



DA GARANTIA EPISTÊMICA À FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA: UMA RELEITURA TOMÁSICA DA EPISTEMOLOGIA REFORMADA DE PLANTINGA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2026.222.12>

Wellington Caetano de Oliveira

Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

oliveirawc@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0007-9180-1151>

Lúcio Souza Lobo

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

luciosouzalobo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4021-8023>

RESUMO:

O presente artigo examina a epistemologia do aval de Alvin Plantinga à luz da metafísica de Tomás de Aquino. Sustenta-se que, embora Plantinga ofereça uma crítica robusta ao evidencialismo e fundamente a crença teísta na operação adequada de faculdades cognitivas orientadas por um *design plan* divino, sua teoria permanece ontologicamente subdeterminada quanto ao fundamento da normatividade epistêmica. O objetivo é demonstrar que princípios tomistas como o axioma *operatio sequitur esse*, a doutrina da participação e a convertibilidade entre *ens* e *verum* fornecem o suporte metafísico necessário para conferir maior inteligibilidade à noção de *warrant*. Por meio de uma análise comparativa entre a epistemologia reformada e a metafísica tomista, argumenta-se que essa integração oferece uma fundamentação ontológica mais robusta para a racionalidade da crença em Deus. Sustenta-se ainda que tal enquadramento fortalece a posição plantinguiana diante das objeções gerais de Fales e Kitcher, ao mostrar que explicações evolucionárias da confiabilidade cognitiva não alcançam o fundamento ontológico da normatividade que pressupõem. Conclui-se que a metafísica tomástica não apenas complementa, mas reforça a teoria do *warrant* ao explicitar as condições ontológicas que tornam possível a ordenação das faculdades cognitivas à verdade e a adequação entre intelecto e realidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Aval; Epistemologia Reformada; Metafísica Tomista; Normatividade epistêmica.

FROM EPISTEMIC WARRANT TO ONTOLOGICAL GROUNDING: A THOMISTIC
REINTERPRETATION OF PLANTINGA'S REFORMED EPISTEMOLOGY

ABSTRACT:

This article examines Alvin Plantinga's theory of warrant in light of the metaphysical framework of Thomas Aquinas. It argues that, although Plantinga offers a powerful critique of evidentialism and grounds theistic belief in the proper functioning of cognitive faculties directed by a divine *design plan*, his account remains ontologically underdetermined with respect to the ultimate foundation of epistemic normativity. The aim is to show that Thomistic principles such as the axiom *operatio sequitur esse*, the doctrine of participation, and the convertibility of *ens* and *verum* provide the metaphysical support needed to render the notion of *warrant* more fully intelligible. Through a comparative analysis of Reformed Epistemology and Thomistic metaphysics, the article contends that this integration supplies a more robust ontological grounding for the rationality of belief in God. It is further argued that this framework strengthens Plantinga's position against the general objections raised by Fales and Kitcher by showing that evolutionary explanations of cognitive reliability do not reach the ontological foundation of the epistemic normativity they presuppose. The article concludes that Thomistic metaphysics not only complements but reinforces Plantinga's theory of *warrant* by making explicit the ontological conditions that make possible the orientation of cognitive faculties toward truth and the conformity of intellect to reality.

KEYWORDS:

Epistemic Normativity; Reformed Epistemology; Thomistic Metaphysics; Warrant.

Introdução

Ao longo da história ocidental, a religião desempenhou papel central na formação do conhecimento e das instituições sociais. Com a ascensão do positivismo lógico, porém, essa posição foi contestada pela exigência de que apenas enunciados empiricamente verificáveis possuíssem significado cognitivo. Nesse contexto, as proposições teológicas passaram a ser frequentemente consideradas destituídas de sentido ou de legitimidade racional.

É nesse contexto que surge a Epistemologia Reformada de Alvin Plantinga. Rejeitando a tese de que toda crença racional depende de evidências proposicionais, Plantinga argumenta que, assim como a crença no mundo externo ou em outras mentes, a crença em Deus pode ser apropriadamente básica. Ademais, se o teísmo cristão for verdadeiro, é plausível que Deus tenha criado os seres humanos com faculdades cognitivas naturalmente orientadas ao seu conhecimento por meio do *sensus divinitatis*.

Todavia, embora a proposta plantinguiniana apresente notável sofisticação epistemológica, ela foi alvo de objeções importantes. Autores como Fales e Kitcher questionam se a confiabilidade cognitiva exige realmente uma fundamentação teísta, argumentando que mecanismos evolutivos e investigações empíricas seriam suficientes para explicar o êxito epistêmico humano. Nesse sentido, sustentam que Plantinga não demonstra satisfatoriamente a superioridade explicativa do teísmo sobre abordagens naturalistas, deixando em aberto a questão acerca do fundamento último da normatividade epistêmica e da correspondência entre mente e realidade.

É precisamente nesse ponto que a metafísica de Tomás de Aquino se revela filosoficamente fecunda. O princípio *operatio sequitur esse*¹, juntamente com a doutrina da convertibilidade entre *ens* (ser) e *verum* (verdade) e a teoria tomásica da participação, permite compreender a orientação do intelecto ao verdadeiro como uma característica constitutiva de sua própria natureza.

A hipótese defendida neste trabalho é que tais recursos metafísicos fornecem o fundamento ontológico ausente na formulação plantinguiniana, fortalecendo sua resposta às objeções naturalistas. O objetivo da presente investigação consiste, portanto, em examinar como a metafísica tomásica pode densificar a Epistemologia Reformada, tornando mais inteligível a confiabilidade das faculdades cognitivas e a racionalidade da crença teísta.

1 Breve retrospectiva histórica

Embora argumentos clássicos em favor da existência de Deus tenham exercido profunda influência na filosofia medieval, sua força persuasiva foi amplamente questionada após as críticas de Immanuel Kant à possibilidade de demonstrar racionalmente proposições metafísicas. Nos séculos XIX e XX, esse cenário foi intensificado pela chamada “reviravolta linguística”, que marcou o surgimento da filosofia analítica e deslocou o foco da investigação filosófica para a análise da linguagem.

Nesse contexto, Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2010), sustentou que os limites da linguagem coincidem com os limites do mundo, de modo que apenas enunciados referentes a estados de coisas empiricamente verificáveis possuem sentido. As proposições metafísicas, por

¹ *Operatio sequitur esse* constitui um princípio axial da metafísica de Tomás de Aquino, segundo o qual a operação (*operatio*) de um ente deriva formalmente de seu modo de ser (*esse*). Em outros termos, toda atividade procede da essência enquanto atualizada pelo ato de ser, de modo que o agir pressupõe ontologicamente o ser e dele depende constitutivamente. Mais precisamente, a operação exprime extrinsecamente aquilo que o ente é intrinsecamente, manifestando, no plano do ato segundo, a estrutura ontológica que se radica no ato primeiro (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.54, a.1; TOMÁS, 2017, *SCG* II, c.47). Tal princípio implica que a teleologia das operações não é extrínseca, mas radicada na essência do ente, sendo o agir a expressão dinâmica de sua determinação ontológica.

ultrapassarem esse domínio, não poderiam ser legitimamente enunciadas. Essa perspectiva exerceu influência decisiva sobre o Círculo de Viena e sobre a formulação do positivismo lógico.

A pedra angular do positivismo lógico foi o princípio da verificabilidade, segundo o qual somente enunciados empiricamente verificáveis ou verdades lógico-analíticas podem ser considerados cognitivamente significativos. Entre seus principais expoentes, A. J. Ayer aplicou esse critério ao discurso religioso², sustentando que proposições metafísicas e teológicas carecem de significado por não satisfazerem as exigências de verificabilidade (AYER, 1971, pp. 120-121). Mesmo que uma realidade transcendente existisse, argumenta Ayer, não haveria meio de determinar a verdade das proposições que a descrevem, uma vez que o método verificacionista não se aplica ao domínio metafísico (AYER, 1934, p. 335). Consequentemente, enunciados como “Deus existe” seriam não apenas indemonstráveis, mas literalmente destituídos de sentido (AYER, 1934, p. 338).

A essa crítica soma-se o falsificacionismo de Antony Flew, formulado em *Theology and Falsification: A Symposium* (2007). Segundo Flew, toda asserção genuína deve excluir determinados estados de coisas, pois afirmar que algo é o caso implica negar que não o seja (FLEW, 1950, pp. 150-151). Desse modo, uma proposição que não admite nenhuma condição possível de falsificação não constitui uma afirmação autêntica acerca da realidade, mas uma pseudo-asserção³ desprovida de conteúdo cognitivo.

Em síntese, embora partam de critérios distintos, verificacionismo e falsificacionismo convergem na conclusão de que as proposições religiosas não satisfazem as condições mínimas de significado cognitivo. Sob esses pressupostos, o teísta pareceria privado de fundamentos racionais para sustentar suas crenças⁴, uma vez que estas não atenderiam aos critérios de inteligibilidade estabelecidos pela filosofia analítica em sua fase inicial.

² Como observa Uchôa (2015, p. 88), embora A. J. Ayer mobilize o critério verificacionista sob a influência do *Tractatus Logico-Philosophicus* (2010), Wittgenstein já havia, em sua fase tardia, abandonado tal perspectiva, desenvolvendo, nas *Investigações Filosóficas*, uma abordagem que representa, em larga medida, uma inflexão crítica em relação às teses anteriormente sustentadas.

³ Flew sustenta que uma asserção só pode ser considerada genuinamente significativa na medida em que afirma uma proposição *p* suscetível de refutação empírica. Isto é, deve haver condições possíveis sob as quais *p* possa ser declarada falsa diante de evidências contrárias, favorecendo, assim, a proposição contraditória $\neg p$.

⁴ Diversos filósofos teístas responderam às objeções clássicas de Ayer e Flew. Contra o verificacionismo de Ayer, John Hick buscou defender a inteligibilidade e a verificabilidade das proposições religiosas em *Theology and Verification* (1971). Em relação ao falsificacionismo de Flew, Alvin Plantinga apresentou críticas significativas em *God and Other Minds* (1967), contribuindo para a posterior reformulação da posição de Flew, a qual foi posteriormente criticada por Richard Swinburne em *The Coherence of Theism* (1993). Embora relevantes para a filosofia da religião contemporânea, tais debates excedem o escopo deste trabalho, centrado na epistemologia plantingiana.

2 A normatividade epistêmica em Alvin Plantinga

Diante do conjunto de objeções dirigidas à racionalidade da crença cristã, Plantinga empreende um projeto filosófico de elevada ambição sistemática, a saber, demonstrar que tal crença pode ser considerada epistemicamente avalizada. Para tanto, afasta-se deliberadamente de uma epistemologia religiosa de matriz evidencialista, à qual caberia a tese de que a crença em Deus é racionalmente aceitável se e somente se há evidência adequada na forma de bons argumentos em seu favor (PLANTINGA, 2000, p. 384), propondo, em seu lugar, o modelo chamado *Epistemologia Reformada*⁵, o qual passou a ser a resposta ao cientificismo epistemológico contemporâneo e ao fideísmo das reações evangélico-protestantes à crítica externa oriunda das ciências exatas, articulando uma nova abordagem da justificação racional das crenças cristãs (PICH, 2019, p. 5).

Esse projeto se insere em um contexto intelectual mais amplo no qual a epistemologia analítica do século XX, herdeira da virada linguística inaugurada por Frege, reconfigura radicalmente o seu campo de questões, cuja influência, segundo Kitcher (1992, p. 53-54), representou uma revolução que destituiu a epistemologia de sua posição central entre as disciplinas filosóficas, substituindo o seu projeto normativo pela análise lógica da linguagem.

No interior desse quadro teórico, Plantinga (2016, p. 45) introduz uma distinção analítica fundamental entre objeções *de facto* e objeções *de jure*. As primeiras incidem diretamente sobre o valor de verdade da crença, enquanto as segundas, não contestam a verdade da crença, mas seu estatuto epistêmico, questionando sua justificação, racionalidade ou legitimidade normativa, independentemente do valor de verdade. Nas palavras do próprio Plantinga:

A objeção *de facto* em relação à crença consiste em sua falsidade [...] A objeção *de jure* é a afirmação de que a fé cristã é irracional ou injustificada ou talvez imoral; mais exatamente, alega-se que a pessoa que abraça a fé cristã é irracional, não dispõe de justificativa para isso ou é, de outro modo, merecedora de desaprovação (PLANTINGA, 2016, p. 45, 47).

⁵ A Epistemologia Reformada recebeu essa denominação em virtude de sua origem no Calvin College e da vinculação teológica de seus principais representantes, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes e, em menor medida, William Alston, à tradição reformada (PLANTINGA, 2010, p. 674). Nesse contexto, Plantinga ocupa posição central, uma vez que seu ensaio *Reason and Belief in God* (1983) se tornou o principal marco teórico do movimento. Cumpre registrar, porém, que a própria adequação da designação "reformada" em seu sentido teológico/ confessional estrito tem sido contestada na literatura especializada, visto que ela não oferece um aval epistêmico para essa cosmovisão específica, mas para a crença teísta abraâmica em geral e para a crença cristã clássica de caráter ecumênico, distanciando-se, portanto, dos compromissos doutrinários que historicamente caracterizam a tradição calvinista. Para examinar essa tese em detalhe, cf: PEREIRA, Luiz Antonio. *A Epistemologia Reformada de Alvin Plantinga é Realmente Reformada?* Tese de Doutorado em Filosofia. Porto Alegre: PUCRS, 2024.

É precisamente contra esse segundo tipo de objeção⁶ que se dirige o núcleo argumentativo plantinguiniano, mediante o que denomina de "metaquestão": a investigação do conteúdo semântico e das pressuposições implícitas nos predicados epistêmicos mobilizados pela crítica (PLANTINGA, 2018, p. 91). Cumpre notar que essa posição não implica uma recusa da racionalidade como tal, mas antes uma redefinição de seu alcance no tocante ao conhecimento de Deus, recusa que, como anota Pich (2019, p. 4), já estava presente na tradição reformada em sua oposição histórica à teologia natural.

Nesse contexto, Plantinga examina as críticas de Freud e Marx. Para Freud, a crença religiosa possui gênese eminentemente psicológica, sendo a projeção de um Deus-Pai protetivo ante a vulnerabilidade existencial, configurando-se como uma ilusão funcionalmente adaptativa⁷. Para Marx, por sua vez, trata-se de uma "consciência invertida" que projeta em plano transcendente a resolução ilusória de contradições materiais que emergem de um processo cognitivo incapaz de apreender a estrutura objetiva do real⁸.

Plantinga responde que ambos pressupõem uma explicação naturalista da crença religiosa, mas que a redução causal de uma crença a seus mecanismos genéticos não implica, por si só, refutação epistêmica de sua verdade, pois:

Há pelo menos três maneiras pelas quais uma crença não seria um produto apropriado das nossas faculdades racionais: ela poderia ser produzida por faculdades disfuncionais, por processos cognitivos que visam a outra coisa que não a verdade ou por faculdades cuja função foi bloqueada e cancelada pela luxúria, ambição, avareza, egoísmo, luto, medo, baixa estima e outros estados emocionais (PLANTINGA, 2018, p. 171).

Essa resposta ressoa com um argumento central da tradição naturalista, a saber, que o estatuto epistêmico de uma crença depende dos processos causais que a geram, e não apenas de relações lógicas entre proposições (KITCHER, 1992, p. 60).

⁶ As raízes conceituais da referida objeção podem ser adequadamente reconduzidas às críticas formuladas por Ayer e Flew, conforme já exposto na seção precedente deste trabalho.

⁷ Para uma análise mais detida da gênese psicológica da religião, remete-se à obra de Sigmund Freud, *O futuro de uma ilusão* (2010, pp. 36-44), na qual o autor desenvolve sua interpretação da crença religiosa como produto de mecanismos psíquicos. Nesse contexto, Freud chega a afirmar, em tom crítico, que “é tudo tão paternalmente infantil, tão incongruente com a realidade, que, para quem tem uma atitude filantrópica, é doloroso pensar que a grande maioria dos mortais nunca conseguirá erguer-se acima dessa visão da vida” (FREUD, 2010, p. 21).

⁸ No que concerne à crítica de Karl Marx, esta assume contornos ainda mais amplos ao situar a religião no interior das estruturas socioeconômicas. Segundo Marx (2010, p. 145), “a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente [...] a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação”. Nessa mesma linha, conclui que “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo”. Nesse sentido, Pich (2019, p. 9) observa precisamente que, na avaliação de Plantinga, essas objeções pressupõem que a crença religiosa é resultado de processos que geram “pensamento ilusório”, o que corresponde, em termos técnicos, a uma violação da condição (c) do *warrant*, concernente à orientação teleológica das faculdades cognitivas à verdade.

A questão fundamental desloca-se, assim, para a identificação de condições objetivas de *warrant*⁹, o que, na formulação técnica da trilogia plantinguiniana¹⁰, designa aquilo que, adicionado à crença verdadeira, eleva-a ao estatuto de conhecimento. Em outras palavras, como sintetiza Pich (2019, p. 9), trata-se do status das faculdades ou dos processos ou mecanismos produtores de crença que são responsáveis pela produção daquela crença.

Plantinga articula com rigor as condições formais desse conceito, onde: (a) a faculdade cognitiva deve operar em conformidade com sua *proper function*, isto é, a função para a qual foi projetada; (b) o ambiente epistêmico deve ser aquele para o qual tal faculdade foi originalmente concebida; (c) o *design plan* deve estar orientado teleologicamente à produção de crenças verdadeiras, e não meramente adaptativas ou pragmaticamente úteis; (d) os processos produtores de crença devem estar vinculados de maneira confiável à verdade, com alta probabilidade objetiva e não meramente de forma acidental.

À luz desses critérios, Plantinga recorre ao denominado Modelo Aquino/Calvino (A/C). Tomás de Aquino postula a ordenação natural do ser humano ao bem, cujo termo último é Deus; enquanto João Calvino defende a existência do *sensus divinitatis*¹¹, uma espécie de sentido natural e inato inscrito pelo Criador na mente humana, pela qual os indivíduos adquirem alguma apreensão da existência e majestade divinas¹².

⁹ O conceito de ‘aval’ (*warrant*), conforme elaborado por Plantinga, designa a propriedade epistêmica que eleva uma crença verdadeira ao estatuto de conhecimento (PLANTINGA, 2016, p. 17). Embora frequentemente vertido como “garantia” nas traduções em língua portuguesa, cumpre notar que o próprio autor reconhece que a noção de *warrant* é mais adequadamente capturada pelo termo “aval”, conforme sugerido por Bruno Uchôa na nota à edição brasileira de *Crença Cristã Avalizada* (2018), aqui utilizada como referência.

¹⁰ A saber, suas obras: *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (1993) e *Warranted Christian Belief* (2000).

¹¹ Trata-se de uma consciência natural e inata de Deus, inscrita por Ele na mente humana, pela qual todos os homens possuem alguma percepção de sua existência e majestade (CALVINO, 2008, *Institutas*, I.3.1). Embora alguns intérpretes compreendam o *sensus divinitatis* sobretudo como uma disposição afetiva ou sentimento religioso difuso, Plantinga adota uma leitura epistemológica do conceito, tomando-o como uma “uma espécie de instinto, uma tendência humana natural, uma disposição, um impulso para formar crenças acerca de Deus sob várias condições e em diversas situações” (PLANTINGA, 2018, p. 188). Ou seja, “uma disposição ou conjuntos de disposições para formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta àquelas condições ou estímulos que desencadeiam o funcionamento desse sentido do divino” (PLANTINGA, 2018, p. 190). As diferenças entre essas interpretações são filosoficamente relevantes e mereceriam uma investigação específica, uma vez que ambas possuem fundamentos textuais e conceituais plausíveis. Todavia, para os propósitos deste trabalho, seguiremos a interpretação plantinguiniana, tanto por constituir o referencial teórico aqui examinado quanto por oferecer uma formulação conceitualmente mais adequada à análise epistemológica do aval, ao permitir compreender o *sensus divinitatis* como uma faculdade orientada à produção de crenças e, portanto, suscetível de avaliação em termos de confiabilidade, função própria e normatividade epistêmica. Para uma análise mais detida do *sensus divinitatis* de Calvino como um sentimento, ver o terceiro capítulo, subtópico 1.3.1, da tese doutoral de Pereira, intitulada de “*A epistemologia reformada de Alvin Plantinga é realmente reformada?*”

¹² Nesse horizonte, Plantinga (2018, p.191) sustenta que o funcionamento do *sensus divinitatis* é desencadeado por uma pluralidade de circunstâncias experienciais, particularmente na apreensão da ordem e da beleza do mundo natural, como na contemplação da magnificência do céu noturno, da imponência das formações montanhosas ou do jogo sutil da luz solar em

Embora a tradição tomásica permaneça como pano de fundo conceitual, Plantinga reconhece que a base mais diretamente inspiradora encontra-se em Calvino (PLANTINGA, 2018, p. 188). Para o filósofo, o *sensus divinitatis* calvinista opera analogamente a outros mecanismos formadores de crenças, tais como percepção, memória e raciocínio, gerando a crença teísta de modo não-inferencial e espontâneo (PLANTINGA, 2018, p. 191). Ou seja, ele pode contribuir para tornar a crença em Deus "apropriadamente básica" (PLANTINGA, 2000, p. 386) desde que a faculdade funcione adequadamente em ambiente epistêmico propício de modo a satisfaz plenamente as condições do *warrant*¹³.

Uma objeção de grande relevância, contudo, se impõe: dado que o pecado afetou a natureza humana mediante seus efeitos noéticos, não estaria o *sensus divinitatis* sujeito a disfunções que o impediriam de satisfazer a condição (a) da *proper function*? Plantinga (2016, p. 108) reconhece que sim, pois "essa é a limitação cognitiva que, acima de tudo, impede a vítima de obter o conhecimento do próprio Deus e da sua beleza, glória e amor; compromete assim o conhecimento de fato e o conhecimento de valor".

Do ponto de vista estritamente técnico, essa disfunção implica que o *sensus divinitatis*, em seu estado pós-lapsário, opera em desconformidade com o *design plan* originário, violando precisamente a condição que Plantinga estabelece como necessária, a saber, que a faculdade deve funcionar segundo o plano para o qual foi projetada, no ambiente adequado e orientada à verdade. A corrupção noética introduz, portanto, uma falha estrutural que nenhuma estratégia meramente epistêmica internalista poderia suprir.

É precisamente para responder a essa insuficiência que Plantinga desenvolve o Modelo A/C Estendido, o núcleo mais robusto e característico de seu projeto. Nesse modelo, a deficiência noética introduzida pelo pecado é corrigida por uma ação sobrenatural direta de Deus¹⁴. Essa ação se dá por meio de dois mecanismos conjugados: a regeneração interior operada pelo Espírito Santo e o testemunho

um campo primaveril. Tais experiências funcionam como ocasiões epistêmicas nas quais essa faculdade cognitiva é ativada, produzindo crenças teístas de modo imediato e não inferencial.

¹³ Todavia, Plantinga (2018, p.195) reconhece que nem toda crença básica é, por isso mesmo, avalizada, uma vez que podem ocorrer formas de disfunção ou obstrução cognitiva decorrentes de estados afetivos ou disposicionais que comprometem o funcionamento adequado das faculdades cognitivas. Ainda assim, considerando que o *sensus divinitatis* constitui uma faculdade específica e naturalmente ordenada à produção desse tipo de conhecimento, torna-se possível avaliar a veracidade das crenças por ela geradas à luz dos critérios do aval. Desse modo, mesmo diante da possibilidade de negação ou contestação de tais crenças, uma vez devidamente avalizadas, elas possuem maior probabilidade epistêmica de serem verdadeiras do que falsas.

¹⁴ Segundo Plantinga, o intelecto e a vontade humanos foram originalmente concebidos para operar em harmonia e direcionar a pessoa à verdade e ao bem; contudo, em virtude da Queda, essas faculdades sofreram uma profunda desordem cognitiva e moral, de modo que o *sensus divinitatis* deixou de funcionar adequadamente em muitos casos. Por isso, "os efeitos noéticos do pecado têm mais peso com respeito ao nosso conhecimento das outras pessoas, de nós mesmos e de Deus" (PLANTINGA, 2018, p.228).

interno do Espírito Santo, "responsável por selar em nosso coração o conhecimento firme e certo da benevolência para conosco" (PLANTINGA, 2016, p. 139). Trata-se, em termos técnicos, de uma restauração e ampliação do *design plan*, onde o Espírito Santo atua como agente que reconfigura o aparato cognitivo humano degradado, reorientando-o à verdade e restabelecendo as condições de *proper function* exigidas pelo *warrant*.

Desse modo, se a crença cristã é de fato avalizada, as condições formais do *warrant* encontram-se satisfeitas por via de intervenção divina, de sorte que a objeção *de jure* se revela, em última instância, dependente de uma objeção *de facto* que ela mesma não pode suprir (PLANTINGA, 2016, p. 47; 2018, p. 91). Assim, sem refutar a verdade do teísmo cristão, o crítico não dispõe de recursos para demonstrar que o *sensus divinitatis* restaurado opera em disfunção.

Logo, o Modelo A/C Expandido, ao ancorar o *warrant* da crença cristã na ação direta do Espírito Santo, fecha o círculo argumentativo plantinguiniano, o qual visa sustentar que a Epistemologia Reformada se revela não apenas defensiva, mas positivamente construtiva, oferecendo uma explicação tecnicamente rigorosa de como crenças religiosas podem constituir conhecimento genuíno nos termos da própria estrutura analítica da epistemologia contemporânea.

3 A insuficiência ontológica na epistemologia do aval de Plantinga

Como visto, a normatividade epistêmica em Plantinga fundamenta-se na noção de que uma crença é avalizada quando resulta do funcionamento adequado das faculdades cognitivas segundo a finalidade para a qual foram concebidas. Tal finalidade é situada no interior de um *design plan* orientado à verdade e, em última instância, remetido à intenção criadora divina. Contudo, embora essa referência teológica forneça um contexto explicativo, a natureza ontológica dessa teleologia permanece relativamente indeterminada, uma vez que Plantinga a descreve predominantemente em termos funcionais e normativos, sem uma análise metafísica explícita das potências cognitivas.

Essa indeterminação revela uma dificuldade conceitual relevante. No plano metafísico, a noção de função própria pressupõe uma ordenação objetiva das faculdades cognitivas à verdade, mas não esclarece se tal orientação decorre intrinsecamente de sua essência ou de uma determinação extrínseca fundada na vontade divina. Em consequência, permanece em aberto se a normatividade epistêmica possui um fundamento ontológico robusto ou se se limita a uma caracterização funcional do conhecimento.

No plano empírico, Fales (1996, p. 433) questiona a assimetria defendida por Plantinga entre a Epistemologia Naturalizada Naturalista (ENE) e a Epistemologia Naturalizada Teísta (ENT). Embora Plantinga sustente que o naturalismo evolucionário não oferece garantias suficientes para a confiabilidade

cognitiva, ao passo que o teísmo a explicaria pela criação humana à imagem de Deus, Fales considera especulativos os cenários empregados para demonstrar a compatibilidade entre evolução e mecanismos cognitivos não confiáveis (FALES, 1996, p. 438-439).

Não obstante, Fales (1996, p. 440-444) argumenta que sistemas cognitivos são biologicamente custosos e dificilmente seriam selecionados sem produzirem representações aproximadamente verdadeiras do ambiente. Essa crítica encontra respaldo metodológico em Kitcher (1992, p. 58-76), para quem a confiabilidade cognitiva deve ser investigada empiricamente por meio da psicologia e da biologia, disciplinas capazes de explicar como processos cognitivos tendem a gerar estados epistemicamente bem-sucedidos, sem recorrer a pressupostos teológicos controversos.

Essas objeções evidenciam simultaneamente as virtudes e os limites da Epistemologia Reformada. Entre seus méritos destacam-se a distinção entre objeções *de facto* e *de jure*, a elaboração rigorosa da noção de *warrant* e a crítica às explicações meramente genéticas da crença religiosa. Em contrapartida, sua principal fragilidade reside na insuficiente demonstração da superioridade epistêmica da ENT sobre a ENE, uma vez que o recurso ao *sensus divinitatis*, somado ao testemunho interno do Espírito Santo e à *imago Dei* parece carecer da justificação independente necessária para fundamentar essa pretensão. Ainda assim, a formulação precisa desse problema constitui uma das contribuições filosóficas mais relevantes do projeto plantinguiniano e prepara o terreno para a investigação desenvolvida na seção seguinte.

4 A metafísica tomásica como fundamento do aval

Importa registrar, antes de avançar, uma objeção metodológica preliminar. Poder-se-ia sustentar que a perspectiva tomásica é aqui empregada como chave interpretativa sem que se demonstre que o próprio Plantinga esteja comprometido — ou devesse estar comprometido — com uma ontologia hilemórfica ou participacionista. A objeção possui plausibilidade, sobretudo porque a Epistemologia Reformada não requer tais pressupostos para sua coerência interna e porque Plantinga admite uma forma de conhecimento inato que não encontra paralelo direto em Tomás.

Todavia, o objetivo deste trabalho não é identificar os dois autores, mas evidenciar uma convergência mais profunda, a saber, que a normatividade epistêmica pressuposta pela noção de *proper function* permanece filosoficamente subexplicada quando considerada apenas em termos funcionais. Logo, a questão decisiva não é apenas como uma faculdade produz crenças, mas por que seu funcionamento adequado deve ser entendido como orientado à verdade.

A pedra de contato entre as duas perspectivas reside precisamente nessa orientação. Em Tomás, o intelecto participa da luz inteligível divina e encontra-se naturalmente ordenado ao verdadeiro, enquanto a

vontade tende ao bem supremo (TOMÁS, 2023, *De veritate*, q. 22, a. 1)¹⁵. Em Plantinga, as faculdades cognitivas são concebidas segundo um *design plan* orientado à produção de crenças verdadeiras, embora afetadas pelo pecado e restauradas pela graça. Em ambos os casos, o conhecimento pressupõe uma correspondência objetiva entre a estrutura da mente e a estrutura da realidade.

Nesse contexto, o *sensus divinitatis* aplicado por Plantinga pode ser compreendido como um análogo funcional de uma potência naturalmente ordenada ao conhecimento de Deus¹⁶.

Embora Tomás rejeite a noção de uma ideia inata de Deus¹⁷, ele admite que a inteligência humana, a partir da experiência, encontra-se estruturalmente aberta ao reconhecimento de sua causa primeira. Assim, a convergência relevante não está na aceitação comum de crenças básicas, mas na pressuposição de uma afinidade constitutiva entre intelecto, verdade e ser. A metafísica tomásica explicita essa relação por meio da participação e da convertibilidade entre *ens* e *verum*, ao passo que Plantinga a pressupõe em sua concepção de faculdades orientadas à verdade. Nessa medida, a ontologia tomásica pode ser lida como um fundamento metafísico capaz de conferir maior densidade explicativa ao Modelo A/C Estendido sem exigir a plena convergência de seus pressupostos metodológicos.

Para aprofundar essa fundamentação ontológica, convém recorrer à teoria tomásica das causas. Longe de constituir mero recurso histórico, ela amplia o horizonte de inteligibilidade da investigação epistemológica ao distinguir causas eficiente, formal e final como princípios explicativos complementares

¹⁵ No presente artigo, as referências às obras de Tomás de Aquino seguirão o padrão técnico consagrado na literatura especializada em estudos tomistas, com vistas a assegurar maior precisão filológica, uniformidade metodológica e imediata identificabilidade das passagens citadas. Assim, as menções à *Summa Theologiae* serão abreviadas como *STh*; à *Summa contra Gentiles*, como *SCG*; às *Quaestiones Disputatae de Anima*, como *QDA*; enquanto obras como *De Veritate*, *De malo* e *De principiis naturae* serão referidas por suas formas latinas convencionais. Sempre que pertinente, as citações indicarão a estrutura interna característica do corpus tomista — questão (*quaestio*), artigo (*articulus*) e resposta principal (*respondeo*) — conforme o uso acadêmico predominante nas pesquisas contemporâneas sobre a metafísica e a epistemologia aquinianas. Tal padronização visa não apenas facilitar a localização textual por parte do leitor, mas também adequar o trabalho aos critérios técnico-editoriais ordinariamente empregados na tradição internacional de estudos medievais e tomistas.

¹⁶ Embora sigamos a reconstrução epistemológica de Plantinga, convém registrar que Pich (2019, p. 7-8) distingue o *semen religionis* do *sensus divinitatis*, no sentido de que o primeiro designa uma disposição natural para a religiosidade, envolvendo dimensões cognitivas, afetivas e volitivas, ao passo que o segundo se refere mais diretamente à percepção natural de Deus. Trata-se de uma distinção filosoficamente relevante e que demandaria tratamento próprio. Todavia, para os fins deste trabalho, adotamos a leitura plantingiana por entendermos que ela não exclui essas dimensões mais amplas, mas abstrai delas aquilo que é diretamente relevante para a investigação epistemológica do aval, a saber, o papel do *sensus divinitatis* na formação de crenças acerca de Deus e sua avaliação em termos de função própria e confiabilidade cognitiva.

¹⁷ Isso porque a epistemologia tomásica rejeita qualquer cognição que não passe pela mediação sensível (HALDANE, 1992, p. 205-206). O intelecto não possui uma ideia inata de Deus, mas abstrai seus conceitos a partir da experiência, pois, como observa Haldane (1983, p. 237), o intelecto "revela as espécies contidas nos produtos da experiência sensível *phantasmata*". Assim, embora Tomás admita uma orientação natural da razão para Deus (TOMÁS, 2019, *STh* I-II, q.94, a.2; TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.22, a.1), tal disposição não equivale à posse de um conhecimento inato, mas à capacidade de alcançar esse conhecimento por meio da experiência e da abstração intelectual.

da realidade¹⁸. Para Tomás, enquanto a causa eficiente explica a produção do ente, a causa formal determina o que ele é, e a causa final exprime sua ordenação intrínseca ao fim que atualiza suas potências.

Nesse contexto, a causalidade final assume especial relevância. Mas convém destacar, como observa Feser (2015, pp. 379-380), que é preciso distinguir a finalidade extrínseca da intrínseca, visto que a primeira decorre de uma imposição externa, como as peças de um relógio ordenadas pelo artesão ao fim de marcar o tempo; enquanto a segunda pertence à própria natureza da coisa, como a semente que tende a se tornar um carvalho em virtude de sua constituição. Por isso, a teleologia natural possui sua fonte próxima na natureza dos entes e sua fonte última no intelecto divino ordenador (FESER, 2014, p. 99).

Essa distinção permite compreender a noção de *proper function* para além de uma descrição meramente adaptativa. Na perspectiva tomásica, a função própria de uma potência cognitiva decorre de sua constituição ontológica, radicada simultaneamente em sua causa formal e em sua causa final. O intelecto é naturalmente ordenado à verdade porque a verdade constitui o seu fim próprio. Como afirma Tomás, “assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto” (TOMÁS, 2009, *STh* I, q. 16, a. 1). Isso ocorre porque:

Todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assemelhação se diz ser causa da cognição, como a vista conhece a cor enquanto se dispõe segundo a aparência da cor. A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aqueles concorda com este, e tal concordância é chamada de ‘adequação do intelecto e da coisa’ e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1).

Nessa perspectiva, o intelecto encontra-se naturalmente ordenado ao *ens* e ao *verum*¹⁹, pois, como afirma Tomás, “o intelecto refere-se a seu objeto segundo a razão geral de ente, pelo fato de o intelecto possível ser o princípio pelo qual a alma se torna todas as coisas” (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.79, a.7).

¹⁸Na metafísica de Tomás de Aquino, em continuidade com Aristóteles, a doutrina das quatro causas constitui um princípio fundamental de inteligibilidade do ente. No *De principiis naturae* (cc. 1-2), Tomás distingue as causas material, formal, eficiente e final como modos irreduzíveis de explicação da realidade. Essa estrutura é assumida e integrada na *Summa Theologiae*, onde Deus é apresentado como causa eficiente universal do ser (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.44, a.1-2), causa exemplar das formas das criaturas (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.15, a.1; q.44, a.3) e causa final de todas as coisas (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.44, a.4; I-II, q.1, a.8), embora não seja causa material (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.3, a.8). Ao afirmar ainda a primazia da causa final na ordem da intenção (TOMÁS, 2009, *STh* I-II, q.1, a.1-2), Tomás exclui qualquer compreensão meramente mecanicista da realidade, preservando sua inteligibilidade formal e teleológica.

¹⁹Na terminologia metafísica tomásica, *ens* designa o ente, isto é, tudo aquilo que possui ser (*esse*) e existe de algum modo na realidade, ao passo que *verum* designa o ente considerado sob sua relação de inteligibilidade ao intelecto. Por essa razão, Tomás sustenta a convertibilidade transcendental entre *ens* e *verum*: tudo o que é, enquanto é, é também cognoscível e, nesse sentido, verdadeiro (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1; TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.3). A título ilustrativo, uma árvore é *ens* enquanto possui existência própria e determinada natureza, e é *verum* enquanto pode ser adequadamente conhecida pelo intelecto. Embora os termos latinos sejam filosoficamente mais precisos e correspondam à linguagem técnica da tradição

Nesse sentido, a causa formal especifica o intelecto como potência naturalmente proporcionada ao ser enquanto inteligível, enquanto a causa final o ordena à verdade como seu bem próprio. O conhecimento não constitui, portanto, um evento causal contingente, mas a atualização de uma potência cuja própria natureza se encontra dirigida à apreensão do verdadeiro. Trata-se, em termos rigorosos, a noção de que o ato cognitivo expressa uma correspondência ontologicamente fundada entre a estrutura do intelecto e a inteligibilidade do real.

Para Tomás, o conhecimento consiste em uma assimilação do intelecto à coisa conhecida, de modo que a verdade se constitui formalmente como adequação entre intelecto e realidade (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1). Como observa Haldane (1992, p. 205), essa é uma característica distintiva da epistemologia tomásica, onde o processo cognitivo humano tem início no âmbito da sensibilidade, pela qual estabelecemos contato com a realidade empírica, dando origem aos *phantasmata*²⁰ — representações sensíveis que conservam a impressão dos objetos percebidos²¹. Assim, o intelecto refere-se ao ente enquanto ente, tornando-se, de certo modo, todas as coisas (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.79, a.7). Logo, a forma conhecida encontra-se presente no intelecto segundo modo intencional, e não segundo o mesmo modo de existência que possui na realidade extramental, preservando-se a distinção entre sujeito e objeto²².

escolástica, ao longo deste artigo alternaremos, quando o contexto o permitir, entre as expressões *ens* e "ser", bem como entre *verum* e "verdade", com o propósito de tornar a exposição mais fluida e acessível, sem prejuízo de seu significado conceitual fundamental.

²⁰ Para Tomás, o conhecimento humano tem início na experiência sensível, da qual se originam os *phantasmata*. A partir deles, o intelecto agente abstrai as formas inteligíveis, tornando possível a formação de conceitos universais. Como observa Haldane (1992, p. 205), é essa operação que confere generalidade ao pensamento. Feser (2014, p. 33), por sua vez, ressalta que, embora todo conhecimento comece nos sentidos, o intelecto é capaz de transcender o particular mediante a abstração. O processo cognitivo consiste, assim, em um movimento que parte do sensível e culmina no inteligível, permitindo o conhecimento da realidade sem reduzir o ente ao ato cognoscente.

²¹ Para Tomás, “o corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido” (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.75, a.2, ad.3). Tomás reforça essa posição ao sustentar que “o corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido” (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.75, art.2, ad.3). Tal condição a distingue essencialmente dos anjos, que, sendo substâncias imateriais separadas, não dependem da matéria para conhecer e recebem as *species intelligibiles* de modo imediato, infundidas por Deus. Ainda que a alma humana, uma vez separada do corpo, possa inteligir sem o concurso dos fantasmas, eventualmente mediante influxo de substâncias superiores, tal modo de conhecimento não alcança o mesmo grau de perfeição e determinação quanto aos singulares que caracteriza a inteligência humana em estado de união, a qual se realiza mediante a experiência sensível (TOMÁS, 2017, *QDA*, q.15). É por isso que para Feser (2014, p. 33), embora “nada haja no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos”, o intelecto pode, mediante a abstração de universais a partir de particulares, conhecer aspectos da realidade que transcendem o que pode ser diretamente experimentado.

²² Essa estrutura oferece uma resposta à crítica de Fales (1996, p. 441-442) acerca de uma possível desconexão entre conteúdo semântico e processos físicos. Isso porque, para Tomás, as representações mentais possuem conteúdo precisamente porque são causadas pelos próprios entes conhecidos, de modo que a *intentio* intelectual permanece intrinsecamente referida à realidade que a produz.

Nessa perspectiva, aquilo que Plantinga descreve como um *design plan* orientado à verdade pode ser compreendido como expressão da própria constituição formal e final do intelecto criado. Por isso, a objeção de Fales (1996, p. 448-449), segundo a qual Deus poderia ter-nos dotado de faculdades cognitivas defeituosas por razões insondáveis, encontra um limite, pois a orientação do intelecto à verdade decorre de sua própria natureza e não de um decreto contingente da vontade divina.

É nesse contexto que a definição clássica de verdade como *adaequatio intellectus et rei* (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.1) adquire plena densidade metafísica. Segundo a doutrina dos transcendentais, *ens* e *verum* são convertíveis, de modo que a verdade nada mais é do que o ente considerado enquanto inteligível (FESER, 2014, p. 155). Todo ente, portanto, é cognoscível na medida em que é, e a confiabilidade do intelecto não deriva primariamente de sua utilidade adaptativa, mas de sua proporção ontológica ao ser enquanto inteligível (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1-2; TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.1). Nesse sentido, como observa MacDonald (1993, p. 163), Tomás concebe a verdade como consistindo primariamente na adequação ou conformidade da cognição à realidade, de modo que o intelecto, ao tomar como objeto de julgamento a própria conformidade de seus atos cognitivos com o real, realiza sua função mais própria, função que, como ressalta Kretzmann (1993, p. 138), não é outra senão “o bem natural do intelecto, aquilo para o qual as faculdades cognitivas humanas estão constitutivamente ordenadas”.

Uma vez que Plantinga sustenta que o teísmo fornece razões para esperar faculdades cognitivas confiáveis e pressupõe uma correspondência entre mente e realidade, nesse quadro, a metafísica tomásica permite explicitar o fundamento ontológico dessa correspondência ao afirmar que o intelecto, por sua própria forma, encontra-se naturalmente ordenado ao ser enquanto inteligível. A confiabilidade cognitiva não decorre, portanto, apenas de um decreto contingente da vontade divina, mas da constituição mesma do intelecto criado e, por isso, a proposta tomásica oferece uma resposta mais robusta às leituras externalistas que tendem a reduzir a noção de função ao resultado de processos adaptativos voltados à sobrevivência.

Com efeito, ao sustentar que *verum* e *ens* são convertíveis (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.1; TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1-2), Tomás concebe a inteligibilidade como dimensão constitutiva da própria realidade. Por isso, a orientação do intelecto à verdade não é um subproduto contingente de um processo evolutivo, mas consequência de uma estrutura transcendental que articula ser e inteligibilidade²³. Por isso, a inclinação humana ao conhecimento possui caráter universal, onde conhecer consiste na

²³ Desse modo, a crítica de Kitcher (1992, p. 92) ao alcance epistêmico das explicações evolucionistas perde sua força, pois o intelecto é confiável não porque a evolução o selecionou com sucesso, mas porque sua própria forma o ordena ao conhecimento da realidade.

atualização de uma potência naturalmente ordenada ao ente enquanto verdadeiro (TOMÁS, 2009, *STh* I-II, q.94, a.2). A possibilidade da verdade repousa, assim, na correlação ontológica entre a inteligibilidade do real e a capacidade intelectual de apreendê-la.

Nesse contexto, a adequação entre intelecto e mundo aparece principalmente como condição normativa do funcionamento cognitivo adequado, permanecendo apenas implicitamente pressuposta a proporção ontológica que a torna possível.

Essa convergência pode ser aprofundada pela doutrina tomásica da participação. Para Tomás, toda verdade criada participa da Verdade subsistente, que é o próprio Deus (TOMÁS, 2009, *STh* I, q. 16, a.5-6). O intelecto humano, procedendo de Deus como causa eficiente, ordena-se a Ele como fim último de sua operação cognitiva (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.22, a.1), de modo que as verdades conhecidas constituem participações finitas da luz inteligível divina. Nesse horizonte, o *design plan* pode ser compreendido não como uma imposição extrínseca de funções, mas como expressão da *ratio exemplaris*²⁴ pela qual as criaturas participam da inteligibilidade divina e se encontram naturalmente orientadas à verdade.

A orientação do intelecto ao verdadeiro revela-se, assim, simultaneamente natural e teológica: natural, porque decorre da própria essência da potência cognitiva; teológica, porque essa ordenação consiste em uma participação finita na Verdade primeira. A abertura humana ao universal, a capacidade de abstração e a busca pelo fundamento último manifestam essa estrutura participativa que vincula intelecto e realidade.

Do mesmo modo, a ordenação da vontade ao bem supremo não deve ser entendida como uma inclinação consciente e permanente, mas como uma disposição estrutural inscrita na própria natureza racional, orientando-a, em última instância, para Deus. Tomás sustenta que:

Tudo aquilo que o homem deseja, deseja-o sob a razão de bem. E se este não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, é necessário que seja desejado enquanto tende para o bem perfeito, porque sempre o início de alguma coisa se ordena para sua consumação, como se vê tanto nas coisas feitas pela natureza, como também nas feitas pela arte. Por isso, todo início de uma perfeição se ordena para a perfeição terminada que se tem pelo último fim (TOMÁS, 2009, *STh* I-II, q.1, a.7).

²⁴ Na metafísica tomásica, a *ratio exemplaris* designa o modelo inteligível segundo o qual um efeito é produzido. Em sentido próprio, as razões exemplares das criaturas existem na inteligência divina como ideias pelas quais Deus conhece e cria todas as coisas (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.15, a.1; q.44, a.3). Assim, Deus é causa exemplar de todo ente criado, de modo que a criação procede segundo formas preexistentes no intelecto divino, o que fundamenta a inteligibilidade e a participação das criaturas nas perfeições divinas.

Ou seja, a vontade tende necessariamente ao bem enquanto tal, ainda que essa inclinação se realize concretamente por meio da busca de bens particulares apreendidos sob a razão de bem²⁵. Por isso, embora Deus constitua o fim último objetivo da vontade, tal ordenação não implica seu reconhecimento explícito em cada ato volitivo (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.22, a.2).

Desse modo, a orientação das faculdades cognitivas à verdade descrita em termos funcionais por Plantinga pode ser reinterpretada, em chave tomásica, como expressão de uma estrutura metafísica que vincula intelecto, verdade e ser, tornando mais inteligível a normatividade epistêmica pressuposta pelo Modelo A/C Estendido.

Embora Plantinga descreva a ação do Espírito Santo como restauração do *sensus divinitatis* de modo a produzir crenças dotadas de *warrant*, permanece aberta a questão acerca do fundamento dessa orientação à verdade.

À luz da metafísica tomásica, a ação do Espírito Santo não consiste na imposição de uma finalidade extrínseca ao intelecto, mas na restauração de uma ordenação que já lhe pertence por natureza. A distinção entre teleologia intrínseca e extrínseca é, portanto, decisiva: o Espírito Santo não cria uma nova função cognitiva, mas reativa uma potência naturalmente orientada ao conhecimento de Deus. Como observa Aertsen (1993, p. 34), o fim sobrenatural não elimina a natureza intelectual, mas a aperfeiçoa pela graça e, nessa mesma direção, Kretzmann (1993, p. 138) recorda que o bem próprio do intelecto é a verdade, de modo que a elevação sobrenatural pressupõe e aperfeiçoa uma orientação teleológica já inscrita na própria natureza da faculdade cognitiva.

Não obstante, é na análise tomásica do erro que essa convergência adquire contornos ainda mais precisos. Plantinga sustenta que crenças carecem de aval quando resultam de um funcionamento defeituoso das faculdades cognitivas, incluindo aquilo que denomina “dano noético do pecado”. Em Tomás de Aquino, contudo, essa noção é elevada a um nível de inteligibilidade ontológica mais rigoroso. Para Tomás, a vontade pode falhar em relação ao fim devido porque intenta um fim indevido (TOMÁS, 2024, *De Malo*, q. 3, a.1), por isso, “os pecados não provém da inclinação do irascível ou do concupiscível enquanto são estabelecidos por Deus, mas enquanto falham na ordem do que foi estabelecido por Deus” (TOMÁS, 2024, *De Malo*, q.3, a.1, ad.5). Assim, o erro é definido não como uma positividade ontológica, mas como uma privação do fim próprio da potência intelectual, isto é, como deficiência na ordenação ao verdadeiro.

²⁵ Tomás de Aquino sustenta que a vontade se ordena ao fim e aos meios sob a razão de bem (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.24, a.1, ad.11). Nesse contexto, a ação divina não concorre com a causalidade humana, mas a fundamenta, uma vez que Deus move a vontade como causa primeira sem eliminar sua operação própria como causa secundária (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.24, a.1, ad.3). Assim, a moção divina não implica coação extrínseca, mas atualiza interiormente a potência volitiva segundo sua inclinação natural ao bem, preservando a integridade do livre-arbítrio.

Segundo essa concepção, o erro não constitui uma realidade concorrente com a verdade, mas uma falha na atualização adequada da potência cognitiva em direção ao seu *telos* próprio. O intelecto, enquanto naturalmente ordenado ao *verum*, não produz, ao errar, um conteúdo ontologicamente alternativo, mas incorre em uma desordem teleológica pela qual não atinge a medida intrínseca de sua operação. O erro é, portanto, uma carência de perfeição devida, uma deficiência no exercício de uma potência cuja estrutura permanece, em si mesma, ordenada à verdade. Sob essa luz, o “mau funcionamento” descrito por Plantinga pode ser reinterpretado como manifestação fenomênica de uma privação mais profunda, enraizada na própria estrutura teleológica do intelecto enquanto potência formalmente determinada.

Nesse enquadramento, a noção de erro como privação preserva de modo rigoroso a normatividade intrínseca da atividade cognitiva. A falha epistêmica não se reduz a uma irregularidade funcional meramente descritiva, mas constitui uma deficiência relativamente ao fim constitutivo da potência intelectual, isto é, uma desordem na atualização de sua teleologia própria. A metafísica tomásica fornece, assim, o horizonte ontológico no qual a categoria plantinguiana de funcionamento adequado pode ser compreendida em profundidade, uma vez que a normatividade epistêmica deixa de ser concebida como critério externo ou convencional e passa a ser entendida como derivação da própria estrutura formal-final do intelecto enquanto ordenado ao verdadeiro.

Por fim, quanto às objeções de Fales e Kitcher, pensamos que uma resposta adequada não consistiria em negar os dados empíricos que ambos invocam, mas em questionar o alcance explanatório de suas conclusões²⁶.

O ponto decisivo é que ambos assumem a passagem da utilidade adaptativa para a normatividade epistêmica sem justificá-la adequadamente. A seleção natural pode explicar por que determinadas faculdades foram preservadas, mas não por que tais faculdades devem ser consideradas orientadas à verdade enquanto verdade.

A sobrevivência e a verdade pertencem a ordens explicativas distintas, onde a primeira refere-se ao êxito biológico, e a segunda, à adequação entre intelecto e ser. Como afirma Tomás, "verdade é a

²⁶ Não ignoramos a possibilidade de que os pressupostos metafísicos e epistemológicos subjacentes às posições de Fales e Kitcher sejam eles próprios objeto de contestação filosófica. Com efeito, suas análises tendem a pressupor, em maior ou menor medida, um horizonte metodológico naturalista no qual a inteligibilidade dos fenômenos cognitivos é buscada predominantemente em termos evolucionários, biológicos e funcionais. A avaliação crítica desse quadro conceitual, incluindo suas condições de possibilidade, seus compromissos ontológicos e sua capacidade de fundamentar a normatividade epistêmica que pretende descrever, constitui uma investigação legítima e filosoficamente relevante. Todavia, uma análise adequada dessas questões exigiria um tratamento específico, incompatível com os limites e objetivos do presente artigo. Por essa razão, restringimo-nos aqui a examinar o alcance explanatório das objeções gerais formuladas por esses autores, deixando para trabalho futuro uma avaliação mais abrangente dos pressupostos metafísicos que as sustentam.

adequação do intelecto e da coisa" (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.1), e o intelecto é naturalmente ordenado ao ente enquanto ente (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.79, a.7). Consequentemente, ainda que Fales esteja correto ao sustentar que sistemas cognitivos confiáveis possuem valor adaptativo (FALES, 1996, p. 440-441), disso não se segue que a confiabilidade seja explicada pela adaptação. Assim, se aceitarmos o argumento evolucionário proposto, ele pode explicar porque organismos dotados de determinadas capacidades cognitivas persistem, mas não o porquê tais capacidades possuem uma orientação normativa à verdade.

Além disso, a objeção de Fales parece pressupor que Plantinga necessita demonstrar que a evolução não poderia produzir crenças verdadeiras. Contudo, o núcleo da preocupação plantinguiniana pode ser reformulado em termos tomásicos mais profundos. Nesse sentido, o problema não é a possibilidade de correlação entre adaptação e verdade, mas a insuficiência ontológica da adaptação para fundamentar a inteligibilidade dessa correlação. Em Tomás, a confiabilidade cognitiva decorre do fato de que o intelecto participa da ordem inteligível do ser e é naturalmente proporcionado ao verdadeiro (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1-2; TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.1). Assim, a correspondência entre mente e realidade não é um produto contingente de pressões seletivas, mas expressão da convertibilidade transcendental entre *ens* e *verum*. Desse modo, a crítica de Fales atinge, no máximo, uma formulação excessivamente funcional da tese plantinguiniana, mas não alcança a fundamentação metafísica que a perspectiva tomásica oferece à noção de *proper function* se tomada como elemento adicional.

Quanto a objeção de Kitcher, a mesma encontra limite semelhante. Quando Kitcher (1992, p. 76) afirma que "o projeto epistemológico central deve ser realizado descrevendo processos que são confiáveis", ele desloca a questão da justificação para a descrição empírica dos mecanismos cognitivos. Entretanto, para Tomás, nenhuma descrição causal de como conhecemos é capaz, por si só, de explicar por que o conhecimento é possível. A psicologia pode investigar os processos pelos quais conceitos são formados; a biologia pode investigar as condições evolutivas que tornaram tais processos possíveis; mas ambas já pressupõem aquilo que pretendem explicar, a saber, a capacidade do intelecto de apreender o real enquanto inteligível.

Como observa Tomás, todo conhecimento ocorre por certa assimilação do cognoscente ao conhecido (TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.1, a.1), e essa assimilação é possível porque o intelecto é uma potência cuja natureza consiste precisamente em receber intencionalmente as formas das coisas (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.79, a.2). Logo, a investigação empírica pode descrever o exercício dessa capacidade, mas não fornecer seu fundamento ontológico.

Por fim, a própria evidência empírica mobilizada por Fales e Kitcher pode ser reinterpretada em chave tomásica. O fato de a evolução — se aceita — favorecer organismos capazes de representar adequadamente aspectos do ambiente não constitui uma alternativa à teleologia cognitiva, mas um caso particular de sua manifestação. Em Tomás, as causas naturais operam em virtude de sua ordenação aos fins (TOMÁS, 2009, *STh* I-II, q.1, a.2; TOMÁS, 2009, *STh* I, q.103, a.1). Assim, mesmo que a seleção natural explique o desenvolvimento histórico de determinadas faculdades cognitivas, ela não elimina a necessidade de uma explicação mais fundamental acerca do motivo pelo qual tais faculdades são aptas ao conhecimento da verdade.

Nesse aspecto, a metafísica tomásica não compete com as explicações naturalistas, mas as enquadra em um horizonte mais abrangente, no qual a inteligibilidade do mundo e a inteligibilidade do intelecto possuem uma origem comum na causalidade exemplar e final de Deus (TOMÁS, 2009, *STh* I, q.16, a.5-6; TOMÁS, 2023, *De Veritate*, q.22, a.1). É precisamente esse fundamento ontológico que permite fortalecer a posição de Plantinga diante de Fales e Kitcher, transformando a noção de confiabilidade cognitiva de uma hipótese funcional em uma consequência da própria estrutura do ser.

Conclusão

À luz da análise desenvolvida, sustenta-se que a epistemologia do aval de Alvin Plantinga, embora conceitualmente robusta na descrição das condições do conhecimento, encontra na metafísica de Tomás de Aquino um fundamento ontológico capaz de conferir maior inteligibilidade às suas teses centrais. Ao reinterpretar noções como *design plan*, função própria e funcionamento adequado à luz das categorias tomásicas de operação, forma, fim e participação, torna-se possível compreender a orientação das faculdades cognitivas à verdade não como mera atribuição normativa extrínseca, mas como expressão de uma teleologia inscrita na própria estrutura do ser. Nesse contexto, a convertibilidade transcendental entre *ens* e *verum* e a participação na Verdade subsistente permitem explicar a confiabilidade cognitiva como consequência de uma ordem ontológica na qual intelecto e realidade se encontram formalmente proporcionados.

A articulação entre essas perspectivas não elimina suas diferenças metodológicas, mas evidencia sua complementaridade filosófica. Enquanto Plantinga descreve, em linguagem analítica contemporânea, as condições sob as quais as faculdades cognitivas produzem crenças avalizadas, Tomás fornece o fundamento metafísico que torna possível essa ordenação à verdade. A normatividade epistêmica deixa, assim, de aparecer como um dado funcional primitivo e passa a ser compreendida como decorrência da estrutura formal-final do intelecto enquanto potência naturalmente ordenada ao ser inteligível.

Sob essa perspectiva, as objeções de Fales e Kitcher perdem parte de sua força explicativa, pois permanecem circunscritas ao plano causal e descritivo da confiabilidade cognitiva, sem alcançar o fundamento ontológico da normatividade que pressupõem. A metafísica tomásica complementa precisamente essa lacuna ao explicar por que o intelecto é capaz de conhecer a realidade e por que a verdade constitui o fim próprio de sua operação. Desse modo, a integração proposta reforça a teoria plantinguiana do aval ao situar a racionalidade humana no interior de uma ordem do ser que torna a verdade inteligível, acessível e constitutivamente vinculada ao exercício adequado das faculdades cognitivas.

Logo, longe de substituir a epistemologia de Plantinga, a metafísica tomásica fornece o suporte ontológico que a torna mais resistente às críticas naturalistas ao mostrar que a adequação entre mente e realidade decorre da própria estrutura do ser. Nessa perspectiva, o Modelo A/C Estendido também ganha maior inteligibilidade, pois a Queda pode ser compreendida como privação de uma perfeição originalmente devida às faculdades cognitivas, enquanto sua restauração pela graça representa a recuperação de sua orientação natural à verdade.

Referências

- AERTSEN, Jan. Aquina's philosophy in its historical setting. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 12-37, 1993.
- AYER, Alfred Jules. Demonstration of the Impossibility of Metaphysics. *Mind*, v. 43, n. 171, pp. 335-345, 1934.
- _____. *Language, Truth and Logic*. 2. ed. London: Penguin Books, 1971.
- CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I, Livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- FALES, Evan. Plantinga's Case against Naturalistic Epistemology. *Philosophy of Science*, Vol. 63, No.3, pp. 432-451, 1996.
- FESER, Edward. *Neo-Scholastic Essays*. Indiana: St. Augustine's Press, 2015.
- _____. *Scholastic Metaphysics: A contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.
- FLEW, Anthony; HARE, Richard; MITCHELL, Basil. *Teologia e falsificação: um simpósio*. In: TALIAFERRO, Charles; GRIFFITHS, Paul (Orgs.). *Filosofia das religiões: Uma antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, (1950), pp. 149-156, 2007.

FLEW, Anthony. *The Presumption of Atheism*. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip (Orgs.) *A companion to Philosophy of Religion*. 2. ed. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 451-457, 2010.

FREUD, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Translated by Joan Riviere. Edited by Ernest Jones. International Psycho-Analytical Library. London: Leonard & Virginia Woolf at the Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1930.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

HALDANE, John. Aquinas and the Active Intellect. *Philosophy*. Vol. 67, No. 260, pp. 199-210, 1992.

_____. Aquinas on Sense-Perception. *The Philosophical Review*. Vol. 92, No. 2, pp. 233-239, 1983.

HICK, John. *Theology and Verification*. In: MITCHELL, Basil (Org.) *The Philosophy of religion*. New York: Oxford University Press, pp. 53-71, 1971.

KITCHER, Philip. The Naturalism Return. *The Philosophical Review*. Vol. 101, No. 1, pp. 53-114, 1992.

KRETZMANN, Norman. Philosophy of mind. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 128-159. 1993.

MACDONALD, Scott. *Theory of knowledge*. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160-195, 1993.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

PICH, Roberto Hofmeister. “A razão é uma prostituta”: fundamentos de uma epistemologia luterana. *Teocomunicação*. Vol. 49, No. 1, pp. 1-27, 2019.

PEREIRA, Luiz Antonio. *A epistemologia reformada de Alvin Plantinga é realmente reformada?* 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2024.

PLANTINGA, Alvin. *Conhecimento e crença cristã*. Brasília: Academia Monergista, 2016.

_____. *Crença cristã avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

_____. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.

_____. *Reason and belief in God*. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (Orgs.) *Faith and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 16-93, 1983.

_____. *Reformed Epistemology*. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip (Orgs.) *A companion to Philosophy of Religion*. 2. ed. Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 674-680, 2010.

_____. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993.

SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. 2. ed. New York: Oxford University Press, (1977), 1993.

TOMÁS DE AQUINO. *O mal e o pecado: sobre o mal* – questões 1 – 7. Campinas: Ecclesiae, 2024.

_____. *Os princípios da realidade natural*. Porto: Porto Editora, 2003.

_____. *Questões disputadas sobre a alma*. São Paulo: É Realizações Editora, 2017.

_____. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

_____. *Suma contra os gentios*. 2. ed. São Paulo: Editora Permanência, 2017.

_____. *Suma teológica: Teologia, Deus e Trindade – Parte I, questões 1-43*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Suma teológica: A criação, o anjo e o homem – Parte I, questões 44-114*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Suma teológica: A bem-aventurança, os atos humanos e as paixões da alma – Seção I-Parte II, questões 1-48*. São Paulo: Loyola, 2009.

UCHÔA, Bruno. Epistemologia reformada e a racionalidade da crença cristã. *Ágora filosófica*, ano 15, n. 1, pp. 85-111, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Harcourt, Brace & Company, 2010.

Recebido em: 08/05/2026

Aceito em: 09/06/2026