⁴

Passemos às considerações finais deste texto.

³⁷ *Idem. Ibidem*: “Para podermos atingir o nosso fim último é mister saber o modo de chegarmos a ele, quais os meios que a ele nos conduzem, e, enfim, se estes meios são realmente suficientes.”

³⁸ *Idem. Ibidem*: “Ora, a razão natural abandonada a si mesma é incapaz de tal conhecimento, porquanto a aceitação livre e gratuita das nossas boas obras por Deus é uma condição contingente, e portanto indemonstrável pela razão natural.”

³⁹ *Idem. Ibidem*: “Nosso conhecimento principia pela experiência sensível, como bem notou o Filósofo.”

⁴⁰ *Idem. Ibidem*: “Por isso o conhecimento humano não pode atingir senão aquelas propriedades das substâncias espirituais que de algum modo lhes são comuns com o mundo sensível, ou que podem ser eruídas a partir dos efeitos.”

⁴¹ *Idem. Ibidem*: “Ora, os efeitos deixam a razão na dúvida, ou mesmo a induzem a erro.”

⁴² *Idem. Ibidem*: “Por exemplo, o fato de a natureza divina ser comunicável a três Pessoas não pode ser eruído dos efeitos de Deus; o que não é de estranhar, visto que as criaturas não foram produzidas por Deus precisamente enquanto trino.”

⁴³ *Idem. Ibidem*: “O mesmo ocorre em relação às propriedades essenciais das outras substâncias espirituais.”

⁴⁴ *Idem. Ibidem*: “Como se vê pelas falsas doutrinas dos filósofos, os efeitos nos levam antes à eternidade e necessidade destas substâncias espirituais não-divinas, do que à sua contingência e vir-a-ser. Demais, os filósofos parecem supor uma correspondência numérica entre as substâncias espirituais e as esferas celestes; e, além disso, elas seriam naturalmente bem-aventuradas e impecáveis (...).”

Conclusão

Em Duns Escoto, a teologia se torna um espaço reservado para tudo o que não é demonstrável. Ela encontra-se, desta feita, separada da ciência e, se ainda permanece como sendo uma ciência, é só num sentido todo particular. Na verdade, a teologia passa a ser uma ciência prática e não especulativa. Visa menos nos dar a conhecer o seu objeto do que nos encaminhar – pela crítica da nossa conduta –, à bem-aventurança eterna, na qual cremos por ser uma promessa divina. A partir de Duns Escoto, nada do que é demonstrável pela razão é revelado por Deus e nada do que é revelado por Deus é demonstrável pela razão. Se ainda podemos extrair *razões necessárias da revelação*, só as podemos depois de cremos nela e fundamentados nela. Sozinha, a razão perde toda a sua eficácia em semelhante matéria.⁴⁵ Para Escoto, nem filosofia em nada corrobora para o aperfeiçoamento da teologia, nem a teologia em nada colabora para o aperfeiçoamento da filosofia.⁴⁶ Com Escoto são postas as *premissas* para uma radical *separação* entre *metafísica* e *teologia*. Restará, pois, aos filósofos e teólogos posteriores, tirarem destas premissas a conclusão necessária e os corolários devidos.⁴⁷ Enfim, só uma filosofia extremamente “crítica” poderá possibilitar-nos uma *teologia estritamente bíblica*. A respeito da filosofia “crítica” de Escoto, conclui Philotheus Boehner: “Sua filosofia é mais crítica, porque sua teologia é mais bíblica”⁴⁸.

⁴⁵ *Idem. Ibidem*: “Se se partir da revelação, podem-se tirar razões necessárias para ela, (...), mas a razão sozinha perde toda a sua eficácia nesse domínio.”

⁴⁶ REALE, ANTISERI. *Op. Cit.* p. 599: “A filosofia não melhora se posta sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia.”

⁴⁷ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 751: “O caminho que vai levar à separação entre a metafísica e a teologia positiva está amplamente aberto, e os teólogos do século XIV vão percorrê-lo até o fim.”

⁴⁸ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 494.

BIBLIOGRAFIA

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7^a ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. pp. 487 a 494.

DUNS SCOT. **Reportata Parisiensia**. Trad. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 736 a 758.

_____. **Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales**. Trad: Pablo E. Corona. Navarra: EUNSA, 2007. pp. 53 a 92.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 5^a ed. São Paulo: Paulus, 1991. pp. 597 a 610.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.