

*Partindo da crise da racionalidade moderna e da irrupção da religiosidade na atualidade, o autor se propõe a mostrar o nexo existente entre ética e transcendência. Para isso, levanta elementos do debate em torno à relação fé e razão, passando em revista a discussão epistemológica do século XX, caracterizada por três momentos – o neopositivismo, a superação do positivismo lógico e a hermenêutica – a saber: secularização da razão e morte de Deus; morte de Deus e negação da verdade racional; em busca do nexo entre Deus e verdade.*

## **A transcendência como ética**

### **Elementos epistemológicos de uma questão aberta e complexa**

*Agenor Brighenti\**

---

\* Doutor em Ciências teológicas e Religiosas pela Universidade de Lovaina, atualmente professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico de Santa Catarina e de Teologia Pastoral na Universidad Pontificia de México.



## Introdução

Nos dias atuais, concomitante à crise da razão técnica-instrumental, ressurgem o interesse pela espiritualidade e, em decorrência, pela ética – “se Deus não existe, tudo está permitido” (Dostoiévski). Não que razão e ética necessariamente se excluam mas, historicamente, um determinado tipo de razão contribuiu para o eclipse da ética ou pelo menos com o atual relativismo moral – ‘é bom aquilo que é bom para mim; é mau aquilo que é mau para mim’ (Sartre). Conhecemos o fato: com o advento da modernidade desencadeou-se um processo de dissociação entre razão e fé, em contraposição ao período escolástico, no qual a fé se sobrepunha à razão. Sem dúvida, a autonomia da razão se fazia mais que necessária, até para salvar a fé de ser um ato irracional.

Entretanto, a razão, da legítima autonomia em relação à fé, pouco a pouco, orgulhosa de suas possibilidades, foi sobrepondo-se à fé, desembocando em sua separação. E. Kant operou um corte entre a razão teórica – o horizonte das verdades verificáveis na subjetividade transcendental e, a razão prática, para onde ele remeteu a fé, – o horizonte dos imperativos categóricos da moral. Passa-se da fé dogmática à razão dogmatizada.

Na segunda modernidade ou segunda ilustração, os filósofos da práxis, além de restringirem o conhecimento ao horizonte do real, entendido como estruturalmente material, encarregaram-se de demonstrar a relatividade de toda verdade identificada, porquanto toda forma de conhecimento é contingente ao sujeito, a interesses e a um lugar determinado. Com isso, abriu-se o caminho para a subsequente morte da metafísica e, com ela, a morte de Deus e, surpreendentemente, da ética. Desembocou-se, como afirma H. de Lubac, no “drama do humanismo ateu” – o bem como um imperativo categórico, desprovido de razões, expondo a aventura humana a uma náusea ou a uma paixão inútil (Sartre). Desdogmatizada a fé, agora desdogmatiza-se igualmente a razão. Toda pretensão de verdade é suspeita do irracionalismo da fé. A morte de Deus desemboca no desencantamento da razão e em sua própria negação, conforme atesta o niilismo de Nietzsche, um personagem revisitado nestes tempos de crise da modernidade.

Hoje, na modernidade tardia ou num contexto de construção de uma terceira ilustração, volta-se a descobrir o nexos entre morte de Deus e morte da verdade racional, na medida em que o funcionamento racional da razão pressupõe a confiança ou a fé na própria razão (H. Kung).



Percebe-se que o fundamento da razão está fora da razão; ou como afirma Wittgenstein – “o sentido está fora do mundo”; ou como demonstra E. Levinas – a ética evoca o absoluto; a ética é transcendental.

Com o objetivo de levantar aqui ‘alguns elementos epistemológicos de uma questão aberta e complexa’, passaremos em revista a discussão epistemológica do século XX, caracterizada em torno à questão que nos ocupa por três momentos: o positivismo lógico, a superação do positivismo lógico e a hermenêutica.

## 1 Secularização da razão e morte de Deus

O advento do mundo moderno – com o humanismo (Erasmus, Lutero), a renascença (Giordano Bruno, Tomás Morus, Maquiavel), a revolução científica (F. Bacon), o racionalismo (R. Descartes, B. Spinoza, Leibniz) e o empirismo (T. Hobbes, J. Locke, G. Berkeley, D. Hume) – teve sua origem justamente na tentativa de tornar a razão autônoma da fé. Mas, como já aludimos, da autonomia, este processo desembocou na separação entre razão e fé, com graves consequências para ambas.

### a) O neopositivismo ou o positivismo lógico

Não é o caso aqui de mostrar como se deu o processo da racionalidade moderna, que desembocou no neopositivismo ou positivismo lógico. Contentemo-nos com algumas indicações que possam nos situar no tema em questão<sup>1</sup>. O neopositivismo tem suas bases no positivismo que, por sua vez, tem suas raízes no empirismo. Este último, querendo descobrir de onde a mente humana tira as idéias universais e os primeiros princípios, remetidos pelo racionalismo às idéias inatas (Descartes), alicerçado nas ciências experimentais, busca partir da constatação de acontecimentos particulares, da experiência de certos fatos concretos, para depois, mediante a descoberta de relações constantes das leis estáveis, fazer possível a antecipação de outras experiências. Como se pode constatar, ainda que partindo da experiência, não há uma negação da possibilidade do acesso da razão a realidades de índole imaterial.

<sup>1</sup> Para uma visão mais completa ver Francesco BELLINO, “Filosofia da ciência e religião. Paranorama”, in G. PENSO - R. GIBELLINI (Org.), *Deus na Filosofia do Século XX*, Edições Loyola, São Paulo 1998, p. 567-580.



Já o positivismo vai mais longe. Apoiado no corte operado por Kant entre razão teórica (conhecimento racional) e razão prática (conhecimento moral), passa a negar a possibilidade de interferência entre proposições científicas e religiosas, ao considerar que ciência e religião se ocupam de esferas diferentes.

O neopositivismo ou o empirismo lógico não ficou por aí e foi ainda mais longe. Ele afirma a contraposição entre ciência e religião, ao considerar o conhecimento científico a única forma válida de conhecimento. Apoiado na “princípio da verificabilidade”, o significado de uma proposição é equivalente ao método de sua verificação. Ora, como o problema da existência de Deus não pode ser verificado empiricamente, não se constitui numa proposição cognitivamente significante<sup>2</sup>.

Como se pode perceber, a posição dos neopositivistas, ao considerar as sentenças religiosas sem sentido, distingue-se dos ateus e dos agnósticos. O agnóstico afirma que a existência de Deus é uma possibilidade na qual não se tem nenhuma boa razão nem para crer nem para não crer. O ateu afirma pelo menos a possibilidade da inexistência de Deus. Já os neopositivistas, da afirmação de que a existência de Deus não tem sentido, passam à afirmação de que não há razão nenhuma para evocar o problema de Deus e, portanto, à rejeição da idéia em si de religião<sup>3</sup>.

## b) Ateísmo e niilismo

Embora as razões para tal evocadas por Nietzsche sejam um pouco distintas, o resultado é o mesmo – o sagrado escapa ao alcance do cognitivo e, com ele, o mistério da transcendência existencial<sup>4</sup>. O sagrado revela-se na consciência do não poder do homem de definir tal realidade com as categorias do intelecto. Tal consciência do não poder implica a consciência da própria finitude diante do horizonte do nada que, por sua vez, implica

<sup>2</sup> Cf. G. COTTIER, Una relación no ideológica con la verdad. Verdad y tolerancia en la Ilustración, en la postmodernidad y en el cristianismo, in *Scripta Theológica* 28 (1996), 163-177.

<sup>3</sup> A. del NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 4ª. Ed., Bologna 1990, p. 293-298.

<sup>4</sup> Cf. G. PENSO, “O divino como problemacidade”, in G. PENSO - R. GIBELLINI (Org.), *Deus na Filosofia do Século XX*, op. cit., p. 23-32. As principais obras de Nietzsche sobre o tema em questão são: *Assim falou Zaratustra*, *A vontade de poder*, *Ecce Homo* e *O anticristo*. Uma boa visão de conjunto de seu pensamento se pode encontrar em J. GRANIER, *Nietzsche*, Col. Que sais-je, Presses Universitaires de France, Paris 1989; E. CORET-P. EHLEN-J. SCHMIDT, *La filosofía del siglo XIX*, Herder, Barcelona 1987, p. 162-169.



a mais profunda consciência do que não é finito. No primeiro caso, vemos diante do desespero, da náusea; no segundo, temos a consciência (voluntarista) de superar este desespero. Nisso reside a liberdade autêntica, que consiste no paradoxo do não poder. Decidir-se por superar a náusea implica o ato de ir além do espaço e do tempo – colocar-se diante do horizonte do não tempo, mas que não passa da eternidade existencial, que coincide com o próprio horizonte do nada e do sagrado. O espaço do nada é o espaço do sagrado. A transcendência metafísica nada mais é do que o nada, pois a eternidade desenrola-se apenas no homem, ainda que não possa jamais esgotá-la.

Por isso, o divino tematizado pela metafísica cristã é alienante, porque permanece na dimensão abstrata do conceito. O sagrado ou o divino é aquilo que escapa essencialmente a todo alcance do conhecer. Donde a “morte de Deus”, enquanto morte do Deus da metafísica, isto é, daquele compreendido graças aos conceitos. Por isso, dizer que o ser humano é racional é muito pouco – o homem é aquele que ‘supera’ a dimensão abstrata do conhecer e, nesse ato de superação, revela-se a autenticidade do super-homem. A dimensão de ‘super’ indica a abertura para a transcendência e, portanto, para o sagrado, que deve ser superado pela abertura ao nada, pois o sagrado nada mais é que a própria vontade de poder. O divino não é uma realidade separada do ser humano. Homem e Deus se encontram em contínuo ato de superação do objeto conhecido e, conseqüentemente, na consciência do não-poder em relação ao não objeto, isto é, ao nada. Ato este, marcado pela insegurança e pelo risco.

Fica, assim, revertida a concepção metafísica do conhecer como segurança e a de Deus como causa última da segurança. O livre pensador que, com arrogância, substituiu por seu eu o divino é, no fundo, o filho natural do pensamento metafísico.

## **2 Morte de Deus e negação da verdade racional**

O niilismo (involuntário?) de Nietzsche, o super-homem enquanto abertura ao nada pela vontade de poder, pôs sob suspeita o positivismo lógico, na medida em que ele se crê como abertura ao tudo. O advento das ciências hermenêuticas se encarregaria de fazer desmoronar a pretensão da razão por um conhecimento absoluto.



### a) A superação do positivismo lógico

A história dos desdobramentos do movimento neopositivista mostrou os limites do princípio de verificação: se toda proposição deve ser empiricamente verificável para ser sensata, é legítimo observar que o próprio princípio de verificação não é verificável empiricamente e, portanto, ele mesmo é uma sentença carente de significado. Não somente as hipóteses teóricas não são isoláveis e examináveis individualmente, pois estão interligadas umas às outras e são logicamente inseparáveis, como também dos dados sensoriais, na medida em que os fatos das ciências não são tão imediatos e neutros, mas construídos, mostram-se desde o início elaborados na linguagem de uma teoria. Também a ciência é um processo de tentativa de ensaio e erro, de conjecturas e refutações, aberto em contínuo devir, que não leva à posse segura da verdade, mas a uma aproximação progressiva da verdade – é aceitável a teoria que põe mais problemas e descobre problemas mais importantes. É a superação do cientificismo, da interpretação da ciência segundo o modo logicizante, desligado das condições ontológicas e histórico-culturais e fechado no domínio das categorias e dos problemas analíticos.

### b) A hermenêutica

A reviravolta ontológica operada pela hermenêutica por Heidegger<sup>5</sup> e pelo personalismo de E. Mounier situa a ciência no contexto da condição humana. O conhecimento é um modo de ser no mundo e não têm, de modo algum, um poder fundante e absoluto<sup>6</sup>. Estando o sujeito pensante sempre no interior de uma situação histórico-temporal já socialmente estruturada, desaparece a possibilidade de ter um ponto de vista externo, neutro, que possibilite a objetividade total da realidade. Dado o limite radical de nosso saber, desmorona a velha pretensão da ciência de ser a única via de acesso à verdade objetiva, suprime as pretensas razões do

---

<sup>5</sup> Sua principal obra sobre a questão é *O ser e o tempo*. Uma boa visão global sobre o estado atual da hermenêutica, ver M. MACIERAS - J. TEBOLLE, *La Hermenêutica contemporânea*, Serie Biblioteca de la Filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1990.

<sup>6</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique de la foi*, Paris 1990. Ver, também, C. GEFFRÉ, *Cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenêutica teológica*, Madrid 1984; H. G. GADAMER, *Verdade e método*, 4ª. Ed., Vozes, Petrópolis 1998; P. RICŒUR, *A metáfora viva*, Rés, Porto 1983; Id., *O conflito das interpretações*, Imago, Rio de Janeiro 1978.



contraste com a fé e obriga a razão a interrogar-se sobre si mesma, sobre suas origens e razões.

Na seqüência, a ‘crise da certeza’ produziu ‘a certeza do acaso’ (J. Monod)<sup>7</sup>. Pode-se afirmar que, depois da teoria da relatividade e da mecânica quântica, o caos tornou-se a terceira grande revolução do século XX. Com as duas primeiras, o caos abole os dogmas da física newtoniana. A ‘ciência do caos’ descobre que entre ‘ordem’ e ‘acaso’ não há uma oposição rígida, mas ‘o jogo dos possíveis’, e que também o caos parece obedecer a modelos de comportamento precisos e esconde uma ordem oculta, que dá origem a fenômenos extremamente complexos, partindo de regras extremamente simples.

### c) O ‘desencantamento do mundo’ weberiano

O mundo moderno produziu o ‘desencantamento do mundo’ weberiano e a secularização da razão, em que, cética de uma razão sem razão, procura confinar-se na denominada ‘razão emocional’, assumindo a prática da indiferença pelos valores da verdade. A secularização extrema da razão, na forma *soft* da comunicação total, metodologicamente vai decapitando todo valor de verdade, que é a forma extrema de dogmatismo, na medida em que as demais posições são reduzidas a meras opiniões, isentas de toda pretensão de verdade.

Mas, é em meio a este desencantamento e crise da chamada razão técnica-instrumental<sup>8</sup>, que se vislumbra um fato novo. Desarmada das couraças artificiais de seus dogmas, a modernidade tardia volta a descobrir o nexo entre Deus e verdade, entre fé e razão, mesmo na distinção dos níveis lógicos e experimentais. Constata-se que, o total desencantamento da razão reduz, até negá-la, o alcance da verdade da razão. A separação entre razão e fé ameaça tanto a autenticidade da fé como a racionalidade da razão. A simples razão emocional, o confinamento na experiência, desemboca na incomunicabilidade racional, assumindo a forma agressiva do dogmatismo.

<sup>7</sup> Cf. J. MONOD, *O acaso e a necessidade*, 3ª. Ed., Vozes, Petrópolis 1976.

<sup>8</sup> É a abordagem da pós-modernidade na perspectiva da Escola de Frankfurt, ver A. CORTINA ORTS, *Crítica y Utopía. la Escuela de Frankfurt*, Serie Historia de la Filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1985; G. THERBORN, *La Escuela de Frankfurt*, Cuadernos Editorial Anagrama, Barcelona 1972. Sobre o tema ver, também, A. TOURRAINE, *Crítica da Modernidade*, 4ª. Ed. Vozes, Petrópolis 1997; J. BAUDRILLARD, *La posmodernidad*, Editorial Kairós, Barcelona 1983; David Lyon, *Pós-modernidade*, Paulus 1998.



### 3 Em busca do nexó entre Deus e verdade

Hoje, depois de séculos de separação e conflito entre o mundo da fé e o mundo da razão científica, de uma preconceituosa oposição, os dois pólos parecem tender à exploração da solidariedade originária. O paradigma moderno, centrado na dúvida metódica – na certeza racional (*'penso, logo existo'*), é confrontado com o paradigma pós-moderno, que propõe-se a refletir sobre a razão mesma da razão, dado que não há mais certeza na ciência. No fundo o desafio não é apenas superar a dúvida (os mestres da suspeita), mas o desespero (niilismo), não só frente à realidade de Deus e do mundo, mas também frente à realidade da própria existência experimentada no duvidar e no pensar. Descobre-se que, em cada duvidar e pensar, pressupõe-se um *'a priori'*, uma prioridade de confiança<sup>9</sup>.

#### a) Em busca de uma nova relação entre razão e fé

Recuperar a relação ciência/religião, razão/fé não é tarefa simples, na medida em que não se pode dar passos para trás. Os modos de relação estabelecidos historicamente mostram-se totalmente inadequados no momento presente. Implica, pois, a superação dos paradigmas anteriores, a saber: fé sobre a razão (razão escolástica), razão contra a fé (razão iluminista moderna), fé contra a razão (razão protestante-barthiana)<sup>10</sup>.

As bases de uma nova relação são basicamente duas: por um lado, a fé não é contra a razão, nem a razão é contra a fé, porque o funcionamento racional da razão pressupõe uma confiança na própria razão, que não pode ser justificada de maneira puramente racional; por outro lado, a fé em Deus não é um risco racional, cego, mas antes uma confiança justificável diante da razão e fundada na própria realidade.

Ora, o debate epistemológico atual parece acenar para a crise do predomínio da epistemologia e o reconhecimento da dimensão ontológica da racionalidade e dos limites da ciência. A ciência já não pode reivindicar-se de um 'conhecimento divino', objetivista, espelho fiel da natureza. A ciência pós-einsteiniana fez desmoronar 'a utopia do saber absoluto', falsa promessa de uma sociedade perfeita e da liberdade absoluta.

<sup>9</sup> H. KUNG, *Teologia in camino*, Milano 1987, p. 226. Ver, também, A. BENTUE, Racionalidad científica y teología, in *Teología y Vida* 33 (1992) 255-267.

<sup>10</sup> Sobre a questão ver a sugestiva obra de Manfredo A. DE OLIVEIRA, *Diálogos entre Fé e Razão*, Paulinas, São Paulo 2000.



Enquanto saber humano finito, condicionado, historicamente falível, a ciência necessita de um contínuo controle de seus resultados, o que a leva a uma relação mais respeitosa com a fé. A relação ciência e fé implica recíprocas correlações críticas. A atividade científica se mostra cada vez menos representativa de uma realidade objetiva e cada vez mais organizadora de um mundo construído pela experiência humana. A ciência conhece através de paradigmas histórica e socialmente condicionados e, portanto, não pode ter a pretensão de espelhar uma ordem real na qual se possa afirmar ou negar a existência de Deus. Se Deus fosse objeto do conhecimento científico, seria um produto da mente humana. Não seria Deus, mas uma idéia.

No debate atual entre ciência e fé, tanto quando se quer defender a racionalidade da ciência e da religião, como também quando se defende a existência de um ato de fé na própria ciência, tende-se a não separar mais nitidamente a razão e a fé e pode-se entrever uma nova dialética entre ciência e religião.

Cabe advertir que, a revalorização da fé, enquanto confiança nas experiências mais profundas que guiam a nossa vida e a nossa busca, não é a revalorização do irracional. A fé é também aberta ao conhecimento, ainda que não expresso no momento por nenhuma das formas de razão que conhecemos. Mas está longe de estar desprovida de razão.

### **b) “O que mais conta é aquilo de que se deve calar”**

O caráter dogmático da universalização do ‘princípio de verificação’ encontrou em Wittgenstein uma crítica contundente, que os neopositivistas acolheram em sua anti-metafísica e sua teoria da tautologicidade das asserções lógicas, mas não entenderam o verdadeiro sentido do *Tractatus*<sup>11</sup> – o sentido ético. É verdade que, em comum com os neopositivistas, ele traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo de que se deve calar. A diferença é que os neopositivistas não tinham nada de que calar. O positivismo sustenta – e esta é sua essência – que aquilo de que podemos falar é tudo o que conta na vida. Já Wittgenstein

---

<sup>11</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 2ª. Ed., (tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos), Edusp, São Paulo 1994. Convém advertir que há duas fases no pensamento do autor - a caracterizada pelas teses expostas no *Tractatus*, publicado em 1921 e a das *Investigações Filosóficas*, publicada em 1953, em que ele se propõe a ‘remediar os graves erros’, como ele próprio diz, que cometera no *Tractatus*.



crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é justamente aquilo de que devemos calar. E tudo aquilo de que se deve calar é aquilo sobre o que a ciência permanece silenciosa, e é o que mais conta na vida, ou seja, o sentido, a ética, pois a essência do bem nada tem a ver com os fatos e, portanto, não pode ser explicada por nenhuma proposição. A ética é uma verdade que se testemunha e não uma verdade passível de demonstração ou de argumentação. Em outras palavras, se a razão não consegue explicitar, porque escapa às suas possibilidades, de modo algum isso justifica negar. Antes apresenta-se o imperativo de buscar outras formas de razão que explicitam a afirmação daquilo que é tudo o que conta na vida<sup>12</sup>.

Para Wittgenstein, o bem é algo que está fora do âmbito dos fatos. "O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor" (6.42). E continua: "É por isso que tampouco pode haver proposições da ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto. É claro que a ética não pode ser formulada. A ética é transcendental" (6.42; 6,421). Segundo ele, "é *a priori* certo que qualquer definição que se possa dar do bem é sempre um mal entendido".

Mostram-se, aqui, os limites da linguagem diante de realidades, que não só existem, mas que são as mais importantes na vida.

### c) A transcendência como ética

E. Levinas é quem irá encontrar um novo modo de dizer, por um lado, a transcendência e, por outro, a subjetividade<sup>13</sup>. Em outras palavras, ele tentou pensar a diferença ontológica sem a ontologia, graças ao recurso da categoria bíblica de *creatio ex nihilo*, o impensável da ontologia grega. Para ele, o discurso sobre Deus se resolve na salvaguarda do sentido da transcendência, na medida em que a 'significação do sentido' deve colocar-

<sup>12</sup> Para uma boa abordagem de Wittgenstein ver Massimo BALDINI, "O silêncio, a ética e a religião", in G. PENSO - R. GIBELLINI (Org.), *Deus na Filosofia do Século XX*, op. cit., p. 287-294.

<sup>13</sup> Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1971; Id., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1987. Outras obras importantes de E. Levinas, relacionadas com nossa temática, são: Deus e a filosofia, O rastro do outro, Do Deus que vem à idéia, Transcendência e inteligibilidade, Ética e infinito. Uma boa abordagem da filosofia de Levinas pode-se encontrar em G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, *E. Levinas: Humanismo y Ética*, Serie Historia de la filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1988.



se além dos planos do saber e da ontologia. A transcendência é o absoluto que se recusa à imanência do discurso, mesmo ao discurso da diferença ontológica. A transcendência é um excesso ou não é. Mas excesso significa um *surplus* de sentido, ou seja, irreducibilidade à posse do conhecer, num sentido radicalmente diferente da teologia negativa. Conhecer é representar, na medida em que o pensamento sai de si mesmo na direção do ser, sem porém cessar de permanecer junto de si mesmo, igual a si mesmo, sem perder sua própria medida, sem ultrapassá-la. O pensamento se satisfaz com a adequação. Por isso, o saber não pode ser o referente último de sentido, o único lugar onde o sentido pode ser dito.

Para E. Levinas, a filosofia ocidental coincide com aquele desvelamento do Outro, em que, manifestando-se como ser, o Outro perde sua alteridade. Por ser uma filosofia do ser, torna-se filosofia da imanência ou da autonomia, ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles até Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus objeto de compreensão, incapaz de perturbar a autonomia de consciência, pois todo movimento espontâneo da consciência é reconduzido a esse retorno a si mesmo.

Em E. Levinas, a tentativa de ‘pensar’ Deus se dá num duplo movimento. Por um lado, a absolutização de Deus em sua transcendência e, por outro, a inatingibilidade teórica por parte do conhecimento humano, fazem descobrir dimensões extra-teóricas e provocam um terceiro movimento - a irretitude e a abordagem transversal, que é o mais próprio para chegar a Deus. É possível dizer algo sobre Deus a partir das relações humanas. A abstração inadmissível é Deus. Sim, pode-se falar de Deus, não partindo da existência de um ser supremo e potentíssimo, mas sempre que em termos de relação com os Outros. A idéia abstrata de Deus é uma idéia que não pode iluminar uma situação humana. Tudo o que se pode dizer sobre Ele, virá desta situação de responsabilidade. Estamos sempre diante dos Outros. Por isso, a transcendência é ética e a subjetividade, à guisa de responsabilidade pelo outro, sujeição ao outro. Ele está no fundo do Tu. É Deus que se retrai na terceira pessoa, para esconder-se em seu rastro. É o tema da *anacorese* (ação de retirar-se) e da *kenosis* (esvaziamento de si mesmo).

### **A modo de conclusão**

Secularização da razão e morte de Deus, morte de Deus e negação da verdade racional, a busca do nexa entre Deus e verdade foi o itinerário



deste ensaio, que aponta para o horizonte fundante da ética. Pouco a pouco, o tempo se encarregou de minar a pretensa certeza de que só 'é' aquilo que se pode verificar empiricamente, ou que o 'ser' se esgota na natureza, numa espécie de triunfo do objeto sobre o sujeito. A anemia e, ao mesmo tempo, a sede espiritual de nosso tempo, obriga a razão a não ignorar seus próprios limites e a perceber que a inteligibilidade de um processo remete sempre à inteligência que a torna possível, ou que compreender algo é descobrir sua prévia compreensão. Já Tomás de Aquino lembrava que a verdade lógica supõe a verdade ontológica, que é a própria intencionalidade transcendente do objeto. A racionalidade não escapa à questão de Deus, não no âmbito da explicação sobrenatural, mas na perspectiva da pergunta pelo sentido da existência – do ser humano e do mundo. A pergunta pelo sentido mergulha-nos no âmbito da hermenêutica. Quem diz hermenêutica, diz interpretação; quem diz interpretação, diz primado da busca do sentido em relação ao interesse exclusivo da verdade objetiva. A modernidade tardia tem marcado a diferença entre saber discursivo e saber intuitivo. O primeiro, é de um conhecimento racional, que leva a possuir intelectualmente e a dominar tecnicamente a realidade múltipla, mas não a entrar em comunhão com ela; é um conhecimento circunscrito ao âmbito das causas. O segundo, é ponte para a pergunta sobre o sentido do ser e se move no âmbito das razões. É só neste horizonte que a ética encontra seu lugar e adquire sua pertinência e relevância. A ética é transcendental.