

A TRANSCENDÊNCIA COMO ÉTICA

ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE UMA QUESTÃO ABERTA E COMPLEXA

Agenor Brighenti*

Abstract. Partindo da crise da racionalidade moderna e da irrupção da religiosidade na atualidade, o autor se propõe a mostrar o nexos 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 nexos entre Deus e verdade.

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 questão¹. O neopositivismo tem suas bases no

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

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.

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 significativa².

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 religião³.

b) Ateísmo e niilismo

² 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.

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

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 existencial⁴. 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 a mais profunda consciência do que não é finito. No primeiro caso, vemo-nos 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

⁴ 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.

O niilismo (involuntário?) de Nietzsche, o super-homem enquanto abertura ao nada pela vontade de poder, põe 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 Heidegger⁵ 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 absoluto⁶. 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,

⁵ 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 Hermenéutica contemporánea*, Serie Biblioteca de la Filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1990.

⁶ 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 hermenéutica teológica*, Madrid 1984; H. G. GADAMER, *Verdade e método*, 4ª. Ed., Vozes, Petrópolis 1998; P. RICOEUR, *A metáfora viva*, Rés, Porto 1983; ID., *O conflito das interpretações*, Imago, Rio de Janeiro 1978.

suprime as pretensas razões do 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)⁷. 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-instrumental⁸, que se vislumbra um fato novo. Desarmada das couraças artificiais de seus dogmas, a modernidade tardia volta a descobrir o nexos 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.

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

⁸ 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 nexu 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 (nihilismo), 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 confiança⁹.

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)¹⁰.

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. 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

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

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

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*¹¹ - 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 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

¹¹ 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*.

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 vida¹².

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 subjetividade¹³. 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-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, irredutibilidade 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.

¹² 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.

¹³ 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 Etica*, Serie Historia de la filosofía, Editorial Cincel, Madrid 1988.

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 nexos 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.

***Agenor Brighenti.** Doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade de Lovaina, professor-pesquisador na PUC de Curitiba, professor visitante na Universidade Pontifícia do México e no Instituto Teológico-Pastoral do CELAM, membro do Conselho Consultivo Científico de Ordo Socialis. Presidente do Instituto Nacional de Pastoral da CNBB e membro da Equipe de Reflexão Teológica do CELAM. Autor de dezenas de livros e de uma centena de artigos publicados em revistas científicas nacionais e internacionais.