

A Suposta Morte da Epistemologia e o Colapso do Fundacionalismo Clássico

Davi Charles Gomes*

Em 1897 o escritor norte-americano Mark Twain (1835-1910) respondeu à publicação equivocada de sua nota obituária com um telegrama: "As notícias sobre meu falecimento são grandemente exageradas." Cômica, mas não rara, a declaração precipitada de "óbito" já se tornou parte do anedotário moderno, especialmente em se tratando de assuntos ligados à teologia e ao pensamento filosófico.

Marx anunciou vociferante: "Na Alemanha a crítica [entenda-se *destruição crítica*] da religião já está basicamente concluída, e a crítica da religião é a premissa de toda crítica."¹ Nietzsche, assim como alguns pensadores de meados do século XX, anunciou com entranhada paixão a "morte de Deus" e Freud declarou que a *ilusão* religiosa estaria brevemente se desfazendo ante o progresso da ciência.²

Sob um prisma teológico, e com o benefício do tempo decorrido, tais declarações dispensariam consideração mais profunda, não fosse o dano que causaram e causam. Recentemente, na experiência de vida e reflexão dentro da condição pós-moderna (ou seria ultramoderna?), alguns novos "supostos falecimentos" têm sido anunciados. É um dos tais que este artigo enfoca, um fenecimento que, se verdadeiro, também levaria consigo a apologética e quiçá até a própria teologia como disciplina articulada.

I. O Suposto Fenecimento

Nas últimas três décadas um vendaval vem sacudindo o campo filosófico da epistemologia (área da filosofia que estuda a natureza e o processo do saber, tradicionalmente procurando delinear o verdadeiro conhecimento).³ Nos escritos, e mais particularmente nos debates e nas correspondências, a pergunta constante, explícita ou tácita, é se a epistemologia tem alguma perspectiva de vida ou se é preciso aceitar a morte da epistemologia clássica e abrir mão das tentativas de definição da verdade.⁴ O filósofo popular norte-americano Richard Rorty, por exemplo, consistente com sua crença de que a epistemologia em seu sentido clássico já morreu, declarou sua nova visão de conhecimento: "Verdade é aquilo que nossos colegas nos permitirem asseverar."⁵

Ainda que a discussão possa parecer tipicamente "acadêmica" e sem maiores conseqüências práticas, as implicações são reais e concretas. A suposta morte da epistemologia e o fenecimento do conceito de verdade no campo filosófico reduzem toda afirmativa à categoria de crença contingente, arbitrária ou aleatória. Longe de meramente equiparar conhecimento, racionalidade humana e ciência à crença religiosa, e dessa forma simplesmente desfazer a dicotomia entre fé e conhecimento — tão eminente na epistemologia pós-iluminista — tal postura reduz tanto o ideal do conhecimento supostamente racional quanto o ideal da verdade da fé a um status de "gosto pessoal."⁶ Dostoiévski já havia sugerido, num momento de angústia, que se Deus não existe tudo seria permitido; quando caem as escamas de olhos racionalistas e empiristas e o conceito de verdade e da possibilidade do verdadeiro conhecimento fenecem, toda crença se torna igualmente válida, exceto as que excluem a possibilidade de outras

crenças conflitantes.⁷

Se a epistemologia e o próprio conceito de verdade racional tivessem que ser abandonados, as únicas opções seriam escolhas estéticas, psicológicas ou eminentemente pragmáticas e individuais — não seria possível se falar em “obrigação para com a verdade” ou “responsabilidades para com a razão” (o aspecto *deontológico* da epistemologia).⁸ Neste sentido, todo conhecimento teológico construído a partir da revelação geral e/ou especial se transforma em um teatro, uma farsa ou, na melhor das hipóteses, uma brincadeira saudável, um “jogo de palavras.”⁹

Uma verdadeira morte da epistemologia significaria também a declaração de óbito da teologia e da apologética, e isto sem mencionar a filosofia no sentido tradicional e o ideal do conhecimento científico.¹⁰ Mas não são meramente as implicações e/ou conseqüências desse suposto fenecimento que justificam uma avaliação cuidadosa do assunto. A declaração do fim da epistemologia e do conceito filosófico da verdade é em si mesmo problemática e parece envolver uma confusão tão elementar que só poderia passar despercebida num contexto caracteristicamente ultramoderno.

Talvez um exame dessa confusão esclareça algumas dúvidas e auxilie aqueles para os quais a reflexão teológica é de suma importância no resgate da posição que lhe tem sido negada desde o despontar da ciência moderna e do racionalismo iluminista. Sob a égide dessa proposta, o presente artigo prossegue com dois passos: primeiro, uma descrição das transformações recentes na área da epistemologia, incluindo uma descrição um tanto quanto técnica do fundacionalismo e, em seguida, uma exposição de alguns princípios básicos para a teologia e a apologética no novo contexto epistemológico.

II. Identificando o Verdadeiro Moribundo

Se não pode ser decretado o fim da epistemologia propriamente dita e do conceito racional da verdade, ainda assim é preciso identificar o “cadáver”. É certo que algo radical em relação à epistemologia está acontecendo. A idéia de que algo está morrendo, ou desaparecendo, não é de todo incorreta, mas basta uma identificação precisa do que é este “algo” para se perceber que não se trata necessariamente da epistemologia como um todo. Plantinga, que tem uma perspectiva privilegiada como participante desses desdobramentos, diz:

A teoria do conhecimento está florescendo presentemente, talvez como nunca antes. Há alguns, é claro, que proclamam vociferantes a morte da epistemologia. Isso me parece ser mais um caso de confusão do que de precipitação: *o que estão observando é o colapso do fundacionalismo clássico*, que é apenas um programa epistemológico dentre outros, ainda que importante historicamente. Confundindo espécie com gênero, eles anunciam insistentemente a morte do gênero. É como se alguém, percebendo a derrocada do comunismo do leste europeu, passasse a proclamar a morte dos sistemas políticos e governos em geral.¹¹

Convém aqui dar um passo atrás para num breve histórico esclarecer o que é o *fundacionalismo*. Nicholas Wolterstorff, em sua introdução à obra *Faith and Rationality: Reason and Belief in God (Fé e Racionalidade: Razão e Crença em Deus)* informa que apenas recentemente os especialistas em epistemologia deixaram de trabalhar estritamente na construção de teorias epistêmicas e começaram a refletir de forma mais geral sobre as opções estruturais que tradicionalmente se apresentavam para a construção de suas teorias e seus sistemas. O que eles começaram a explorar foi a

metaepistemologia, diz Wolterstorff, e o que “lhes chamou a atenção foi o domínio extraordinariamente longo de uma opção estrutural, a opção que passou a ser conhecida como *fundacionalismo*.”¹²

A tradição estrutural do fundacionalismo procura responder uma pergunta básica: “Sob que circunstâncias estamos justificados em aceitar uma teoria e sob que circunstâncias estamos justificados em não aceitar a teoria.”¹³ Tanto a maneira como ele pretende responder essa pergunta, quanto a própria formulação desta, são característicos e ajudam a delinear o fundacionalismo. Wolterstorff argumenta que o fundacionalismo tem sido uma “tradição dominante” desde as suas raízes em Aristóteles, passando pela Idade Média e a Modernidade, até o presente, tradição essa que tem sido pressuposta tanto nos ataques ao cristianismo quanto nas tentativas de defesa, e que até pouco tempo raramente era questionada.¹⁴ Mas a identificação e a compreensão da superestrutura fundacionalista como pressuposto em diversas abordagens epistemológicas revelou problemas básicos, os quais, quando vistos do prisma metaepistemológico, revelaram contradições aparentemente intransponíveis no cerne da tradição, precipitando o que tem sido geralmente descrito como o “colapso do fundacionalismo.”¹⁵ Mas antes que se fale desse “colapso” é crucial delinear os contornos do fundacionalismo.

A. O Fundacionalismo Genérico: Breve Descrição

O fundacionalismo caracteriza mais uma postura pressuposicional do que uma escola ou movimento. O próprio nome é bem recente, ainda que descreva uma atitude epistemológica deveras antiga. Nos escritos epistemológicos contemporâneos o termo fundacionalismo, como descrição de uma visão estrutural, tem sido usado tanto em relação à epistemologia pura (abstrata) quanto às teorias científicas e a natureza e validade do conhecimento científico (*scientia*). Há três elementos básicos envolvidos na visão fundacionalista, dois que atuam primariamente como pressupostos e um terceiro que caracteriza de forma mais explícita a visão estrutural fundacionalista do conhecimento.

1. Uma perspectiva específica sobre a natureza do conhecimento

Uma definição simples e geral do conhecimento, provavelmente aceitável em quase todo círculo de reflexão filosófica, e que o conhecimento caracteriza-se como “crença verdadeira” (*true belief*).¹⁶ Mas, como ressalta Plantinga, desde Platão (no *Teeteto*) claramente se reconhece a necessidade de algo mais para uma caracterização do conhecimento. Plantinga continua:

Eu posso crer que receberei o prêmio Nobel no ano que vem; esta minha crença pode, por alguma louca razão, ser verdade; isto dificilmente significa que eu sei [ou conheço] a verdade em questão. O que mais se requer? Qual é a qualidade ou quantidade adicional e indefinível que (ou cuja suficiência) se interpõe entre conhecimento [saber] e mera crença verdadeira? O que é que, adicionado à crença verdadeira, produz conhecimento; o que é que *epistemiza* a crença verdadeira?¹⁷

Independente das várias respostas oferecidas a essa questão e anterior a elas — algumas das propostas mais comuns são: o cumprimento de certas responsabilidades epistêmicas (mais comum no fundacionalismo clássico), coerência ou mesmo confiabilidade¹⁸ — está um pressuposto quanto à natureza do conhecimento que se manifesta nas próprias indagações sugeridas na citação acima. É curioso que no momento em que se procura uma caracterização clara da natureza do conhecimento na epistemologia tradicional (isto

é, fundacionalista ou uma de suas variantes, na perspectiva aqui proposta), o que se encontra é uma tentativa de tratar da questão da justificação epistêmica (*warrant*, no vocabulário epistemológico) — isto é claramente ilustrado na citação de Plantinga acima.

É importante introduzir aqui um conceito específico, pois, como diz Oliphint, a “tradição corrente’ com respeito à natureza do conhecimento é que o conhecimento é a *crença verdadeira justificada*.”¹⁹ Essa tradição, comumente chamada de JTB (*Justified True Belief* em inglês), define o conhecimento da seguinte forma:

Uma pessoa (**S**) conhece uma proposição (**p**) se, e somente se

1. Existe uma proposição (**p**) [fatos pertencem a esta categoria]
2. A pessoa (**S**) acredita em (**p**) e
3. A pessoa (**S**) crê que a proposição (**p**) é justificada.²⁰

A despeito da forma e linguagem tipicamente filosóficas da declaração acima, é evidente que, com base no pressuposto de que o conhecimento é sempre alguma forma de *crença verdadeira justificada* (doravante JTB), o fundacionalismo (tanto tradicional como em outras variedades) substitui a discussão mais global da natureza do conhecimento pelo esforço em discernir ou delinear o processo e a estrutura nos quais crenças recebem justificação epistêmica, tornando-se, portanto, dignas de ser consideradas como conhecimento.²¹

Talvez essas considerações pareçam demasiadamente abstratas, mas suas implicações podem ser ilustradas facilmente: Quando uma pessoa afirma “eu amo meu cônjuge” ou “eu sou crente” ou “Deus existe,” o que ela afirma mais explicitamente é “eu sei” que “amo meu cônjuge”, “sou crente” ou “Deus existe.” Ainda que coloquialmente permissíveis, tais afirmativas não seriam epistemologicamente adequadas na visão fundacionalista de JTB — não há como justificá-las exceto na própria crença subjetiva de que a crença em questão (amar ou ser crente) é adequada. Talvez seja útil nessa conjuntura observar como John Locke, pressupondo o conceito de JTB, revela o racionalismo implícito dessa tradição ao distinguir radicalmente a fé e o conhecimento, que provém estritamente da razão. “Razão,” diz Locke,

em contraposição à fé, eu aceito como sendo a descoberta da certeza ou probabilidade das proposições de verdade que a mente alcança mediante deduções feitas a partir de idéias que a mente adquiriu através do uso de suas faculdades naturais, isto é, pelos sentidos ou pela reflexão. Fé, em contraste, é o assentimento a qualquer proposição não resultante das deduções da razão, mas com base no crédito de quem a propõe, como se vinda de Deus através de um meio extraordinário de comunicação.²²

Ainda esclarecendo o pressuposto fundacionalista quanto à natureza do conhecimento, vale observar a descrição feita por Wolterstorff do conceito fundacionalista da natureza do ideal científico, a qual se aplica igualmente no âmbito do conhecimento em geral:

Colocado de maneira simples, o alvo do esforço científico, de acordo com o fundacionalista, é formar um corpo de teorias das quais tenham sido eliminados todo preconceito, tendência ou conjectura sem justificação. Para conseguir isso, temos que começar com um fundamento de certezas [racionais] e sobre ele construir um edifício de teorias com métodos de cuja confiabilidade estejamos igualmente certos.²³

Há muito mais que poderia e deveria ser explorado em relação ao fundacionalismo e seu conceito dominante da natureza do conhecimento, mas o ponto crucial que deve ser

compreendido aqui é o fato de que o fundacionalismo define a natureza do conhecimento de uma forma específica e pressupõe que a caracterização da natureza do conhecimento diz respeito primariamente à sua justificação epistêmica, ou seja, o processo que epistemiza a crença verdadeira. Envolvidos nessa caracterização estão dois pressupostos básicos: (a) que *o conhecimento se define por uma justificação racional (humana) de crenças*, e (b) que *a fonte dessa justificação, conseqüentemente a fonte do conhecimento, precisa ser também racional ou natural*. Esse último pressuposto faz a transição para um segundo elemento.

2. Uma perspectiva específica sobre a fonte do conhecimento

Já na citação de Wolterstorff acima é possível ver a identificação de duas categorias cruciais para o fundacionalismo. Ele se refere a “um fundamento de certezas” e uma posterior construção sobre o mesmo “com métodos de cuja confiabilidade estejamos igualmente certos.” Essa divisão fornece o arcabouço no qual a fonte do conhecimento é caracterizada pelo fundacionalismo.

Aquino revela, numa passagem em que ele procura defender a fé de possíveis ataques supostamente racionais, que tais ataques não procedem porque são “conclusões incorretamente derivadas dos primeiros princípios e/ou dos princípios auto-evidentes embutidos na natureza.”²⁴ Essa declaração manifesta o pressuposto de Aquino de que: (a) existem na natureza princípios primeiros e auto-evidentes, e (b) através do uso adequado da razão é possível alcançar um conhecimento demonstrativo e certo a partir desses princípios.²⁵

Plantinga esclarece ainda mais essa questão da fonte do conhecimento quando ele distingue entre os fundacionalistas da Antiguidade e da Era Medieval, que viam o fundamento de certezas em crenças básicas que eram auto-evidentes ou evidentes aos sentidos (empíricas) e os fundacionalistas modernos, como Descartes, Locke e Leibniz, que acrescentavam também as crenças que fossem irrefutáveis.²⁶ Mas o importante é ter em mente que o fundacionalismo pressupõe como fonte do conhecimento as certezas racionais, as crenças que à luz da razão humana deveriam ter aceitação universal.

Em contrapartida, qualquer crença que não for fruto direto e não inferencial da razão ou da experiência humana racionalmente compreendida, ou então não for fruto de inferência racional a partir daquelas crenças básicas, deve ser excluída da epistemologia. A única fonte do conhecimento é a razão e, através dela, a experiência humana; todas as crenças que não provêm dessa fonte devem ser vistas como *meras* crenças, questão de fé ou opinião — por mais certas ou verdadeiras que possam ser. Locke diz isso claramente: “A razão precisa ser nosso último juiz e guia em tudo!”²⁷

Uma breve exposição do terceiro elemento básico da visão fundacionalista contribuirá para o esclarecimento tanto do todo quanto dos dois elementos já identificados até aqui.

3. Uma visão particular da estrutura do conhecimento.

O fundacionalismo requer então, primeiramente, um fundamento de crenças que, por adequarem-se a certos *testes racionais específicos* (isto é, serem tidas como auto-evidentes, irrefutáveis ou evidentes aos sentidos), são consideradas como apropriadamente básicas. Dessas crenças básicas é possível derivar outras crenças, cuja justificação epistêmica depende de derivação adequada e especificamente racional das

crenças básicas.²⁸

A estrutura fundacionalista pode agora começar a ser ilustrada por uma pirâmide, cuja base é composta de "certezas," as quais recebem o nome de "crenças verdadeiramente básicas" ("true basic beliefs"). Sobre esta base é construído um edifício de derivações dedutíveis que são incorporadas à pirâmide. Essas crenças dedutíveis, por serem justificadas com base em crenças verdadeiramente básicas podem, por sua vez, transferir justificção epistêmica a crenças subseqüentes. Essa estrutura visa oferecer uma visão clara e racional do modo como as crenças são epistemizadas (passam a ser consideradas como conhecimento), de como é possível postular uma base para os processos racionais (de inferência) e de como deve ocorrer a transferência de justificção epistêmica (*warrant transfer*). A descrição abaixo ajuda a reunir tudo isto numa visão estrutural singular:

Segundo o fundacionalista, existe um nível fundamental de crenças ou proposições que não são aceitas na base evidencial de outras crenças ou proposições: crenças auto-evidentes cabem bem ali, assim como, por exemplo, crenças sobre a realidade da existência de alguém ou se alguém está com dor. Outras crenças que não fazem parte da fundação serão aceitas na base evidencial das crenças fundamentais; e essas crenças, se o processo se desenvolve adequadamente, serão evidentemente apoiadas pelas crenças fundamentais. Isto quer dizer que crenças básicas servirão de evidência proposicional para as não-básicas... Em tal estrutura uma crença não-básica em especial será aceita somente com base em outras crenças, as quais também poderão ser aceitas meramente na base de outras crenças, que também podem depender de outras crenças ainda. Em princípio essa corrente pode ser tão longa quanto for desejado. Mas uma vez que só podemos ter um número finito de crenças, esse processo de derivação termina inevitavelmente numa base de crenças que não são aceitas com base em outras crenças.²⁹

Do ponto de vista epistemológico, esse conceito estrutural é aparentemente simples. Mas ele envolve tradicionalmente alguns outros elementos.³⁰ Em primeiro lugar, a abordagem fundacionalista sempre tem como ponto de partida a *distinção entre crenças derivativas e crenças verdadeiramente básicas*. As crenças básicas são quase sempre definidas de maneira semelhante à seguinte descrição (apresentada aqui em linguagem epistemológica proposicional):

A crença (**p**) é apropriadamente básica para uma pessoa (**S**) *se e somente se* for auto-evidente para **S**, ou for irrefutável (*incorrigible*) para **S**, ou evidente aos sentidos para **S**.³¹

As crenças não-básicas ou dedutivas, no entanto, não são tão facilmente definidas. Poderia se dizer simplesmente que uma crença não-básica pode ser aceita por **S** *se e somente se* para **S** ela tiver o suporte evidencial de uma crença básica ou de uma crença não-básica que seja, em última instância, justificada por uma crença básica. Mas essa seria apenas uma descrição formal e não uma afirmação normativa.

É nesse ponto que surge um segundo elemento importante na tradição fundacionalista, uma *tese normativa* que é comumente descrita como *racionalidade deontológica*. Trata-se da crença de que existem obrigações epistemológicas universais, ou obrigações com respeito a crenças. Pressupõe-se no fundacionalismo que as "pessoas têm obrigações e responsabilidades quanto àquilo em que crêem. Estar em conformidade com essas obrigações significa ser racional, e deixar de estar em conformidade com elas é ser irracional."³² Qualquer crença que for mantida sem justificção fundamental, ou seja, à

revelia das “obrigações ou responsabilidades epistêmicas” (*epistemic duties*), é moralmente condenável — mesmo que a crença seja verdadeira. Esse racionalismo deontológico pode ser claramente visto na seguinte declaração de John Locke com respeito à fé religiosa:

Fé é nada mais que um firme assentimento da mente, o qual, se for regulado, como é nossa obrigação, *não pode a nada ser concedido exceto à boa razão*. Logo, não pode ser oposto a ela. Aquele que crê sem ter razão para crer pode estar apaixonado por seus próprios gostos, mas não vê a verdade como deve e nem dá a devida obediência ao seu Criador, o qual deseja que aquele use as faculdades de discernimento que ele lhe concedeu para mantê-lo livre de equívoco e erro. Aquele que não exercita ao máximo o seu poder nesse sentido, ainda que às vezes esbarre na verdade, o faz apenas por coincidência; e não sei se a boa sorte accidental poderá desculpar a irregularidade do procedimento. Isto pelo menos é certo: que ele tem que ser responsabilizado por qualquer equívoco incorrido, enquanto que aquele que faz uso da luz e das faculdades que Deus lhe deu, e busca sinceramente descobrir a verdade pelas habilidades e ferramentas que possui, se satisfará em ter *cumprido suas obrigações como criatura racional*, de modo que mesmo que deixe de alcançar a verdade, não deixará de alcançar as suas recompensas. *Pois aquele que, em qualquer situação que seja, crê ou deixa de crer sob a direção da razão, governa de forma acertada o seu assentimento. Aquele que age de outra maneira transgride sua própria luz e faz mau uso das faculdades que lhe foram dadas.*³³

A distinção geral entre crenças básicas e não-básicas e o deontologismo epistêmico são seguidos de uma “estrutura noética,” ou seja, uma concepção das relações epistêmicas entre uma pessoa e as proposições nas quais a pessoa crê. Essa *estrutura noética* estabelece três regras para as relações. Primeiro, a relação entre as crenças básicas e não-básicas é sempre *irreflexiva* e *assimétrica*. Assimétrica porque a relação nunca deve ser circular (**C**₁ sustenta **C**₂, que sustenta **C**₃, que sustenta **C**₁) e irreflexiva porque uma crença nunca pode ser seu próprio suporte (ou parte dele).

Em segundo lugar, existem *graus de crença*: “Numa estrutura noética racional a crença não-básica é proporcional em grau [força] ao suporte dos fundamentos.”³⁴ Finalmente, há a noção “um pouco mais vaga,” como diz Plantinga,³⁵ de *profundidade de ingresso* (*depth of ingress*), que caracteriza a centralidade que uma crença tem em relação à estrutura noética — se a gradação da crença diz respeito à sua proximidade da base ou fundação da pirâmide (posicionamento vertical), a profundidade de ingresso diz respeito ao seu posicionamento vertical (central ou periférico).³⁶

Há ainda algumas inferências da própria estrutura noética que são geralmente pressupostas no fundacionalismo: (1) A relação entre a condição de ser básica ou não-básica, o grau da crença e sua profundidade de ingresso não deve ser vista como sendo epistemologicamente simples, ou de correlação. (2) Uma crença básica pode ter menos profundidade de ingresso do que uma crença dedutiva e uma crença não-básica pode ter grande profundidade de ingresso e ao mesmo tempo um baixo grau de crença, etc. (3) Uma crença pode mudar da condição de básica para não-básica e vice-versa. (4) As crenças básicas não podem simplesmente ser descobertas através da pergunta “porque você crê em **p**?” — a estrutura noética diz respeito à justificação epistêmica e não à motivação ou causa de uma crença.³⁷

Muitas das características fundacionalistas apresentadas acima podem parecer verdadeiras e até mesmo irrefutáveis. O domínio dessa estrutura epistemológica é

evidenciado pela própria dificuldade que se tem de perceber as limitações da concepção fundacionalista e de seus pressupostos tais como a definição da natureza do conhecimento como JTB e da experiência humana racional e empírica como sendo a fonte final do saber, além de sua conseqüente divisão entre as crenças básicas e não-básicas, seu racionalismo deontológico e sua concepção das relações internas da estrutura noética. A descrição do fundacionalismo ajudou a epistemologia a compreender aquilo que antes operava tacitamente, e ao fazê-lo desafiou o campo da epistemologia para uma consciência pressuposicional mais profunda. Mas uma vez que o paradigma fundacionalista foi visto de forma clara e que seus pressupostos tácitos foram explicitados, sua adequação foi seriamente questionada. "Apesar da aparente consistência de tal estrutura epistemológica, o simples ato de reconhecê-la como uma estrutura revela que é essencialmente falha, com um efeito semelhante ao da declaração 'o rei está nu!'"³⁸

Antes mesmo de considerar as objeções que uma visão teológica reformada faria ao fundacionalismo, é importante considerar as razões internas que contribuíram para que o processo de identificação do fundacionalismo fosse também a causa de seu colapso.

B. A Inconsistência Básica da Proposta Fundacionalista

"A filosofia recente," diz Plantinga, "não tem sido afável para com o fundacionalismo clássico."³⁹ Das diversas objeções e dificuldades que têm sido levantadas, duas se manifestam intransponíveis: o problema da fatal inconsistência auto-referencial do fundacionalismo e o fato correlato de que a definição do conhecimento como JTB ignora a realidade de que a maior parte das crenças não se conforma à sua noção de justificação epistêmica — e isso não as invalida como possivelmente verdadeiras e nem como conhecimento.

1. A Inconsistência Interna Básica

A inconsistência interna básica do paradigma fundacionalista clássico é facilmente identificável uma vez que a estrutura tenha sido reconhecida. Se a afirmativa central do fundacionalismo (ou seja, a justificação fundamental imediata ou por inferência é a única coisa que *epistemiza* uma crença — transforma a crença em conhecimento) for tomada como proposição, ela passaria no teste que estabelece para todas as outras proposições? Expresso mais uma vez, formalmente e como proposição, o que o fundacionalista afirma (a *Proposição Fundacionalista* ou PF) é que:

Uma pessoa **S** tem justificação em aceitar uma crença **p** se e somente se (1) **p** é apropriadamente básica para **S**, isto é, auto-evidente, irrefutável ou lockeanamente evidente aos sentidos de **S**, ou (2) **S** crê em **p** na base evidencial de proposições que são propriamente básicas e que sustentam **p** dedutivamente, indutivamente ou abduativamente.⁴⁰

É importante lembrar que nessa descrição o "crer na base evidencial de" não representa uma relação necessariamente transitiva, pois para que uma crença seja "propriamente embasada" (*properly based*) ela não precisa estar em relação direta com uma crença *propriamente básica* (*properly basic*) — a derivação pode ser mediada por outras crenças que também sejam *propriamente embasadas*.

Também é preciso ter em mente que na visão fundacionalista não basta que uma crença seja *de facto* apropriadamente embasada: é preciso que a pessoa esteja cônica de que

essa crença é embasada. Isto significa que se uma pessoa crê em algo que tem como base outra(s) crença(s), mas não tem consciência dessa justificação, ela está epistemologicamente em falta e sua crença não é justificada — não importa se a crença tem, de fato, embasamento. A obrigação epistêmica é manter uma crença não-básica na base evidencial de outras crenças que possam ser vistas como a apoiando; não basta simplesmente qualquer proposição que apóie a crença se o sujeito da crença não estiver cômico dessa justificação.⁴¹

Agora é possível estabelecer com simplicidade os problemas de inconsistência auto-referencial. Em primeiro lugar, de acordo com o próprio requisito fundacionalista, a PF não é uma crença propriamente básica. A PF não é necessariamente auto-evidente nem para o fundacionalista nem para qualquer outra pessoa. Se o fosse seria impossível para um ser humano com funcionamento mental adequado, tendo-a compreendido, não vê-la como necessariamente verdadeira — seria como dizer $1+1=2$. A PF também não é impossível de corrigir, pois não é uma proposição que tenha a ver com estado mental, acerto ou erro. Mas a PF obviamente também não é evidente aos sentidos. Logo, a única possibilidade seria manter a PF com base evidencial em outras proposições apropriadamente básicas ou embasadas. Mas não bastaria postular que esse embasamento existe, pois esse embasamento teria que ser cômico e explícito. Plantinga conclui o raciocínio:

Pelo que me consta, nenhum fundacionalista clássico produziu tais argumentos ou propôs uma proposição básica que suporte a PF. É possível, certamente, que existam tais argumentos, mesmo que até agora ninguém os tenha produzido, mas as probabilidades parecem contrárias. Então, provavelmente, aquele que aceita a PF o faz de uma forma que a viola. A PF estabelece uma condição para justificação, para o cumprimento do dever [epistêmico], a qual aquele que a aceita provavelmente viola. Se isso é verdade, portanto, o devoto da PF está contrariando seu dever ao acreditar nela. Logo, ela é equivocada ou de tal natureza que aquele que nela crê contraria seu dever [epistêmico]; qualquer que seja a opção, ela não deve ser aceita.⁴²

2. A Inconsistência Externa Geral

Além do problema da inconsistência interna do pressuposto fundacionalista clássico há um problema mais generalizado. Esse problema tem sido identificado por muitos filósofos, e mesmo Thomas Reid (1710-1796), em sua controvérsia com David Hume (1711-1776), já afirmava que a grande maioria das crenças tidas como verdadeiras por parte da humanidade não se conformam com a visão fundacionalista do conhecimento. O Cardeal Newman, no século XIX, colocou a questão da seguinte maneira:

Nem o assentimento que outorgamos aos fatos no âmbito da auto-consciência [se enquadra nessa visão]. Estamos certos, além de qualquer perigo de engano, de que nossa pessoa não é o único ser existente; de que existe um mundo exterior, que é um sistema com partes e um todo, um universo cultivado por leis; e de que o futuro é afetado pelo passado. Aceitamos e mantemos com assentimento irrestrito que a terra, considerada como fenômeno, é um globo; que todas as suas regiões vêem o sol seqüencialmente; que há nela grandes massas de terra e água; que realmente existem cidades em localidades definidas que são chamadas Londres, Paris, Florença e Madri.⁴³

A proposição básica fundacionalista desqualifica como conhecimento, ou crença verdadeira justificada, todas essas proposições e muitas outras. Essa dificuldade do fundacionalismo, especialmente em sua postura que considera como conhecimento

apenas aquilo que está no âmbito explícito e/ou articulado, foi talvez melhor demonstrada e refutada por Michael Polanyi, ao insistir que de fato todo conhecimento se baseia num universo tácito de crenças, nas quais a veracidade ou falsidade independe completamente da consciência daquele que as possui.⁴⁴ A situação pode ser colocada assim: ou a maior parte de nossas crenças só é mantida contrariamente às nossas obrigações epistêmicas ou a proposta fundacionalista clássica é falsa.

Quando sobreposta à dificuldade interna do fundacionalismo, a situação se agrava: a própria noção de obrigação epistêmica não se baseia no tipo de suporte evidencial que ela exige. Assim: "Se eu creio que ela é verdadeira e a aceito, então contrário meu dever epistêmico, mas se eu a aceito irei (naturalmente) crer que ela é verdadeira, crendo assim também que estou contrariando minhas obrigações epistêmicas. Logo, se for verdade e eu assim o crer, estarei contrariando tanto minha obrigação objetiva quanto a obrigação subjetiva."⁴⁵

Seria possível ponderar de forma muito mais extensa as dificuldades fatais e circunstanciais envolvidas na postura do fundacionalismo, mas os pontos discutidos acima são suficientes para ilustrar o porquê do colapso quase que imediato do fundacionalismo uma vez que sua tradição foi identificada e sua estrutura delineada. Mas há ainda uma última questão a ser considerada antes de prosseguir para uma discussão da relação entre o paradigma fundacionalista da epistemologia e a teologia e a apologética.

C. Implicações da Confusão Entre o Colapso do Fundacionalismo e o Suposto Fenecimento da Epistemologia

Como citado acima, Plantinga afirma que "a teoria do conhecimento está florescendo presentemente, talvez como nunca antes." Ele diz que as declarações sobre uma suposta morte da epistemologia, um colapso do conceito filosófico da verdade, parecem-lhe "ser mais um caso de confusão do que de precipitação." Mas será que se trata apenas de uma confusão entre *espécie* e *gênero*? Ou será que quando alguém percebe a "derrocada do comunismo do leste europeu" e passa a "proclamar a morte dos sistemas políticos e governos em geral"⁴⁶ (para usar a ilustração original de Plantinga), essa pessoa não está revelando alguns de seus pressupostos e não simplesmente trocando as bolas?

O argumento aqui é bem simples, e não precisa se estender. Quando filósofos contemporâneos observam o colapso do fundacionalismo e passam a anunciar o fenecimento da epistemologia em geral, não estariam eles revelando-se muito mais apegados aos pressupostos que subjazem o fundacionalismo do que gostariam de admitir? Se Richard Rorty crê que o colapso do fundacionalismo significa uma ameaça concreta à sobrevivência da epistemologia tradicional, não estaria ele permitindo que a epistemologia fosse identificada exclusivamente com o fundacionalismo (pelo menos seus pressupostos, se não a estrutura em si)?

A questão básica, então, é discernir se o fundacionalismo (especialmente em sua versão clássica), ainda que uma tradição dominante, seria em termos gerais a única alternativa estrutural para a epistemologia como definida no pensamento ocidental.

Dois aspectos emergem da consideração dessa problemática. Eles não precisam ser explorados a fundo no presente artigo, mas devem ser mencionados: (1) O longo domínio do paradigma fundacionalista parece não ser acidental ou mera contingência histórica. Talvez ele se deva à preponderância de certos pressupostos tácitos ainda mais profundos quanto ao conhecimento humano, os quais explicariam também o apego a essa visão que

chega ao ponto de fazer com que mesmo aqueles que testemunham e cooperam para o seu colapso se tornem incapazes de discernir as possibilidades de uma epistemologia com outras bases.⁴⁷ (2) Ao mesmo tempo, é surpreendente que o colapso do fundacionalismo não desperte em muitos epistemólogos o desejo de procurar uma visão epistemológica que rejeite não apenas os pressupostos explícitos e a estrutura do fundacionalismo, mas também suas próprias pressuposições mais profundas, ou seja, suas bases metafísicas.⁴⁸ É nesse ponto que a exploração prossegue mais facilmente se incorporar explicitamente o âmbito teológico.

III. Epistemologia Cristã, Teologia e Fundacionalismo

É ponto pacífico que a reflexão teológica, historicamente, não está isenta de associação com uma epistemologia fundacionalista. Grande parte da responsabilidade pelos conceitos e pressupostos básicos que compõe esse paradigma deve-se a pensadores cujo interesse primário ou secundário era teológico e, especialmente na defesa da fé, a visão fundacionalista tem exercido uma profunda influência histórica.

A questão central não é se a reflexão teológica é, ou foi, imune a essa visão, mas sim se a teologia é dependente de uma epistemologia fundacionalista e, portanto, sofre hoje, necessariamente, a mesma crise que o fundacionalismo. Na verdade esse tema, assim como o dilema central que o fundacionalismo tenta resolver (isto é, “o que *epistemiza* a crença?”), é correlato a uma das discussões filosófico-teológicas mais antigas da era cristã: a relação entre razão e fé. Essa discussão não está restrita às relações entre pensamento religioso e pensamento secular!

A. Conhecimento Humano, Razão e Fé em uma Epistemologia Cristã

Essa relação, ainda que muitas vezes vista pelos teólogos em linhas paralelas às do fundacionalismo, não precisa, e não pode, ser assim compreendida. A teologia, em seus melhores momentos, particularmente a teologia reformada, não o fez. Antes, procurou partir de pressupostos intrinsecamente cristãos, pressupostos epistemológicos harmoniosos com uma visão metafísica e ética baseada nas Escrituras.

O apóstolo Paulo, em 1 Coríntios 1.20-25, por exemplo, desenvolve uma antítese entre a sabedoria humana e a sabedoria divina, entre a sabedoria do mundo e a “loucura” da pregação. O apóstolo está opondo razão humana e fé? Sim e não. O apóstolo não está estabelecendo uma simples antítese entre razão e fé, mas ele está estabelecendo uma antítese entre a razão *humana*, em sua presente condição, e a sabedoria divina.

Não é bem assim que Aquino procede na passagem citada acima, quando discute a inadequação das objeções que a razão humana apresenta à doutrina cristã, ou seja, à fé, e afirma que estas não são válidas porque são derivações incorretas dos primeiros princípios auto-evidentes inculcados na natureza (isto é, as “crenças verdadeiras básicas” do fundacionalismo) e assim “não possuem a força de demonstração.”⁴⁹ A declaração de Aquino pressupõe que um conhecimento adequado, “com força de demonstração,” possa ser construído mesmo nos assuntos relacionados à doutrina cristã, partindo apenas de “primeiros princípios auto-evidentes da natureza.” Para Aquino, é claro, a razão tem limites, e quando ela prossegue sozinha até seus limites, ainda é preciso que ela seja complementada pela fé: a graça aperfeiçoando a natureza. O ponto aqui é que a razão humana, trabalhando apenas no âmbito da natureza, é vista como suficiente “até certo ponto.”⁵⁰ Agostinho se manifesta de forma sutilmente distinta:

Não se deve seguir aqueles que proíbem a fé e prontamente prometem a razão. Pois ninguém duvida que todo homem ou é tolo ou é sábio. Eu, no entanto, chamo de sábios, não os talentosos e argutos, mas aqueles em que há, nos limites do que se possa encontrar no homem, um conhecimento seguro e certo tanto sobre o homem quanto sobre Deus.⁵¹

Tanto Aquino quanto Agostinho estão defendendo a verdade cristã, mas um argumenta que a verdade do cristianismo pode ser preservada por meio do raciocínio adequadamente desenvolvido a partir dos primeiros princípios auto-evidentes na natureza, enquanto o outro argumenta que a racionalidade que não flui de uma visão adequada sobre o homem e sobre Deus é suspeita. O segundo afirma ainda, indiretamente, que é nisso que se baseia a antítese: “todo homem ou é tolo ou é sábio!”⁵²

A antítese feita por Agostinho contrasta, como a de Paulo, a sabedoria humana e a divina, e não a razão e a pregação da cruz. Isso é crucial para a compreensão adequada da relação entre razão e fé, a chave para um conceito adequado do conhecimento, algo que Paulo ensina com clareza e que Agostinho compreendeu em princípio: a realidade de que Cristo é a “sabedoria.”⁵³

Quando os reformadores proclamavam a soberania divina e se esforçavam para aplicar esse pressuposto a toda atividade humana eles percebiam a implicação de que Deus é o ponto de referência para todo conhecimento, que o conhecimento verdadeiro, tanto sobre o homem e seu mundo quanto sobre o Criador, existe num contexto factual — esse é o seu contexto de significado!⁵⁴

Ainda mais, essa visão envolve o reconhecimento de que nem o homem, nem parte alguma de seu ser (por exemplo, seu aspecto racional) devem, e de fato podem, ser vistos como autônomos. Assim, o conhecimento humano só pode ser visto adequadamente como derivativo do conhecimento divino e como algo que existe no contexto da realidade divina — o conhecimento que Deus tem dos fatos e dos objetos que ele criou (isto é, de tudo o que há) é o arquétipo e a fonte de todo conhecimento humano.⁵⁵

O conhecimento humano, visto em abstração desse contexto e de sua verdadeira fonte, é, em última instância, um “conhecimento falso” que milita contra a soberania divina. Isso não significa que na superfície não se possa saber nada a não ser que esse conhecimento seja fruto de um relacionamento positivo com Deus — o incrédulo “sabe” muitas coisas! Mas tanto para aquele que reconhece explicitamente sua dependência epistêmica do Deus que pré-interpretou a realidade em seu próprio ato criador, quanto para o que nega esse reconhecimento, Deus continua sendo o princípio e o fim de todo significado.⁵⁶ Logo, o conhecimento que ignora sua teo-referência é um conhecimento parcial, um saber distorcido e abstraído de seu contexto de significado; ele é fragmentado e incoerente com o todo — quase sempre se tornando, em última instância, uma racionalização criada para evitar o confronto com a realidade final de Deus, ou uma “capa,” como disse Calvino, usada para encobrir a realidade do Deus criador que subjaz todo conhecimento.⁵⁷

Numa visão bíblica, e particularmente numa visão reformada, a epistemologia começa com a compreensão de que o conhecimento humano tem uma natureza “analógica” (para usar o termo de Van Til) e, portanto, a epistemologia é vista sob um prisma essencialmente “transcendental” — todo conhecimento humano, positivamente ou

negativamente, tem em Deus seu ponto final de referência, seu ponto de transcendência.⁵⁸ Isso decorre do fato de que “em Deus nos movemos e existimos” (Atos 17.25), do fato de que todo homem, epistemologicamente ou em qualquer outro sentido, “peca contra aquilo que no fundo ele conhece.”⁵⁹

É certo que todas as declarações acima pressupõem a verdade do Cristo auto-autenticado e das Escrituras auto-atestadas como ponto de partida para todo processo refletivo e toda atividade subsequente, isto é, pressupõem a fé cristã como pré-condição do conhecimento verdadeiro e adequado: “credo ut intelligam,” na tradição agostiniana. Isso não invalida todo detalhe que possa ser conhecido por aquele que se recusa a ter uma fé positiva como ponto de partida. Pelo contrário, estabelece a possibilidade de um esforço amoroso e honesto para revelar os pressupostos teo-referentes de toda atividade racional humana que se opõe ou ignora o Deus cuja existência subjaz e mantém toda realidade.⁶⁰

Mas será que o contraste entre os pressupostos cristãos e os que antecedem uma visão fundacionalista é necessariamente claro? Deveria ser, exceto pela constante confusão, até mesmo por parte de teólogos e outros cristãos que refletem sobre a epistemologia, entre a inevitabilidade de um ponto de partida *relativamente* subjetivo para o conhecimento humano (o homem não pode deixar de ser o sujeito *imediatamente* de seu próprio conhecimento) e a tendência humana pecaminosa de tomar o conhecimento como *processo autônomo da razão* (assumindo a razão humana como sujeito *final* do conhecimento humano). Talvez o próximo passo manifeste de forma ainda mais clara esse contraste e assim confirme o argumento de que uma epistemologia verdadeiramente cristã não é, e nem deve ser, dependente de um paradigma fundacionalista — quer seja genérico, clássico ou modificado.

B. A Incompatibilidade dos Pressupostos Fundacionalistas e Cristãos

Algumas perguntas podem ajudar a ilustrar a antítese entre os pressupostos metafísicos, éticos e epistemológicos que sustentam a visão fundacionalista do conhecimento e a cristã:

1. O que é a realidade última, o ponto transcendente de referência, para o fundacionalismo?

Uma boa ilustração de um teólogo cristão que reflete a partir do paradigma fundacionalista é o argumento de Tomás de Aquino, em seu comentário do *De Trinitate* de Boécio, sobre a divisão e os métodos das ciências. Sua proposta naquele texto deixa claro que ele vê uma progressão nos processos epistêmicos, na qual o conhecimento humano procede do uso autônomo da razão humana, que o deriva dos dados empíricos (nas ciências naturais) e dos processos estritamente racionais (na matemática). Mesmo naquilo que ele chama de “ciências divinas” (a teologia), o conhecimento deveria ser primariamente alcançado através da interação da razão independente com os objetos da experiência, ou pelo menos até o ponto em que a razão não pode continuar sozinha e é então complementada pela revelação e pela fé. Ele declara: “O pensar que culmina todo raciocínio humano é supremamente intelectual.”⁶¹

Sete séculos mais tarde, criticando a suposta natureza circular do pensamento pressuposicional e a rejeição da autonomia da razão, J. W. Montgomery diz:

E se o cristão ou o seguidor de Marcuse apelar de forma mais geral... para o seu particular “contexto de interpretação” como “algo que oferece a imagem mais clara e completa da

realidade"... a [sua] circularidade não poderá ser transcendida, pois se nisto ele não aceita a possibilidade de se julgar a visão de alguém no mercado público de idéias e pelos fatos (neutros) da "realidade universal," ele está apenas reafirmando o universo como ele parece ser para essa pessoa *após* o compromisso de fé com a metafísica em questão.⁶²

O que ambas as declarações têm em comum é que representam um pressuposto metafísico básico para uma abordagem fundacionalista. Para Aquino, pelo processo racional, especificamente pela intelectualização, se pode descobrir o significado real das coisas particulares e, a partir destas, dos universais. Montgomery subentende que é preciso haver uma "realidade universal de fatos neutros" que permite a argumentação num "mercado de idéias" e que é possível e desejável se "olhar" para o universo de uma forma neutra antes de um "compromisso de fé" com uma certa metafísica. Ambos *pressupõem que o significado do conhecimento e dos objetos do conhecimento é encontrado, de alguma maneira, nos fatos e proposições em si mesmos, numa relação simples de sujeito-objeto em abstração de um contexto transcendente de significado.* Seus supostos objetos do saber são parte de uma realidade autocontida e podem ser conhecidos, de forma abstrata, pelo que realmente são.

Esse pressuposto metafísico é necessário, de uma forma ou de outra, no fundacionalismo epistemológico, pois é uma condição prévia para se manter a possibilidade de estabelecer estritamente pela razão humana uma base de "certezas" sobre a qual o edifício do conhecimento possa ser construído. Simplesmente dizer, como Locke, que essa habilidade racional do homem resulta de "faculdades que Deus lhe deu" não basta, pois se ele reconhece a origem da racionalidade humana, ainda assim afirma sua autonomia posterior.⁶³

A questão é esta: Deus não é considerado como o ponto transcendente de referência, pois os objetos do conhecimento são tidos como possuidores de um significado próprio, independente do que eles representam no plano divino. Deus pode até ser reconhecido como princípio do universo e como realidade final, mas os fatos da experiência humana não são vistos como realidades que derivam seus significados de Deus, não precisam ser predicados em referência a Deus — um pressuposto que além de antitético a uma cosmovisão cristã já é em si mesmo um compromisso tácito de fé para com uma postura metafísica particular.⁶⁴

2. Como é que a problemática da unidade e multiplicidade encontra solução numa estrutura fundacionalista?

A dificuldade em relacionar singularidade e multiplicidade, a questão das partes e do todo, é uma das problemáticas importantes para o fundacionalismo (aliás, para a epistemologia em geral).

É comum buscar uma solução nas linhas da dicotomia platônica entre o mundo dos sentidos (dos particulares) e o mundo das idéias (dos universais), ainda que de forma radicalmente modificada e geralmente mais sofisticada.⁶⁵ Essa problemática está relacionada, na epistemologia fundacionalista, com o caráter normativo e deontológico do paradigma. A idéia de "obrigações epistêmicas" pressupõe a existência de uma "racionalidade universal," de algo que possa unir num todo coerente os particulares do conhecimento humano, isto é, as crenças básica e/ou as embasadas.

Fundacionalistas cristãos, como, por exemplo, Tomás de Aquino, tendem a afirmar uma dicotomia entre um universo natural sensível e contingente, composto de particulares que

são unificados pela atividade autônoma da razão humana, e um “andar de cima,” o universo da graça, que é acessível primariamente através da revelação divina e no qual se encontra a verdadeira universalidade.⁶⁶

Mesmo os fundacionalistas menos apegados à teologia também acabam por procurar uma solução em algum tipo de dicotomia entre o âmbito concreto dos fatos brutos e da experiência diversa e o âmbito abstrato e primariamente formal da razão e dos princípios universais. A própria estrutura epistemológica do fundacionalismo ilustra a tentativa de fazer da razão humana um ponto de concentração formal e abstrato que unifica as múltiplas experiências concretas do conhecimento — um processo universal para a validação (epistemização) das crenças particulares. O problema, no entanto, é que os dois nunca podem ser mantidos ao mesmo tempo e com igual finalidade: uma ênfase nos particulares ameaça a estrutura, e o todo só pode ser mantido às custas de uma acomodação das partes, gerando uma inevitável dialética (a tensão entre o racionalismo e o empirismo demonstra claramente esse problema e a solução kantiana é exatamente uma síntese que exacerba a dicotomia).⁶⁷

O pensamento cristão, entretanto, tem na pessoa de Deus a solução final para esta tensão: o ser divino é o ponto unificador de toda realidade (que ele criou) e ao mesmo tempo como Deus trino ele representa o arquétipo da pluralidade. Nele unidade e multiplicidade são igualmente finais: unidade na multiplicidade e pluralidade na unidade. Sendo Deus, e não a razão humana, o ponto de referência e de concentração para toda a realidade, o pensamento cristão pressupõe uma base não contingente para que os particulares tenham significado real e os universais não sejam apenas abstratos, mas concretos. E como o pensamento cristão vê Deus como o mantenedor constante do universo e a fonte constante de significado e de realidade para as coisas criadas, ele pode escapar da armadilha da dicotomia ou de uma crescente tensão dialética.⁶⁸

3. Como é que a estrutura fundacionalista se relaciona com o conceito bíblico da natureza ético-relacional e da unidade orgânica do homem?

O conceito bíblico do homem implica numa unidade orgânica, na qual mente e coração, todas as faculdades humanas e até mesmo o corpo funcionam juntos, tanto na cumplicidade para suprimir a verdade de Deus (Romanos 1) que caracteriza o homem caído, quanto na unicidade do regenerado para adorá-lo. Deus não é apenas o ponto de concentração que unifica e explica o universo; ele é também a base para a unificação da fragmentação humana. Da mesma forma como o conhecimento não pode ser abstraído de sua relação com o conhecimento e o ser divinos, também o homem, numa visão cristã, não pode abstrair um de seus aspectos do todo — todo o seu ser e, em última instância, a totalidade interconectada de todos os objetos do universo criado são objetos do conhecimento divino.

O fundacionalismo, ao pressupor um racionalismo autônomo, desconsidera tanto a unidade orgânica dos aspectos do homem como indivíduo, quanto o fato de que toda a experiência humana, e todos os seres humanos, convergem e têm seu ponto de transcendência em sua relação com Deus. Naquilo que diz respeito ao homem, este relacionamento é um relacionamento de rebelião ou um relacionamento actual, e não há uma só parte do homem que não esteja envolvida nesse relacionamento.

Destarte, assim como os aspectos racionais, emotivos, volitivos, biológicos e outros do homem não podem ser completamente separados dos processos epistêmicos, assim também o aspecto epistêmico não pode ser divorciado do ético, do metafísico, do

religioso, do social, etc. Quando isso ocorre, como no fundacionalismo, a visão do homem e do conhecimento humano fica distorcida, racionalizada, transformando-se numa abstração que mais cedo ou mais tarde se manifesta inadequada ou insuficiente, incompatível tanto com a realidade prática — essa sempre atua em sua teo-referência, quer seja assim reconhecida ou não — quanto com aquele conhecimento intrínseco que todo homem possui de Deus e sua lei (de acordo com Rm 1.19-25, tanto o da revelação geral externa quanto o *sensus deitatis* a que Calvino se refere). É isto que o torna até mesmo epistemologicamente indesculpável!⁶⁹

4. A razão humana é vista como “unívoca”, “equivoca” ou “analógica”?

Ao pressupor uma racionalidade autônoma, o fundacionalismo pressupõe mais do que parece. Implícita nesse pressuposto está uma visão da lógica, e de certa forma da lei da não-contradição que é tradicionalmente aceita como seu *fons et origo*, como algo que possui um caráter de realidade final. Isso significa que o raciocínio e a verdade são tomados como *unívocos*. Ainda que o conceito de racionalidade universal seja meramente formal, ele se estende infinitamente.

Este conceito é mais facilmente compreendido no contexto do cristão que mantém uma postura fundacionalista: para ele, conceitos formais como “1+1=2,” ou afirmações de fato como “o planeta terra é esférico,” têm significados epistemologicamente idênticos tanto para Deus como para qualquer ser humano — a única diferença que pode haver é de natureza quantitativa, isto é, Deus teria um conhecimento mais profundo das implicações desses fatos. Locke ilustra esse pressuposto quando afirma: “Deus pode desvendar por revelação a verdade de qualquer proposição em Euclides, assim como o homem, pelo uso de suas faculdades naturais, pode fazer a descoberta por si mesmo.”⁷⁰

Essa dificuldade pode ser vista mesmo em um filósofo e teólogo reformado como Gordon Clark. Na intenção de refletir partindo de pressupostos bíblicos, mas incapaz de fugir da estrutura fundacionalista, Clark postula uma forma modificada da mesma na qual a revelação de Deus nas Escrituras se torna o axioma, o fundamento dos primeiros princípios ou das crenças verdadeiramente básicas sobre os quais ele constrói sua filosofia. Nesse contexto ele escreve:

O conhecido prólogo do evangelho de João pode ser parafraseado, “no princípio era a Lógica e a Lógica estava com Deus e a Lógica era Deus... A vida estava na Lógica e a vida era a luz dos homens.”⁷¹

Clark vai ainda além em sua insistência na univocidade entre a razão humana e a divina, identificando a lei da não-contradição com a própria pessoa divina e afirmando com toda clareza que a forma básica do pensamento de Deus é a mesma lógica que o homem pode conhecer, ainda que de forma quantitativamente inferior, e que a forma do raciocínio divino representa o ser de Deus. Clark conclui então que se a lei da não-contradição não pode ser vista como algo que antecede a Deus, também não é subsequente a ele, quer temporariamente quer analiticamente.⁷²

No entanto, para alguns filósofos, especialmente, mas não somente, os seculares, a única outra alternativa, se os pressupostos fundacionalistas forem compartilhados, é afirmar que o conhecimento humano é *equivoco*, ou seja, não há verdadeira correspondência entre o conhecimento humano e o conhecimento divino ou o real significado dos objetos do conhecimento. Em última instância, não há correspondência alguma entre o conhecimento de um homem e de outro — se a estrutura fundacionalista cai por terra,

então a epistemologia e o conceito de verdade devem estar mortos!

Mas como é que uma visão consistente com os pressupostos cristãos escaparia do dilema de escolher entre *univocidade* ou *equivocidade* na relação entre o conhecimento humano e o divino e nas relações subseqüentes? A solução depende do pressuposto metafísico mais profundo que está envolvido no pensamento cristão: a distinção entre o Criador e a criatura, ou seja, a idéia de que as duas categorias finais de existência do ser são a dos seres criados e a do ser não-criado. Quando Deus é visto claramente como o ponto de referência e de sustentação, como aquele em quem convergem todas as coisas e como a fonte de todo significado, então ele é inevitavelmente visto como o único possuidor de um conhecimento, não apenas absoluto, mas imediato, de todos os objetos possíveis.⁷³

Mais ainda, Deus passa a ser visto como possuidor de um conhecimento que não é subseqüente aos fatos e dependente deles, mas um conhecimento do qual resultam os próprios fatos — Deus pré-interpretou todo fato do universo em seu próprio ato criador, e assim o conhecimento que ele tem é um conhecimento-arquétipo, um original do qual toda instância subseqüente é derivada. Isto significa também que o conhecimento humano é *analógico* ao de Deus, ou seja, é uma instância ou versão do conhecimento que é modelada no arquétipo ou padrão divino, mas que pertence à categoria da realidade criada. Assim como o homem é imagem e semelhança de Deus cujo próprio ser depende do ser divino, mas isso não significa correspondência ou a negação de uma distinção infinita entre os dois, assim também o conhecimento humano é “imagem e semelhança” do conhecimento de Deus, dependente e derivativo, mas sem que haja confusão ou qualquer tipo de equivalência entre eles.⁷⁴

Então a proposição “ $1+1=2$ ” significa ou não o mesmo para Deus e para o homem? Essa proposição, assim como qualquer outro objeto do conhecimento, tem um significado para o homem que é análogo ao significado final e absoluto que ela tem para Deus. Quando Deus “contempla” essa proposição ele a vê como criador, com um significado e uma estabilidade outorgadas e dependentes dele mesmo. Quando o homem “conhece” a proposição ele a vê como criatura e como alguém que reflete, como uma criatura pode fazer, o arquétipo original do conhecimento e da interpretação divina. A aparente equivalência ou univocidade do sentido que a proposição em questão tem para o conhecimento divino e o humano é explicada pelo fato de que esse conhecimento é análogo, mas isso significa que também não há correspondência final e absoluta — essa só existe no conhecimento divino, no qual fato e interpretação convergem.

Esses quatro pontos de contraste entre os pressupostos cristãos e os que subjazem o fundacionalismo não são os únicos, mas introduzem algumas das distinções básicas, talvez o suficiente para deixar claro que por “trás” do fundacionalismo epistemológico está uma insistência na neutralidade e na autonomia do trabalho epistêmico do homem. O apóstolo Paulo fala de uma “recusa” por parte do homem em reconhecer as diversas formas nas quais Deus se revela como fonte, mantenedor e soberano do universo: “Porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios” (Rm 1.21). Essa recusa se manifesta epistemologicamente toda vez que alguém pressupõe o conhecimento humano como algo que pode ser compreendido e desenvolvido com a exclusão do referencial divino.

Não se trata de dizer que aquele que rejeita a Deus não pode “conhecer” nada — sua recusa em reconhecer Deus por trás de toda a realidade criada não faz com que Deus não esteja lá e, portanto, os fatos continuam sendo o que eles são, isto é, continuam tendo o

significado que Deus lhes dá. Só que *esse conhecimento nunca deixa de ser distorcido, abstrato, uma racionalização que nunca chega ao sentido final que os fatos e os objetos do conhecimento possuem*. Também não se pode afirmar que aquele que procura refletir sobre o conhecimento de forma teo-referente sempre o faça, pois ele também tem dificuldade, pela rebeldia do próprio coração, em ver os fatos de uma perspectiva análoga à de Deus. O ponto é que o fundacionalismo, e de certa forma todo pensamento secular, assume que a questão epistemológica não envolve necessariamente e desde o princípio a questão metafísica e ética. O pensamento cristão reformado, ao ver todo comportamento e conhecimento humano e a própria estrutura da realidade em relação final a Deus, e em completa dependência dele, não permite que esses aspectos sejam separados nem no ponto de partida e nem no meio do processo.

A pergunta retórica que segue abaixo diz respeito ao conhecimento em seu sentido *final* e não deve ser tomada como simplesmente negando a possibilidade de certos objetos serem conhecidos de forma *aparentemente* igual pelo que trabalha com pressupostos cristãos e pelo que assume a autonomia humana. Ela expressa, entretanto, uma verdade que é constantemente ignorada não apenas no pensamento secular, mas até mesmo na reflexão teológica:

Por que buscar a verdade onde apenas uma mentira pode ser encontrada? Pode o não-cristão dizer-nos e, portanto, dizer ao próprio Cristo, o que os fatos são e como eles se relacionam entre si, qual a natureza de sua coerência, enquanto exclui a criação e a providência?⁷⁵

IV. O Colapso do Fundacionalismo: Desafio ou Oportunidade?

Resumindo, a afirmação de um suposto fenecimento da epistemologia por parte de muitos filósofos trai um compromisso da parte deles com os mesmos pressupostos mais profundos, às vezes tácitos e em alguns momentos explícitos, que subjazem o fundacionalismo. Esses pressupostos são implicitamente anti-teístas. Tanto o abrir mão da possibilidade do conhecimento verdadeiro quanto a tentativa de encontrar alternativas estruturais que partem dos mesmos pressupostos não resolvem o problema e só realçam a afinidade final que existe em todo pensamento secular.

No final das contas não se trata de uma dificuldade que pode ser resolvida através de novos paradigmas, e sim uma problemática mais profunda que envolve pressupostos metafísicos, éticos e, em última instância, písticos (do grego *pistij* = fé ou crença).

Mas o colapso do fundacionalismo afeta a teologia de duas maneiras: em primeiro lugar, é verdade que, por vezes, mais freqüentemente do que se admite, a reflexão teológica tem ocorrido em linhas fundacionalistas, às vezes tomando a revelação como fonte para as certezas dos fundamentos e então prosseguindo num processo de derivação lógica virtualmente como se a razão humana passasse a ser autônoma. Nesse sentido o colapso do fundacionalismo serve para manifestar os pressupostos e as atitudes intrinsecamente apóstatas que por vezes se infiltram no pensamento cristão. Mas, em segundo lugar, é preciso ressaltar que o colapso do fundacionalismo pode ter um efeito extremamente positivo para a reflexão teológica, não apenas forçando um exame mais cuidadoso dos pressupostos nela envolvidos e instigando o desenvolvimento de uma visão e uma prática epistemológica consistentes com pressuposições que fluem do todo da revelação divina, mas também abrindo espaço para que a epistemologia verdadeiramente cristã possa ser apresentada em toda a sua consistência como algo que confronta toda tentativa humana

de explicar o universo sem Deus.

As duas formas pelas quais o colapso da tradição fundacionalista afeta a teologia representam tanto um desafio como uma oportunidade. Até mesmo a insistência da parte de alguns em entender o colapso do fundacionalismo como a falência da epistemologia e concluir que toda questão filosófica deve agora ser discutida em termos de diferentes modelos e paradigmas igualmente válidos — o inclusivismo característico da presente condição ultramoderna — dá a oportunidade de proclamar uma visão cristã do conhecimento (não só teológico, mas em geral) que se distingue pela potencial clareza, consistência, firmeza e criatividade daquilo que ela pode produzir. Uma visão cristã da natureza do conhecimento e de sua fonte, aliada a uma noção clara do contexto de significado de todo saber, torna secundária a questão estrutural e estabelece um contexto metaepistemológico que não carece de uma visão estrutural monolítica, mas abre a possibilidade de múltiplas perspectivas unidas transcendentemente na intencionalidade de sua teo-referência e pressuposicionalmente na revelação geral e especial de Deus (a primeira sempre à luz da segunda). O desafio e a oportunidade são belamente sintetizados na seguinte afirmativa:

A lição é clara: ceda uma polegada ao pensamento "secular" (=autônomo) e este não descansará até que controle tudo (o que, aliás, simplesmente demonstra a veracidade de 1 Co 2.6-9). Ou, como Paulo admoestaria a igreja, "todas as coisas são suas... ou nada é seu."⁷⁶

* O autor é ministro presbiteriano e doutor em Estudos Históricos e Teológicos com concentração em Apologética (Ph.D.) pelo Westminster Theological Seminary, em Filadélfia. É professor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

¹ Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, em Karl Marx e Frederick Engels, *On Religion* (Chico, CA: Scholars Press, 1964), 41.

² Ver, por exemplo, Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência* (Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.), aforismos 108, 125; Thomas J. J. Altizer e William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966); Sigmund Freud, *O Futuro de Uma Ilusão* [1920], XXI.1 da "Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud."

³ Ver meu artigo introdutório "Fides et Scientia: Indo Além da Discussão de 'Fatos'," *Fides Reformata* II:2 (Jul-Dez 1997), 129-146. O presente artigo representa um desenvolvimento e aprofundamento de alguns dos temas levantados naquele artigo anterior.

⁴ Para uma visão geral introdutória deste debate ver, por exemplo, Matthaias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Upper Saddle River, Nova Jersey: Prentice Hall, 1995), especialmente o capítulo 10. Para um estudo mais avançado ver: Christopher B. Kulp, *The End of Epistemology: Dewey and His Current Allies on the Spectator Theory of Knowledge* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1992).

⁵ A citação de Rorty, exata e em contexto, é: "For philosophers like Chisholm and Bergmann, such explanations must be attempted if the realism of common sense is to be preserved. The aim of all such explanations is to make truth something more than what

Dewey called 'warranted assertability': more than *what our peers will, ceteris paribus, let us get away with saying*" (a primeira ênfase é de Rorty, a segunda minha). Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 175-176. O contexto da obra deixa claro que Rorty se posiciona com Dewey. Ver também Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Nova York: Oxford University Press, 2000), 429-435; W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized" em *Ontological Relativity and Other Essays* (Nova York: Columbia University Press, 1969).

⁶ Esta é a postura representada de forma clara, por exemplo, em Paul Feyerabend, *Adeus à Razão* (Lisboa: Edições 70, 1991). Ver também William J. Broad, "Paul Feyerabend: Science and the Anarchist," *Science* (2 Nov 1979), 534-537.

⁷ Ver Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate* (Nova York: Oxford University Press, 1993); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*; F. Dostoievski, *The Brothers Karamazov* (Nova York: W.W. Norton, 1976), II.6; *The Possessed* (Nova York: Signet Edition, 1962), III.6.

⁸ Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, 11-19.

⁹ Ver Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953), seções 18 e 23; *The Preliminary Studies for "Philosophical Investigations," Generally Known as the Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1960), 25-28.

¹⁰ Note que as ciências aplicadas e a tecnologia não sofreriam a mesma sorte, pois suas preocupações e sua medida de sucesso são pragmáticas, podendo independender do estabelecimento de "verdades" no sentido estrito do termo.

¹¹ Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, v (tradução e ênfase minhas).

¹² Plantinga e Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 1. Para uma explicação no campo da lógica que ajuda a compreender a distinção entre a epistemologia e a metaepistemologia através do exemplo da metamatemática, ver Ernest Nagel e James Newman, *Prova de Gödel* (São Paulo: Editora Perspectiva, 1998), 35.

¹³ Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 28.

¹⁴ *Ibid.*, 30.

¹⁵ Ver Wolterstorff, *Faith and Rationality*, 1; Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, 85.

¹⁶ Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, vi.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Essas respostas tem a ver com a tentativa de definir aquilo que produz justificação epistêmica, e esses três exemplos representam respectivamente o *internalismo* (clássico, de Descartes, Locke e outros; fundacionalista moderno, representado por Roderick Chisholm, ou o mais atenuado de John Pollock); cujas raízes remontam à *deontologia*

epistêmica (explicada mais à frente neste artigo), o *coerentismo* (o *überhaupt*, o de Laurence Bonjour e as versões bayesianas contemporâneas); e o *externalismo*, cujo representante principal é o *confiabilismo* (*reliabilism*), representado por William Alston, Fred Dretske e Alvin Goldman, por exemplo.

¹⁹ Scott K. Oliphint, "The Apologetic Implications of Alvin Plantinga's Epistemology," Dissertação de Ph.D., Westminster Theological Seminary, Filadélfia (1994), 55.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 58. Para os leitores familiarizados com as questões mais intrincadas desse debate epistemológico pode se tornar evidente desde já que, na exigência de justificação epistêmica para as crenças, a justificação em si também depende de uma crença (na citação acima: "(3) A pessoa (**S**) crê que a proposição (**p**) é justificada"), e isto aponta para um outro problema envolvido na tradição JTB, chamado de *infinite depth of ingression* (regresso ou ingresso infinito), ou seja, uma *crença* carece de justificação epistêmica, mas a justificação, por sua vez, depende também, para ser satisfatória, de se *crer* em sua adequação. Este problema não será discutido presentemente, uma vez que nosso único interesse aqui é estabelecer a conexão entre o fundacionalismo e a sua pressuposição de que a natureza do conhecimento consiste em JTB — a razão de seu foco principal ser a *justificação epistêmica*.

²² John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.18.2 (tradução minha).

²³ Wolterstorff, *Reason Within the Bounds*, 28.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I:7.7.

²⁵ Ver Oliphint, "Apologetic Implications of Plantinga's Epistemology", 28-50.

²⁶ Plantinga, *Faith and Rationality*, 58-59.

²⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV:19.14 (tradução minha).

²⁸ Ver Plantinga, *Faith and Rationality*, 59. As crenças básicas podem ser classificadas em dois grupos: o primeiro grupo engloba estritamente as crenças auto-evidentes, enquanto que o segundo grupo engloba as crenças que são incorrigíveis (logicamente irrefutáveis) ou evidentes aos sentidos (empiricamente imediatas). Ver um interessante exemplo aplicativo no artigo de George I. Mavrodes, "The Stranger," na mesma obra, 98.

²⁹ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Nova York: Oxford University Press, 1993), 177-78.

³⁰ Esses elementos não estão presentes em toda formulação que pode ser descrita como fundacionalista, de modo que sua descrição diz respeito primariamente ao que poderia ser considerado como fundacionalismo genérico ou clássico.

³¹ Plantinga, *Faith and Rationality*, 59.

³² Oliphint, "The Apologetic Implications", 41.

- ³³ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV:xvii.24 (tradução e ênfases minhas).
- ³⁴ Plantinga, *Faith and Rationality*, 55.
- ³⁵ *Ibid.*, 50.
- ³⁶ Ver Oliphint, "Apologetic Implications", 39.
- ³⁷ Plantinga, *Faith and Rationality*, 50-1.
- ³⁸ Gomes, "Fides et Scientia", 140.
- ³⁹ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Nova York: Oxford University Press, 2000), 93.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 93-94.
- ⁴¹ *Ibid.*, 94.
- ⁴² *Ibid.*, 95 (tradução minha, com substituição da sigla CP, isto é, *Classical Picture* — usada aqui por Plantinga para expressar a posição fundacionalista, por PF).
- ⁴³ Cardeal Newman, *A Grammar of Assent* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), 149.
- ⁴⁴ Ver Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Londres: Routledge & K. Paul, 1967); Polanyi e Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).
- ⁴⁵ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 99.
- ⁴⁶ Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, v.
- ⁴⁷ Ver Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, 56-7.
- ⁴⁸ Alguns filósofos, seculares e cristãos, têm reconhecido a necessidade de se considerar as bases metafísicas nas considerações sobre epistemologia, mas essa certamente não é a norma. O ranço do racionalismo iluminista que desde Kant invalida, nessa conjuntura, as questões metafísicas não parece sofrer a mesma sina que o fundacionalismo com o qual se alinhou. Para algumas discussões aprofundadas e ilustrativas da inevitabilidade de pressupostos metafísicos em qualquer proposta epistemológica, ver Polanyi, *Tacit Dimension*, 29-70; Edward Pols, "Polanyi and the Problem of Metaphysical Knowledge," 58-90, e Helmut Kuhn, "Personal Knowledge and the Crisis of the Philosophic Tradition," 111-135, em Thomas A. Langford e William H. Poteat, orgs., *Intellect and Hope* (Durham: Duke University Press, 1968).
- ⁴⁹ Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I:7.7.
- ⁵⁰ Ver Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I: 3.2.

- ⁵¹ Agostinho de Hipona, *A Vantagem de Crer*, XII.27.
- ⁵² É importante ressaltar que a referência a um contraste entre Aquino e Agostinho não deve ser vista como se implicasse em radical desdém pelo primeiro e “canonização” do segundo. Aquino, em seus melhores momentos, transcendeu algumas das armadilhas do fundacionalismo; sua contribuição para a reflexão teológica e epistemológica, a despeito de certas áreas problemáticas, não deve ser desprezada. Agostinho, por sua vez, nem sempre foi consistente com a epistemologia cristã, e em muitos momentos seu pensamento também foi deficiente. O contraste (e a predileção implícita) é primariamente uma questão de princípio e direção pressuposicional básica.
- ⁵³ Ver Richard Gaffin, “Some Epistemological Reflections on 1 Co 2.6-16”, *Westminster Theological Journal*, vol. 57, no. 1 (primavera 1995), 116; 120-121 e 118: “The antithesis in view leaves no room for amicable division of territory in neutral terrain. The wisdom of God is eschatological; it opposes *all* the wisdom of this age, *all* human reason *kata sarka* [A antítese aqui considerada não deixa espaço para divisão amigável de território num terreno neutro. A sabedoria de Deus é escatológica. Ela se opõe a *toda* sabedoria desta era, a *toda* sabedoria humana *kata sarka*.]”
- ⁵⁴ Ver João Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, I: 3.
- ⁵⁵ *Ibid.*, 5.1; 7.4; 7.5. Ver Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1969), 96-99.
- ⁵⁶ Ver Francis A. Schaeffer, *He is There and He is Not Silent* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1992), 58-59.
- ⁵⁷ Calvino, *Institutas*, I:5.4.
- ⁵⁸ Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1969), 16-17; *Survey of Christian Epistemology*, 6, 10-11.
- ⁵⁹ Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 46. Ver Herman Bavink, *Our Reasonable Faith* (Grand rapids: Baker, 1977), 20 e Romanos 1.
- ⁶⁰ Ver Van Til, *Defense of the Faith* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1967), 99-101; Francis Schaeffer, *O Deus que Intervém* (Brasília: Editora Refúgio, 1984) e Calvino, *Institutas*, III:1.4.
- ⁶¹ Tomás de Aquino, *The Division and Methods of the Sciences*, questões V e VI do comentário *De Trinitate*, de Boécio (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986), 73 ss. Ver Gomes, “*Fides et Scientia*: Indo Além da Discussão de ‘Fatos’”, 134 e n. 14.
- ⁶² John W. Montgomery, “Once Upon a Priori,” E. R. Geehan, org., *Jerusalem and Athens* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980), 387 (tradução minha).
- ⁶³ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV:xvii.24, passagem citada acima.
- ⁶⁴ Ver Oliphint, “Apologetic Implications of Plantinga’s Epistemology,” 61, 65.

⁶⁵ Talvez seja em parte por isso que Whitehead sugeriu que toda a filosofia ocidental não passa de notas de rodapé da obra de Platão.

⁶⁶ Ver Gilbert Weaver, "Man: Analogue of God", em Geehan, *Jerusalem and Athens*, 323ss, Van Til, *Christian Theory of Knowledge*, 169-171.

⁶⁷ Ver Gordon H. Clark, *Thales to Dewey* (Jefferson: The Trinity Foundation, 1989), 395 ss.

⁶⁸ Ver Van Til, *Survey of Christian Epistemology*, 96 s.

⁶⁹ Esse ponto é ilustrado na tendência de teólogos que trabalham numa linha fundacionalista de dividir as faculdades humanas até em sua relação com a condição da queda, continuando a tradição escolástica de ver o ser humano através de uma psicologia de faculdades distintas (*faculty psychology*) e até sugerindo, por exemplo, que a queda corrompeu o homem moralmente, mas que suas habilidades racionais, sendo essencialmente formais e neutras, não foram corrompidas. Ver R. C. Sproul, John Gerstner e Arthur Lindsey, *Classical Apologetics* (Grand Rapids: Academic Books, 1984), 244.

⁷⁰ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV.18.

⁷¹ Gordon H. Clark, *An Introduction to Christian Philosophy* (Jefferson: The Trinity Foundation, 1993), 72.

⁷² *Ibid.*, 67.

⁷³ Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1967), 35-37.

⁷⁴ *Ibid.*, 39-46.

⁷⁵ Cornelius Van Til, "My Credo," em Geehan, *Jerusalem and Athens*, 16.

⁷⁶ Gaffin, "Some Epistemological Reflections," 118