

***Fides et Scientia:* Indo Além da Discussão de "Fatos"**

*Davi Charles Gomes**

A *Primeira Carta de Clemente* (c. 96 AD) usa um argumento curioso em defesa da ressurreição. Ela cita três "ocorrências naturais" para mostrar a razoabilidade da noção de ressurreição: o dia que segue a noite, a semente que cai ao chão e morre para renascer como uma planta, e a Fênix, pássaro árabe lendário, que morre e renasce de suas próprias cinzas a cada quinhentos anos. Dito isto, o autor exclama: "É tão surpreendente que o Criador do universo ressuscite aqueles que o serviram em santidade e em certeza de boa fé, quando ele ilustra com um simples pássaro a grandeza de sua promessa"?¹

O uso do mito da Fênix como "evidência" da ressurreição é ingênuo e revela um triste defeito e um erro comum na prática da apologética na história da Igreja. Um exemplo disso é o cientista cristão que defende a idéia da criação diante dos colegas evolucionistas tentando *apenas* harmonizar a Bíblia e a ciência. Aos olhos modernos, um mito como o da Fênix parece obviamente infantil, enquanto que os "fatos" da ciência, o registro fóssil, os paradigmas biológicos, etc., automaticamente adquirem respeitabilidade racional. Em ambos os casos, os defensores da fé cristã presumem a existência (ou possibilidade) de "fatos brutos," neutros, procedendo as suas argumentações a partir desses termos.

Um estudioso que dissesse a um colega: "Responda sim ou não: você já parou de falsificar dados para as suas pesquisas?," obteria sempre uma resposta recriminadora, porque, uma vez aceitos os termos da pergunta, seria impossível evitar o engano. A relevância do discernimento dos termos torna-se ainda mais atual à medida que a fé defronta-se com a ciência, especialmente a ciência moderna. Essa é a razão pela qual o relacionamento entre a cosmovisão cristã e a ciência moderna tem sido uma área de reflexão complexa e conturbada e crucial para os que desejam fortalecer a prática apologética. Muitos encontros apologéticos insistem em permanecer na discussão de fatos e de suas interpretações, buscando provar ou negar "fatos," suposições, exatidão, ou erro de interpretação. Raramente tais confrontos vão além do campo das evidências (como se houvesse uma área de neutralidade na qual pessoas "honestas" eventualmente pudessem concordar) para uma discussão profunda dos próprios termos agendados pelos anti-cristãos. Os cristãos deveriam estar conscientes de que, sob os temas da interpretação de fatos e evidências racionais, jazem assuntos éticos sobre os quais cristãos e anti-cristãos não podem concordar facilmente, os quais, por sua vez, conduzem a observações e interpretações antitéticas. Agostinho colocou-o assim: "*Et sensi, expertus sum non esse mirum quod paletis non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis argris odiosa lux, quae puris amabilis.*"² Tristemente, não tem sido essa a compreensão dos cristãos.

Como deve o crente recusar os termos da confrontação e colocar os seus próprios termos? Como recusar-se a uma discussão meramente evidencial e mover-se para uma epistemologia de significância ética? Como deve o apologeta cristão, o cientista cristão ou qualquer outro pensador cristão ir além dos fatos e alcançar o âmago ético da questão a fim de "dar razão da esperança" que nele há (1 Pe 3.15)? Como o biólogo cristão negará a evolução e argumentará em favor da criação sem somente discutir a precisão ou a interpretação dos fatos? Os "fatos" mentem. É preciso ir além dos "fatos" e, para isso,

discutir primeiro a filosofia dos fatos, do conhecimento e, mesmo, da ciência.

Ainda que uma resposta completa requeira tratamento extensivo, mesmo uma breve discussão é suficiente para esboçar os temas da confrontação entre a fé e a ciência e para traçar os contornos de uma filosofia de fatos cristã e de uma filosofia de fatos anti-cristã. O primeiro passo irá clarificar as fontes da moderna filosofia da ciência, realçando seus estágios mais significativos. O próximo passo refletirá sobre uma epistemologia cristã e demonstrará por que o apologeta cristão deve operar nesse nível caso deseje que a proclamação de sua fé seja efetiva.

I. Contornos gerais da epistemologia secular

Embora o pensamento secular, ou não cristão, englobe grande diversidade de idéias, perspectivas e proposições filosóficas, muitas das quais diferem grandemente umas das outras, há denominadores comuns, um cerne unificador no nível epistemológico mais básico, que torna possível falar dele em termos gerais.³ Isso diz respeito não aos detalhes, ou às interpretações de qualquer filosofia, mas às suposições mais elementares sobre os próprios fatos e sobre a realidade em si mesma. Para iniciar, talvez seja útil voltar à gênese da filosofia e da ciência ocidentais.

A. Raízes da Tensão

Cornelius Van Til, apologeta reformado, retornava aos pré-socráticos para mostrar que os seus temas eram os mesmos que ainda enfrentamos hoje. Desde o início, a reflexão filosófica dos "filósofos da natureza" trata dos chamados "problemas do um e do muito." O antigo pensamento pré-socrático, a despeito de seu hilosóismo, começou a discernir a imensa multiplicidade de coisas e fatos no universo, ao mesmo tempo que desejava descobrir a unidade subjacente a toda essa multiplicidade. A partir de Tales, até mesmo os filósofos jônicos da natureza quiseram pouco mais do que descobrir ou descrever essa unidade, a fim de observar os fenômenos e obter leis e princípios (isso é especialmente verdadeiro no caso de Tales, uma vez que ele se coloca no início da antiga filosofia grega como o primeiro homem a predizer um eclipse solar baseando-se somente em observações astronômicas).⁴

Houve, entretanto, desde o princípio, uma tensão implícita, vista nas idéias de Heráclito (c. 540-480 AC) e Parmênides (c. 515-475 AC). O modo como a natureza era observada fazia Heráclito sentir que a única constante, a única realidade absoluta e permanente, era a abstrata lei da mudança, o fluxo de todas as coisas. Sua mais conhecida proposição foi ilustrada pela idéia do rio no qual não se pode banhar duas vezes, pois no momento em que se entra nele pela segunda vez, ele já não é o mesmo. Toda a realidade era um fluxo, cria ele, e a noção de que a natureza tinha permanência ou existência real era ilusória. Confiando nos sentidos e na sua análise das particularidades da natureza, ele negou qualquer unidade além do fluxo permanente.⁵ Parmênides, por outro lado, estava disposto a abrir mão da unidade racional do universo, mesmo que isso dificultasse a consideração da multiplicidade e do fluxo na natureza. Moveu-se, assim, para a posição de que unidade excluía multiplicidade _ num monismo consistente _ e propôs que a aparência de fluxo, mudança ou multiplicidade não poderia ser senão ilusória. Num certo sentido, Parmênides desejou ser logicamente coerente e racional, tanto que estava disposto a sacrificar o valor da experiência sensorial.⁶ Resumindo, a tensão entre a confiança nos sentidos, e com isso o sacrifício da unidade, e vice-versa, traduziu-se numa tensão entre uma ênfase racionalista e uma ênfase empírica, ou seja, um jogo entre o racionalismo abstrato e o irracionalismo: racionalista na análise da experiência sensorial,

irracionalista ao negar uma unidade concreta da natureza, ou racionalista ao ater-se a uma unidade racional, mas irracionalista ao negar a multiplicidade da experiência sensorial.⁷

B. A Solução Grega

Platão (427-347 AC), ainda tratando da mesma problemática, queria estabelecer a relação entre unidade e diversidade, entre temporal e eterno, entre experiência e o que é absoluto e permanente, ou, utilizando o seu vocabulário, entre universais e particulares. Não estando disposto a sacrificar a racionalidade nem a experiência sensorial, sugeriu a compartimentalização em âmbitos distintos: o mundo material da experiência sensorial e o mundo ideal, o mais real dentre os dois. Entretanto, segundo Van Til, "era impossível" para Platão

abordar toda a verdade raciocinando apenas com base nos fatos empíricos. Por outro lado, não poderia dar razão da realidade do mundo dos sentidos (mundo sensorial) se limitasse o conhecimento ao padrão do mundo ideal. Esses elementos não podiam ser mantidos separados. Mais importante ainda, Platão tinha uma percepção verdadeira de que, a não ser que os dois mundos fossem relacionados num único esquema de conhecimento, não se poderia esperar conhecer qualquer coisa a respeito de qualquer dos dois mundos.⁸

Platão queria encontrar uma conexão, uma base para unir os dois mundos, uma base para unir as categorias eternas de pura racionalidade com as categorias temporais do mundo dos sentidos, propondo finalmente que a alma imortal do homem, capaz de contemplar o mundo das idéias com racionalidade, era exatamente o ponto de concentração.⁹

Herman Dooyeweerd, filósofo reformado holandês, refere-se à fase em que a filosofia grega proveu o ímpeto inicial para a reflexão científica e filosófica como forjadora do motivo (tema) básico da forma-matéria, onde toda realidade era entendida como uma dicotomia entre o mundo dos fatos brutos, matéria e elementos particulares, e o mundo de formas e idéias racionais e eternas;¹⁰ uma dialética que tinha, de um lado, os fatos brutos como realidade última e, de outro, a alma humana ou mente racional como seu intérprete último e independente.¹¹

O pensamento grego, especialmente de Platão, lançou sua sombra sobre os séculos seguintes e até mesmo muitos dos Pais da Igreja não escaparam à sua influência. É importante reter isso em mente, pois as implicações epistemológicas do esquema forma-matéria colocam-no em clara antítese à raiz da epistemologia cristã, a qual nega a autonomia, no sentido absoluto, dos fatos e particularidades da realidade criada, assim como da racionalidade humana, mostrando-as, em vez disso, como derivadas do Deus Criador, eterno e soberano. De novo, como Van Til o expressou: "O pensamento platônico é o desenvolvimento lógico do pensamento de Eva após ter ponderado a tentação do diabo": pôs em questão a interpretação divina (revelação) do significado de comer do fruto da árvore e supôs ter a capacidade independente de julgar por si mesma se os fatos eram como Deus dissera.¹²

As bases epistemológicas anti-cristãs do pensamento grego coexistiram e conflitaram com os princípios epistemológicos cristãos ao longo dos primeiros séculos da igreja, como visto na constante tensão entre o pensamento hebraico e o pensamento platônico e neo-platônico nos Pais da Igreja. Séculos mais tarde observa-se uma mudança (ou

desenvolvimento) da dicotomia original grega de forma-matéria para uma nova síntese, que, por sua vez, também tornou-se dominante nos séculos que se seguiram. Dooyeweerd chama esse novo motivo básico de dicotomia entre natureza e graça, que é melhor ilustrada no pensamento de Tomás de Aquino.¹³

C. A Proposta de Síntese

Aquino não estava disposto a assumir de forma absoluta que fatos brutos tivessem em si mesmos a realidade final ou que a razão humana pudesse de forma autônoma exaurir o seu conhecimento. Como cristão, ele sabia que Deus tinha que ser figura predominante no esquema, e que a revelação tinha que ser considerada como uma das fontes do conhecimento. Entretanto, também não estava disposto a abrir mão completamente da tentativa de atribuir independência aos fatos e à razão. Nessa tentativa de sintetizar o pensamento grego (Platão *via* Aristóteles) _ que ele considerava o ápice das conquistas intelectuais humanas e a teologia cristã, sugeriu uma nova dicotomia, constituída agora de dois andares conhecidos e considerados sob reflexão através de diferentes métodos: o andar de baixo, da natureza, que abrange a totalidade do motivo (tema) grego, devia ser interpretado racionalmente com base na experiência sensorial e na lógica abstrata; o andar de cima, da graça, supria as deficiências do anterior (cristianizando-o) era o âmbito do sobrenatural cujo acesso se fazia pela fé e era dependente da revelação.

Em seu comentário sobre o *De Trinitate*, de Boécio (480-524 AD), Aquino escreve sobre o que ele chama de "divisões e métodos das ciências," argumentando que o modo apropriado de proceder nas ciências é usar o método *rationabiliter* nas ciências naturais (avançando de algo compreendido para outro até chegar a uma verdade inteligível), usar o método *disciplinabiliter* na matemática (raciocinando logicamente sobre seus princípios), e usar o método *intellectualiter* na teologia, ou "ciências divinas" (movendo-se da inquirição racional sobre o fruto da experiência sensorial, para a reflexão lógica, e daí para o raciocínio abstrato). A totalidade do reino da natureza seria acessível aos poderes independentes da razão e dentro dela o conhecimento deveria ser derivado de dados empíricos e processos racionais. Até mesmo o conhecimento de Deus ("ciências divinas") poderia ser primeiramente alcançado através da interação da razão independente com os objetos da experiência. Somente quanto todo o processo de raciocínio, aprendizado e "intelectuação" atingisse os seus limites, é que o reino da graça viria, pela revelação, para complementá-lo e aperfeiçoá-lo _ um reino que só poderia ser atingido pela fé, baseado na autoridade.¹⁴ O âmbito da natureza era definitivamente insuficiente, mas até onde fosse, era ambiente para a atividade racional humana independente sobre a experiência dos fatos em si mesmos.

Como síntese entre os princípios epistemológicos cristãos e não cristãos, o dualismo básico de natureza e graça adquiriu papel dominante, fornecendo raízes epistemológicas comuns ao espectro de todas as ciências desde as naturais até a teologia culminando com o escolasticismo medieval. Como a postura independente concedida ao âmbito da natureza o conduzisse a tornar-se cada vez maior, foi apenas uma questão de tempo para que todo o esquema básico de natureza-graça se conturbasse e se tornasse algo novo. A Renascença, com seu movimento *ad fontes*, e um retorno consciente ao *homo mensura* grego, marca importante momento nessa transição. Considerando-se o movimento Renascença-Iluminismo como um todo, e deixando de lado o *ad fontes* paralelo da Reforma,¹⁵ fica mais clara a transição da síntese tomista para aquele "algo novo." Isso se vê primeiro no retorno da antiga polarização entre racionalismo e empiricismo nos séculos XVII e XVIII, representado pelos racionalistas continentais Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) e Leibniz (1646-1716), em contraste com

os empiricistas britânicos Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776).¹⁶ Em segundo lugar, isso é visto de forma ainda mais clara na pessoa de Immanuel Kant (1724-1804) e sua "revolução copérnica."

D. A Solução Moderna

O projeto de Kant foi ousado.¹⁷ Ele queria resgatar o conhecimento científico verdadeiro do ceticismo de Hume, ao mesmo tempo que desejava "limitar a ciência para dar espaço à fé."¹⁸ Seu método foi uma síntese de racionalismo e empiricismo, em que, de um lado, reafirmava a possibilidade de compreensão do âmbito dos *fenômenos* através da razão "pura," enquanto, de outro lado, negava completamente a possibilidade de conhecer o âmbito dos *númenos*, ou conhecer o "*Ding an sich*" ("coisa em si"). Sua distinção entre o âmbito dos *númenos* e dos *fenômenos*, e sua formulação de como o entendimento resultava da combinação de elementos *a priori* e *a posteriori*, foram conceitos revolucionários.¹⁹

Para Kant, a experiência sensorial era incapaz de fornecer base à unidade necessária para a ciência e o conhecimento, sem o *a priori* das "formas dos sentidos" (tempo e espaço) e das "formas de entendimento" (categorias lógicas), mas as próprias formas eram também, em contrapartida, "vazias" sem os dados da experiência. Só através da atividade de combinação dos dois elementos (atividade sintética) seria possível o conhecimento racional (isto é, científico).²⁰ Entretanto, como a razão pura estava ligada à atividade sintética, e porque era impossível "exaurir a experiência" a ponto de chegar a um entendimento completo de seu objeto (conhecimento analítico), Kant negou a possibilidade de alcançar a identificação entre fato e interpretação meramente pela razão pura.²¹ O âmbito dos *númenos* estava fora do alcance, e qualquer tentativa de obter unidade completa no âmbito dos *fenômenos* levaria a antinomias insolúveis, dizia Kant.²²

Na atividade sintética o sujeito estava inseparavelmente preso ao objeto e, portanto, determinado por algo fora de si mesmo, enquanto ao mesmo tempo o objeto jamais poderia ser conhecido em si, por estar sempre subjetivizado por formas e categorias. O âmbito dos *fenômenos*, o único "aberto ao entendimento," provava-se determinista, pois a subjetivização de toda experiência finita significava ao mesmo tempo uma objetivização do ser conhecedor, determinando-o externamente.²³

Como disse Will Durant, aqui com certa acuidade, Kant "havia destruído o mundo ingênuo da ciência e o limitara, senão em grau, com certeza em alcance limitando-o também a um mundo confessadamente de mera superfície e aparência, além do qual ele só podia resultar em ridículas `antinomias'; com isso a ciência estava `salva'." Da mesma forma, continua Will Durant, os objetos de fé e religião foram relegados ao âmbito do *númenos*, e "nunca poderiam ser provados pela razão; com isso a religião estava `salva'."²⁴

Kant não podia parar aqui; sentia que chegados os limites da razão pura, ainda seria necessário achar um modo de avançar na direção da unidade, da religião, da ética e da liberdade. Estabeleceu a sua "razão prática" que transcenderia o determinismo do âmbito dos *fenômenos* pelo senso moral do ego, resumido em seu *imperativo categórico*: "agir como se a máxima da ação fosse tornar-se, por vontade própria, numa lei universal da natureza."²⁵ Através desse imperativo categórico, ao refletir-se sobre o "eu" moral, o ego almeja algo que está fora dos limites das relações fenomenais, asseverando-se como um ser racional livre ou seja, um "eu" autônomo (gr. *auto-nomos*).²⁶ O resultado foi que o "eu" autônomo foi posto em contraposição ao mundo natural, sendo essa a "revolução copérnica" kantiana, o relacionamento ego-mundo: "Daí em diante não mais buscou-se a

raiz transcendente da existência humana nas limitadas categorias matemáticas e das ciências naturais, mas na função moral racional da personalidade soberana, conforme expressa pela idéia transcendental da liberdade humana."27

É importante lembrar que a autonomia da vontade moral não era simplesmente um "caso de agir conforme a consciência, e sim questão de seguir fria e deliberadamente um princípio racional" não determinado por qualquer coisa de fora, mas por uma verdade auto-evidente.²⁸ Isso quer dizer que, se de um lado havia o âmbito da experiência finita (natureza) determinado e conhecido pela atividade sintética, do outro lado Kant colocava a razão humana autônoma. Assim, voltando à referência de Dooyeweerd aos temas básicos, depois de Kant o conhecimento passou a ser considerado dentro de uma dicotomia natureza-liberdade, ou, como coloca Kalsbeek, a idéia de que "o homem é autônomo e livre e a natureza é totalmente determinada."²⁹

Ainda que a totalidade do pensamento kantiano nunca tenha se tornado normativa, os elementos principais de sua revolução copérnica tornaram-se indelévels em todo o desenvolvimento epistemológico subsequente. Esse esquema natureza-liberdade permanece ainda hoje como um tema básico permeante, como também a distinção entre o âmbito dos *fenômenos* e dos *númenos*. O próprio Kant proclamou o Iluminismo como "o despertar do homem de sua menoridade auto-imposta" para a autonomia da razão humana.³⁰ Essa "emancipação" é marcada pelo pressuposto quase universalmente aceito na reflexão científica e filosófica moderna de que os objetos do conhecimento ("fatos") são conhecidos dentro do âmbito fechado do universo fenomenológico, e de que o sujeito do conhecimento deve ser visto como autônomo.

Dos pré-socráticos ao platonismo, à síntese tomista e à sedimentação no pensamento kantiano, o pressuposto metafísico de que todos os fatos devem ser considerados apenas em suas relações objeto-objeto e sujeito-objeto, e o pressuposto epistemológico de que o sujeito último do conhecimento, o intérprete dos "fatos," é o homem, sedimentara-se como legado à cultura de forma geral. Talvez seja este um dos poucos pontos de consenso entre escolas e pensamentos modernos diversos como o positivismo, o idealismo, o pragmatismo, o materialismo dialético, o estruturalismo, o existencialismo, etc.

Conseqüentemente, as diversas construções epistemológicas modernas contém, também, elementos do racionalismo e do irracionalismo racionalismo ostensivo apoiado por irracionalismo implícito, ou vice-versa. Com perspectiva semelhante foi que J. R. Rushdoony, em seu prefácio a *Twilight of Western Thought*, de Dooyeweerd, cita o filósofo grego do quarto século, Metrodoro de Quios, que afirma existirem apenas duas coisas que se pode saber: "Nenhum de nós sabe nada, nem mesmo quando sabemos ou não sabemos, e se existe saber ou não saber, nem ainda, em geral, se qualquer coisa existe ou não," entretanto, "tudo existe que se percebe por qualquer um."³¹

À medida que se multiplicaram as diferentes "ciências" e as "bênçãos" da tecnologia moderna cresceram, a consciência de uma filosofia do conhecimento e de uma filosofia dos fatos não cresceram na mesma proporção. A própria epistemologia, como também o campo da filosofia da ciência, permanecera até algumas décadas atrás dentro de um círculo limitado de filósofos e historiadores acadêmicos. Entretanto, na segunda metade deste século essa situação começou a mudar.

E. Crise e Questionamento

Primeiro, começou a haver maior consciência de como as metodologias científicas e filosóficas fluíam de pressupostos (*a priori*) nem sempre reconhecidos. Em parte isso foi estimulado pela obra revolucionária de Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Segundo Herbert Schlossberg comenta, Thomas Kuhn concluiu que num dado momento qualquer comunidade científica sempre terá em sua estrutura um elemento mais volitivo que intelectual, produto da história pessoal. Considerava inevitável, portanto, que qualquer grupo científico praticasse sua arte com um conjunto de "crenças recebidas." C. S. Lewis argumentou que essas crenças afetam a percepção do observador com tal força que controlam sua interpretação da informação empírica. Foi evidentemente este o entendimento de Oswald Spengler ao dizer que "não existe ciência natural sem uma religião precedente."³²

Kuhn ressaltou que o conhecimento científico não se desenvolve pelo acúmulo lento e gradativo do conhecimento em que conquistas científicas passadas alicerçam novos desenvolvimentos num fluxo regular, mas, em vez disso, Kuhn propôs que o conhecimento científico consiste de paradigmas particulares baseados em pressupostos compartilhados por comunidades intelectuais, que, por sua vez, legitimam o que é adicionado ao paradigma.³³ As mudanças nas ciências seriam na verdade revoluções de paradigmas, nas quais novos pressupostos básicos alcançariam caráter dominante, provocando mudanças de cosmovisão. Os "cientistas muitas vezes falam de 'escamas caindo dos olhos'" ou do "raio que aclara um enigma antes obscuro," oferecendo novas perspectivas que pela primeira vez permitem soluções, e 'dando à luz novos paradigmas'."³⁴ Outro importante aspecto da contribuição de Kuhn é o reconhecimento de que as pressuposições que formam e mantêm a estrutura de determinados paradigmas envolvem questões de tradição, compromissos grupais e comunitários, valores, economia, etc.³⁵

Michael Polanyi é outro pensador mais recente, fundamental no desenvolvimento de uma abordagem à epistemologia que é consciente do papel desempenhado pelas pressuposições.³⁶ Ele argumentou que "a participação pessoal e a imaginação estão tão *essencialmente* envolvidas nas ciências exatas quanto nas humanas, e que os significantes criados nas ciências não têm relação mais favorável com a realidade do que os significantes criados nas artes, nos julgamentos morais e na religião."³⁷ Os "princípios metodológicos da ciência," disse também, "foram mal dirigidos, não tendo atingido um conhecimento claro do conhecer tácito."³⁸ A seguinte citação exemplifica o poder de sua contribuição:

Temos demonstrado que os processos do conhecimento (e da ciência) não se assemelham em nada à conquista impessoal de objetividade abstrata e neutra. São arraigados (desde nossa seleção de um problema até a verificação de uma descoberta) em atos pessoais de integração tácita. Não se fundamentam em operações explicitamente lógicas. A pesquisa científica é um exercício da imaginação com raízes em compromissos e crenças sobre a natureza das coisas.³⁹

Um último desdobramento epistemológico das últimas décadas, no contexto da filosofia analítica, envolve os resultados da reflexão sobre paradigmas epistemológicos do pensamento ocidental. Como escreveu Nicholas Wolterstorff em 1983: "A última década tem visto desenvolvimentos radicais no campo da epistemologia filosófica. Entre os mais significativos está o surgimento da meta-epistemologia. Em vez de avançar e desenvolver teorias epistemológicas, filósofos têm recuado e refletido seriamente sobre as opções estruturais à sua disposição na construção dessas teorias..." Ele prossegue dizendo: "O que chamou a sua atenção foi o domínio extraordinariamente longo de uma opção

estrutural, por eles denominada fundacionalismo clássico.⁴⁰Essa estrutura se caracteriza pelo estabelecimento de certos requisitos que definem o que será considerado conhecimento. Restringe o conhecimento verdadeiro à chamada *crença verdadeira justificada* (*justified true belief*, ou *JTB*), propondo uma estrutura através da qual as crenças possam ser justificadas tornando-se *conhecimento*.⁴¹

A estrutura fundacionalista vê como "alvo da pesquisa científica" o desenvolvimento de "um corpo de teorias do qual sejam eliminados todos os preconceitos, tendências e conjecturas não justificados."⁴² Isso requer uma "fundação" de crenças irrefutáveis e um processo pelo qual o conhecimento posterior seja dela derivado. A estrutura do conhecimento pode ser vista como uma pirâmide na qual existem *crenças básicas*, verdadeiramente justificadas por serem "ou incorrigíveis ou auto-evidentes ou evidentes aos sentidos."⁴³ Tal base oferece justificativa evidencial para outras crenças não básicas incorporadas à estrutura, de forma que a estrutura prossegue até chegar ao ponto onde é impossível acrescentar qualquer outra crença.

Essa estrutura epistemológica foi observada, de uma forma ou de outra, como "tradição dominante" desde a filosofia grega, atravessando a Alta Idade Média, o período da Renascença-Iluminismo, até o presente.⁴⁴ 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!" Consideremos, por exemplo, a proposta fundacionalista de que o verdadeiro conhecimento restringe-se a crenças: (1) que são básicas e devem ser, portanto, auto-evidentes ou evidentes aos sentidos, ou incorrigíveis, ou então (2) justificadas por crenças antecedentes que, por sua vez, sejam verdadeiramente justificadas. A própria proposição não pode ser demonstrada como justificável por crenças básicas, mas também não é incorrigível, nem auto-evidente, nem evidente aos sentidos, tornando impossível considerá-la como crença básica. Portanto, não sendo nem crença básica nem verdadeiramente justificada invalida a si mesma.⁴⁵

Com o colapso do fundacionalismo clássico, todo o campo da epistemologia foi radicalmente abalado. Houve quem procurasse estruturas epistemológicas alternativas, houve quem achasse suficiente um ajuste da estrutura fundacionalista, e até mesmo quem falasse da morte da própria epistemologia.⁴⁶ Este é o estado atual das coisas: a epistemologia filosófica bem como a filosofia da ciência e outras disciplinas afins têm ganho *status* e valor, passando a ressaltar defeitos, complexidades e dificuldades insolúveis nas bases epistemológicas da ciência e da filosofia modernas. A consciência pressuposicional de Kuhn e Polanyi lançaram nova luz sobre a natureza do pensamento científico e filosófico, e a crítica do fundacionalismo demonstrou claramente a falibilidade do paradigma epistemológico básico de grande parte da ciência e da racionalidade moderna. Se no nível prático e tecnológico as coisas permanecem como sempre, num nível mais abstrato, jamais serão as mesmas. Enquanto alguns talvez celebrem a morte da modernidade e a chegada da condição pós-moderna, o que parece é que hoje se testemunham as conseqüências últimas da própria modernidade o *homo rationalis* livre e autônomo que na Renascença alcançava a maioria agora enfrenta senilidade e expectativa de morte.⁴⁷

Ainda, enquanto o pensamento secular se encontra incapaz de cumprir suas promessas, mesmo quanto se torna mais auto-crítico, sua pressuposição básica permanece: os "fatos" (o objeto do conhecimento) ainda são considerados finais, compreensíveis sem Deus, e o "eu" conhecedor (o sujeito do conhecimento) ainda é considerado autônomo ou, no vocabulário de Van Til, o conhecimento é reduzido a uma questão de *fatos*

insignificantes e racionalidade abstrata, um intercâmbio de racionalismo e irracionalismo.⁴⁸ A unidade que explicaria a diversidade da experiência humana jungindo fato e interpretação, ainda não pode ser achada. Seria necessário encontrar um ponto de referência verdadeiramente transcendental, um *universal concreto*, mas este jamais será achado no pensamento apóstata, pois mesmo quando se entende que "toda a vasta estrutura do naturalismo moderno" e a totalidade do pensamento secular tornaram-se dependentes "não de evidências positivas, mas de um preconceito metafísico *a priori*," deve-se lembrar juntamente com o apóstolo Paulo (Romanos 1) que esse preconceito existe não para "incluir fatos, mas para excluir Deus."⁴⁹

II. *Cor et res coram Deo*: A essência de uma epistemologia cristã

Se o pensamento secular trabalha com fatos sem Deus e racionalidade autônoma, o pensador cristão coerente vira a figura de cabeça para baixo e começa com a pressuposição ética-relacional (aliancista) de que os objetos e o sujeito do conhecimento devem ser vistos *a priori* em relação a Deus ou, como diziam os reformadores, *coram Deo*.⁵⁰ Na epistemologia cristã os fatos derivam significado do ato criador do Deus eterno e soberano, e a racionalidade deriva seu mérito da pré-interpretação inerente ao ato criativo de Deus. Nenhum fato é desprovido de significado, nenhum intérprete é autônomo e todo conhecimento é primeiramente ético-relacional. Deus assim é a fonte última de todo significado e o sujeito final de todo predicado.⁵¹

Dentro da epistemologia cristã, a realidade divide-se entre o Deus infinito e independente e o universo criado e finito, metafisicamente distinto e ao mesmo tempo metafísica e epistemologicamente dependente de Deus, assim como eticamente responsável para com ele. Se os fatos do universo são reais é porque Deus os fez, e se são racionais, é porque ele os pré-interpretou. Assim, portanto, a fonte final do conhecimento é a revelação (seja esta a *revelação geral* através da natureza e do próprio homem, ou a *revelação especial*). O ambiente do conhecimento é o relacionamento entre o Criador e a criatura, caracterizado pela fidelidade do Deus da aliança e, do lado da criatura, marcado pela gratidão e pelo reconhecimento do Criador (Romanos 1.21). O método do conhecimento consiste, então, em "pensar os pensamentos de Deus segundo Deus."⁵²

Uma vez que se negue a autonomia da atividade epistemológica, nega-se também o conhecimento pela racionalidade abstrata. Logo, na perspectiva epistemológica cristã, o ser humano se coloca diante de Deus em inteireza: corpo e alma, o conjunto de mente, vontade e emoção que a Escritura chama de coração.⁵³ Toda ação racional envolve volição e emoção, toda ação volitiva envolve razão e emoção, e toda ação emocional envolve vontade e razão sempre *coram Deo*!

Como, também, todo fato deriva seu significado da sua posição diante de Deus. Não existe fato neutro, mas todo fato do universo está carregado de significado ético, desde o doce sabor de uma maçã até a proposta de que $2+2=4$, porque Deus o fez. Em vez de aproximar-se do universo com o tema forma-matéria, a dicotomia natureza-graça, ou o esquema natureza-liberdade, o pensador cristão observa *cada fato* e cada *homem conhecedor* pelo prisma dos três estágios possíveis da realidade criada: a criação boa e perfeita como obra de Deus, o estado caído devido à rebelião do homem contra seu Criador, e o estado redimido através de Cristo Jesus. Porque Deus criou todos os possíveis objetos de conhecimento bons e perfeitos, eles todos manifestavam a sua glória e, porque ele criou o homem perfeito, o ato interpretativo do homem glorificava a Deus e resultava em bênçãos. Entretanto, por causa da desobediência do homem, o relacionamento com Deus foi rompido e toda a criação deixou de ser o cenário onde o

homem glorificava livremente ao Criador o homem perdeu sua capacidade de discernir corretamente o universo, cego por sua própria rebeldia, assumindo para si o tarefa de reinterpretar a realidade segundo a sua própria luz. Assim mesmo, o Criador não abandonou nem o universo nem o homem, mas proveu em Cristo a redenção daqueles que escolheu, e prometeu que seu plano redentivo se estenderia à própria natureza. Isso significa que, mesmo que a redenção do universo não seja ainda completa, e a redenção do homem não seja nem completa, neste *eon*, nem se estenda a todos os homens, ainda assim os que começam a gozar as bênçãos do novo relacionamento com o Criador, começam já a aplicar a redenção à epistemologia.⁵⁴

Paralela a essa nova posição epistemológica (que deveria ser a de todo crente coerente), está a compreensão de que o cristão encontra-se numa relação epistemológica antitética frente aos que recusam-se a ver os fatos e a interpretá-los no seu contexto *teo*-referente.⁵⁵ Ele é vocacionado para proclamar a glória de Deus, para vivenciar as implicações epistemológicas da redenção, e conclamar os seus semelhantes ao arrependimento e ao reconhecimento de que todo o saber é ético *coram Deo*. Em resumo: deve conduzir os homens da autonomia estulta à compreensão de que "o homem tem que viver e só pode viver *coram Deo*."⁵⁶

A despeito da inevitável condição *coram Deo* de todo homem, o pensador cristão não compartilha lugar comum, no nível pressuposicional, com o seu análogo não cristão.⁵⁷ Exceção existe no duplo fato de que, de um lado, a própria supressão do conhecimento divino e a busca de autonomia traem a existência prévia desse conhecimento (Rm 1.19-25) e, de outro lado, essa supressão nunca alcança sucesso absoluto, não chega a erradicar completamente o conhecimento de Deus manifesto ao homem externamente (na criação) e internamente (no *sensus deitatis* ou senso da divindade), levando-o assim às últimas conseqüências: a negação consistente da possibilidade do conhecimento verdadeiro.⁵⁸ Logo, enquanto se puder conduzir o incrédulo a reconhecer a dita supressão como problema não só intelectual, mas ético, e também a sua centralidade pressuposicional, permanece a possibilidade de comunicação eficaz, de argumentação convincente, e de defesa efetiva da fé perante a incredulidade.

Resumindo, o crente que procura trabalhar com uma epistemologia consistentemente bíblica pode até começar suas discussões filosóficas e científicas com não-cristãos a partir dos "fatos," mas necessariamente prosseguirá para temas mais profundos. Prosseguirá na descoberta e revelação de pressupostos anti-cristãos e, nesse nível, demonstrará que uma das características centrais dos pressupostos não-cristãos é a "fuga de Deus," ou seja, a tentativa de interpretar e descobrir "verdades" e "fatos" em completa abstração da relação Criador-criatura. Este processo permite então que o cristão confronte seu interlocutor com duas realidades:

1) Toda epistemologia construída a partir de, e mediante, pressupostos anti-cristãos, não chega jamais à unidade necessária para o verdadeiro conhecimento científico, e manifesta sempre uma tensão dialética entre racionalismo e irracionalismo.

2) Tal procedimento epistemológico precisa, em última instância, ser categorizado eticamente como dimensão epistemológica do pecado, resultado inevitável da rebelião intrínseca do homem caído, cuja solução encontra-se somente no evangelho. O evangelho manifesta o seu significado epistemológico quando proclama a redenção do homem em Cristo, de um universo epistemológico achatado e bi-dimensional, estritamente *coram hominibus* (diga-se, o reino das trevas), para a realidade concreta do mundo *coram Deo* (o Reino do Filho, Cl 1.13). Aldous Huxley, o grande humanista, ilustra

essa problemática quando narra uma escolha decisiva em seu pensamento. Tendo que escolher entre crer que a vida tinha sentido ou não, percebeu que a resposta afirmativa exigiria confronto com a realidade da existência de Deus e a possibilidade de ser por ele julgado, enquanto a negativa, a despeito de acarretar "abafado, mas constante desespero durante toda vida," ainda assim asseguraria o seu sentimento de liberdade. Escolheu então a ausência de significado, "pois não queria prestar contas diante de Deus."⁵⁹

Conclusão: conhecimento e sabedoria

A conclusão inevitável é que todo confronto entre os pensamentos cristão e secular (desde os confrontos acadêmicos e científicos até os do cotidiano) é, em última instância, assunto do âmbito do evangelho. Move-se do científico para o epistemológico, do epistemológico para o ético, chegando sempre à necessidade da redenção! Assim como no Éden o homem foi conduzido a uma escolha ética e relacional que envolvia questões metafísicas e epistemológicas (atribuir ao fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal um significado intrínseco à parte da revelação divina e atribuir a si mesmo, com a ajuda da serpente, a habilidade de julgar pseudo-autonomamente a veracidade da declaração de Deus), a tentação e a sedução do pecado continuam a envolver ainda hoje muito mais do que um campo limitado de "religião" e "moral." O efeito permeante da queda envolve a totalidade da vida, e mesmo as suas conseqüências epistemológicas só serão refreadas diante da luz do evangelho, da aplicação da obra de Cristo àquilo que diz respeito ao conhecimento e ao pensamento. O grande dilema epistemológico termina somente em Cristo, "o qual se nos tornou da parte de Deus" não somente "justiça, e santificação, e redenção," mas também "sabedoria."

...para que, como está escrito: Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor (1 Co 1.30-31).

English Abstract

This article is about the old debate on the relationship between faith and science. Gomes introduces the issue with an analytical description of the main assumptions of secular epistemology, pointing out the solution given by ancient Greek philosophy, Aquinas and Kant to the classical tension between the one and the many. He then approaches what he calls a crisis in modern epistemology, and the appearance of a greater awareness of the place of presuppositions in the epistemological process. Starting from Kuhn and Polanyi he shows how classic foundationalism has been questioned. Gomes concludes with a proposal for a Christian epistemology, largely based on the work of Cornelius Van Til.

* O autor é ministro presbiteriano e é candidato ao grau de Doutor em Filosofia (Ph.D.), com área de concentração em Apologética, no Westminster Theological Seminary, em Filadélfia.

1 "The Letter of the Church in Rome to the Church in Corinth, Commonly Called Clement's First Letter," em Cyril C. Richardson, ed. e trad., *Early Christian Fathers* (New York: Collier Books, 1970), 55-56. Minha tradução. Escrita por volta de 96 AD, a carta é atribuída a Clemente, o terceiro bispo de Roma. Cf. Eusébio, *Hist. Eccl.*, IV.23:11.

2 "Senti e experimentei que não é de se admirar que o pão, tão saboroso ao paladar saudável, seja enjoativo ao paladar enfermo, e que a luz, amável aos olhos límpidos, seja

odiosa aos olhos doentes." Agostinho de Hipona, *Confissões*, I:16. Trad. portuguesa de J. Oliveira Santos, J. S., e A. Ambrósio de Pina, S. J., em *Agostinho*, Série "Os Pensadores" (São Paulo: Nova Cultural, 1996).

3 Um exemplo é o trabalho de Thomas S. Kuhn, cuja contribuição da consciência pressuposicional à ciência será discutida mais tarde, mas que deve ser mencionado neste ponto tanto pelo seu trabalho na filosofia da ciência, que caracterizou "o desenvolvimento científico como uma sucessão de tradições ligadas a um período pontuado de paradas não cumulativas" (o que ele chamou de paradigmas), quanto pela sua própria obra no sentido de demonstrar a possibilidade e a utilidade de se elaborar uma filosofia da ciência consistente que se responsabilize pela descontinuidade e variedade observadas. Cf. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 207-208.

4 Veja Gordon H. Clark, *Thales to Dewey* (Jefferson, Md: Trinity Foundation, 1985), 3-16. Cf. Cornelius Van Til, "Nature and Scripture," em P. Wooley, ed., *The Infallible Word* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1946). Também, em português, Jostein Gaarder, *O Mundo de Sofia*, trad. de João Azenha Jr. (São Paulo: Companhia das Letras, 1995), uma história romanceada da filosofia que, a despeito de seu tratamento popular, retrata com surpreendente clareza os princípios da inquirição científica e filosófica.

5 "No mesmo rio, nós pisamos e não pisamos, estamos e não estamos." Heráclito, *Fragmento A81*, tradução para o inglês de Richmond Lattimore, citado por Milton C. Naham em *Selections from Early Greek Philosophy* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1964), 73.

6 Ver Naham, *Selections*, 87-96.

7 Ver Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969), 48-50.

8 Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1967), 38.

9 Isto se ilustra com a citação de Fédon: "Quando a alma se serve do corpo para apreciar algum objeto através da visão, audição ou qualquer outro sentido... é atraída pelo corpo para as coisas instáveis, perde-se, perturba-se, vacila e tem vertigens como se estivesse ébria... em troca, lembrai-vos, quando está em si mesma, e examina as coisas por si mesma sem apelar para o corpo, se dirige para o que é puro, eterno, imutável e, como é da mesma natureza, permanece unida a ele tanto quanto lhe é possível. Aqueles extravios cessam, é sempre a mesma, porque está unida ao que não muda..." *Platão*, Série "Os Pensadores" (São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996), 145.

10 L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy* (Toronto: Wedge Publishing, 1975), 62-63.

11 Van Til, *Survey of Christian Epistemology*, 28-29.

12 *Ibid*, 29.

13 Kalsbeek, *Contours*, 63.

14 Thomas Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*, questões V e VI do comentário de Boécio, *De Trinitate*, trad. com introdução e notas de Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986), *passim*, especialmente pp. 73ss. Os termos latinos usados por Aquino para referir-se aos modos de proceder quanto às ciências, *rationabiliter*, *disciplinabiliter* e *intellectualiter*, foram traduzidos por C.A.L. Mendoza e J.E. Bouzán para o espanhol como *raciocinativamente*, *axiomaticamente* e *intelectualmente*; ver "Santo Tomás y los Métodos de las Ciencias Especulativas," em *Sapientia* 27 (1972): 37-50.

15 Neste caso um retorno a um cristianismo mais puro ou agostiniano, não só na teologia como também especificamente no âmbito da epistemologia.

16 Especialmente este último, cujo ceticismo finalmente sugere a falência da esperança de se encontrar base verdadeira para a unidade racional da experiência dos sentidos.

17 As seguintes palavras do prefácio de sua *Crítica da Razão Pura* sugerem o quanto o seu projeto era audacioso: "Tenho mirado principalmente a plenitude; e aventuro-me a manter que não há um único problema metafísico que não tenha sido resolvido aqui..." Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, tradução inglesa de Norman Kemp Smith (New York: Macmillan, 1964), prefácio, 10.

18 Cf. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921), vol. I, 164-165.

19 Para uma interessante discussão, ver William Young, *Toward a Reformed Philosophy* (Grand Rapids: Piet Hein, 1952), 125. ("Fenômeno" é o objeto como aparece aos sentidos; "númeno" é o objeto como ele é para o pensamento verdadeiro.)

20 Kant, *Critique of Pure Reason*, 396ss.

21 Robert D. Knudsen, "The Fate of Freedom," manuscrito datilografado (Glenside, Pa.: Westminster Theological Seminary, 1997), 40-42.

22 Kant, *Critique of Pure Reason*, 396ss.

23 Knudsen, "Fate of Freedom," 46.

24 Will Durant, *A História da Filosofia*, "Os Pensadores" (São Paulo: Nova Cultural, 1996), 263.

25 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, citado em Durant, *História da Filosofia*, 264.

26 Knudsen, "Fate of Freedom," 46.

27 Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1953), Vol. I, 355-56.

28 Collin Brown, *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle*

Ages to the Present Day (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1968), 101.

29 Kaalsbeek, *Contours*, 63.

30 O artigo "*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*" começa exatamente com estas palavras: "*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.*" Ver *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe (Leipzig: Inselverlag, 1912), Vol. I, 163.

31 Prefácio de J. R. Rushdoony a *Twilight of Western Thought*, de Herman Dooyweerd, citado em Os Guinness, *The Dust of Death* (Downers Grove, Il.: Intervarsity Press, 1973), 36.

32 Herbert Schlossberg, *Idols for Destruction* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1983), 145; cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; C. S. Lewis, *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 21; e Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trad. Charles Francis Atkinson, ed. rev., 2 vols. (New York: Knopf, 1928), Vol. 1, 380.

33 Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, 43-51.

34 *Ibid.*, 122.

35 *Ibid.*, 78-110 *et passim*.

36 Algumas de suas obras mais importantes são: Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), *The Tacit Dimension* (London: Routledge & K. Paul, 1967), *Knowing and Being* (London: Routledge & K. Paul, 1969), *The Study of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), e Michael Polanyi e Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

37 Polanyi e Prosch, *Meaning*, 65.

38 *Ibid.*, 46.

39 *Ibid.*, 63.

40 Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), 1.

41 K. Scott Oliphant, "The Apologetic Implication of Alvin Plantinga's Epistemology," Dissertação de Ph.D. (Westminster Theological Seminary, 1994), 58.

42 Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 28.

43 Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God," em Wolterstorff e Plantinga, *Faith and Rationality*, 59.

44 Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, 30.

45 Plantinga, "Reason and Belief in God," 60.

46 Ver Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993), p. i; e Wolterstorff e Plantinga, *Faith and Rationality*, 4.

47 Cf. Ricardo Gouveia, "A Morte e a Morte da Modernidade: Quão Pós-moderno é o Posmodernismo?" *Fides Reformata* 1, no. 2 (julho-dezembro 1996), 59-70.

48 Ver, por exemplo, Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1967), 123-128.

49 C.S. Lewis, *They Asked for a Paper* (London: Geoffrey Bless, 1962), 163.

50 João Calvino, *Institutas*, I:1:2. (A expressão *cor et res coram Deo*, que literalmente significa "coração e objeto perante Deus," deve ser entendida no sentido de que tanto os objetos como o sujeito do conhecimento precisam ser vistos em relação a Deus.)

51 Ver Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, 36-37.

52 Van Til, *Defense of the Faith*, 23-29; cf. *Survey of Christian Epistemology*, 97-98; *A Christian Theory of Knowledge*, 14-17.

53 Ao discutir a compreensão paulina do conhecimento do descrente, especialmente como expresso em Romanos 1.21, Richard Gaffin diz: "Para Paulo não é questão da primazia do intelecto, mas do coração. O problema básico não é recusar reconhecê-lo por não entender, mas da vontade em lugar do intelecto, moral em vez do filosófico. Distinções como intelecto, vontade e emoções têm o seu lugar, mas são sempre funções do coração, dirigidas a favor ou contra Deus. "O coração tem apenas as suas razões" (modificando a citação de Pascal); todo raciocínio é um arrazoar do coração." "Some Epistemological Reflections on 1 Cor. 2.6-16," *Westminster Theological Journal* 57, no. 1 (primavera 1995), 120.

54 Herman Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1968), 134-35. Cf. *Institutas* de Calvino, I:XV; II:I-VI.

55 Romanos 1.21; 1 Coríntios 1.21, 3.19. Cf. Calvino, *Institutas*, II:3:1. Também, sobre a antítese entre o conhecimento do crente e o do descrente, ver Gaffin, "Epistemological Reflections on 1 Cor. 2.6-16," 116-118. Cf. "Qualquer ciência, filosofia ou conhecimento que *suponha* poder firmar-se em suas próprias pretensões, deixando Deus *fora de seus pressupostos*, torna-se seu próprio opositor..." Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, tradução para o inglês de Henry Zistra (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 20 (minha ênfase).

56 Van Til, *Survey of Christian Epistemology*, 97.

57 Ou o ponto de partida epistemológico absoluto é o conhecimento de Deus e a sua relação com a realidade criada (só possível no âmbito da redenção), ou então a supressão desse conhecimento será o ponto de partida (a condição inevitável após a queda). Nesse sentido, "talvez um paralelo aclarador quanto ao conhecimento do incrédulo seja

encontrado na discussão dos efeitos da queda na imagem de Deus [no homem]... O incrédulo continua sendo inteiramente à imagem de Deus, mas apenas 'de modo negativo'." Gaffin, "Epistemological Reflections on 1 Cor. 2: 6-16," 121.

58 Calvino expressa a renitência do conhecimento de Deus no homem, especificamente o *sensus deitas*, na sugestão de que até a idolatria, de uma forma ou de outra, mostra que mesmo o pecador não consegue "obliterar de sua mente" o *sensus deitas*. Calvino, *Institutas*, I:3:1.

59 Reproduzido por Edward T. Welch, em "Discussion Among Clergy: Pastoral Counseling Talks With Secular Psychology," *Journal of Biblical Counseling* 13, no. 2 (inverno 1995), 31.