

Cleusa Caldeira

**TEMPO MESSIÂNICO E SACRAMENTALIDADE DA  
SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL NA OBRA DE  
CARLOS MENDOZA ÁLVAREZ**

**Tese de doutorado em Teologia**

**ORIENTADOR: DR. NILO RIBEIRO JÚNIOR  
COORIENTADOR: DR. JUAN RUIZ GOPEGUI DE SANTOYO**

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2017

Cleusa Caldeira

**TEMPO MESSIÂNICO E SACRAMENTALIDADE DA  
SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL NA OBRA DE  
CARLOS MENDOZA ÁLVAREZ**

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como  
requisição parcial à obtenção do título de doutora em  
Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemática  
Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior  
Coorientador: Prof. Dr. Juan Ruiz Gopegui de  
Santoyo

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2017





## Agradecimentos

*Abba* amado, muito obrigada pelo dom da vida, eu reconheço que minha origem está em ti.

Obrigada por oferecer-se como *per-dón* através da vítima perdoadora ressuscitada e, com todas as demais vítimas perdoadoras da história que me sustentam com suas vidas em doação.

Obrigada pelo dom da *Ruah* divina, que me habilita a chama-Lo de *Abba* e me conduz à conformação da minha subjetividade à semelhança da vida do Messias Jesus.

Obrigada por me amar incondicionalmente e me revelar esse amor através dos atos de gratuidade de minhas irmãs e meus irmãos igualmente amados por ti. Obrigada, *Abba* amado, por revelar-se em sua vulnerabilidade como vítima perdoadora, ajudando-me a acolher a minha própria vulnerabilidade e a dos demais, sem ressentimento.

Obrigada pelo fim do doutorado e por todas as pessoas que me sustentaram nesta caminhada.

Obrigada por todos os seis orientadores que contribuíram para uma inusitada trajetória na aventura de me aproximar de Ti e do próximo. Obrigada pela vida santa do pe. Libânio, que me revelou um pouco mais de tua face amorosa, oh *Abba* querido, mas que nos deixou para morar contigo. Agora me resta cultivar uma memória feliz de sua passagem em minha vida.

Obrigada pela vida do pe. Gopegui que em sua serenidade e segurança me conduziu a essa tese. Obrigada pela existência sacramental do pe. Ulpiano, que no dinamismo da presença-ausência marcou minha alma com o amor que não exige presença, apenas se ama no silêncio.

Obrigada pelo dom do pe. Nilo Ribeiro, essa subjetividade exposta que me acolheu como lugar em sua própria carnalidade. Obrigada porque nele e com ele pude me expandir e, ao mesmo tempo, me retrain; doloroso processo, sem o qual essa tese não seria possível.

Obrigada pelo dom do pe. Agenor Brighenti, uma subjetividade linda e sem ressentimento que tenho a honra de conhecer e amar. Obrigada pelo dom do frei Carlos Mendoza, que veio das terras de Juan Diego Cuauhtlatatzin para me introduzir na inteligência da fé dos pequenos.

Obrigada por minha família que não se cansa de me apoiar e esperar o meu retorno, nesses mais de vinte anos de êxodo de mim mesma. Obrigada pela minha mãe, companheira nesta deliciosa aventura de existir sendo recebida de Ti e dos outros no amor do Filho. Obrigada pelo homem mais importante da minha vida, meu pai João Francisco Caldeira [*in memoriam*]

que me fez herdeira de sua fé. Obrigada pelo casal Roberto e Neviane Mücke que me alfabetizaram na linguagem bíblica e permaneceram todas essas décadas me nutrendo no amor. Obrigada pela vida do Revdo. Antônio de Sant'Ana, que me adotou como filha e me acompanha esperançoso que seguirei seus passos. Obrigada pela Igreja Presbiteriana

Independente do Brasil, porque nela posso encontrar-Te sacramentalmente em minhas irmãs e irmãos. Obrigada pelo dom do Revdo. Sérgio Gini, por sua acolhida incondicional e amorosa

como sua pastora auxiliar. Obrigada pelo dom do Revdo. Vanderlei Suzano, meu melhor amigo e companheiro de ministério. Obrigada pela Sétima Igreja Presbiteriana Independente de Maringá por me acolher, para quem eu volto agora um pouco mais humana para juntos adorar e servir a Ti. Obrigada pela faculdade jesuíta e todos os seus funcionários e

funcionárias, sobretudo aquelas pessoas que trabalham na biblioteca que nos momentos cruciais se revelaram cheias de graça. Obrigada pelo amor a mim dispensado através da

Segunda Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte. Obrigada pelos encontros e também pelos desencontros, que foram poucos, pois eles me ensinaram que amar também é deixar ir. Enfim,

*Abba* amado, obrigada por todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram com esse permanente processo de humanização. Obrigada por tudo, *Abba* amado, estou voltando

para Ti que é o nosso destino.

**Resumo:**

O objetivo de nossa tese é afirmar a atualidade e pertinência do cristianismo no contexto pós-cristão, pós-metafísico e pós-moderno a partir do pensamento do teólogo mexicano e frei dominicano Carlos Mendoza Álvarez. Por mais de vinte e cinco anos o teólogo mexicano vem desenvolver uma teologia niilista pós-moderna, na qual a subjetividade moderna e pós-moderna emerge como lugar teológico. Em sua teologia fundamental pós-moderna, nosso autor pergunta pela percepção do Mistério Amoroso do Real a partir das vítimas e dos justos da história, isto é, busca compreender como acontece a transcendência a partir da imanência. Evidente, portanto, que a transcendência não pode prescindir das margens da história e da subjetividade vulnerável. Daqui surge o “murmúrio das vítimas e dos inocentes” como lugar social e teológico. É, portanto, a realidade teológica da vida dos justos da história e das vítimas perdoadoras que constituirá o cristianismo pós-moderno, visto que a vida dos justos e das vítimas perdoadoras denota a temporalidade messiânica por meio da qual Deus passa salvando. Intuímos que a “teologia niilista da temporalidade messiânica” encontrará na dimensão da sacramentalidade o lugar de sua realização histórica e escatológica. Será, pois, nas celebrações litúrgico-sacramentais que a teologia de Carlos Mendoza poderá ser levada a sua plena potência através do caráter orante e prático do cristianismo.

**Palavras-chave:** Teologia pós-moderna. Subjetividade vulnerável. Vítima perdoadora. Carlos Mendoza Álvarez. Sacramentalidade.

**Abstract:**

The objective of this work is to affirm the currentness and relevance of Christianity in a postchristian, postmodern and postmetaphysical context, from the perspective of the Mexican theologian and Dominican friar Carlo Mendonza Álvarez. For more than 25 year, the Mexican theologian has been developing a nihilist postmodern theology, where modern and postmodern subjectivity emerge as a theological locus. In his postmodern fundamental theology, our author asks the victims and fair people of history for the perception of the Loving Mystery of the Real, that is, he intends to understand how transcendence occurs in immanence. Evidently transcendence can't come into existence from the margins of history and vulnerable subjectivity. Here comes the mumble of the victims and innocents as a social and theological locus. It is, therefore, the theological reality of the fair people and forgiving victims that will make post-modern Christianity, once the lives of the fair and the forgiving victims' implies a messianic temporality through which God saves. Our intuition is that a nihilist theology of messianic temporality will find, in a sacramentality dimension, the place for its historical and scathological realization. It will be then, in liturgical-sacramental celebrations that Carlos Mendonza's theology will be taken radically through the praying praxis of Christianity.

**Keywords:** Postmodern theology. Vulnerable subjectivity. Forgiving victim. Carlos Mendonza Álvarez. Sacramentality.

## SUMÁRIO

Introdução .....	1
CAP. I MUNDANÇA DE ÉPOCA OU ÉPOCA DE MUDANÇA? .....	5
1.1. TEMPOS MODERNOS: RUPTURA EPISTEMOLÓGICA .....	6
1.1.1 O sujeito moderno .....	7
1.1.2 A ruptura epistemológica moderna .....	9
1.2. O COLAPSO DOS TEMPOS MODERNOS .....	14
1.2.1 Sob a racionalidade de Atenas.....	15
1.2.1.1 Início do percurso da subjetividade na contemporaneidade .....	19
1.2.1.2 A Subjetividade aberta à transcendência .....	23
1.2.1.3 O colapso do sujeito moderno: a consciência de finitude .....	25
1.2.2 Sob a racionalidade de Jerusalém: o primado da alteridade .....	29
1.2.2.1 Fenomenologia da Alteridade.....	31
1.2.2.2 A contribuição do pensamento hermenêutico .....	41
1.3. O DESAFIO HISTÓRICO DA INTERSUBJETIVIDADE .....	42
1.3.1. O problema do espaço público conflituoso .....	43
1.3.2. Teologia como escuta do murmúrio das vítimas e inocentes .....	48
1.3.3. Entre pré-modernidade e pós-modernidade .....	53
1.4. CONCLUSÃO.....	58
CAP II. TEMPOS PÓS-MODERNOS E NIILISMOS .....	59
2.1 PÓS-MODERNIDADE E NIILISMO RADICAL .....	60
2.1.1. Pós-modernidade radical .....	63
2.1.2. Niilismo pós-moderno.....	67
2.1.3. Aparição do sujeito vulnerável .....	69
2.2. SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL PÓS-MODERNA .....	75
2.2.1. Subjetividade “declosionada” .....	80
2.2.2. Subjetividade exposta e em doação .....	84
2.2.3. Desvendando a estrutura mimética da subjetividade .....	87
2.2.3.1 Estrutura mimética da subjetividade .....	88
2.2.3.2. Estrutura mimética e interindividualidade coletiva .....	93
2.3. POTÊNCIAS DE EXPERIÊNCIA DA SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL .....	98
2.3.1. Desejo redimido de sua violência .....	101
2.3.1.1. O desejo no contexto pós-moderno .....	104

2.3.1.2 Do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação .....	106
2.3.2. Caminhos da redenção da memória .....	109
2.3.2.1. A memória no contexto da pós-modernidade .....	110
2.3.2.2. A memória das vítimas .....	112
2.3.3. Imaginando um novo mundo .....	119
2.3.3.1. Imaginando o fim do mundo violento .....	121
2.3.3.2. Imaginação escatológica: imaginando um futuro .....	123
2.4. CONCLUSÃO .....	126
CAP III. PÓS-MODERNIDADE E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA .....	128
3.1. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM NOVAS CONDIÇÕES CULTURAIS .....	129
3.1.1. Os “sinais dos tempos” pós-modernos .....	132
3.1.1.1. Experiência religiosa pós-moderna .....	133
3.1.1.2. O retorno do religioso .....	142
3.1.1.3. Religião sem religião.....	146
3.2. DESCONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO .....	150
3.2.1. Ultrapassamento da religião como sistema de totalidade .....	151
3.2.1.1. Ateísmo como fruto do próprio monoteísmo.....	153
3.2.2. Desmontagem e renúncia do fundamento .....	159
3.2.2.1. Além da metafísica como ontoteologia .....	160
3.2.2.2. Aquém da metafísica da substância .....	163
3.3. CRISTIANISMO DECLOSIONADO .....	167
3.3.1. Absenteísmo: nova expressão da transcendência .....	171
3.3.2. Fé niilista sob gramática do rebaixamento .....	178
3.4. CONCLUSÃO .....	184
CAP IV. CRISTIANISMO PÓS-MODERNO: <i>MIDRASH</i> DO TEMPO MESSIÂNICO.....	186
4.1. TEMPOS MESSIÂNICOS E ESCATOLOGIA PÓS-MODERNA .....	191
4.1.1. Acesso niilista e antissistêmico ao “centro vazio” .....	194
4.1.2. Tempo messiânico como temporalidade <i>kairológica</i> .....	199
4.1.2.1. Parusia como temporalidade <i>kairológica</i> .....	200
4.1.2.2. Impotência como dinâmica salvífica .....	203
4.1.3. Hermenêutica pós-moderna do tempo messiânico e <i>kairológico</i> .....	205
4.1.3.1. Tempo <i>kairológico</i> com possibilidade de outro começo .....	208



4.1.3.2. Tempos messiânicos como “contração do tempo” .....	211
4.1.3.3. Dupla faceta da temporalidade messiânica cumprida .....	214
4.2. EVENTO ORIGINÁRIO DA REDENÇÃO: IRRUPÇÃO DO MESSIÂNICO COMO <i>PER-DON</i> .....	219
4.2.1. Experiência originária de Jesus de Nazaré .....	223
4.2.1.1. Figura de Jesus pós-moderna: imaginação poética .....	225
4.2.1.2. Escatologia realizada do messianismo de Jesus de Nazaré .....	229
4.2.1.3. A doação de si mesmo e o colapso da religião sacrificial .....	233
4.2.2 Inauguração do tempo escatológico .....	236
4.2.2.1. O dom da <i>Ruah</i> divina como inteligência da vítima .....	239
4.2.2.2. Recuperação do centro vazio a partir da vítima perdoadora .....	242
4.2.3. Existência autêntica: evento originário da subjetividade messiânica .....	247
4.2.3.1. Fé no Deus da contra-história .....	250
4.2.3.2. Esperança messiânica que contrai do tempo .....	257
4.2.3.3. Caridade como incessante processo de doação assimétrica .....	263
4.2.4. Existência sacramental: a subjetividade eucarística .....	268
4.2.4.1. Sacramentalidade na pós-modernidade .....	270
4.2.4.2. Eucaristia como memória da vítima perdoadora .....	275
4.2.4.3. Batismo como imersão na inteligência da vítima .....	278
4.3. CONCLUSÃO .....	282
Conclusão geral .....	283



## INTRODUÇÃO

Como viver a esperança messiânica em meio à crescente espiral de violência que caracteriza os tempos pós-modernos? Esta pergunta crucial é o fio invisível que perpassará toda esta pesquisa. Uma pergunta que implica a possibilidade da experiência cristã de Deus depois do fim dos metarrelatos da Modernidade e da Cristandade. Com essa pergunta deseja-se compreender as condições de possibilidade da experiência cristã de Deus sob o signo irreversível da subjetividade autônoma e o fim da metafísica clássica, que é capaz de pôr em relevo a pertinência e a significação do cristianismo em tempos de fragmentos. Essa questão da esperança no contexto da pós-modernidade enlaça-se à pergunta pelas “representações do divino” e da “vida teologal” credíveis sob a cultura do fragmento. Nossa hipótese consiste em afirmar que a vivência da esperança messiânica no contexto da pós-modernidade, que nos livre da idolatria do conceito e das representações de Deus e do humano, só pode ser vivida na ordem da sacramentalidade. Nesse sentido, acredita-se que a “teologia niilista da temporalidade messiânica” desenvolvida por Carlos Mendoza Álvarez<sup>1</sup> possibilita uma releitura da sacramentalidade na pós-modernidade.

Nascido em Puebla em 24 de abril de 1961, México, frei dominicano Carlos Mendoza Álvarez é considerado o maior expoente da teologia da libertação em contexto pós-moderno. Autor de dezenas de livros e uma centena de artigos científicos e capítulos de livros, destacamos sua trilogia sobre a ideia de revelação no contexto da pós-modernidade que guiará esta pesquisa: *Deus liberans* (1996); *Deus escondido* (2011); e *Deus ineffabilis* (2015). Em diálogo com as múltiplas racionalidades pós-modernas, o teólogo mexicano se propugna a falar de revelação divina como esperança para a humanidade a partir da experiência teologal das subjetividades vulneráveis em tempos de fragmentos.

Para isso, ele percorrerá um longo caminho filosófico-teológico a fim de postular, sob as novas condições culturais, mediações plausíveis à salvação da humanidade no umbral do terceiro milênio. Evidente que a salvação tematizada pelo frei dominicano adquirirá matizes próprios, pois pensará em redenção a partir da imanência da história, deixando em suspenso a versão de salvação além da história. Em meio à “crescente espiral de violência”, Carlos Mendoza defenderá que a redenção deve ser pensada enquanto possibilidade de futuro plausível para toda a humanidade. De fato, estas e outras questões interligadas nos lançarão no centro do debate pós-moderno sobre a viabilidade do acesso ao Mistério Transcendente do

---

<sup>1</sup> Abreviaremos o nome de nosso autor para Carlos Mendoza.

Real, sob o *logos* do pluralismo cultural e religioso. Sob os escombros da modernidade, portanto, aparecerá a subjetividade humana destituída de todo afã de onipotência como lugar por excelência da passagem do Mistério divino. Assim se constituirá o novo *locus theologicus* da “teologia niilista da temporalidade messiânica”, visto que o teólogo mexicano chegará à constatação fundamental da subjetividade pós-moderna como a interlocutora privilegiada do Deus, que está sempre vindo salvar, cuja plenitude da revelação aconteceu em Jesus Cristo com sua subjetividade constituída como pura gratuidade. Para o delineamento do cristianismo pós-moderno que surge desta inédita interlocução, dividi-se esta pesquisa em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, “Época de mudança ou mudança de época”, inicia-se com o percurso fenomenológico da subjetividade moderna tematizada por Carlos Mendoza. Verificar-se-á que sua reflexão teológica assume a impossibilidade de renunciar à emancipação da liberdade humana para justificar a construção do sentido e recepção da salvação no seio da crise da modernidade tardia e, posteriormente, na pós-modernidade. Em sua primeira obra da trilogia, *Deus liberans* (1996), é possível constatar essa intuição original em diálogo com pensadores modernos, sobretudo com Emanuel Levinas, no qual o autor afirmará a impossibilidade de falar de transcendência fora do primado da subjetividade moderna e do sofrimento humano.

Descobrir-ser-á que a expulsão das metáforas da transcendência e a afirmação da onipotência do sujeito moderno para a salvação da humanidade, com a conseqüente negação da alteridade que implica essa postura tipicamente moderna, conduziram à crise da modernidade tardia, que agora em tempos pós-modernos adquiriu dimensões planetárias. Essa crise está marcada pelo dismantelamento do sonho de onipotência infantil e por suas pretensões de totalidade, pois ruíram os mitos modernos e, junto deles, os mitos próprios do cristianismo. Eis, portanto, a raiz da desesperança em tempos pós-modernos, razão pela qual o teólogo mexicano perguntará por uma teologia possível sob os escombros da modernidade e da cristandade, que seja capaz de responder teologicamente ao problema do espaço público conflituoso. Nasce, assim, o novo lugar social para a teologia em tempos pós-modernos, “a partir das pedras e do pó” dos metarrelatos de emancipação que se revelaram armadilhas da razão ilustrada e tecnocientífica. Mais que sinalizar o dismantelamento dos metarrelatos torna-se pertinente interpretar as próprias ruínas do *sonho egoico*. Desses escombros escuta-se o murmúrio das vítimas e inocentes da história, que é capaz de dizer o sentido último da história que não reside na lógica da reciprocidade violenta, mas na gratuidade amorosa que põe fim a rivalidade e o ressentimento.

Nesse sentido, a teologia mendoziana situa-se na fronteira da polaridade entre o movimento apologético que busca voltar ao fundamento e o niilismo pós-moderno com sua aposta pela existência desnuda de frente para o nada. Se de um lado, com o movimento apologético busca-se afirmar a liberdade divina em detrimento da secularização das realidades terrestres, por outro, com o niilismo, procura-se levar aos extremos a secularização sem, contudo, negar a transcendência. No seio dessa fecunda polaridade, Carlos Mendoza apostará no desenvolvimento de uma ontologia relacional na gratuidade, que será capaz de salvaguardar tanto a liberdade divina na concessão do dom, como a liberdade humana na recepção da salvação. A proposta será, portanto, pensar como acontecerá a transcendência na imanência da subjetividade aberta à alteridade e à transcendência.

Aterriza-se assim no segundo capítulo, “Tempos pós-modernos e niilismo”, por meio do qual será apresentado o advento da subjetividade pós-moderna como o estatuto imanente da construção do sentido salvífico para a humanidade presa no mimetismo violento que a desumaniza. Para isso, aproxima-se do niilismo radical enquanto crítica contra-moderna, em sua afirmação da relatividade da linguagem, da práxis, do pensamento e da moral. Constatar-se-á que, longe de negar a transcendência, o niilismo pós-moderno defenderá a provisoriade de todos os discursos, contra todo o desejo de objetivação que, cedo ou tarde, tornam-se sistemas totalitários que, por sua vez, geram vítimas sistêmicas. Em função dos desdobramentos do niilismo, aparecerá o sujeito vulnerável e sua racionalidade correspondente, como a principal expressão do pensamento pós-moderno. Esta racionalidade pós-moderna permitirá a Carlos Mendoza descrever a constituição da subjetividade vulnerável, em sua relação constitutiva com o outro, como modo de se alcançar a “existência autêntica”.

No terceiro capítulo, “Tempos pós-modernos e experiência religiosa”, pergunta-se pelas principais contribuições do “niilismo místico” à possível experiência religiosa, no marco de novas condições culturais. Questiona-se o impacto à experiência religiosa contemporânea da mudança epocal que coincide com a transformação das sociedades industriais em sociedades de conhecimento, visto que ela implica em uma mutação radical na percepção do real e em uma nova forma de inteligência. Pergunta-se pelas consequências dessa ruptura epistemológica para a experiência religiosa, sobretudo para o monoteísmo cristão.

Por fim, a pergunta pela “esperança possível” resultará no delineamento dos traços constitutivos do cristianismo passível de ser vivenciado em tempos pós-modernos. Assim, com o quarto capítulo, “Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo messiânico”, pergunta-

se pela força profética do cristianismo no marco da nova configuração histórica atravessada pela violência sistêmica e, paradoxalmente, fecundada pelos atos de extrema gratuidade dos justos e inocentes da história. Com o cristianismo pós-moderno busca-se, portanto, acessar o evento fundacional da *fides* cristã. Descobrir-se-á que o evento originário da fé coincidirá com a superação do ódio e o nascimento da identidade relacional marcada pela gratuidade. Fulcrais serão, portanto, a mediação da antropologia do desejo mimético, a desconstrução e a fenomenologia, para que seja possível reabilitar o evento originário da fé cristã.

Enfim, a aproximação ao pensamento teológico de Carlos Mendoza se fará de forma analítica, com o objetivo de acentuar o percurso filosófico-teológico do autor até chegar à subjetividade em sua significação messiânica como o lugar privilegiado da manifestação do *Abba* de Jesus de Nazaré. Citar-se-á as fontes na língua materna do autor, salvo algumas exceções, conforme se indica ao longo do percurso.

## CAPÍTULO I

### MUNDANÇA DE ÉPOCA OU ÉPOCA DE MUDANÇA?

O primeiro capítulo descreve a genealogia da subjetividade moderna tematizada por Carlos Mendoza, que está intrinsecamente ligado à ruptura moderna com a ordem do mundo teocêntrico. Dessa ruptura dá-se uma subversão no processo de conhecimento do real e da busca da transcendência, que afirma a suficiência da razão moderna no acesso unívoco à verdade. Entretanto, esse fenômeno desencadeou os excessos da razão instrumental, que gerou efeitos nefastos na história. Diante desses horrores, como por exemplo, Auschwitz, constata-se a insuficiência da razão para justificar a construção do sentido e a recepção da salvação para toda a humanidade. Do fracasso dos metarrelatos da modernidade técnico-científica experimenta-se, na atualidade, uma crise de sentido sem precedentes na história.

Essa crise está diretamente ligada, portanto, ao dismantelamento do sonho de onipotência infantil e ao desmoronamento das pretensões totalitárias do sujeito. Junto a essa queda dos mitos modernos, ruíram também os mitos próprios do cristianismo. No seu interior surge a pergunta pelo desafio histórico da intersubjetividade, lugar da realização do estágio do mútuo reconhecimento, o lugar da *Cidade de Deus*.

Diante da crise de sentido e a pergunta pelo desafio da intersubjetividade surgem movimentos de reação contramoderna, renuncia a secularização e defende o retorno do fundamento metafísico do real como meio de sair da crise e por fim a violência intersubjetiva. Por outro lado, surge o niilismo pós-moderno apostando na radicalização da secularização sem, contudo, negar o *humus* cristão do Ocidente. No seio dessa polaridade entre niilismo e retorno ao fundamento, Carlos Mendoza reconhece a “mudança de época” em curso e o momento propício para ensaiar um “balbucio” sobre Deus em *tempos de fragmentos*. Esta mudança encontra-se marcada por “trânsito sem precedentes”, que exige novos parâmetros habituais de compreensão e de diálogo. E, como toda e qualquer mudança de época, esta também é ambígua<sup>2</sup>.

Se, de um lado, com os excessos da racionalidade instrumental, engendrou-se uma “espiral de violência” que colocou o gênero humano e o planeta inteiro diante da real possibilidade de aniquilamento, de outro, aparece “uma nova ordem de existência” com toda sua força heurística anunciando que o “fim dos tempos” chegou. Com efeito, são movimentos dos indignados e das vítimas sistêmicas; estes apostam na construção do espaço intersubjetivo “*desde abajo y desde el reverso*” da história violenta da humanidade. Assim pode-se perceber

---

<sup>2</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Heidegger y la teología*”, pp. 337-365.

o desafio que se coloca à racionalidade pós-moderna. É necessário transpor a antiga polaridade entre fé e razão para justificar a construção do sentido e a recepção da salvação em tempos de “crescente espiral de violência”. É nesse lugar fronteiro que o teólogo mexicano põe em curso o desenvolvimento de uma teologia baseada numa ontologia relacional na gratuidade, como possibilidade histórica de pensar a construção do sentido e recepção da salvação para toda a humanidade em *tempos de fragmentos*.

## 1.1 TEMPOS MODERNOS: RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

Dos tempos modernos aos tempos pós-moderno vive-se um período de mudanças sem precedentes na história do Ocidente cristão. Com a consequente afirmação da autonomia das realidades terrestres o projeto civilizacional moderno operou uma ruptura com a ordem teocêntrica da cristandade. Com efeito, processou-se no interior dessa mudança o sujeito autônomo, iluminado pelas luzes da razão. O sujeito cartesiano preso em sua consciência revelará sua sede de onipotência através dos excessos da racionalidade técnico-científica que servirá à instrumentalização do mundo. Isso gerou o metarrelato moderno em sua pretensão de oferecer uma visão totalizadora da realidade a partir da objetivação e do domínio do mundo por meio da razão técnico-científica.

Os excessos operados pela racionalidade instrumental evidenciam o fracasso dos metarrelatos de totalidade e desencadeia um processo de crise dos paradigmas que sustentavam as estruturas do pensamento moderno. Os mitos da modernidade não redimiram a humanidade como anunciavam os seus “profetas”. Diante do fracasso e do esgotamento da racionalidade técnico-científica, a modernidade entra em crise, o que levará os sujeitos a experimentarem o vazio de sentido, a falta de referências, a descrença e a violência generalizada. Essa crise de sentido está intrinsecamente ligada à expulsão da dimensão transcendente do real, pois com a “objetivación del mundo operada por la razón instrumental condujo a la reducción del campo de significación de lo real a su dimensión mesurable”<sup>3</sup>.

Para o teólogo mexicano, os “tempos modernos” são tempos de transição do processo de conhecimento do real, de transição da ordem teocêntrica à autonomia da subjetividade humana e suas potências de experiência. Trata-se do “giro epistemológico”, que significou um

---

<sup>3</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 309-310.



divisor de águas na história do Ocidente, uma mudança irreversível e indispensável, mas também limitada.

Antes de adentrar na temática dos tempos modernos, cabe ressaltar que esse estudo não fará uma descrição global do projeto civilizacional moderno. O enfoque de nossa pesquisa limitar-se-á a explicitar a mudança de paradigma epistemológico a partir do pensamento de Carlos Mendoza. A fim de compreender sua proposta de instauração da temporalidade messiânica e *kairológica* nos tempos pós-modernos, nos interessará abordar a mudança da modernidade em relação ao conhecimento do real e a gênese do sujeito autônomo, no tocante ao período da cristandade medieval.

### 1.1.1 O sujeito moderno

O início do processo de gestação da razão moderna se dá com o relato de emancipação do *cogito* cartesiano: um sujeito reflexivo que anela indagar seu próprio ato de conhecer a partir de sua introspecção, tendo como única certeza sua própria ação dubitativa. Trata-se da centralidade da consciência que assume sua emancipação como subjetividade dubitativa. Será assim, primeiro com o racionalismo de René Descartes e, depois, com o empirismo de David Hume, que o pilar da racionalidade técnico-científica será construído. Ambos se coadunam na centralidade do sujeito cognoscente na construção do real e no relevo das implicações técnicas e políticas do giro antropocêntrico.

Carlos Mendoza ressalta que, apesar dos excessos do racionalismo e do empirismo resultante da elaboração cartesiana, não se pode negar que ela significou um “avanço na constituição moderna do real”<sup>4</sup>. Nessa mudança de registro, de modo inédito o objeto do conhecimento foi demarcado em função do sujeito cognoscente. Estava, assim, instaurado um método científico na medição do mundo e de seus efeitos tecnológicos, dos quais até hoje somos beneficiários, o que faz de todos nós “modernos ou filhos da modernidade”<sup>5</sup>.

Na sequência, caberá a Immanuel Kant lançar as bases para o agnosticismo a respeito do substrato transcendente da realidade. Ao sujeito é possível apenas uma aproximação categorial ao ser, circunscrita pelas coordenadas da sensibilidade. Para ele, não é possível conhecer o real *nouménico*, isto é, o fundo mistérico do real. Sem poder contar com a ideia de revelação exterior, ao sujeito moderno restam apenas as “luzes” da razão para dar sentido à própria experiência.

---

<sup>4</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 81-113.

<sup>5</sup> Id., *El Dios otro*, p. 28.

Com essa mudança de registro epistemológico kantiano, a religião deixa de ser veículo de conhecimento e, conseqüentemente, torna-se uma via de emoção irracional. Desta forma, a razão científica defendeu sua supremacia em relação à razão teológica, e este movimento marca o tempo da “revanche” da ciência empírica contra as religiões através da filosofia da religião emancipando-se da tutela do religioso. Isso aconteceu depois de séculos de submissão da filosofia da religião à razão teológica, no que tange à sujeição epistemológica. Depois dessa emancipação, a filosofia da religião passou a considerá-la como um estado primitivo a ser superado pelo uso da razão crítica, pois ela é “inoperante” e “contrária” à condição do sujeito emancipado. Não só, mas suspeita-se dela como de projeção religiosa.

La sospecha de proyección narcisista del sujeto en una supuesta trascendencia religiosa no tardó en neutralizar la fuerza de la religión como institución de totalidad, con su cuerpo doctrinal y su código moral irrefutable, y su pretensión de absoluto a partir de cierta idea de revelación<sup>6</sup>.

Esse processo do desenvolvimento da autonomia frente à heteronomia, a partir da centralidade da subjetividade, pode ser descrito em cinco fases: a secularização do conhecimento; da moral; da política; da emancipação da ética; de toda exterioridade transcendente<sup>7</sup>. Desse processo resulta a afirmação da exclusividade da razão crítica para a salvação do ser humano, isto é, uma salvação que advém do próprio indivíduo e de seus esforços próprios. Evidente que esta salvação não depende da irrupção da transcendência, de uma graça vinda do exterior; pelo contrário, trata-se de uma salvação intra-histórica, mundana e imanente. Isso significa afirmar que, por meio da ciência e da técnica, a pessoa e a sociedade alcançarão sua plena realização.

Um dos resultados desta mudança de aproximação do conhecimento do real será a “religião natural”, cuja sistematização resulta na “Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Através da religião natural, o mundo moderno propugna a percepção da natureza sem negar sua dimensão religiosa, mas rechaçando qualquer forma de revelação exterior<sup>8</sup>.

Na medida em que avança a razão moderna, surge também a crítica da religião desenvolvida pelos denominados “mestres da suspeita”. Denominada Segunda Ilustração, a razão prática, como “el proceso de transformación histórica de los sujetos individuales e

---

<sup>6</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 86.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81-113.

<sup>8</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 24-25.

coletivos”<sup>9</sup>. Essa racionalidade propõe uma visão ativa para o progresso da humanização, cujo centro reside na “suspeita como heurística do conhecimento”<sup>10</sup>. A Segunda Ilustração destaca o afã do poder e do desejo de manipulação do real escondido nos ideais da sociedade moderna industrial. Consequentemente, essa razão prática propugna a libertação do sujeito reprimido e oprimido pelos sistemas de poder.

A partir da irrupção da razão prática, já não é possível pensar a religião fora de um sistema de poder. Assim, abre-se a possibilidade para compreender tanto o pluralismo religioso atual e as religiões da humanidade como um “sistema de poder” que gera uma ordem social.

La religión no sólo es religación con la trascendencia en términos individuales, sino que genera un orden social con una lucha interna de poder y de dominio, que es utilizada para justificar a los opresores o a los oprimidos, o para sacralizar el deseo de venganza de las víctimas contra sus verdugos.<sup>11</sup>

Para o teólogo mexicano, a Ilustração da razão prática continua vigente, de maneira especial, no que tange aos processos de transformação histórica como libertação de todo sistema totalitário. Entretanto, o autor recorda que a afirmação do sujeito moderno autônomo não foi assunto apenas das investigações filosóficas, pois ela assumiu um rosto muito específico: branco, cristão, masculino e europeu. Este será o modelo de expansão da civilização técnico-científica a ser implantado, primeiro no Continente Americano e depois em escala planetária.

Contudo, o processo expansionista da racionalidade técnico-científica e humanista, desde sua gênese, implicou, paradoxalmente, na dialética do reconhecimento da diferença<sup>12</sup>, porém prevaleceu a negação da alteridade. Em *Deus liberans*, Carlos Mendoza recupera a crítica sistemática à vontade de poder, à idolatria do ouro e à negação da alteridade realizada por Bartolomeu de Las Casas<sup>13</sup> para por em evidência que esse projeto colonizador da racionalidade moderna esteve na base da evangelização das Américas.

### 1.1.2 A ruptura epistemológica moderna

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 34.

<sup>10</sup> Ibid., p. 34-35.

<sup>11</sup> Ibid., p. 41.

<sup>12</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 313-429.

<sup>13</sup> Cf. ibid., p. 313-429.

Os tempos modernos nascem como uma “reação cultural” à ordem metafísica teocêntrica, típica da racionalidade escolástica da Cristandade medieval. A modernidade é a figura histórica deste tempo de ruptura que, em sua primeira Ilustração, se revelará “antirreligiosa”, na medida em que afirma a supremacia da razão técnico-científica. De fato, “el mundo científico pretende observar y medir la realidad con una voluntad de poder ilimitada [...]. Asistimos así a un cambio radical de percepción de lo real”<sup>14</sup>.

Em que consiste esta mudança de percepção do real? Segundo a cosmovisão religiosa tradicional, a ordem de seres pode ser narrada acentuando-se suas “qualidades transcendentais”, a partir dos mitos fundadores e da poesia, isto é, uma ordem com uma impossibilidade inerente de se quantificar. Já na ordem da razão técnico-científica, a realidade é observada e medida com uma vontade de poder ilimitado e o acesso a ela depende exclusivamente dos métodos científicos<sup>15</sup>. Esta ruptura foi fundamental para a desmistificação do real. Agora já não se pode conceber a realidade a partir de uma visão mitológica e quase mágica, e o resultado cultural desta ruptura chama-se secularização: autonomia do temporal em relação à tutela do religioso.

Constata-se, pois, que são duas ordens distintas de percepção do real; porém, com a modernidade, somente a ordem quantificável terá validade, porque o seu critério de verdade passa pela racionalidade técnico-científica. Isso significa que o acesso à verdade tem um caminho unívoco: o da ciência. É a gênese da instrumentalização do mundo, uma redução da significação do real, com a consequente alienação da subjetividade em si mesma.

El dominio del mundo se convirtió así en el metarrelato por excelencia del poderio tecnológico moderno. Ahora bien, la sustitución de la dimensión interior del conocimiento por su pura exterioridad objetivante provocó el disfuncionamiento de las potencias de experiencia nacidas de la subjetividad, tales como el arte, la ética y la religión. A partir de ahí, es posible trazar de nuevo la historia de la instrumentalización del mundo, misma que condujo a la humanidad al saqueo del planeta [...] en provecho de una minoría de la población mundial<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Id., *El Dios otro*, p. 2-26. É antirreligiosa, pelo menos, de três maneiras: a primeira, por romper com a ordem metafísica teocêntrica; a segunda, por considerar a religião uma deformação epistêmica que não emancipa nem liberta o sujeito e; a terceira tem a ver com outro registro para escrever da realidade, desde narrativa e a poética, que não é quantificável.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 25-26.

<sup>16</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 309-310.

O frei dominicano reconhece que, concomitante ao giro epistemológico, deu-se também uma “inversão metafísica’ do Ser”, na qual Deus foi substituído pela razão reflexiva<sup>17</sup>. Com a emancipação das ciências naturais, a razão científica se erige acima da razão metafísica; está estabelecida, com isso, uma relação de mútua exclusão. Esta polaridade entre razão teológica e razão secular, para o teólogo mexicano, é um problema ainda a ser resolvido pelo Ocidente. Tarefa pendente é conjugar a ordem física (*quantum*) com a ordem metafísica (*qualitas*) do real, capaz de ascender a um sentido e recepção da verdade que salva no seio da modernidade em crise, para se reconhecer o devido valor de cada uma para o processo de percepção e conhecimento do real.

Si queremos precisar en qué sentido la ciencia moderna es valiosa en cuanto a su poder de cuantificación de lo real, es obvio que se debe a los alcances del método experimental. Por otro lado, cuando hablamos de *qualitas*, en las ciencias filosóficas, nos referimos a la dimensión ontológica y relacional de lo real, misma que nos precede en el proceso de conocimiento y que se convierte en criterio de verdad para el ser humano y puente teórico para comprender el contenido teológico de la experiencia religiosa<sup>18</sup>.

Diante disso, sem negar a autonomia das realidades terrestres, em *El Dios otro*, o teólogo mexicano afirmará a insuficiência da razão crítica para dar razão do real. Isto porque nem todas as realidades são mensuráveis, como por exemplo, a dor humana frente à sua finitude. E será o colapso do sujeito moderno que evidenciará essa insuficiência da razão crítica frente à consciência de finitude, da morte e da alegria.

Se existe um sentido para esse diálogo, será em vista da humanização e da preservação da natureza como casa comum, lugar do acontecer da pessoa e da humanidade, lugar da intersubjetividade<sup>19</sup>. Transitar nesta fronteira entre fé e razão é o desafio atual da teologia fundamental pós-moderna<sup>20</sup>. Com efeito, uma “tarefa inédita”, no umbral da racionalidade pós-moderna marcada pelas globalizações econômica, cultural e religiosa.

Em 1996, com *Deus liberans*, Carlos Mendoza publica a primeira obra que marca sua trajetória teológica para “fundar epistemologicamente o relato de libertação”, a partir das duas ordens do real: a ordem criatural (razão secular) e a ordem teologal (razão teológica)<sup>21</sup>. Ele reconhece que não são duas ordens excludentes, mas que se complementam mutuamente. Sua

---

<sup>17</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 26.

<sup>18</sup> Id., *El Dios otro*, p. 27.

<sup>19</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El diálogo fé y razón*”, p. 7-24..

<sup>20</sup> Cf. id., “*Le développement de la théologie fondamentale*”, p. 11-32.

<sup>21</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 22.

compreensão parte do princípio de que a instauração da civilização moderna, a partir do princípio da matematização da realidade, não é resultado somente da meditação cartesiana; é fruto também de um processo evolutivo da razão ocidental, profundamente enraizada no *humus* judeu-cristão. Porque a fé monoteísta:

Al confesar a un Dios creador de manera concomitante afirma la bondad ontológica del cosmos, su consistencia como criatura y, por lo mismo, su existencia librada a su propio devenir inmanente. El monoteísmo será, en este sentido, fuente inagotable de cierto ateísmo, en tanto afirmación de una creación donde Dios es el sustento en el ser y no tanto el relojero que controla los mecanismos de lo real<sup>22</sup>.

Por outro lado, não se pode esquecer de que o cristianismo é herdeiro do intercâmbio entre Atenas e Jerusalém e que coube ao cristianismo helênico e romano a elaboração da “*síntesis sapiencial* inédita” que se tornará a “matriz cultural” do Ocidente, dando início à Cristandade. Conclui-se que não existe um cristianismo puro, senão como resultado de um “milenario mestizaje cultural”, desenvolvido na Palestina e aberto à busca comum da sabedoria presente em todos os povos<sup>23</sup>.

Diante disso, para Carlos Mendoza, à teologia se apresentam dois caminhos: um da via de uma epistemologia do “realismo metafísico”, aquele do “realismo epistemológico”, da essência das coisas; o outro se propõe construir uma epistemologia do “realismo ontológico”, aquele que assume os dados fenomenológicos na construção da verdade e suas expressões no dinamismo da pessoa. Isso não significa negar o conhecimento das coisas, mas afirmar a irrenunciável mediação da subjetividade e suas potências de experiência em sua “relativa autonomia”<sup>24</sup>.

Evidentemente, somente nesta segunda opção poderá a teologia superar o “abismo epistemológico”<sup>25</sup> que se instaurou frente à aparição do “giro epistemológico” moderno. Diante dele, a racionalidade teológica assumiu um caráter apologético e, conseqüentemente, a fé foi perdendo sua especificidade como “força espiritual para animar a vida pessoal e social”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 83.

<sup>23</sup> Cf. id., “*El diálogo fe y razon*”, p. 7-24.

<sup>24</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 128.

<sup>25</sup> Id., *Deus liberans*, p. 21.

<sup>26</sup> Ibid., p. 21 (tradução nossa).

Por outro lado, na pós-modernidade, já não existe razão isolada em si mesma capaz de justificar a construção da verdade e a recepção do sentido<sup>27</sup>. Isso porque com o “naufrágio da arca da civilização ocidental”, como se apresentará abaixo, paradoxalmente caberá à teologia chamar à razão as ciências humanas para que a civilização ocidental possa iniciar uma “segunda navegação”. Assim, poderá viabilizar uma razão sensível à condição de finitude do ser humano e sua orientação para a transcendência. É o momento propício para o aparecimento de “una mayéutica de la razón, cuya fuerza es el cuestionamiento perpetuo sobre sí mismo. Una razón, en último término, capaz de *hablar de Dios en el seno de la vulnerabilidad extrema*, en tanto gratuidad que adviene a través de la superación de la rivalidad”<sup>28</sup>.

O diálogo, portanto, entre a racionalidade secular e a racionalidade teológica, só será possível sob a renúncia de ambas à pretensão de univocidade, somente assim poderão seguir juntas na busca da “Verdade salvífica”<sup>29</sup>. Urge uma possibilidade de síntese em tempos pós-modernos, uma radicalização da vivência da subjetividade até chegar ao seu “fundo de liberdade graciosa” por parte do cristianismo<sup>30</sup>. Trata-se de uma “autonomia relacional”, experiência de gratuidade pura, depurada do afã de onipotência e do ultrapassamento da religião sacrificial. Este vínculo entre religião e violência, recorda Carlos Mendoza, já foi amplamente explicitado pelo argumento antropológico de Rudolph Otto e de Ricoeur a Girard<sup>31</sup>.

À filosofia, por sua vez, caberia discernir a especificidade do cristianismo enquanto ultrapassamento da religião sacrificial e superação perpétua da religião<sup>32</sup>. Isso possibilitaria compreender a irrupção da transcendência na imanência da subjetividade, da comunidade política e da história, abrindo-as à esperança de um mundo novo<sup>33</sup>. Assim, nessa fronteira entre fé e razão, reaparece o papel inovador da teologia fundamental:

Es imprescindible hoy para esta disciplina dar razón de la estructura antropológica en la que acontece la experiencia de deificación y salvación que conlleva la fe cristiana. En un sentido filosófico estricto, esto significa que es necesario postular un análisis que dé cuenta de los procesos de superación de la rivalidad, de modo que aparezca con toda su fuerza el dinamismo de la gracia de Cristo como gratuidad que capacita para la

---

<sup>27</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 297.

<sup>28</sup> Ibid., p. 297-298.

<sup>29</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El diálogo fe y razón*”, p. 7-24.

<sup>30</sup> Cf. ibid., p. 7-24.

<sup>31</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 36-37.

<sup>32</sup> Cf. ibid., p. 160.

<sup>33</sup> Cf. id., “*El diálogo entre fe y razón*”, p. 7-24.

reconciliación, en la construcción del espacio intersubjetivo como lugar del mutuo reconocimiento donde acontece la trascendencia divina en tanto don de la vida entregada<sup>34</sup>.

Diante desses desafios, Carlos Mendoza questiona sobre o tipo de percepção e do conhecimento de Deus possível a partir da conjugação dessas duas ordens do real. Com quais potências de experiência será possível superar o “abismo epistemológico” e, conseqüentemente, a partir da *fides* cristã instaurar processos de redenção no coração de um mundo secularizado? Qual a gramática pertinente para anunciar a dimensão do mistério último do real e a percepção da transcendência desde a imanência da história? Visto que:

Ni Dios, ni el cosmo, ni el hombre tratado ambos como *objetos* han sido puertas para entrar en la experiencia de *comuni3n en la diferecia* que hace posible la vida. Dios, cosmos y hombre son inasibles en su misterio de autonomía y de inteligibilidad. Acaso son apercebidos en nuestras vivencias en tanto sujetos de gratuidad, uno como creatura libre e inteligente, el otro como organismo de equilibrio precario y la otra como Sabiduría creadora sin cesar. La filosofía y la teología en tiempos postmodernos estarán llamadas a escribir sin cesar nuevas páginas de aquella antigua historia que pregunta por la verdad, por el sentido, por la esperanza [...] <sup>35</sup>.

Na sequência, aproxima-se da crise da modernidade e do colapso do sujeito moderno como condição da “desobjetivação” do ser humano, do cosmos e de Deus. E, conseqüentemente, oportunidade de uma aproximação apofática destas três ordens do real, de modo que se torne possível pensar a comunhão na diferença.

## 1.2. O COLAPSO DOS TEMPOS MODERNOS

Este estudo não pretende explicitar em toda a sua amplitude a crise civilizacional que constitui essa nova transição epocal sem precedência na história da humanidade. Tampouco entrará no irresoluto debate sobre a definição da presente época. Não parece ser a preocupação fundamental de Carlos Mendoza “dar nome” ao tempo presente – ao modo hermenêutico de David Tracy –, mas sim, descrevê-lo com certa dose de “realismo histórico”, sobretudo com as contribuições de René Girard e Giorgio Agamben. Sob esse realismo

---

<sup>34</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p.199-212 (grifo autor).

<sup>35</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El diálogo entre fe y razón*”, p. 7-24.



histórico, o autor abordará o mistério da revelação de Deus e do humano e a redenção em meio aos processos de violência intersubjetiva em escala planetária.

Em vista do objetivo central desta tese em examinar o processo de instauração dos tempos messiânicos e *kairológicos* em contexto pós-moderno, essa seção ressaltará, a partir da perspectiva de Carlos Mendoza, como a crise do sujeito moderno introduziu no seio da história uma nova temporalidade marcadamente apocalíptica. Partindo da constatação da ameaça do futuro da humanidade e do planeta, o autor interpretará os escombros da modernidade como inédito *locus theologicus*, a fim de descobrir sob os fragmentos “os tesouros” escondidos da revelação divina<sup>36</sup>.

Antes da explanação sobre a crise da modernidade, precisa-se esclarecer que o teólogo mexicano se declara um legítimo filho da modernidade, reconhece suas irrenunciáveis aquisições, tais como: o conhecimento racional, a democracia dos direitos humanos e o pluralismo das tradições sapienciais da humanidade. Entretanto, ele se propõe a olhar criticamente seus excessos e, concomitantemente, pensar a partir dos escombros dos sonhos de onipotência infantil o fundo misterioso do Real. Também, ele constata o esgotamento da racionalidade moderna “com relação à constituição *teológica* do real”<sup>37</sup>. Pensará, portanto, a pertinência da fé cristã neste novo contexto, a partir da confirmação de que a “modernidade nascida do iluminismo chegou por fim à consciência de seus próprios limites”<sup>38</sup>. O frei dominicano explicita que não se trata de “um fracasso fatal” da modernidade, mas de, a partir da racionalidade niilista, voltar-se para seu “próprio ultrapassamento”<sup>39</sup>.

### **1.2.1. Sob a racionalidade de Atenas: os sonhos de onipotência infantil**

Apoiado no pensamento do filósofo latino-americano Enrique Dussel, o teólogo mexicano recorda que, no processo de expansão e colonização, iniciado em 1492, deu-se o nascimento da civilização moderna enquanto negação da alteridade. Neste “ano simbólico” inicia-se a expansão do sujeito moderno e do “encobrimento do outro”. Diz respeito à lógica expansionista da racionalidade técnica e humanista que, de modo paradoxal, implicava numa dialética da negação da alteridade. Apesar desse processo de expansão apresentar-se como

---

<sup>36</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 25.

<sup>37</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 356.

<sup>38</sup> Ibid., p. 165.

<sup>39</sup> Ibid., p. 165-166.

totalitário, ele sempre esteve marcado por permanente tensão pelo reconhecimento dessa diferença.

La lógica de la mismidad fundada en Atenas llevó consigo, desde su fundación histórica como relato emancipatorio moderno, la contradicción de la alteridad de Jerusalén, del islam y de América, no resuelta sino de manera fragmentaria en aquel entonces, siempre pospuesta como tarea histórica y en la actualidad descubierta como urgente tarea a la hora de la globalización<sup>40</sup>.

Esse projeto expansionista que não contemplou a diferença recebeu da Cristandade moderna sua legitimação. Ora, a própria Cristandade moderna também se proclamava como a única via verdadeira do conhecimento divino e, assim, legitimou o uso político da religião para implantar o regime colonial. Nisto consiste também o metarrelato da Cristandade, que se configura através do discurso univocista que esconde um desejo infantil de possessão, uma vontade de onipotência. Mas este sistema da Cristandade que nega a alteridade tinha “pés de barro” logo entrou em colisão com o sistema da modernidade Ilustrada, que mais tarde irá se revelar igualmente avassalador e insuficiente para propiciar sentido e esperança de salvação à humanidade. O sonho de onipotência infantil que caracterizou a modernidade Ilustrada perdurou de 1492 até 1989.

En su afán emancipador, la razón moderna buscó suplantarse la religión que, a sus ojos, avasallaba al pensamiento y a la sensibilidad. Pero lo hizo con nuevas representaciones, conceptos, doctrinas, valores, instituciones y modelos que, al fin y al cabo, hicieron aún más cruda la realidad del sinsentido de la vida. Porque el Occidente moderno surgió con la pretensión de substituir la imagen del todo-poderoso- y siempre a la vez impotente, no lo olvidemos – Dios judío, cristiano y musulmán, poniendo en su lugar al sujeto emancipado, guiado por sola luz de la razón<sup>41</sup>.

Os resultados dessa aventura egoica da razão instrumental foram ainda piores, resultando num ego ensoberbecido e incapaz de assumir os seus limites e a finitude. Mas, por outro lado, o horror do Holocausto marca uma ruptura significativa para esse sujeito onipotente, que no século XX “con su cauda depredadora nos despertó del sueño de la razón omnipotente y caímos entonces en la cuenta de que el ego moderno también había naufragado

---

<sup>40</sup> Id., *El colapso del sujeto*, p. 84.

<sup>41</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus Ineffabilis*, p. 46.

junto con muchas de sus quimeras”<sup>42</sup>. Com efeito, um contexto epocal inédito e irreversível se instaurou no seio da civilização ocidental. Da mesma forma que não é possível a racionalidade moderna renunciar a ruptura frente à secularização, assim também não se pode renunciar ao sucedido no século XX, isto é, do “despertar da complacência”<sup>43</sup>.

Tal ocorrido, para o teólogo mexicano, foi “como una bocanada de aire helado o una luz cegadora que nos ha dejado a todos a la intemperie, como un recién nacido que abandona el vientre de su madre”<sup>44</sup>. Inserido nesse novo contexto, o sujeito precisa aprender a nomear os outros, a Deus e a si mesmo, renunciando todo desejo de possessão.

O frei dominicano, seguindo outros pós-modernos, como G. Vattimo e R. Girard, salienta que foram os eventos traumáticos como o Holocausto, depois Hiroshima, e a queda das Torres Gêmeas, que despertaram o sujeito dos sonhos de onipotência da razão unidimensional. Este último evento traumático assistido por todos foi mais do que um “choque de civilizações”; trata-se de uma “ferida” causada por uma alteridade negada vinda do mundo islâmico, despertando-nos “abruptamente” dos sonhos de onipotência<sup>45</sup>.

O evento pôs em curso o questionamento de todas as estruturas totalitárias da civilização Ocidental, a partir da idolatria do mercado e da religião enquanto sistema de crenças e de moral. Atestou-se, com isso, o colapso do modelo de civilização moderna, oriundo tanto do cristianismo quanto da cultura greco-romana. Assim, segundo Carlos Mendoza, este acontecimento tornou-se o responsável por aprofundar ainda mais a “crise de sentido” no Ocidente, já posta em marcha com os eventos traumáticos que o precedeu<sup>46</sup>. Esta crise de sentido está relacionada ao colapso do sujeito moderno e ao esgotamento da religião em forma de totalidade. Isso porque já não é possível postular um sentido previamente dado, como defendeu o discurso da metafísica da substância e seu correlato o *cogito* cartesiano.

Todos estes eventos traumáticos, somados à devastação ecológica, à midiocracia globalizada, ao neoliberalismo financeiro e à religião sacrificial, como sequelas da razão instrumental, marcam a chegada de uma nova temporalidade. São todos eventos que compõem o cenário no qual estamos todas e todos inseridos. Eles anunciam a chegada de “tempos de intempérie”<sup>47</sup>, tempos pós-modernos e, portanto, “tempos apocalípticos”. É o resultado da queda da “catedral da Cristandade” e, também, do “arranha-céu do Iluminismo” e

---

<sup>42</sup> Id., “*El diálogo fe y razón*”, p. 24.

<sup>43</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 33.

<sup>44</sup> Ibid., p. 33.

<sup>45</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*De la subjetividad moderna*”, sem página.

<sup>46</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 82.

<sup>47</sup> Ibid., p. 82.

suas respectivas ideias de manifestação divina através da promessa de um Messias glorioso, quer seja religioso, quer seja laico<sup>48</sup>.

Tanto a derrubada das Torres Gêmeas quanto a resposta violenta que se seguiu, colocam em evidência que essa temporalidade apocalíptica é intensificada “graças aos movimentos religiosos fundamentalistas”<sup>49</sup>, seja fundamentalismo cristão, judaico ou muçulmano. Portanto, Carlos Mendoza, seguindo o “realismo histórico” de René Girard<sup>50</sup>, assume os tempos pós-modernos como “tempos apocalípticos”<sup>51</sup>, tempos de crescente espiral de violência e de exclusão. Longe de cair num pessimismo, a assunção da realidade apocalíptica abre espaço para a irrupção da esperança em meio ao sem sentido dos tempos fragmentados.

A fim de pensar a “difícil esperança”, o teólogo opta por assumir a realidade, uma realidade que se apresenta como apocalíptica, como tempos de crise de sentido, de perda de horizonte, de razão débil, de tempos do colapso do sujeito, enfim, como tempos de violência desmedida<sup>52</sup>. São todos esses adjetivos para designar a necessidade de novas ferramentas epistemológicas e analíticas para a compreensão do real, pois os tempos apocalípticos apontam para uma nova configuração histórica da civilização ocidental totalmente distinta das sociedades secularizadas do fim do século XIX.

Enfim, a “arca da civilização ocidental naufragou”<sup>53</sup>, e isso significa o colapso de um modelo de civilização em sua dupla tradição humanista calcada no cristianismo e na cultura ocidental greco-romana. O grito do niilismo pós-moderno não é outra coisa senão o anúncio apocalíptico, esse se caracteriza pela proclamação do “fim do mundo como o único horizonte de vida que nos resta”<sup>54</sup>. Ao cristianismo fica a pergunta por sua pertinência, neste contexto. Assim, nosso autor acredita ser este o momento propício para o cristianismo recuperar seu talante apocalíptico e escatológico, pois a “lenguaje de la fe no puede renunciar a vivir la temporalidade desde el anuncio de su acabamento”<sup>55</sup>.

Neste contexto inédito, fundamental será a mediação antropológica para o desenvolvimento da “teologia niilista da temporalidade messiânica e *kairológica*”. Uma teologia que seja capaz de apontar possibilidades de saídas do conflituoso e violento espaço

---

<sup>48</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 296.

<sup>49</sup> Id., p. 343.

<sup>50</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Pensar a esperança*” p. 323-338.

<sup>51</sup> Id., “*Vivir hasta la muerte*”, p. 20.

<sup>52</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 81-113.

<sup>53</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 296.

<sup>54</sup> Ibid., p. 296.

<sup>55</sup> Id., “*El lenguaje de la fe*”, pp. 194-195.

intersubjetivo, no qual todas e todos estão inseridos. Esta intersecção entre teologia e antropologia se faz necessária porque a violência, além de ter um fundo antropológico, tem, também, um fundo teológico – segundo René Girard e Giorgio Agamben – sobretudo em sua resolução.

En el seno de esta experiencia de naufragio del ego moderno, nos es preciso preguntarnos ahora si aún es posible esperar un porvenir para la humanidad, así como la manera de llegar a él, sin ingenuidad ni amargura sino con “la inteligencia fija en las cosas de arriba”, como escribió san Pablo a los Colosenses (Col 1.16), cuando era urgente animarlos a vivir en la espera del retorno del Messias<sup>56</sup>.

Como pensar em redenção sob estas novas condições culturais é a pergunta que Carlos Mendoza se propõe a responder. No seio da violência em escala planetária, pensar a redenção significa pensar o futuro possível e sustentável para a humanidade e o planeta inteiro<sup>57</sup>. Com efeito, esta pergunta pela “esperança possível” para a humanidade perpassará toda sua reflexão teológica, desembocando numa “teologia da esperança messiânica pós-moderna”.

Uma possível resposta, portanto, não pode “ceder à devastação” que vem com a destruição do sonho egoico, nem tampouco à “ilusão de um resgate milagroso”<sup>58</sup>, tal como acredita e defende o fundamentalismo religioso. Nesta encruzilhada, Carlos Mendoza pergunta: existirá uma “rota segura” pela qual a civilização ocidental poderá dar início a uma nova travessia?

### **1.2.1.1 Início do percurso da subjetividade no pensamento contemporâneo**

Essa investigação parte da afirmação de Carlos Mendoza sobre impossibilidade da racionalidade teológica, em tempos pós-modernos, renunciar ao primado da subjetividade<sup>59</sup>. Nesse marco epistemológico ele desenvolve uma reflexão teológica a partir da assunção da fenomenologia da subjetividade moderna e pós-moderna. Trata-se de seguir na tematização desta fenomenologia em um olhar retrospectivo e prospectivo. Fulcral será a afirmação da revelação divina no “marco da subjetividade frágil que se abre à transcendência como

---

<sup>56</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.269.

<sup>57</sup> Cf. id., “*El diálogo entre fe y razón*”, p. 7-24.

<sup>58</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 296.

<sup>59</sup> Cf. id., “*A recepção inacabada do Concílio*”, p. 265-287.

experiência de gratuidade”<sup>60</sup>. Para compreender como o teólogo mexicano chegou a esse ponto crucial, é necessário retomar de forma diacrônica a acepção moderna da subjetividade, de sua gênese até sua abertura à transcendência.

Neste passo, essa seção segue o percurso da subjetividade moderna descrito por Carlos Mendoza. Subdividida em dois pontos, apenas como recurso metodológico, para abordar a gênese do coração desta pesquisa. Assim, o primeiro ponto retomará a gênese da subjetividade moderna de Descartes a Hegel, e o segundo dará continuidade à descrição da subjetividade a partir de sua abertura à transcendência até a afirmação da vulnerabilidade, de Husserl a Levinas e Ricoeur, isto é, descreve-se a constituição da subjetividade na modernidade tardia.

Pensar o fenômeno da constituição da subjetividade tem como pano de fundo uma preocupação com o substrato conflitivo da relação intersubjetiva em sua dimensão planetária. Neste sentido, Carlos Mendoza se apoia em René Girard para assumir a violência como o desafio teórico e prático para responder a inteligibilidade da condição humana. E mais, pensará também no sentido da história e a possibilidade de transcendência como esperança para a humanidade<sup>61</sup>. Percebe-se que em todas as análises fenomenológicas da subjetividade na modernidade tardia a intersubjetividade aparecerá como utopia, isto é, como horizonte de realização da identidade. Quer seja com Levinas, quer seja com Ricoeur, com Girard, ou outro que tenha se detido nos meandros da subjetividade, a intersubjetividade aparece como horizonte sempre diferido na história. Entretanto, exatamente esse horizonte designa a abertura de um futuro possível por meio dos justos da história<sup>62</sup>.

Conforme sinalizado acima, o percurso da subjetividade moderna tem sua gênese em Descartes, mais especificamente com sua glosa a Agostinho em sua afirmação do “*cogito ergo Deus est*”. Nessa anotação, Descartes colocou no centro do pensar o sujeito pensante, “*cogito ergo... sum*”. Como bem mostra o frei dominicano, não se trata de uma exclusão total de Deus, mas O coloca como fundamento do pensar<sup>63</sup>. Exatamente esta centralidade da consciência como subjetividade dubidativa é a primeira característica da razão ocidental no caminho da construção e exaltação do sujeito onipotente e no seu consequente colapso.

La nueva expresión *cogito ergo sum* se convierte así en un signo emblemático del giro copernicano de la filosofía moderna. El fundamento del pensar ya nos es Dios en cuanto sustento del ser y del conocer, sino el

---

<sup>60</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 296.

<sup>61</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Subjetividad posmoderna*”, p. 149-158.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 149-158.

<sup>63</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*De la subjetividad moderna*”, sem página.

sujeto en su inquirir permanente. La idea de Dios queda ‘reducida’ a un referente óptico del sujeto cognoscente, que se postula, según la veta epistemológica en juego, como fundamento de la razón con *ideas claras y distintas*, o bien como horizonte interpretativo, o incluso como referente último de sentido<sup>64</sup>.

No período da Cristandade, a centralidade era outra, isto é, a *coisa em si* era a prioridade, fazendo com que o sujeito estivesse voltado para exterioridade, de forma contemplativa. Era o lugar em que a realidade metafísica tinha caráter normativo sobre conhecimento. A partir da modernidade, ocorre uma verdadeira “revolução copernicana na teoria do conhecimento” que se dá com Kant<sup>65</sup>, e o sujeito passará a ser o princípio e a norma do conhecimento; a realidade em si não é normativa, mas sim na medida em que “percepção transcendental” transforma o *ego* cognoscente. Assim, em Kant, foram lançadas as bases para a fenomenologia do conhecimento, na qual razão prática é a faculdade de apercepção transcendental por excelência.

Seguindo a proposta epistemológica de Hermann Cohen, o teólogo mexicano afirma que, por causa dos excessos do sujeito cartesiano e kantiano, a lógica da mesmidade presidiu a constituição da subjetividade moderna<sup>66</sup>. Essa subjetividade teve como única referência a sua própria consciência, circunscrita na racionalidade de Atenas. Mas ela não esteve isenta de críticas, e elas subscrevem-se na tensão dialética que se instaura com a aparição da alteridade.

Carlos Mendoza, ao prosseguir no percurso da subjetividade moderna, retoma Hegel e seu estatuto fenomenológico do conhecimento racional. Hegel foi o primeiro a tecer severas críticas ao formalismo do sujeito como norma do conhecimento<sup>67</sup>. Nele, a tensão dialética diante da alteridade foi “genialmente” vislumbrada, como um estágio constitutivo da subjetividade, segundo a expressão da “consciência infeliz”.

A partir da tradição kantiana, mas superando-a, Hegel construirá ferramentas teóricas capazes de justificar a aparição do outro como negação do *ego* ensimesmado e da consequente violência genética da relação intersubjetiva na problemática do mútuo reconhecimento. Carlos Mendoza atribui a leitura reducionista de Hegel, realizada por Karl Marx, à impossibilidade de compreender o significado desta diferença. A dialética do Espírito absoluto leva à superação da oposição de contrários, mas isso não equivale ao aniquilamento de um dos adversários, como pensou Marx. Antes, ela designa a integração em outra esfera

---

<sup>64</sup> Ibid., (grifo autor).

<sup>65</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 99-107.

<sup>66</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 88.

<sup>67</sup> Cf. id., p. 81-113.

intersubjetiva<sup>68</sup>. Para o frei dominicano, essa problemática hegeliana continua vigente em contexto de niilismo pós-moderno. É necessário “pensar el devenir de la sociedad en la dialéctica del *mutuo reconocimiento* mediante la superación (*Aufhebung*) del conflicto dialéctico”, isto é, da diferença<sup>69</sup>.

El *mutuo reconocimiento* es entonces el verdadero sentido de la dialéctica hegeliana. Para alcanzarlo será necesario que el Estado logre establecer las instituciones que garanticen la diversidad, desde las primeras constataciones de los síntomas de la rivalidad, para conducir a los oponentes hacia una identidad compartida. La política del reconocimiento se convierte entonces en una característica indispensable de la sociedad emancipada, en su último estadio de evolución. Sin embargo, es preciso no olvidar el carácter provisional de dicho estadio, pues siempre se encuentra amenazado por la violencia arcaica que orilla al fracaso de las diferentes tentativas históricas para establecer sociedades justas y pacíficas<sup>70</sup>.

Apesar desse sentido que necessita ser reabilitado, o fato é que a leitura da história feita por Hegel acabou justificando o sistema violento e dominador da razão ocidental<sup>71</sup>, o que resultou em muitas críticas ao filósofo de Jena. Mas Carlos Mendoza recorre ao “velho” Hegel para lembrar que o filósofo vislumbrou a importância do desmantelamento da violência na história como possibilidade de sobrevivência da humanidade<sup>72</sup>.

Cabe recordar ainda que, em Hegel, por revelação se entende a experiência do acontecimento do sujeito na diferenciação pronominal, dos tempos de ação e dos modos de relação verbal. Portanto, as potências de experiência são secularizadas e, assim, a transcendência seria um jogo de comunicação e apropriação de tempos na sincronia de mundos de vida. Isso torna irrelevante a relação e a abertura da experiência intersubjetiva à transcendência divina, uma vez que na experiência histórica do sujeito já não há espaço para a irrupção histórica de Deus<sup>73</sup>.

Em Hegel, salienta o teólogo mexicano, fundamental é a consciência enquanto vetor do conhecimento, “expressão mais perfeita do sujeito”. Um sujeito com uma autoconsciência capaz de discernir o seu lugar na história e, através da síntese dialética, resultar na configuração perfeita do Espírito absoluto. Para o filósofo de Jena, o avanço da história

---

<sup>68</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 190-191.

<sup>69</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Deus ineffabilis*”, p. 62-63.

<sup>70</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 192.

<sup>71</sup> Cf. ibid., p. 192-193.

<sup>72</sup> Cf. ibid., p. 193.

<sup>73</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 8.



depende destes sujeitos que assumem a dialética do Espírito, isto é, dos sujeitos que conseguem conhecer a realidade em termos de fenomenologia do Espírito, quer dizer, de sua progressiva aparição histórica. Desta forma, o ato cognitivo é compreendido como uma relação dialética entre sujeitos autoconscientes, no seio de uma correlação de estranheza e de reconhecimento mútuo, gerando consistência ao estado<sup>74</sup>.

A consciência enquanto estágio originário da História gerará a autoconsciência através da realização de seu momento sintético segundo a experiência. Experiência enquanto um “devenir *sí mismo*”: possibilidade de ser no seio de uma relação intersubjetiva. É a experiência aquilo que me constituiu sujeito, autoconsciente, livre e responsável. Está, assim, lançado o novo nome da filosofia ou a ciência que conhece a experiência da consciência, ou seja, a fenomenologia do Espírito. Nesta fenomenologia, tudo o que a consciência do Espírito absoluto pensa é real e, logo, a consciência cria a História e, portanto, “todo o real é racional e todo o racional é *real*”<sup>75</sup>.

Este idealismo hegeliano, que marcou a filosofia ocidental por quase dois séculos, foi também o responsável por lançar as bases para a “superação da religião”, com a tese da autoconsciência e suas sucessivas configurações históricas. Aqui, a religião não é uma via de acesso à consciência, pelo contrário, será sua alienação.

Em suma, com Descartes, Kant e Hegel, a consciência assume o lugar por excelência no processo de conhecimento e, portanto, o seu próprio fundamento no qual nenhuma transcendência externa à subjetividade faz-se necessário. Trata-se, com efeito, do sujeito preso na imanência de sua própria consciência. O frei dominicano deixa claro que o racionalismo cartesiano é apenas uma das vertentes da modernidade embrionária, porém, implica na linha “subjetivista” que predominou na teoria do conhecimento na modernidade<sup>76</sup>.

### **1.2.1.2 A subjetividade aberta à transcendência**

Nesse percurso da reflexão sobre a subjetividade, Carlos Mendoza retomará a contribuição fundamental de Husserl, pois este inicia o processo de voltar ao tema da subjetividade e da transcendência e introduz o conceito de “voltar à coisa mesma”. E a partir do “eu transcendental” recuperará a condição transcendental da subjetividade como vínculo

---

<sup>74</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 94.

<sup>75</sup> Cf. id., *El dios otro*, p. 109.

<sup>76</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 85.

com a ética e a religião. De Husserl até Marion, busca-se ir além do *ego* cartesiano para assumir a subjetividade em sua abertura ao outro em gratuidade.

Diferente de Kant, em Husserl, o *noúmeno* é cognoscível por meio da intuição; a intuição é a maneira de “reproduzir a experiência originária”. Segundo este filósofo, as religiões tendem a atualizar a experiência originária da subjetividade por meio dos seus símbolos, ritos e mitos e, portanto, constituem um tipo de “intuição”. Desta forma, em Husserl, ressalta Carlos Mendoza, restituiu-se ao fenômeno religioso seu estatuto cognitivo e é colocada em marcha uma “revolução cultural”<sup>77</sup>. É fundamental o método da *epoché* husserliana como condição da filosofia primeira. Importa compreender que a *epoché* de Husserl:

Se trata de poner entre paréntesis la realidad fenomênica para poder tener acceso a la experiencia originaria. La *epoché* es una abstracción que permite la suspensión del juicio de conocimiento, con un método básico: primero la *epoché* o ‘reducción eidética’, que consiste en la suspensión del juicio para, antes que nada, hacer una introspección, la cual tiene que ver con un método riguroso de lo que llaman algunos *aisthesis*, que significa percepción, o mejor dicho, ‘apercepción transcendental’<sup>78</sup>.

Acrescenta frei dominicano, que a introspecção implica certa apercepção fundamental pelo ato simbólico. Depois da apercepção originária, segue-se a “redução eidética” ou redução à ideia original. A redução também é condução, ou seja, conduzir a mente à ideia original, lugar da aparição do sujeito transcendental. Tal é o processo de conhecimento do real da fenomenologia husserliana<sup>79</sup>.

Carlos Mendoza destaca que dito processo de conhecimento do real pode ser descrito em três estágios: 1) a apercepção fundacional; 2) uma redução eidética que é a que conduz a experiência à mente, não somente à experiência sensível, mas à ideia que está em jogo nesta experiência; e, para conduzir, por fim; 3) à aparição do sujeito transcendental, aquele que conhece e que também é conhecido no ato mesmo da compreensão, desvelando a ideia e se reconhecendo nela. Para ele, o batismo pentecostal é um excelente exemplo de como se dá no sujeito a apercepção originária e a irrupção da divindade na corporeidade crente. Isso porque no movimento pentecostal há uma grande valorização da expressividade corporal, lugar por excelência da apercepção fundacional que traz sentido à vida crente. Por essa razão, recorda o

---

<sup>77</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p.110.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, p. 111.

teólogo mexicano, a “*aisthesis* es el primer paso de la introspección”<sup>80</sup>. Enfim, o sujeito transcendental é o que conhece em uma ideia em uma percepção fundacional e, concomitantemente, se sabe conhecido por outro. É este outro que introduz a abertura à transcendência.

Cuando planteamos aquí que el sujeto ‘es conocido’, estamos planteando la idea de la alteridade: *ese sujeto que conoce es sostenido por otro para conocer*. En consecuencia, en mi propio proceso de conocimiento ya está la huella de la divinidad o del Absoluto, para llamarlo en términos filosófico; es decir, de un sujeto transcendental que es el que me sostiene en el conocimiento, pero me sostiene estando ausente. Aparecen de novo las paradojas propias del conocimiento de la trascendencia, en expresiones<sup>81</sup>.

Husserl devolve, assim, à religião, o seu estatuto de via do conhecimento do real. Este conhecimento da realidade já não é ingênuo com a pretensão de conhecer de modo objetivante a *coisa em si*, porque se as experiências originais são plurais, o conhecimento que realiza o sujeito se sabe também relativo. Conhecemos as coisas enquanto elas conformam nossa identidade, nisso radica a sua verdade: não existe uma verdade acessível em si mesma<sup>82</sup>.

Para o teólogo mexicano, resulta que aquele discurso religioso que fala de uma verdade imposta por Deus, ao passar por essa crítica fenomenológica, entra em colapso<sup>83</sup>. Porque a verdade está condicionada aos sujeitos que a formula, a partir do “eu transcendental”, visto que na relação intersubjetiva os sujeitos se reconhecem como sujeitos de mútuo conhecimento, como sujeitos transcendentais que são sustentados por um outro<sup>84</sup>.

Por fim, Carlos Mendoza ressalta as duas grandes contribuições de Husserl: uma foi reintroduzir à experiência religiosa sua gnosiologia. A outra, a aparição do sujeito transcendental como “*una huella del Absoluto*”. Para ele, é uma retomada, em vias modernas, do argumento das vias de conhecimento de Tomás de Aquino.

### 1.2.1.3 O colapso do sujeito moderno: a consciência de finitude

Nessa reflexão acerca do desenvolvimento da subjetividade moderna, já em sua abertura constitutiva à transcendência, chega-se a Heidegger, filósofo da crítica da metafísica

---

<sup>80</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 111.

<sup>81</sup> Ibid., p. 113.

<sup>82</sup> Cf. ibid., p. 113.

<sup>83</sup> Cf. ibid., p. 113.

<sup>84</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 114.

da substância. Para ele, todos estão lançados na existência, no *Dasein*, o *ser-aí* como uma projeção ontológica.

Segundo Heidegger, nada se pode dizer do ser em si, senão daquilo que o *Dasein* revela fenomenologicamente. Nisto consiste a grande descoberta heideggeriana: não mais a consciência enquanto fenômeno, mas sim a existência que se deve fenomenologizar. E, se o objeto da fenomenologia consiste em “voltar à coisa mesma”, com Heidegger o dizer fenomenológico só pode manter-se nos limites da ontologia, isto é, do pensamento do ser em devir enquanto *Dasein*. Estar no ser é estar jogado no nada.

Para o teólogo mexicano, este niilismo de Heidegger não se refere à negação dos entes, tampouco das representações ou das instituições, mas à “conciencia del ser-en-el-mundo marcado por la muerte, la finitude e, *in extremis*, el olvido”<sup>85</sup>. Portanto, não há como sustentar a pretensão de identificar o ser com suas figuras ou representações.

La identificación del ser con la subsistencia misma, sugerida por Aristóteles en cuanto *arjé*, pero aprisionada por la idea del *Ipse Esse Subsistens* por la escolástica decadente, trajo consigo el olvido de aquel hontonar metafísico y la categorización ontológica del ser, misma que llevó al exceso de la sustanciación al identificar a ese primero con el Dios cristiano<sup>86</sup>.

Esclarecido o conteúdo da crítica à ontoteologia heideggeriana, faz-se necessário reforçar que essa crítica não afeta a metafísica como “ciência primeira”, antes possibilita a irrupção de uma nova concepção do ser humano, consciente de sua fragilidade constitutiva, exposto à morte, marcado pela labilidade relacional e do niilismo sobre o qual se move sua consciência. É o “humanismo de outro ser humano” como o estágio mais acabado da subjetividade moderna, lançado no *ser-aí*<sup>87</sup>.

Na fenomenologia heideggeriana, o ser está destinado a viver em um acontecer histórico de consciência, isto é, está condenado à existência. O *ex-sistir* é o ato de viver *fora de si*, tendo a palavra como única morada e possibilidade de tornar-se sujeito. A religião não aparece apenas como fator de civilização, mas fator do acontecer dos sujeitos, um meio de existência. Para Carlos Mendoza, portanto, Heidegger – diferente de Kant – dará “um peso ontológico” ao religioso e um significado cognoscitivo<sup>88</sup>. Importa-nos, ainda, entender que em

---

<sup>85</sup> Ibid., p.114.

<sup>86</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>87</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 91.

<sup>88</sup> Cf. id., *El Dios otro*, p. 116.

Heidegger “o ser é verbo, não substantivo”, isto é, o ser acontece na temporalização. Ora, esta temporalização é ontologia.

Ser arrojados en el devenir es el acontecer originário, en tanto eyección en el tiempo, lanzamiento en la no coincidencia consigo mismo, superación de la identidad en el extrañamiento y, al cabo, ser para la muerte que no es otra cosa sino conciencia extrema de la finitud<sup>89</sup>.

Sob esta explícita crítica à ontoteologia, o teólogo vê certa analogia entre a afirmação heideggeriana sobre a morte da ontoteologia e a ideia nietzscheniana da morte de Deus enquanto crítica aos referenciais absolutos da civilização ocidental. Trata-se do colapso dos sistemas de referências da Cristandade, aqueles justificados na metafísica da substância que identifica o ente com o ser<sup>90</sup>.

Segundo Carlos Mendoza, as críticas feitas à ontologia heideggeriana são infundadas, acusando-a de “uma nova substancialização do ser”, capturando-o como fundamento, sentido e referente de significado. Isso porque, pontua nosso autor, Heidegger, “lejos de justificar el imperio de la mismidad aria, sentó las bases de la conciencia crítica de toda ontologización del ser”<sup>91</sup>. Para isso, o teólogo mexicano busca promover o caráter iconoclasta do ser deposto de toda projeção narcisista, no qual o ser assume a consciência de manter-se no umbral do ser para a morte. Este procedimento fenomenológico coloca-se no centro da questão ontológica. Carlos Mendoza o chama de “o colapso do sujeito moderno”, tempo favorável para pensar a experiência religiosa nesta hora incerta<sup>92</sup>.

O teólogo mexicano, assim, expõe que em Heidegger o *Dasein* é apreendido pela subjetividade na “temporación”, que nada mais é do que o seu acontecer niilista. Isso significa que o *Dasein* é permanente e frágil em seu acontecer mesmo e em suas potências de experiência<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 92.

<sup>90</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 92.

<sup>91</sup> Ibid., p. 92.

<sup>92</sup> Cf. ibid., “*El colapso del sujeto*”, p. 92.

<sup>93</sup> Ibid., “*El colapso del sujeto*”, p. 93. “El *Dasein* es apprehensible por la subjetividad en la temporación, es decir, en su devenir mismo anterior a todo fundamento, sentido, horizonte, representación o valor. El *Dasein* está siempre en proceso de advenimiento, con la fragilidad constitutiva del movimiento mismo, así como con la potencia de experiencia que conlleva tal no coincidencia consigo mismo. En este sentido, la *temporación* significa para Heidegger el modo de ser de los entes en el mundo, su vínculo ontológico propio, que les permite vivir a la intemperie más acá de toda sustancialización”.

A fenomenologia existencialista heideggeriana responde ao dilema do mútuo reconhecimento postulado por Hegel em termos da intersubjetividade, pois dá conta da “vulnerabilidade extrema própria da existência vivida como ser-no-mundo”. Nesta perspectiva ontológica, não há necessidade de um fundamento, de um sentido, de um horizonte, como defende a ontoteologia.

No será necesaria la postulación de sentido alguno, ni horizonte de comprensión o de acción para dar cuenta de la constitución originaria de la subjetividad. Por el contrario, dichas mediaciones obstruyen el devenir mismo de la temporación. Por eso, es necesario postular con Heidegger la vigilancia crítica de la subjetividad para evitar la sustancialización de sus proyecciones narcisistas, y propiciar la experiencia del sujeto que vive su existencia en condición de intemperie, de éxodo permanente, de desasimiento de su mismidad<sup>94</sup>.

Nesse sentido, o teólogo afirma que o niilismo heideggeriano deseja mesmo é “superar o fundamento”, seja na versão da ontoteologia, seja no seu correlato da técnica que objetiva o mundo, aquela marcado pelo narcisismo do sujeito<sup>95</sup>. Ambos, a metafísica da substância e a racionalidade técnico-científica, aparecem como relatos e correlatos de totalidade, pois têm por pretensão incluir em sua interpretação a origem e o fim da vida humana<sup>96</sup>. Com isso, não é possível seguir afirmando que o pensamento heideggeriano justificou o extermínio, senão que condenou todo tipo de totalitarismo.

La ex-sistencia, entendida como dinamismo de temporación subjetivada, sin necesidad de fundamentos ni fines específicos, es la apuesta por el orden de la razón y la libertad, susceptible de conservar el orden misterico de lo real. Se trata, [...] de la aguda conciencia de la subjetividad sobre los excesos de la ontologización de lo real, que deviene totalitarismo de la técnica, de la ciencia, de la política o de la religión<sup>97</sup>.

A fenomenologia niilista do *Dasein* heideggeriana assume a crítica dos ídolos da modernidade. Assim, a via fenomenológica acolhe a liberdade do sujeito como único modo de seu ser-no-mundo, totalmente responsável por seus atos individuais e coletivos. Emerge um “humanismo do ser humano vulnerável”, consciente de sua finitude e de sua morte e, nessa autoconsciência, encontra-se aberto ao advir do ser. Na abertura para a irrupção do ser, cada

---

<sup>94</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 94.

<sup>95</sup> Cf. id., “*Heidegger y la teología*”, p. 337-365.

<sup>96</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>97</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 94.

ente edifica uma morada provisória para si. Nisso, constitui-se a abertura pela liberdade, pelo ser-para-a-morte e pela responsabilidade despida dos sonhos de onipotência.

### 1.2.2. Sob a racionalidade de Jerusalém: o primado da alteridade

Depois deste longo percurso, circunscrito ainda sob a racionalidade de Atenas, Carlos Mendoza chegará ao esgotamento desta racionalidade ocidental posta em evidência a partir das interpretações críticas à modernidade Ilustrada. Segundo ele, o primeiro a mostrar o esgotamento da racionalidade moderna foi Hermann Cohen. Com este filósofo, a razão técnico-científica é compreendida como a expressão mais alta da lógica da identidade, afirmação de um sujeito egocêntrico, aparelhado com seus sonhos de onipotência infantil. Enfim, a razão instrumental é compreendida como uma verdadeira “epopeia histórica da dominação do *homo sapiens et demens*”<sup>98</sup>. Trata-se de uma versão do sujeito cartesiano levado a seu paroxismo.

Cohen resgata dos mestres do Talmud e dos Padres Gregos o princípio de alteridade. Esse princípio abre a possibilidade para se sair da lógica da mesmidade que pautou a racionalidade ocidental. Para o teólogo, a tese central de Cohen consiste na afirmação da irreduzibilidade da correlação “Deus único-próximo”. Nela, preside a identidade hebreia e é, concomitantemente, um princípio de conhecimento e de ação para toda a humanidade. Neste princípio, sob o símbolo de Jerusalém, o rosto do outro tem a primazia e não a ideia; o símbolo e não o *logos*; a ética precede à metafísica; o outro e não o eu mesmo<sup>99</sup>; a existência e não a essência.

Enfim, a racionalidade de Jerusalém apresenta uma lógica diferente da razão instrumental. Não mais a totalidade, mas sim o infinito. Não mais aquilo que se pode medir e esquadriñar, mas do mistério e da escuta. Por fim, a racionalidade de Jerusalém não prioriza a técnica que a tudo domina, mas ressalta a compaixão que a todos redime<sup>100</sup>. Para o frei dominicano, esta racionalidade é a grande contribuição do judaísmo como religião e, também, como pensamento apto a fecundar toda a humanidade. A correlação monoteísmo-próximo como centro da fé de Israel, mais que uma ideia religiosa, ajuda a refletir filosoficamente o ser em termos de abertura ao outro<sup>101</sup>, portanto, é uma poderosa potência de experiência<sup>102</sup>. Com

---

<sup>98</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*De la subjetividad moderna*”, p.

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, p.

<sup>100</sup> Cf. *id.*, “*El colapso del sujeto*”, p. 89-90.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, p. 97.

efeito, este filósofo judeu lançou as coordenadas epistemológicas para pensar a partir do revez da história outra racionalidade, não o da lógica da mesmidade da racionalidade avassaladora de Atenas.

Cohen será o precursor – de Walter Benjamin, de Franz Rosenzweig, de Martin Buber, de Gershom Scholem, de Hannah Arendt e de Emanuel Levinas – na busca da resolução do enigma da imanência do sujeito. Esses filósofos e filósofa anteciparam-se em perceber os excessos do totalitarismo da racionalidade técnico-científica e seu desprezo de toda “dimensão poética e misteriosa do real”. Eles e elas propuseram a correção do “reducionismo ególatra de Atenas com a racionalidade misteriosa de Jerusalém”. Em outras palavras, significa superar “la primacía del yo dando paso a la precedencia del tú”<sup>103</sup>. Isso não significa negação da racionalidade moderna, simbolizada na figura de Atenas. Todos estes *falaram em grego*, mas vislumbram desde cedo sua insuficiência. Anteciparam-se em anunciar o naufrágio do *ego* moderno.

Para Carlos Mendoza, ainda é pertinente, no atual contexto apocalíptico e globalizado, seguir no debate que inclua a pluralidade de racionalidades<sup>104</sup>. Estas racionalidades outras, negadas em sua alteridade, a partir dos lugares de exclusão às quais foram submetidas, emergem hoje como instância crítica à modernidade ilustrada com seu projeto de dominação por meio do capital neoliberal. Estas alteridades são:

Voces negadas, de rostro de alteridad que no solamente son clamor ético, sino que se afirman como racionalidades alternativas a dichas pulsiones de poder, poniendo en tela de juicio sus pretensiones de absoluto, de verdad, de moral dominante y de religión revelada<sup>105</sup>.

Por esta razão, nem Atenas nem Jerusalém sozinhas são capazes de criar o espaço da intersubjetividade em tempos de fragmentos<sup>106</sup>. Independente das diversas propostas às racionalidades alternativas; quer seja a reivindicação de racionalidades pulverizadas; quer seja a racionalidade hindu-budista de Benares<sup>107</sup> como proposta de nova síntese para a convivência humana; quer seja a volta às culturas originárias; de fato, estamos diante da necessidade de uma racionalidade “discursiva e simbólica” que dê conta da diversidade cultural, sapiencial e

---

<sup>102</sup> Cf. id., *Dios es inútil*, p. 15-52.

<sup>103</sup> MENDOZA ÁLVAREX, “*De la crisis de la religión*”, p. 15.

<sup>104</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 89.

<sup>105</sup> Id., “*De la subjetividad moderna*”, p.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, p.

<sup>107</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 89.



ética. Nesse sentido, o teólogo mexicano afirma a necessidade da passagem a uma racionalidade “intersubjetiva e intercultural” sob a primazia dos excluídos pelos sistemas de totalidade<sup>108</sup>.

A condição para outra racionalidade inclusiva das diferenças pressupõe a renúncia à pretensão de verdade absoluto e, assim, ensaiar “un balbucio de lo humano, donde pueda aflorar lo divino como gesto, palabra, idea, arte, compasión, silêncio”<sup>109</sup>.

Somente a partir da subjetividade vulnerável será possível, portanto, designar o processo de construção histórica da intersubjetividade no meio dos dinamismos da vontade e da razão crítica. A transcendência poderá, então, advir como comunicação plenamente realizada no interior desse processo intersubjetivo.

Sobre a comunhão plenamente realizada enquanto transcendência será, de fato, a contribuição da fé para o contexto da pós-modernidade, como se apresentará mais adiante. Essa é a tarefa da teologia fundamental pós-moderna “que aborda a fé enquanto reconhecimento intersubjetivo ou [...] a fé enquanto comunicação universal cumprida”<sup>110</sup>. Por ora, cabe avançarmos no percurso da fenomenologia da subjetividade moderna com a questão da antropologia da alteridade e sua contribuição para pensar a construção do espaço intersubjetivo.

### 1.2.2.1 A fenomenologia da alteridade

Neste momento, seguindo o caminho da fenomenologia da subjetividade, Carlos Mendoza retoma Emmanuel Levinas, para quem a fenomenologia da subjetividade é o ponto de partida de todo o seu pensamento. Levinas é conhecido como o pai da fenomenologia da alteridade<sup>111</sup>, ele, radicalizando Husserl, irá devolver à ética o seu estatuto cognitivo, conjugada desde sua origem à consciência religiosa<sup>112</sup>. Levinas também seguirá a Heidegger em sua crítica à ontoteologia, porém irá ultrapassá-lo ao criticar a ideia de *Dasein* como princípio filosófico. Ele estabelece o rosto do outro em sua significação ética enquanto “afirmação metafísica” como princípio filosófico<sup>113</sup>. A relação ética antecede a experiência e,

---

<sup>108</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*De la subjetividad moderna*”, sem página.

<sup>109</sup> Ibid., sem página.

<sup>110</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 60.

<sup>111</sup> Cf. id., *El Dios otro*, pp. 130-131.

<sup>112</sup> Cf. ibid., p. 121.

<sup>113</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 71-79.

como lugar relacional, no qual o “Infinito passa”, suscita a responsabilidade<sup>114</sup>. A ética precede a verdade e o ser.

Pues el primado ético del rostro del otro nos sitúa en un devenir humano y divino que es invocación. Y porque ‘el Dasein no tiene hambre’, Levinas considera que la crítica a la ontología hecha por el filósofo de Briskgavia es insuficiente para dar razón de un relato de totalidad. Así pues la lógica totalitaria de la mismidad que representa la ontoteología, no hay sino éxodo, la promesa, la renuncia a la totalidad y, en suma, la aparición del infinito en la lógica del rostro del otro que irrumpe como clamor<sup>115</sup>.

Essa afirmação da invocação ética com a primeira demonstração do infinito ou do Absoluto no ser humano é a grande contribuição da religião hebraica à humanidade, seja filosófica ou teológica. A ética da alteridade atesta que as manifestações divinas, em sua origem, não são especificamente religiosas, mas sim éticas<sup>116</sup>.

Com a fenomenologia da alteridade, no apelo do rosto do outro reside o princípio e a universalidade da religião. Esse é o núcleo de todas as religiões da humanidade e seu fundamento histórico que confere força à experiência originária. Em outras palavras, a universalidade da experiência religiosa é fundamentalmente experiência ética. Desta forma, a religião é reconhecida em seu estatuto cognitivo<sup>117</sup>.

Consequentemente, a revelação e a redenção advêm por intermédio do rosto do outro, do indigente. Como em Cohen, em Levinas a grande contribuição de Israel à humanidade está no conceito de “próximo”, que se resume no reconhecimento da humanidade da viúva, do pobre, do órfão e do estrangeiro.

El prójimo es así la alteridad reconocida y, por ese proceso de exposición al otro, deviene principio de libertación de la voluntad de dominio. Ésta queda transfinalizada en reconocimiento de semejanza: ‘ama a tu prójimo [‘como a’, el polémico *kamakha* hebreo] es como tú mismo’. Trascendencia e immanencia en correlación inseparable<sup>118</sup>.

Carlos Mendoza ressalta o ponto fulcral na fenomenologia da alteridade, isto é, nela o sujeito está sempre em estado de itinerância, de êxodo e de desassossego pela irrupção do

<sup>114</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 70-71. “La apertura a la trascendencia se instaura en la subjetividad como estructura de relacionalidad ética: puerta entreabierta a la exterioridad metafísica”.

<sup>115</sup> Id., “Sobre el rebasamiento”, p.41-55.

<sup>116</sup> Cf. id., *El Dios Otro*, p. 135.

<sup>117</sup> Cf. *ibid.*, p. 135.

<sup>118</sup> id., “El colapso del sujeto”, p. 98.

outro<sup>119</sup>. Assim, ele destaca o processo da aparição da subjetividade levinasiana em três estágios constitutivos: o primeiro é o da complacência em si mesmo, o estágio do “eu”; o segundo será o do “transbordamento”, sob a aparição da alteridade radical, o outro; e o terceiro é o da aparição do “Ele”, como o estágio do reconhecimento<sup>120</sup>.

Nesta fenomenologia da alteridade, como descreve nosso autor, o primeiro estágio designa o estado do egoísmo da vida da subjetividade que se compraz em si mesmo. Fase originária da subjetividade, própria da sensação, uma “relação pré-original”<sup>121</sup>. Entretanto, nessa etapa, a subjetividade está infalivelmente aberta pela diferença que significa o clamor do próximo.

Esta complacência (*jouissance*) do *ego* é uma fase indispensável para a aparição do sujeito, é o estágio da existência marcado pela mesmidade, pela insaciabilidade<sup>122</sup>. Estágio que não é de ordem moral<sup>123</sup>, mas de identificação consigo mesmo, do mundo da mesmidade. Nele a subjetividade se relaciona com a exterioridade do mundo, com certa indiferença, a consciência enquanto exterioridade. Isso porque não há ainda uma distinção entre a exterioridade e o eu. Por consequência, essa exterioridade do mundo se encontra sujeita ao domínio do *ego*, marcado que está pelo desejo de onipotência. Desta maneira, o primeiro estágio da subjetividade que se compraz em si mesma é o egoísmo da vida<sup>124</sup>.

Para Carlos Mendoza, em Levinas só é possível pensar a mesmidade em seu correlato de alteridade, no sentido do rosto do outro que me interpela, que tem fome, que me arranca da complacência e que convoca à responsabilidade<sup>125</sup>. É no seio desta mesmidade exposta que se produz a “*fisión del yo*”. Trata-se do colapso do *ego* ensimesmado, ruptura da mesmidade que se torna *ipseidad*, isto é, “*renversement*”. Subjetividade exposta ao outro, deixando-me interpelar por sua incômoda presença.

La presencia del otro es molesta porque es invocación, provocación y convocación a un orden distinto de existencia. Hay un malestar que se instala en la subjetividad por esta no coincidencia consigo mismo que experimenta el sujeto. Es estado de vigília, de insatisfacción, de inanición del yo ensimesmado y, por lo mismo, condición posibilidad de la trascendencia en

---

<sup>119</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 99.

<sup>120</sup> Cf. id., *El Dios otro*, pp. 121-138.

<sup>121</sup> Id., *Deus liberans*, p. 36 (tradução nossa).

<sup>122</sup> Cf. ibid., p. 36.

<sup>123</sup> Cf. id., p. 121-138.

<sup>124</sup> Cf. ibid., p. 123.

<sup>125</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 99.

el corazón de la inmanencia<sup>126</sup>.

O teólogo mexicano ressalta a relevância neste primeiro momento da busca de um “substrato pré-conceitual” capaz de afirmar a mesmidade do indivíduo ensimesmado e, ao mesmo tempo, possibilitar a destruição das bases totalitárias conceituais em sua tendência de capturar e conduzir ao reducionismo da mesmidade original a um sujeito. Nesse sentido, nosso autor destaca como fio condutor do pensamento de Levinas a “in-alcanzabilidad del Ser y su consiguiente incognoscibilidad, o dicho de otro modo, su trascendencia e infinitude”<sup>127</sup>.

Para Levinas, a “essência humana” está marcada por uma deficiência que se experimenta na mesmidade. Um ato paradoxal: simultaneidade e finitude, repouso no “esse”<sup>128</sup>. Portanto, certa nostalgia parece marcar a existência como se “la vida verdadera está ausente”<sup>129</sup>, evocação da “raíz del deseo metafísico que caracteriza la subjetividad: una tendencia a lo totalmente otro, a la alteridad, en el seno de la presencia temporal”<sup>130</sup>. Desejo que vai constituindo a subjetividade, não mais na passividade de si mesma, mas na responsabilidade. Nisto consiste a significação positiva da subjetividade, para Carlos Mendoza: a partir de sua insuficiência se faz possível à alteridade e o apelo que vem da exterioridade<sup>131</sup>. Surge a subjetividade aberta ao infinito e consciente de sua responsabilidade, enfim, “existência exposta”. É a “*idea del Infinito en mí*”, que não anula a subjetividade, mas a coloca em relação de alteridade, visto que é constitutivo da finitude humana a abertura à transcendência.

La propuesta levinasiana consiste en interpretar la esencia como una exposición a la alteridad absoluta que nace de una imposición ética. Tiempo más-acá de todo presente y de toda representabilidad, y lenguaje de responsabilidad son las vivencias de la subjetividad pré-original que, en su an-arquía, apelan a la trascendencia [...] ‘existencia económica’, pues es la relación con el Otro ajena a toda totalización y, sin embargo, presente en la

---

<sup>126</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Dios es inútil*, p. 15-52.

<sup>127</sup> Id., *Deus liberans*, p. 37.

<sup>128</sup> Id., *Deus liberans*, p. 39.

<sup>129</sup> LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 21. “O outro metaficamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. Dessas realidades, posso, ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro* [...]. O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos”.

<sup>130</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 40.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.*, p. 40.

absesión de la pasividad”<sup>132</sup>.

O segundo estágio da constituição da subjetividade levinasiana está marcado pela irrupção do outro mediante seu rosto<sup>133</sup> e de sua linguagem pré-discursiva<sup>134</sup>, que afeta a subjetividade em sua complacência. O teólogo mexicano denomina este estágio de “*metafísica de la exterioridad*”<sup>135</sup>. Irrupção do outro em sua singularidade irreduzível, em sua força ética da sua invocação à responsabilidade; como expressão irrecusável de sua indigência.

Este outro não é passível de ser nomeado. O outro, portanto, me depõe do meu poder de domínio, ele vem como libertação da vontade de poder, visto que a aparição do outro, que vem de alhures, não é um alter-ego, não pertence a “esfera do eu”. O outro aparece como uma “*llamada absolutamente heterónoma*”, chega a mim como “*golpe traumático*” de alteridade<sup>136</sup>, e assim põe em curso o processo de “*inversión de la conciencia*”. O sujeito entregue à “*anarquia de la persecución*” é “*puesto al revés*” (*renversé*), deposição do Mim mesmo para o Si mesmo<sup>137</sup>.

Trata-se da subjetividade “desinteressada” e aberta à aparição do outro: entrada na passividade extrema, como relação ética original, despojo do *ego*. Única possibilidade de instauração da transcendência na imanência da subjetividade<sup>138</sup>.

Este outro que aparece como um “golpe traumático de alteridade” expõe o sujeito em sua complacência a uma transformação, abertura e lançamento para a vulnerabilidade, experiência da nudez. Um convite ao “êxodo” interior, saída do egoísmo da vida<sup>139</sup>.

Com efeito, um momento que precisa ser resolvido, pois este “transbordamento” é angustiante, um estágio destruidor da lógica da mesmidade<sup>140</sup>. A resposta ao clamor deste outro enquanto alteridade que me “invoca”, “provoca” e “convoca”, envolve um êxodo interior, obediência, isto é, “messianismo de outro homem”<sup>141</sup>.

---

<sup>132</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 43.

<sup>133</sup> Cf. *ibid.*, p. 50. “*El rostro es significación original ‘más allá del ser’, manifestación de la ‘huella del Infinito’ en el espacio desolado de la desnudez ex-puesta*”.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, p. 37-38.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>136</sup> Cf. LEVINAS, *Autrement qu’être*, p. 90 apud MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 47.

<sup>137</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 47- 56.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, p. 48-49. “*Una vez realizado entonces el des-interés, podrá instaurarse, en la ‘inmanencia’ del ego despojado, la trascendencia de la alteridad que irrumpe*”.

<sup>139</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 123-124.

<sup>140</sup> Cf. *id.*, p. 121-130.

<sup>141</sup> *Id.*, “*De la subjetividad moderna*”, p. (Tradução nossa).

Difícil tarefa será atravessar essa distância entre o outro e eu, porém, esse é o “horizonte de la esperanza, del humanismo, de la utopia mesiánica”<sup>142</sup>. Longe de ser um processo idílico, este procedimento é marcado pelo conflito e pela rivalidade, isso porque, diante do estranhamento, da exposição de nosso ser à presença do outro, surge o mecanismo de autodefesa<sup>143</sup>. O grande desafio está em ultrapassar este estágio do conflito e da violência, já problematizado por Hegel.

Cuando la persona accede a un grado de subjetividad en donde el otro es parte constitutiva de su devenir, en donde el otro no es un extraño, un rival o alguien indiferente, sino ese otro mundo-humano-divino que es constitutivo del sujeto. En suma, el ‘yo’ no se entiende, ni como sujeto cognoscente ni como sujeto ético, sino gracias a una relación ética originaria<sup>144</sup>.

É a partir desse procedimento intersubjetivo, de caráter pré-ontológico<sup>145</sup>, que a “*infinición* tiene lugar como advenimiento de la *idea de Dios* en la conciencia”. Isso designa um processo fenomenológico com implicações gnosiológicas, diferente da ideia cartesiana; em Levinas a “ideia de Deus” designa o pensar mesmo em sua gênese fenomenológica. Em outras palavras: “de la subjetividad herida, vulnerada por la presencia del otro, dispuesta a la experiencia de reconocimiento”<sup>146</sup>.

Neste processo fenomenológico, há certa correspondência religiosa, pois no seio deste processo da subjetividade acontece a “chegada do Messias”. Manifestação do Infinito<sup>147</sup> enquanto símbolo do mútuo reconhecimento na história<sup>148</sup>, entrada na “Terra prometida”.

La idea de Infinito no es un asunto de experiencia de su concepto, ‘pues el infinito desborda al pensamiento que lo piensa’. Es invocación de lo absolutamente otro, y solo en ese sentido es experiencia. Verdad que es ‘exhibición del ser’ y no juicio reductor a un discurso (como el discurso inteligible que mata la alteridad) o a ciertos principios: experiencia de la dimensión an-árquica del Indecible<sup>149</sup>.

---

<sup>142</sup> Ibid., p.

<sup>143</sup> Cf. id., *El Dios otro*, p. 125.

<sup>144</sup> Ibid., p. 126.

<sup>145</sup> Cf. id., “*De la subjetividad moderna*”, p.

<sup>146</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, pp. 99- 100.

<sup>147</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 66.

<sup>148</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 100

<sup>149</sup> Id., *Deus liberans*, p. 66.

Se o segundo estágio está marcado pelo êxodo, o terceiro estágio caracteriza-se pela “promessa”<sup>150</sup>, espaço existencial e linguístico do “nós”. Em outras palavras, a intersubjetividade [o nós] é da ordem da promessa, que representa o messiânico. Esta ordem enquanto promessa está sempre por chegar, por se realizar. Espaço da intersubjetividade que nos habilita a entrar na ordem do chamado, para além do êxodo, a responsabilidade. Nesse estágio, aprendemos a dizer ao outro: “eu sou para ti”, compreendemos que não existimos sem o outro. Este reconhecimento da impossibilidade de existência fora da relação pronominal originante, leva a dizer: “eu existo graças a ti” porque “tu me dás minha identidade”<sup>151</sup>, isso é o messiânico. Carlos Mendoza conclui que o “Messiânico é um estado de intersubjetividade de toda a humanidade”<sup>152</sup>, e está por construir.

El rostro del otro es la huellas del Absoluto en mí y, por lo tanto, es la manera como aparece el yo trascendental. Es decir, la divinidad o el Absoluto no está sólo en la exterioridad pura [...] sino que el Absoluto está en el devenir intersubjetivo de la persona en términos de la subjetividad expuesta, cuando el rostro aparece en el devenir persona. Tal es la revelación de Dios en la subjetividad [...] *en todo proceso de relación hay en cada persona una huella de la divinidad en su propia manera de devenir sujeto*. Ésta es la explicación fenomenológica por la que Levinas postula que el rostro del otro es invocación-convocación ‘a quitarme el pan de la boca para dárselo al que tiene hambre’<sup>153</sup>.

Na ética da alteridade, a experiência é a configuração da subjetividade, uma “configuração relacional” do eu-tu-nós<sup>154</sup>, cujo fundamento da ontologia é a alteridade<sup>155</sup>. Para a ética levinasiana, portanto, não existe constituição da subjetividade fora do processo triádico de mesmidade, alteridade e comunhão; a subjetividade acontece somente em termos relacionais. Logo, não há possibilidade de entrar na “terra prometida” da intersubjetividade sem a mediação do rosto do outro.

Por esta razão, segundo a ética da alteridade, o cumprimento do mútuo reconhecimento é a expressão mais acabada da intersubjetividade, ela constitui-se no horizonte messiânico do “nós”. Razão pela qual, para além da esfera do eu ensimesmado, a

---

<sup>150</sup> Id., *El Dios otro*, p. 127.

<sup>151</sup> Ibid., p. 126.

<sup>152</sup> Id., *“Historia, violencia y redención”*, 2015.

<sup>153</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, pp. 128-129 (grifo nosso).

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, p. 131.

<sup>155</sup> Cf. *id.*, *“Dios es inútil”*, pp.15-52.

verdade fenomenológica está na conjugação relacional da subjetividade na aparição do eu transcendental, sempre na “forma do rosto do outro”.

Não se trata de um tipo de aparição qualquer. Aqui, Levinas recupera o conceito de “revelação” para tematizá-lo como introjetado à subjetividade. Nesse sentido, a revelação não designa uma luz que é infundida no profeta, onde a subjetividade não tem participação alguma, mas ela emerge como “irrupción del outro en la identidad del sujeto”<sup>156</sup>.

É no rosto humano que acontece a revelação da dimensão divina, e neste dinamismo a transcendência se instaura através da relação social, em uma trama tríplice de proximidade, chamada e presença<sup>157</sup>. Para Carlos Mendoza, em Levinas a “trascendencia se revela en la inmanencia del rostro y do deseo en la subjetividad paciente y ex-puesta en la relación metafísica de la alteridad”<sup>158</sup>. Tal metafísica, como relação ética, tem sua veracidade no testemunho, onde a relação ética torna-se o ponto de contato não conceitual com a transcendência da *coisa em si*, o *noumen*. A “a-simetria metafísica” se revela na “proposição vocativa”. Por esta razão:

Ni el concepto, ni la esencia ni el ente pueden dar cuenta de la alteridad porque son la estructura formal de la ‘economía del ser’ que, por el entendimiento, reduce sintéticamente la Otredad. En el cara-a-cara, por el contrario, se da dicha dia-cronía en cuanto decir profundo, bondade, *deseo metafísico* de la gratuidad que no se sacia con su objeto sino que ahonda en su entrega. En otras palabras, la metafísica levinasiana es ‘*aspiración de exterioridad radical*’, y la verdade se define en relación a este deseo como ‘*respeto*’ de tal alteridad. ‘*La metafísica es deseo*’. O lo que es lo mismo, es una metafísica del Bien en la que la existencia creada consiste en ‘*separación del Infinito*’ existencia en la alteridad del prójimo y gracias a su transcendencia<sup>159</sup>.

O frei dominicano destaca que a metafísica levinasiana é uma metafísica da ideia de Infinito na identidade invertida na mesmidade, metafísica da alteridade<sup>160</sup>. Cabe agora, depois desta breve explanação da fenomenologia da alteridade, ressaltar algumas considerações críticas do teólogo mexicano ao pensamento levinasiano.

Em suas ressalvas ao princípio de alteridade, Carlos Mendoza entende que este princípio aplicado à revelação soa como redutor, pois insiste na incomunicabilidade do rosto

---

<sup>156</sup> Id., *El Dios otro*, p. 131 (grifo autor).

<sup>157</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 53.

<sup>158</sup> Ibid., p. 53.

<sup>159</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 78-79.

<sup>160</sup> Cf. ibid., p. 88.



de tal modo que o “face a face” parece “desvanecer-se na ilusão ou no desejo”<sup>161</sup>. O conceito de revelação levinasiano se aproxima mais da noção de revelação do Antigo Testamento, sob o signo da promessa, mas encontra alguns obstáculos para a revelação cristã.

Isso porque há em Levinas, segundo o teólogo, a impossibilidade de falar adequadamente sobre Deus em sua infinita transcendência. E, de modo especial, no que tange à revelação cristã, na qual tem-se a “Palabra hecha carne, Verbo que no sólo es proposición vocatica sino, sobre todo, vida eterna que libera y glorifica en el acto salvífico por excelência: el misterio pascual del Justo, Jesucristo”<sup>162</sup>.

Em outras palavras, a fenomenologia da alteridade é pertinente para explicar a gênese do sujeito revertido pela relação ética; entretanto ela parece insuficiente ante a afirmação teológica sobre a irrupção histórica de Deus na encarnação do *Logos*, tal como confessa o cristianismo<sup>163</sup>. Porém, o teólogo reconhece que a revelação, tal como a tematizou Levinas, é “ex-pressão” de uma chamada, “significação” de discurso, “glória” no despojamento da subjetividade invertida. E, portanto, “clamor” como proximidade.

Outra crítica do frei dominicano à ética da alteridade reside em certo reducionismo no sentido levinasiano de “experiência”<sup>164</sup>. Esse sentido parece impossibilitar a experiência do Infinito<sup>165</sup>, visto que em Levinas a experiência é exclusivamente experiência de alteridade. Nesse sentido, o teólogo identifica certo reducionismo da inteligibilidade do real, já que há outras vias de experiência<sup>166</sup>. Apesar de Carlos Mendoza sugerir que há uma redução levinasiana da experiência a uma “dramática existencial”<sup>167</sup>, ele admite, contudo, que é de suma importância em Levinas a experiência ligada ao sofrimento, pois somente no fundo da finitude humana há uma “metafísica realista”<sup>168</sup>. Isso entra em conformidade com a existência cristã, chamada na teologia de “vida teologal”, a que designa a relação do ser humano com Deus.

---

<sup>161</sup> Ibid., p. 87.

<sup>162</sup> Ibid., p. 87.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, p. 7.

<sup>164</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 85.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, p. 83. Sobre a possibilidade de identificação de Deus e o Infinito em Levinas, nosso autor diz que isso é possível somente enquanto abertura de transcendência e irrepresentabilidade absoluta. “Balbuco de lo *inmemorial*, más allá de toda intencionalidad y de toda sin-cronía de la conciencia. Presencia que suscita *devoção y transcendencia*”.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, p. 85. A identificação e a distinção também são outras vias de experiências e, portanto, critérios de interpretação do real.

<sup>167</sup> Ibid., p. 85-86.

<sup>168</sup> Ibid., p. 86.

Isto significa que só se pode aperceber o eu transcendental por meio da experiência “negativa de contraste”<sup>169</sup>, abertura radical ao outro, incluindo-o em nossa vida. Somente desta maneira pode-se desentranhar o conteúdo salvífico segundo o modelo judaico-cristão. De fato, o clamor do outro é o lugar da revelação do Outro, de Deus<sup>170</sup>.

La irrupción de Dios por medio del amor a la viuda, al pobre, al huérfano y al forasteiro. *Advenimiento de los tiempos mesiánicos*. Irreductibilidad de la trascendencia que se hace llamado a la obediencia. No en vano, cita a su colega de las lecciones de Cohen, ‘estrella de la redención’. Una liberación de la condición humana ensimesmada, de la subjetividad prepotente, de la rivalidad mimética. Promesa de humanidad en la medida en que hay instauración de una justicia otra: ‘Cuando me quito el pan de la boca y lo doy a quien tiene hambre...’<sup>171</sup>.

Enfim, já não é possível à teologia, se deseja seguir mostrando a pertinência do cristianismo, prescindir do primado da subjetividade vulnerável para dar conta da revelação do Mistério da Transcendência, em tempos pós-modernos<sup>172</sup>. Somente no “exilio de la conciencia y de la subjetividad podrá entonces escucharse la voz que clama en el desierto preparando los caminos al Dios de la vida”<sup>173</sup>.

A atualidade do pensamento de Levinás, segundo o teólogo, consiste em haver postulado um referente ontológico e outro epistemológico para pensar o ser em sua historicidade, em sua vulnerabilidade<sup>174</sup>. Muito além do “*Dasein* que não sente fome”, Levinas ajuda a “pensar o ser que envelhece e morre”<sup>175</sup>. O referente ôntico levinasiano é ético, não se refere a uma ideia ou a um sentido, mas à concreção histórica do rosto do outro que suscita à responsabilidade. A epistemologia levinasiana viabiliza o conhecimento próprio da subjetividade na “fisión del yo como condición de posibilidad de la hospitalidad con el otro en tanto acto de la sensibilidad”<sup>176</sup>.

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 132.

<sup>170</sup> Cf. id., *El Dios otro*, p. 132-133.

<sup>171</sup> Id., “*De la subjetividad moderna*”, sem página. (grifo nosso).

<sup>172</sup> Cf. id., “*A Recepção inacabada*”, pp. 265-287.

<sup>173</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 33.

<sup>174</sup> Cf. LEVINAS, *Autrement qu’être*, p. 31, apud MENDOZA ÁLVAREZ, “*De la subjetividad moderna*”, p. “Vulnerabilidad, exposición al ultraje, a la herida – pasividad más passiva que toda paciencia [...] Sí mismo como defección o derrota de la identidad del Mí mismo. He aquí, llevada al extremo, la sensibilidad. De esta manera, sensibilidad como subjetividad del sujeto. Substitución del otro – uno el lugar del otro – expiación.....Este despojo más allá de la desnudez...no pertenece más al orden del ser [...] el ser se altera”.

<sup>175</sup> MENDOZA ÁLVARES, “*De la subjetividad moderna*”, sem página. (tradução nossa).

<sup>176</sup> Ibid., sem página.

O conhecimento verdadeiro se dá na lógica da compaixão, da solidariedade com o estrangeiro. A possibilidade de instauração da transcendência na imanência se dá por meio do “gesto ético”<sup>177</sup>. Irrupção histórica de Deus, confessada tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Instauração de outra ordem de existência. Chegada dos tempos messiânicos.

Em suma, depois de percorrer a trajetória da subjetividade, sob a análise da fenomenologia, da teoria mimética e da pragmática, Carlos Mendoza retomará criativamente a força heurística dos “gestos éticos” levinasiano como princípio de instauração de uma nova temporalidade. Temporalidade messiânica e *kairológica*, por meio das quais a redenção chega. Se para o pensamento judeu o tempo messiânico não está presente, para o cristianismo, em Jesus com sua paixão – entrega extrema na cruz e ressurreição –, como gesto messiânico definitivo, instaurou-se uma nova temporalidade, a temporalidade messiânica e *kairológica*.

#### 1.2.2.2. A contribuição do pensamento hermenêutico

Depois deste longo percurso da fenomenologia da subjetividade, Carlos Mendoza aproxima-se da hermenêutica de Paul Ricoeur, de modo muito especial na compreensão do estágio intersubjetivo do mútuo reconhecimento. Há, segundo o teólogo, certa correspondência entre Ricoeur e Levinas, no que tange à fenomenologia da subjetividade exposta como condição para o encontro intersubjetivo.

Ricoeur coincide con Levinas en el análisis fenomenológico de la subjetividad expuesta como condición de posibilidad de todo encuentro intersubjetivo, también asume la validez de los análisis de Girard sobre la ambigüedad de la subjetividad marcada por el deseo mimético que genera rivalidad, sacrificio y mecanismos de sacralización de la violencia. No en balde, el pensamiento hermenéutico enriquece a la fenomenología con esta consideración contextual que enfatiza el ‘mundo de la vida’ del sujeto en devenir<sup>178</sup>.

Consequentemente, ressalta o teólogo mexicano, Ricoeur introduz o conceito de “labilidade” para explicar a ambigüidade e plurivocidade do desejo originário, marcado que está pelo simbolismo da macha, da culpa e do pecado<sup>179</sup>. Trata-se dos três estágios da simbólica do mal que expressa a consciência diferenciada que o sujeito faz de si, dos outros e

---

<sup>177</sup> Id., *Deus liberans*, p. 82.

<sup>178</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 103.

<sup>179</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 202.

de Deus. Com Ricoeur, o mútuo reconhecimento não é apenas superação da dialética dos opostos, mas sim assunção de uma comunidade de reconhecimento na diferença em que acontece a intersubjetividade. Não se trata de um mero espaço de egoísmo compartilhado, mas acolhida mútua ao terceiro. Também não se refere à anulação da subjetividade, mas sim da possibilidade de reconhecer e ser reconhecido em uma comunidade política.

Este mútuo reconhecimento em Ricoeur não se limita à política, mas está “enraizada en el devenir de la *conciencia feliz* que ha superado el traumatismo de la culpabilidad, consciente de su finitud y de su *labilidad*”<sup>180</sup>, que nada mais é do que a aptidão do sujeito de ser afetado por outrem. No próximo capítulo, com a descrição das potências de experiência do sujeito vulnerável, retoma-se a fenomenologia da subjetividade ricoeuriana, para pôr em relevo a passagem da mesmidade à *ipseidade*, a partir do processo de rememoração intersubjetiva, isto é, da constituição *anamnética* da subjetividade.

Para Carlos Mendoza, todo este processo da constituição da subjetividade é um “sintoma de autocrítica” da modernidade que busca resolver seus próprios paradoxos<sup>181</sup>, isso confugura a modernidade tardia. Segundo ele, o percurso da subjetividade conduz a uma “nova vertente” da questão do mútuo reconhecimento – problematizada primeiro por Hegel – objeto do dizer fenomenológico e da prática política, em tempos de modernidade tardia.

Essa questão da intersubjetividade estará no centro do debate pós-moderno, com sua possibilidade histórica a partir do sujeito vulnerável em sua afirmação da diferença ontológica. Na sequência, ver-se-á que a intersubjetividade moderna se tornará vulnerabilidade pós-moderna: consciência da finitude que caracteriza a condição humana em sua subjetividade exposta.

### 1.3. O DESAFIO HISTÓRICO DA INTERSUBJETIVIDADE

Os excessos da racionalidade técnico-científica conduziram ao limiar da destruição da humanidade e do planeta, e toda essa crise da modernidade tardia – depois dos horrores do século XX – evidencia que a primeira travessia, conduzida pelo pensamento de totalidade, naufragou. Consequentemente em tempos pós-modernos surge a pergunta: haverá esperança para a humanidade? Como deter a espiral da violência que ameaça o futuro da humanidade e do planeta? Com efeito, estas são questões que todas as ciências estão obrigadas a responder e

---

<sup>180</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 104.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, p. 100.

a teologia, também, terá de pronunciar-se. De modo especial, terá de responder: onde está Deus em meio à crescente violência intersubjetiva em escala planetária? Onde está Deus diante do sofrimento do inocente? Essas perguntas requerem da teologia uma aproximação do real sem cair na tentação de apelar para um resgate milagroso ou ficar paralisada frente ao nada.

Não é demais recordar que o correlato teológico do problema da instauração da intersubjetividade é a pergunta da teodiceia: “por que Deus permite o sofrimento no mundo e, ao mesmo tempo, se diz todo-poderoso e bom?”. Trata-se do enigma do mal no mundo e a resposta do cristianismo ao problema da violência intersubjetiva. Por isso, Carlos Mendoza propugna uma teologia que leve em consideração essa violência intersubjetiva. Assim, ele, a nosso modo de ver, abre o círculo hermenêutico com a pergunta: como sair das malhas da violência intersubjetiva? Não apenas o mal no mundo, mas, sobretudo, o seu reverso capaz de suscitar a esperança.

Neste sentido, Carlos Mendoza lança os fundamentos básicos para pensar a esperança possível para a humanidade e para o planeta. Nesse horizonte, seu pensamento situa-se no debate interdisciplinar acerca do desafio histórico da intersubjetividade como mútuo reconhecimento, além da dialética, na gratuidade.

Para o teólogo mexicano, se existe uma saída para os impasses gerados pelos excessos da racionalidade instrumental, essa passa pelo fundo existencial das vítimas e dos justos da história. Esse fundo existencial, isto é, essa realidade antropológica reconciliada, permite acessar o fundo teologal do real e, concomitante, encontrar uma possibilidade de vivência do Mistério Transcendente que em linguagem monoteísta chamamos Deus.

### **1.3.1. O problema do espaço público conflituoso**

Diante da “crescente espiral de violência” que assola a humanidade, o problema da intersubjetividade como tarefa histórica tornou-se a categoria chave da reflexão pós-moderna. Alguns pensadores propõem o retorno à metafísica como resolução do enigma da violência intersubjetiva, outros assumem o desafio de “pensar la comunión humana posible, en cuanta comunidad de individuos diferentes, susceptibles de vivir en sociedad”, sem renunciar o caminho da intersubjetividade para resolver a questão do mútuo reconhecimento<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, pp. 100-104. A questão da intersubjetividade foi tematizada primeiro por Hegel para justificar o complexo processo dialético do mútuo reconhecimento dos contrários. Atribui-se a dialética hegeliana a consagração da violência como lei da

Aquela velha questão da teodiceia acerca do sofrimento humano e a bondade de Deus problematiza o enigma do mal no mundo como o desafio de todas as gerações, implica na busca da pertinência do cristianismo para o conflituoso espaço público em tempos pós-modernos. Nesse sentido, o teólogo mexicano propugna uma leitura teológica do espaço público<sup>183</sup>, a partir das margens da história de exclusão que vivem os justos e as vítimas como desafio para a construção da intersubjetividade.

Sem renunciar o caminho da intersubjetividade, chega-se ao “umbral de la subjetividad expuesta a la lógica del reconocimiento en la gratuidad”, seja com o niilismo de heideggeriano ou com a ética da alteridade<sup>184</sup>. Este umbral surge como única possibilidade para afirmar nosso ser-no-mundo, enquanto vida como *polis* e, também, da nossa religação com a transcendência. É o desafio de pensar a comunhão humana possível pela qual irrompe o divino como expressão da comunhão plenamente cumprida, em chave fenomenológica da doação<sup>185</sup>.

Por esta via, chega-se à “lógica da compaixão”<sup>186</sup> como única maneira de construir o difícil caminho da intersubjetividade como mútuo reconhecimento em tempos pós-modernos. No cerne desta problemática, a originalidade do pensamento de Carlos Mendoza radica em mostrar a pertinência da fé cristã no marco antropológico e fenomenológico: “en tanto que resuelve el enigma del deseo violento y abre la posibilidad de la constitución de la intersubjetividad a partir de la reconciliación que procede de la víctima perdonadora”<sup>187</sup>. Descobrir-se-á que a resolução do enigma da violência passa por uma via interdisciplinar.

A fim de mostrar essa contribuição do cristianismo para a construção do espaço público, Carlos Mendoza recupera o debate interdisciplinar em torno do difícil estágio do mútuo reconhecimento. Parte da pergunta crucial da pragmática do discurso, isto é: “o que fazer para que os verdugos não sigam triunfando?”. Segundo o teólogo, a essa indignação contra o triunfo dos verdugos deve-se acrescentar a consciência do colapso do *ego* moderno e da ontoteologia como seu revés religioso. Desta forma, o primado de uma teoria ético-política

---

história, como sua ideia de aniquilação dos contrários. Entretanto, a hermenêutica ricoeurina compreendeu que interpreta a dialética hegeliana não como necessária aniquilação, mas como a possibilidade de um novo estágio da intersubjetividade, isto é, o mútuo reconhecimento.

<sup>183</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 328.

<sup>184</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, p. 15-52.

<sup>186</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Deus ineffabilis*”, p. 151.

<sup>187</sup> Id., “*Subjetividad posmoderna*”, p. 149.

capaz de preservar a vida humana surge como pergunta filosófica em meio ao colapso do Ocidente<sup>188</sup>.

Importa recordar que o debate interdisciplinar acerca da intersubjetividade estabeleceu - com a Escola de Frankfurt e Enrique Dussel - as condições “formais” e “materiais” para assegurar a participação de todas as subjetividades no espaço público<sup>189</sup>. O resultado deste debate, segundo o teólogo, é o momento presente como responsabilidade histórica por criar a intersubjetividade.

Carlos Mendoza observa certa confluência entre a pragmática do discurso e a fenomenologia da subjetividade, no que tange à busca pela instauração da intersubjetividade enquanto mútuo reconhecimento. Este é o estágio mais avançado da autonomia humana e, também, o maior desafio histórico depois do colapso moderno<sup>190</sup>.

Para levar a cabo o seu projeto teológico de hermenêutica do espaço público, Carlos Mendoza apropria-se do *insght* de Helmut Peuket, que descobre o “miolo pragmático da teologia”<sup>191</sup> capaz de explicar a “instauração da *comunidade ilimitada do discurso*”, na qual se torna possível o mútuo reconhecimento<sup>192</sup>. Se a pragmática do discurso constatou o permanente “triunfo dos verdugos”, o teólogo alemão captou o reverso dessa condição humana violenta. Apesar do aparente triunfo dos verdugos, “sempre há justos que dão suas vidas pelos demais”.

Foram lançadas, assim, as bases para uma teologia a partir do reverso da história, sob a primazia daquelas vozes silenciadas e negadas na construção do espaço público das democracias modernas<sup>193</sup>. Afirmar o protagonismo dos justos é aproximar-se daquele “*horizonte escatológico*” da fé cristã. Este horizonte designa “el modo como los creyentes vivencian, experimentan y realizan la acción comunicativa ‘plena’”<sup>194</sup>. Enfatiza-se, então, a necessidade de um “princípio transcendente” capaz de resolver o problema da comunicação bloqueada pelas estruturas de poder e, assim, instaurar a comunicação plenamente realizada. Tal princípio reside na *kénosis* do Verbo divino como perpétuo ultrapassamento de si.

Este principio es justo afirmado por el cristianismo según la lógica de la kénosis del Logos de Dios: para que la comunicación con el otro se realice

---

<sup>188</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p.102.

<sup>189</sup> Cf. ibid., “*El colapso del sujeto*”, p.102.

<sup>190</sup> Cf. ibid., “*El colapso del sujeto*”, p. 102-103.

<sup>191</sup> Id., *El Dios escondido*, p.239.

<sup>192</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología de la reconciliación*”, pp. 199-212.

<sup>193</sup> Cf. id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 392.

<sup>194</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, pp.199-212.

respetando su diferencia es necesario un *acto de rebasamiento de sí*, cuyo protótipo se há realizado historicamente con la encarnación del Verbo de Dios. Tal principio de autorrebasamiento también ya fue percebido de manera parcial por los sábios de este mundo y comunitado por medio de sus tradiciones religiosas más desarrolladas. Pero fue el cristianismo quien captó el alcance universal de dicho acontecimiento gracias a la revelación plenamente realizada en Cristo Jesús<sup>195</sup>.

Não se trata de uma apologia do retorno à velha Cristandade, antes significa apropriar-se teologicamente da chave pragmática para dar conta da “esperança possível” no seio das sociedades democráticas. Carlos Mendoza afirmará ser este o novo paradigma pós-moderno para interpretar a fé: a revelação como “comunicação efetiva da vida divina à criação inteira”<sup>196</sup>, à luz da experiência pascal da comunidade nova<sup>197</sup>.

Aqui reside a possibilidade da teologia enquanto *intellectus fidei et amoris* entrar em ação. Esta consiste em interpretar o sentido salvífico do real e, assim, postular uma semântica que viabilize a aparição, ainda que no claro-escuro, “fugaz” e “paradoxal”<sup>198</sup>, do estágio mais acabado da comunhão no seio da história violenta. Isto como possibilidade de perdão e de reconciliação, como o lugar da *Civitas Dei*. Assim, o teólogo mexicano autor irá propor uma teologia em chave hermenêutico-pragmática, com a qual será possível postular o processo de intersubjetividade enquanto mútuo reconhecimento através do “princípio pragmático” da memória das vítimas. Visto que a construção do estágio do mútuo reconhecimento não pode prescindir do imperativo ético e místico da proximidade das vítimas sistêmicas.

La memoria de las víctimas se convierte así en el principio mayor del *realismo pragmático*, pensado por la filosofía en los límites de la razón histórica, conducida hacia su realización transcendente en la vida trinitaria por la mirada teológica de la que el cristianismo estaría llamado supuestamente a ser su portador fundamental<sup>199</sup>.

Isso significa dar primazia às experiências históricas que vivem os seres humanos em resistência à lógica da violência, viabilizando a inauguração de um novo mundo, “percebido pela subjetividade como cumprimento escatológico da temporalidade” inaugurada pelo Messias Jesus. Desta maneira, a “teologia niilista da temporalidade messiânica” procurará

---

<sup>195</sup> Id., *O Deus escondido*, p. 205.

<sup>196</sup> Ibid., p. 56.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, p. 205.

<sup>198</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Escatología y apocalipsis*”, p. 392.

<sup>199</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 245 (grifo autor).



justificar a construção da intersubjetividade como mútuo reconhecimento na gratuidade, da qual o ato originário é a compaixão.

El reconocimiento del otro supone una apertura del sujeto que es de orden trascendental, es decir, donde la trascendencia se muestra en la immanencia. Entonces tendrá sentido hablar de gratuidad como experiencia de *donación* que hace posible el estagio intersubjetivo del nos-otros, cuyo sentido último – y por tanto escatológico [...]– será la manifestación de la fuente misma de la comunión intersubjetiva plena, es decir, Dios en su misterio unitrino<sup>200</sup>.

Com a assunção da desconstrução niilista, o teólogo mexicano avançará na interpretação da difícil constituição da subjetividade capaz de instaurar o estágio da intersubjetividade segundo a lógica da doação. À medida que avança a racionalidade secular, abre-se espaço para a reconstrução do esfarrapado tecido social e, assim, a aparição da “comunidade escatológica” inserida no seio dos conflitos históricos como semente de esperança.

Portanto, neste novo contexto de busca interdisciplinar para a construção da casa comum, a fé desenvolve novas potências de experiência. De modo muito especial depois de passar pela crítica niilista, através da qual a fé renuncia à vontade de onipotência ao tomar consciência dos excessos de significação e poder dos quais se tornou cúmplice ao longo da modernidade. Então, a fé em seu sentido teológico aparece enquanto reconhecimento intersubjetivo, ou seja, como “comunicação universal cumprida”. E, em seu sentido filosófico, a fé é interpretada em seu estatuto de ação performativa como “*fides in statu communicationis*”, no qual ela adquire a máxima expressão da performatividade da linguagem e da ação segundo a lógica do reconhecimento e da mútua doação. Seguindo pela via fenomenológica, na perspectiva teológica, a fé encontra na comunidade trinitária sua fonte<sup>201</sup>, pois a pericorese divina é compreendida como “mútuo reconhecimento realizado”<sup>202</sup>.

Para chegar a esse estágio da fé, enquanto comunicação universal cumprida e outra maneira de ser-no-mundo, no qual ela se tornará uma potência de experiência da subjetividade pós-moderna, será necessário passar pela desconstrução. De forma que a fé apareça no novo contexto como uma potência de experiência capaz de inserir a transcendência no seio da história conflitiva.

Entretanto, a reconstrução do ser relacional como uma relação pacífica e correspondente com o outro, passa necessariamente pela subversão epistemológica, como

<sup>200</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>201</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 60.

<sup>202</sup> Ibid., p. 341.

propõe o movimento antissistêmico. Será preciso, portanto, escutar o “murmúrio das vítimas” sob os escombros das sociedades globalizadas para contemplar e vivenciar a Deus compassivo.

### 1.3.2. Teologia como escuta do murmúrio das vítimas e dos inocentes

“Todas as portas do céu estão fechadas, salvo aquela pela qual passam as lágrimas dos ofendidos” (*Talmud*). Esse princípio talmúdico descreve o caminho para a transcendência a partir da imanência da história, uma história marcada pelo sofrimento do inocente. Este princípio parece marcar a trajetória teológica de Carlos Mendoza, pois ele igualmente busca justificar a transcendência na imanência a partir do sofrimento do justo, sob o *pathos* pós-moderno. Uma transcendência que não pode prescindir das margens da história e da subjetividade vulnerável e vulnerada. Desta forma emerge o “murmúrio das vítimas e dos inocentes” como lugar social e teologal. Essa afirmação será corroborada pela mediação do pensamento pós-colonial antissistêmico, da fenomenologia da subjetividade, da desconstrução e da teoria do desejo mimético.

Para o teólogo mexicano o labor teológico em contexto pós-moderno só é possível “a partir das pedras e do pó” – expressão de James Alison – dos metarrelatos de emancipação que revelaram as armadilhas da razão tecnocientífica. Mais do que uma simples descrição da ruína do mundo moderno, torna-se imprescindível uma hermenêutica do colapso do sonho egóico. Isso significa descobrir o sentido teologal do real a partir da ruína do eu ensimesmado. Enfim, tal é o pano de fundo da teologia da temporalidade messiânica pós-moderna: pôr em relevo a subjetividade vulnerável como lugar de transcendência e, assim, o caminho por onde Deus passa salvando. Nessa esteira, partindo do primeiro volume de sua trilogia, *Deus liberans*, é possível perceber um fio condutor de toda trajetória teológica: a preocupação com o sofrimento das vítimas e dos excluídos e o desejo de mostrar a radical opção parcial do *Abba* de Jesus de Nazaré pelas vítimas e excluídos. Assim, ele busca situar o “murmúrio das vítimas e dos excluídos” como lugar por excelência da revelação divina.

Ainda nesta obra, com a ajuda da fenomenologia da alteridade, ele insiste na impossibilidade de percepção do Mistério Amoroso do Real fora do marco da “negatividad da subjetividad y da história”<sup>203</sup>. Aqui aparece em germe, a explicitação da continuidade e, por sua vez, descontinuidade com a teologia da libertação. A primeira no sentido de continuar

---

<sup>203</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, capa.

afirmando a radical preferência de Deus pelos pequenos [*nepioi*] da terra. Descontinuidade em relação aos instrumentos de análise capaz de delinear o rosto dos pequenos em tempos pós-modernos. Portanto, o teólogo mexicano põe em curso um processo de delineamento dos traços do novo lugar social-teológico, cuja centralidade encontra-se no “rosto desfigurado” das vítimas dos sistemas de totalidade. Para o frei dominicano, não é possível fazer teologia sem “seguir escuchando el murmullo de los inocentes y de las víctimas para poder contemplar y vivenciar al Dios compasivo que ahí se revela”<sup>204</sup>.

No início de sua trajetória teológica, em *Deus liberans*, Carlos Mendoza em fecundo diálogo com pensadores modernos, de maneira especial com Emanuel Levinas e Jean-Marc Ferry, conclui que o lugar por excelência da revelação divina é a subjetividade aberta à transcendência. Não somente isso, mas ele afirma como correlato histórico desta subjetividade “posta ao revés”: o sofrimento do inocente. De maneira a reconhecer que a “historia de los vencidos [...] es la huella de trascendencia en la inmanencia de la historia”<sup>205</sup>. É, exatamente, essa “huella de trascendencia” que é preciso compreender em seu sentido originário<sup>206</sup>.

Assim, por meio de uma “estética teológica da negatividade”, o teólogo mexicano afirmará que “no existe apercepción de la manifestación divina sin percepción del llamado del otro que sufre, sin reconocimiento de los excluidos”<sup>207</sup>. Em outras palavras, ele afirma a impossibilidade da percepção e do conhecimento do Mistério Amoroso do Real fora do marco da “negatividad de la subjetividad y de la historia”<sup>208</sup>. Anos mais tarde, sob o *locus theologicus* do niilismo pós-moderno, o teólogo mexicano assume o colapso da subjetividade em estado de adoração, para dar conta da condição efêmera da existência como lugar do “*paso fulgurante* de la revelación divina”. Assim, afirmará não ser possível acessar o Fundo Mistérico do real fora da “subjetividade desconstruída e declosionada” e “desde bajo y desde el reverso” da história violenta. No qual, a mensagem do Evangelho será a resposta divina ao drama histórico do sofrimento humano.

Cristo [...] habló también de los *nepioi* [...]. Los “pequeños” son aquéllos que estamos llamados a reconocer – y a convertirnos a la vez – como los privilegiados de Dios porque ellos ya no tienen ataduras en este mundo. Y

<sup>204</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Vivir hasta la muerte*”, p. 19-33. “Se trata, como en tiempo de Elías en el Horeb, de *quedarnos mudos* en medio de esos escombros para que, en medio del silencio que procede del colapso, seamos capaces de escuchar la voz de Dios que es *balbuceo donde se revela la promesa de un mañana*, posibilidad de un futuro para todos y así esperanza de redención universal”.

<sup>205</sup> Id., *Deus liberans*, p. 433.

<sup>206</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 101.

<sup>207</sup> Id., *Deus liberans*, capa..

<sup>208</sup> Ibid., p. 349

esto porque fueron al límite de la *vulnerabilidad* de la existencia humana, de manera que se convirtieron en “mansos y humildes de corazón”, abiertos al dinamismo del Amor divino, que no es sino *donación en la gratuidad*. Los *nepioi* son tal vez llamados hoy, en nuestra civilización posmoderna, sujetos débiles, porque algunos los desprecian, otros los ignoran, muchos los atacan y algunos los escuchan.<sup>209</sup>

Compreendendo, assim, que a revelação divina está intrinsecamente ligada aos pobres da história: o desafio histórico é desvendar os rostos dos “novos pobres” e suas potências de experiência como lugar da manifestação por excelência do Mistério Amoroso do Real. Desta maneira, é possível pensar em redenção depois do fim das utopias e, também, pensar na “esperança possível” para a humanidade e o cosmo em meio ao colapso da modernidade e da cristandade.

Sob esse horizonte, acrescenta-se ao método da teologia da libertação a questão da fenomenologia da subjetividade moderna e pós-moderna. Isso lhe possibilita ampliar significativamente a compreensão da categoria “pobre” e, conseqüentemente, justificar o acontecimento da redenção em tempos de fragmento<sup>210</sup>. Afirmará que “pobre” é qualquer vítima dos sistemas totalitários<sup>211</sup>. E mais, o frei dominicano desenvolve uma teologia como escuta das resistências sociais, culturais, espirituais e sexuais que emerge em contexto pós-moderno. E, em *Deus ineffabilis*, assume a ruptura epistemológica do pensamento antissistêmico, como proposta de pensar o mundo “desde abajo y desde el reverso” da história de exclusão nas sociedades neoliberais<sup>212</sup>. Herdeiro do movimento zapatista mexicano<sup>213</sup>, o pensamento antissistêmico pós-moderno afirma a impossibilidade de futuro para toda a humanidade fora do “reconocimiento de la diferencia de los de abajo”, das “vítimas sistêmicas”<sup>214</sup> e dos pobres da terra. São elas e eles que, ao assumirem a narrativa de suas

---

<sup>209</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 23-24.

<sup>210</sup> Cf. GUTIÉRREZ, *A força histórica*, p. 293-294. Gustavo Gutiérrez já havia afirmado a “inseparabilidade” entre o método (primado da práxis) e perspectiva do pobre para dar conta dos processos de libertação.

<sup>211</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Los nuevos pobres*”,.

<sup>212</sup> Cf. id., *Escatología y apocalipsis*, p. 389. O pensamento antissistêmico assume a originalidade da teologia da libertação e outros pensadores como Ivan Illich e propõe a ideia de “vítimas sistêmicas” para dar conta dos processos de exclusão em todas as diversas esferas da vida que inviabilizam sujeitos individuais e coletivos nas sociedades neoliberais. A principal referência do pensamento antissistêmico encontra-se em: ROBERT, Jean e RAHMENA, Rajid. *La potencia de los pobres*, CIDECI: San Cristóbal de Las Casas, 2012, 266p. Estes pensadores antissistêmico cunharam a expressão “desde abajo y desde la izquierda”.

<sup>213</sup> Colocar nota

<sup>214</sup> Id., *Escatología y apocalipsis*, p. 390. Vítimas sistêmicas são aquelas pessoas que não são contadas como protagonistas na economia sustentável, pois não passam de dígitos do estado de pobreza planetário. São apenas estatísticas dos feminicídios, das violências urbanas, sobreviventes dos crimes de guerra. Todos sem nome, sem rosto e sem voz, ou seja, invisibilizados para os sistemas de

próprias histórias, põem em curso um *cambio de mundo*. Esse movimento busca redescobrir a “potência dos pobres e dos excluídos”, indo muito além da epistemologia abissal.

Los pobres se reivindican hoy como subjetividades con su propia imaginación creativa, capaces de suscitar cambios históricos revirtiendo el poder del metarrelato del mercado y del estado moderno que hoy impera en el mundo globalizado<sup>215</sup>.

O teólogo mexicano compreende essa aproximação às vítimas sistêmicas como um imperativo “ético”, “místico” e “político”. Dele, emerge a possibilidade de pensar a “esperança” para toda a humanidade, e mais, as vítimas perdoadoras desvelam o real teologal, por meio das quais poderemos alcançar o sentido último da história.

El murmullo de los inocentes no sólo es entonces un imperativo ético-político, sino que es también principio de conocimiento de lo real, de percepción estética originaria del mundo y, desde ahí, una posibilidad fontal de apertura a la trascendencia en la vida mística propia de la fe teologal, desnuda, sin asideros<sup>216</sup>.

Essa nova ordem de existência assume a exclusão como lugar hermenêutico e denuncia, por meio do poder do não-poder, a lógica perversa da razão instrumental em tempos de globalização. Assim, o imperativo ético do “murmúrio das vítimas” não pode ser ignorado, sob o risco de sermos cúmplices dos sistemas totalitários. Tal será o lugar teológico da teologia pós-moderna e decolonial desenvolvida por Carlos Mendoza.

Antes de alguém acusá-lo de cair num discurso de absolutização das vítimas, há de se ressaltar que ele tem consciência da necessária permanência de vigilância contra a criação de um “novo metarrelato narcisista” a partir das vítimas<sup>217</sup>. Por isso, ele afirma que “nunca hay verdugos absolutos, tampoco hay víctimas absolutas”, pois todas as subjetividade revessa nestes papéis históricos; ora somos vítimas; ora somos verdugos<sup>218</sup>. Sua ênfase é pelo

---

totalidade e, para as sociedades midiáticas uma notícia que muito rápido cai no esquecimento. Estas vítimas sistêmicas são também os povos originários, os migrantes. Enfim, são todas as excluídas e os excluídos pelos sistemas de totalidade.

<sup>215</sup> Id., “*Deus ineffabilis*”, p. 133.

<sup>216</sup> Id., “*Vivir hasta la muerte*”, p. 27 (A expressão “sin asideros” é uma expressão recorrente na teologia e na narrativa pós-moderna. Designa a fe em seu estagio originário e pre-categorial que é esvaziamento e imagem da kénosis do Verbo de Deus).

<sup>217</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 316.

<sup>218</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 138.

reconhecimento de que estas vítimas podem tornar-se “expressão histórica do absoluto”, na medida em que perdoam a seus verdugos<sup>219</sup>.

Desta forma, irrompe no seio da história conflitiva uma possibilidade de vida para todos; contudo essa possibilidade designa um “frágil acontecimento” que procede daquelas subjetividades vulneradas que não perderam ainda a capacidade da compaixão e da solidariedade<sup>220</sup>. O teólogo mexicano, com isso, empenha-se em reabilitar a experiência teologal das vítimas, isto é, buscar desvendar o caminho da transcendência a partir da experiência de perdão que vivem as vítimas da história. E o faz a partir da “racionalidade messiânica”, como uma racionalidade plural que surge dessa aproximação teológica às múltiplas resistências diante da violência sistêmica<sup>221</sup>.

Essa “racionalidade messiânica” afirmará que o lugar teológico por excelência reside no processo de perdão oferecido pela vítima, pois nele se instaura uma nova temporalidade e, assim, irrompe a possibilidade de reconciliação. A chave hermenêutica principal para a leitura teologal do real será a “inteligência da vítima”<sup>222</sup>, sob a qual se constrói uma “teologia da temporalidade messiânica e *kairológica*”, cuja força motriz é a dinâmica evangélica da “impotência potente”<sup>223</sup>. Constata-se que a “vítima perdoadora” designa o estágio da subjetividade em sua significação messiânica, como o estágio mais acabado da subjetividade que se pode alcançar. Por ora, cabe ressaltar as quatro figuras fundamentais para pensar a redenção em tempos pós-modernos na teologia a partir das vítimas no pensamento do teólogo mexicano: a) os justos da história; b) os inocentes e as vítimas sistêmicas; c) as vítimas perdoadoras; d) os sobreviventes.

Os justos são pessoas anônimas da história que sustentam a humanidade por meio de seus atos de gratuidade extrema. Pessoas que, mesmo sem saber, estão “contraindo o tempo”. Graças aos justos da história a humanidade não é destruída, conforme mostra a interseção de Abraão em Gênesis 18.22-33. Já as vítimas sistêmicas e os inocentes são todos que sofrem algum tipo de violência por meio dos sistemas fechados – seja o estado, a família patriarcal, a moral, a religião, entre outros. As vítimas perdoadoras são aquelas que conseguem reverter a lógica da rivalidade e da reciprocidade violenta por meio do perdão e, portanto, instauram

---

<sup>219</sup> Cf. id., “*De las márgenes*”, p.

<sup>220</sup> Cf. id., “*La persona en relación*”, p. 42.

<sup>221</sup> Cf. id., “*Una racionalidad*”, p. 69-80.

<sup>222</sup> Este é o *insight* original de James Alison em sua recepção criativa da teoria do desejo mimético de René Girard. Ver “El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica”. Madrid: Herder Editorial, 1999.

<sup>223</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 270-281.

uma nova temporalidade redimida da violência, de maneira análoga àquilo que realizou a “vítima perdoadora” ressuscitada. O sobrevivente é toda pessoa que – em sua existência agônica – assume a tarefa de reconstruir a história como “memória feliz” das vítimas aniquiladas.

Assim, a subjetividade vulnerável e o movimento antissistêmico serão os dois eixos pelos quais a “teologia niilista pós-moderna” procurará justificar a redenção no seio da história violenta. Reconhecendo no clamor das vítimas um possível lugar para a esperança, o teólogo mexicano percorre o caminho do sem-sentido a partir da experiência teológica das vítimas, para vislumbrar nelas a passagem de Deus em tempos pós-modernos.

### **1.3.3. Entre pré-modernidade e pós-modernidade**

Os mitos da modernidade tinham a pretensão de substituir o lugar de Deus nas sociedades secularizadas. Embora não se possa renunciar os inúmeros benefícios trazidos à racionalidade técnico-científica, há de ser ter em mente que aqueles ideais modernos do “bem-estar” não passaram de uma ilusão, já que somente uma minoria da humanidade foi, de fato, favorecida. A devastação que se seguiu, social e ecológica, em escala planetária, coloca em xeque o metarrelato da modernidade. Isso porque a ilusão da razão, calcada na vontade de poder, levou ao esquecimento da frágil liberdade, da finitude, da experiência de sofrimento e da morte.

Ao buscar construir um caminho inédito para a teologia em tempos pós-modernos no seio da crise de sentido que se seguiu ao colapso do metarrelato moderno, Carlos Mendoza pontua as aporias contramodernas do duplo mimético, isto é, o pensamento que busca o retorno ao fundamento metafísico e do pensamento niilista<sup>224</sup>. O teólogo mexicano os entende como uma “aparente oposição de contrários”, dois modos opostos de interpretar o cristianismo em tempos de “vazio e de desencanto”<sup>225</sup>. Dois polos que retomam aquele antigo e irresoluto debate, isto é, o da razão secular e o da racionalidade teológica.

O primeiro polo desse duplo mimético é o pensamento “contramoderno”. Numa espécie de genealogia deste movimento, Carlos Mendoza localiza o seu núcleo no Concílio Vaticano I seguido pelo movimento modernista, que teve sua consolidação no final do século XX. Foi um longo e desnivelado percurso de negação da autonomia das realidades terrestres.

---

<sup>224</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 95-163.

<sup>225</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 20.

Dessa genealogia, o teólogo mexicano põe em revelo as duas versões desta corrente: o “tomismo crítico” e a “ortodoxia radical”<sup>226</sup>.

Esse movimento surge enquanto instância crítica à fragilidade da civilização oriunda da razão técnico-científica, construída sobre falsas bases, e diz respeito à definição de verdade e à rejeição de Deus como fundamento do pensar e do agir humano. Por isso, tanto o “tomismo crítico” como a “ortodoxia radical” afirmam que a modernidade “ha pervertido la razón desviándola de su fin último y usurpando la posibilidad de conocer a Dios y de reconocer la revelación”<sup>227</sup>. Diante de tal diagnóstico, o único caminho possível será reintegrar a ordem de Deus na ordem humana, isto é, voltar à ordem teocêntrica, típica da cristandade. Em outras palavras, permanecem dentro da perspectiva que necessita de um fundamento metafísico que justifique o real.

Dentro deste movimento de volta ao fundamento, a Ortodoxia radical, com o teólogo anglicano John Milbank como seu maior representante, defende a subordinação da razão secular à racionalidade teológica, com o intuito de salvaguardar a iniciativa divina na redenção de sua criação. Com isto, postula a necessidade de devolver à teologia o seu estatuto de *regina scientiarum*<sup>228</sup>. E, de modo especial, no que tange à supremacia da verdade revelada em relação às verdades deduzidas do conhecimento científico, seja empírico ou social. Retornar à metafísica é *conditio sine qua non* para a ortodoxia radical, entretanto, alerta Carlos Mendoza, este retorno ao pensamento metafísico esconde “certa nostalgia da cristandade”<sup>229</sup>, sob a proposta de uma nova “figura de sociedade” denominada por Milbank de “pós-secular”<sup>230</sup>. Nela, seguindo de perto Agostinho, prevalece o primado da *Civitas Dei* sobre a cidade terrestre, como única possibilidade de superar a violência fraticida e sororicida. Nisto consiste a centralidade do rechaço de Milbank à racionalidade secular que consagrou a violência como lei da história<sup>231</sup>. O cristianismo aparece nesta perspectiva como referente transcendental da ordem ética<sup>232</sup>, como único garante da “paz transcendental”.

A teoria pós-secular de Milbank tem o seu núcleo na justificação metafísica, que nega a possibilidade de autonomia do mundo. Desenvolve uma “noção estetizante da participação

---

<sup>226</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 95. Nosso autor opta por chamar de contramoderna e não anti-moderna esses movimentos porque assume uma postura de escuta de tais propostas. Portanto, mostra-se apto para escutar suas críticas em relação à emancipação.

<sup>227</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 24.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, p. 28.

<sup>229</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 151-153.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>231</sup> Cf. id., “*Teología y razón*”, p. 135.

<sup>232</sup> Cf. id., “*Dios en los escombros*”, p. 211.231.



analogica do ser na criação”<sup>233</sup>. Para essa corrente de pensamento, somente a volta ao fundamento, entendido como “metafísica ‘dura’”, possibilitará a resolução da “ontologia da violência” que preside a modernidade técnico-científica<sup>234</sup>.

Reconhece-se, pois, a contribuição da Ortodoxia Radical acerca da reintegração da racionalidade teológica na arquitetura do pensamento Ocidental<sup>235</sup>, também, de ter colocado em discussão a questão da “universalidade da verdade”, da possibilidade de uma “ética mundial”<sup>236</sup> e do “reduto escatológico do real” do qual o cristianismo é portador e indicador<sup>237</sup>. Entretanto, Carlos Mendoza afirma que para o cumprimento deste reduto escatológico – a edificação da Cidade Deus como superação da lógica da violência e lugar da intersubjetividade –, não é necessário desqualificar a razão secular. Afirmar a universalidade da fé cristã em contexto pós-moderno passa pela “radicalização” da razão secular, em uma postura crítica e consciente de seus excessos e, também, de suas potencialidades<sup>238</sup>, de tal modo que resulte numa verdade teológica capaz de proporcionar esperança no futuro possível para todos.

Portanto, as propostas de volta ao fundamento correm o risco de uma justificação fundamentalista, pois a questão da autonomia da razão moderna fica ainda irresoluta. E mais, subordinar a racionalidade secular à racionalidade teológica impede o acontecimento de uma nova síntese. E com isso ocorre outro fracasso histórico do cristianismo, no que tange à mediação de sentido e de salvação para toda a humanidade. Acima de tudo, advogar a superioridade da racionalidade teológica impede a instauração de um autêntico e fecundo debate interdisciplinar.

El *impasse* al que conduce tal vuelta al fundamento es la esclerosis de la razón crítica y la subordinación de la libertad autónoma a un supuesto conocimiento revelado que no cede un ápice a la autocrítica de su propia génesis ni de sus formulaciones históricas. En tiempos de retorno de lo religioso emocional esta vía puede ser un analgésico que disminuya los efectos de la ilusión religiosa ingenua, pero que no hace del pensamiento crítico una permanente mediación de análisis en búsqueda de nuevas síntesis sapienciales entre razón y fé que efectivamente comuniquen salvación a los desheredados de la tierra<sup>239</sup>.

---

<sup>233</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología y razón*”, p. 136 (tradução nossa).

<sup>234</sup> Cf. *ibid.*, p. 141-142.

<sup>235</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p. 153.

<sup>236</sup> *id.*, “*La crisis de la religión*”, p. 15.

<sup>237</sup> Cf. *id.*, “*Teología y razón*”, p.137.

<sup>238</sup> Cf. *ibid.* p. 137 (grifo autor).

<sup>239</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Entre el nihilismo*”, p. 28.

De outro lado da extremidade desse duplo mimético se localiza o niilismo existencial<sup>240</sup>, também designado de niilismo pós-moderno ou niilismo radical<sup>241</sup>. Nesse horizonte se situa o pensamento de Gianni Vattimo, Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy como os principais representantes a nutrir o pensamento teológico de Carlos Mendoza. Esse niilismo acolhe o transfundo cristão da civilização ocidental e leva à radicalização extrema a lógica da secularização.

Sem negar a transcendência, este niilismo se opõe a todo intervencionismo divino enquanto afirma “el reino de la libertad humana como el destino manifesto de la humanidad inscrito en el designio libérrimo del Dios creador”<sup>242</sup>, por isso defende uma aproximação negativa à transcendência. Assim, conhece-se um niilismo de talante apofático e mistérico da liberdade e da inteligência humana, capaz de vislumbrar o horizonte último do real<sup>243</sup>.

O niilismo pós-moderno está inscrito no momento de tomada de consciência dos limites e dos excessos da racionalidade moderna e a necessidade do seu ultrapassamento. Ele se tornará indispensável para a resignificação do cristianismo, nestes tempos de crise da modernidade<sup>244</sup>. Trata-se da aposta de uma existência niilista, consciente de sua finitude, de sua abertura à transcendência e, sobretudo, de não-representabilidade de Deus e do humano.

El cristianismo sería así, en virtud de la doctrina de la creación del mundo y de la redención del Messias llevada a cabo como acto pleno de donación, el responsable del fondo ateo de la sociedad actual. Ateísmo no como negación de Dios en cuanto idea, sino negación de su identificación como fundamento, sentido y verdad específica que, tarde o temprano, devienen sistemas totalitarios. Por eso el nihilismo representa la negación de la posibilidad de captar, pensar y manipular a Dios como si fuera un Demirugo con quien se comercia el bienestar de la humanidad, el sentido de la verdad o incluso la supervivencia del planeta<sup>245</sup>.

Para espanto de seus opositores, o niilismo existencial revelará que está profundamente enraizado no espiritual<sup>246</sup>, porém, diferente do movimento apologético, este niilismo pós-moderno refere-se não a um “realismo epistemológico”, mas a um “realismo

---

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, p. 21..

<sup>241</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p. 165-224.

<sup>242</sup> *Id.*, “*La crisis de la religión*”, p. 15-16.

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*, “*Entre el nihilismo*”, p. 21.

<sup>244</sup> Cf. *ibid.*, *El Dios escondido*, pp.165- 1168.

<sup>245</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*La crisis de la religión*”, p. 16.

<sup>246</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p. 168.

ontológico”<sup>247</sup>, no qual a única aposta é da existência vivida até os limites de si mesmo, “*más allá de la esencia...*”<sup>248</sup>.

Contudo, este niilismo em sua aposta na existência em devir niilista não consegue conceber a possibilidade de uma revelação positiva<sup>249</sup>, característica das religiões monoteístas. Portanto, não reconhece o estatuto epistemológico da teologia, nisto consiste o “impasse do niilismo” para as grandes religiões da humanidade que estão estruturadas sobre uma revelação positiva, isto é, de uma verdade que vem de uma exterioridade divina. Isso dificulta o estabelecimento de um diálogo fecundo entre niilismo e as tradições religiosas da humanidade<sup>250</sup>.

Assim, conclui Carlos Mendoza, este niilismo se revela insuficiente para a afirmação da correlação humano-divino, visto que ele rechaça a afirmação dos conteúdos, dos significados e dos valores transcendentais<sup>251</sup>. Por outro lado, não se pode esquecer que a autonomia buscada pelo niilismo não se refere à negação da vida dos outros e, tampouco, o rechaço da transcendência. Antes, busca-se permanecer no horizonte do devir da subjetividade aquém dos ídolos dos sistemas totalitários.

A partir dessa sincronia entre niilismo e a volta do fundamento, Carlos Mendoza se propõe a lançar os fundamentos epistemológicos para estabelecer as coordenadas de uma “nova travessia”. Nessa direção, ele desenvolve uma “teologia niilista da temporalidade messiânica”, partindo tanto da assunção da irreversibilidade da autonomia humana e sua existência agônica como do reconhecimento da gratuidade da revelação do Mistério Transcendente<sup>252</sup>. Para ele, a autonomia humana e a livre iniciativa divina são contrapartes da única e mesma aventura do processo de redenção de toda a humanidade e do planeta<sup>253</sup>.

Carlos Mendoza afirma a necessidade de recuperar fecundamente a polaridade explícita entre o niilismo pós-moderno e o retorno ao fundamento, para o preparo de “un banquete común de vida, justicia, verdad y belleza para todos”<sup>254</sup>. Nem a objetivação do real - típico dos movimentos apologeticos - nem o nada do niilismo, mas a “apercepción de la Gratuidad extrema y sin condición que es posible vivir por el sujeto expuesto” é o desafio da

---

<sup>247</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 128.

<sup>248</sup> Ibid., p. 21.

<sup>249</sup> Cf. id., “*Entre el nihilismo*”, p. 23.

<sup>250</sup> Cf. ibid., p. 23.

<sup>251</sup> Cf. ibid., p. 35. ;

<sup>252</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Entre el nihilismo*”, p. 20.

<sup>253</sup> Cf. id., “*El diálogo entre fe y razón*”, p. 7-24.

<sup>254</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 29-30.

teologia<sup>255</sup>. Somente desta maneira torna-se possível esperar um futuro para toda a humanidade, sob a primazia das vítimas e dos excluídos da história e de justificar a epistemologia da teologia em um debate interdisciplinar. Nesta fronteira se situa o pensamento teológico pós-moderno do teólogo mexicano.

#### 4. CONCLUSÃO

Diante do naufrágio da civilização Ocidental, cujas raízes encontram-se no monoteísmo, chega-se à ocasião propícia para iniciar uma segunda travessia. Assim, a teologia convida a razão secular para juntas buscarem a verdade que salva, onde a viabilidade da razão possa aparecer, uma razão sensível ao desespero humano e ao mistério divino. Percorrer os escombros da modernidade e da cristandade escutando o grito dos profetas seculares será o grande desafio para a teologia, pois não é possível iniciar uma segunda travessia sem escutar o que diz essa razão sensível. Como resolver o enigma da violência intersubjetiva e a instauração de um mundo onde caibam todas as subjetividades em suas irreduzíveis diferenças?

No cerne da crise da modernidade tardia emergem diversas hermenêuticas do sujeito Ocidental e, muitas delas apostam em sua morte fatídica. Carlos Mendoza, por sua vez, em contexto pós-moderno, não fala em morte do sujeito, mas em seu colapso como possibilidade da aparição de um novo estágio da subjetividade, a subjetividade vulnerável. Ele vê no colapso do sujeito ocidental uma possibilidade inédita de recuperar a subjetividade em sua relação constitutiva com o outro como única condição de “existência autêntica”, a partir da construção de uma ontologia relacional na diferença e na gratuidade. Para compreender o desenvolvimento dessa ontologia relacional, faz-se necessário aproximar-se da racionalidade niilista com a descrição da constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna e suas potências de experiência capaz de adentrar o umbral escatológico do real.

---

<sup>255</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 334.

## CAPÍTULO II

### TEMPOS PÓS-MODERNOS E NIILISMO

No primeiro capítulo, colocou-se como desafio pensar o enigma da violência tendo em vista tanto a lógica da secularização como a renúncia de voltar à velha Cristandade. Neste capítulo, trata-se de perscrutar e explorar os contornos do real, a partir dos “tempos pós-modernos e do niilismo”, com o objetivo de encontrar um novo horizonte soteriológico diante da crise de sentido nascida na modernidade tardia. Busca-se explicitar que a pós-modernidade radical afirma a relatividade da linguagem, da práxis, do pensamento e da moral. Evidencia-se uma afirmação niilista diante da realidade em contraposição ao desejo de objetivação do real que, para a racionalidade pós-moderna, funciona como uma máscara que esconde a alteridade, pois aparece como impossibilidade de se construir o espaço intersubjetivo onde todas as diferenças possam ser integradas.

Em função dos desdobramentos do niilismo, torna-se importante descrever a aparição do “sujeito vulnerável”, com sua racionalidade correspondente, como a principal expressão do pensamento pós-moderno. Explicita-se como Carlos Mendoza descreve a constituição da subjetividade vulnerável em sua relação constitutiva com o outro, como modo de se alcançar a “existência autêntica”. A partir de uma ontologia relacional, descobrem-se novas potências de experiências linguísticas e pragmáticas, que possibilitarão à subjetividade sua reconstituição fenomenológica até o acesso de seu estágio originário. A fenomenologia da subjetividade desconstruída e *decolonizada*<sup>256</sup> marcará o último estágio do percurso da fenomenologia da subjetividade tematizada pelo teólogo mexicano. Nesse estágio, aparece a subjetividade arrancada de seu fechamento e exposta à alteridade e à transcendência.

A subjetividade pós-moderna emerge como a principal interlocutora do mistério divino, e as suas potências de experiência adquirem força heurística capaz de instaurar o “mundo da vida”. Nisto reside a genialidade do teólogo mexicano: conjugar o argumento niilista pós-moderno com a via hermenêutico-pragmática para postular o estatuto antropológico-filosófico da subjetividade aberta e em doação como “paso fulgurante” do “Mistério Amoroso do Real”<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Neologismo cunhado por Jean-Luc Nancy para descrever a subjetividade em estado de adoração, aquela que está habilitada à recepção da alteridade. Ver: (Adoração. Desconstrução do Cristianismo, 2).

<sup>257</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*La persona en relación*”, p. 54. “El fondo amoroso de lo real, perífrasis posmoderna propuesta por D. Tracy para hablar del Dios escondido de Isaías, retomado por Jesús de Nazaret como *Abba*”.

Nesta perspectiva, somente no entrelaçamento interdisciplinar – entre a filosofia, a antropologia e a teologia – será possível dar conta da contextualidade da verdade em chave relacional e da memória das vítimas. Busca-se, com isso, propor um novo horizonte de esperança e de significação, através do qual se possa vislumbrar a luz em meio aos processos de intersubjetividade e de mútuo reconhecimento na gratuidade. Ressalta-se que a questão da verdade no contexto pós-moderno se associa à “esperança possível”, não apenas para a humanidade, mas que contemple o planeta<sup>258</sup>. Pela via hermenêutico-pragmática, o teólogo procurará justificar o sentido da verdade em chave relacional<sup>259</sup>.

Nesse processo hermenêutico-pragmático, a verdade aparece em consonância com a subjetividade em sua significação messiânica, cuja concreção histórica se dá graças à vítima que sabe perdoar. Para o teólogo mexicano, esse estágio da subjetividade extrema torna-se “expressão mais ousada e universal da verdade que for possível imaginar”<sup>260</sup>. Mas essa dimensão espiritual da subjetividade será objeto de análise no quarto capítulo. Por ora, detem-se na descrição da subjetividade vulnerável pós-moderna e de suas potências de experiência associadas a uma ontologia relacional na gratuidade, em “chave fenomenológica de doação”<sup>261</sup>, cujo ato original é a compaixão.

## 2.1. PÓS-MODERNIDADE E NIILISMO RADICAL

Propõe-se refazer o itinerário percorrido por Carlos Mendoza, que vai da fenomenologia da subjetividade moderna à abertura da subjetividade à exterioridade. Esse percurso leva em consideração tanto a vertente do pensamento niilista como aquele que confere primazia à alteridade na relação com o sujeito. Percebeu-se que nesse caminho toca-se no “umbral de la subjetividad expuesta” a ponto de se ter acesso à lógica do reconhecimento na gratuidade, cujo ato originário é a compaixão<sup>262</sup>. Isso conduziu o teólogo ao reconhecimento de que somente uma fenomenologia da subjetividade exposta será capaz de justificar nosso “ser-no-mundo”<sup>263</sup>, visto que ela denota a condição humana radicalmente aberta à alteridade e à transcendência. Por meio dessa nova maneira de estar no mundo poderá irromper a transcendência no seio da imanência. A partir dessa interpretação do mundo

---

<sup>258</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El diálogo fe y razón*”, Cf. id7-24 (8).

<sup>259</sup> Cf. Id., “*Entre el nihilismo*”, Cf. id 35-36.”

<sup>260</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 317.

<sup>261</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 343.

<sup>262</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 101.

<sup>263</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 252.

vivido, surge a possibilidade de vivência do último estágio da subjetividade: o estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade.

Esta instauración de la trascendencia en el seno de la inmanencia es una necesidad, no en tanto alienación de la historia, ni relato narcisista del progreso, sino en cuanto aceptación de la vulnerabilidad constitutiva de todo sujeto en relación y, por ello, posibilidad para encontrarse con el otro en tanto otro, para recibir ahí una identidad nueva<sup>264</sup>.

Além disso, nesta estrutura da subjetividade aberta à transcendência, nossa vida na *polis* e nossa religação com a transcendência ganha rão novo significado<sup>265</sup>. Isso será possível graças à reabilitação do enigma da alteridade esquecido pela modernidade, diante do qual a subjetividade encontra-se exposta.

Foi exatamente tal esquecimento que conduziu aos diversos totalitarismos que, por sua vez, desencadearam, em nome da razão, processos de violência jamais vistos antes na história da humanidade. Atualmente, sob o *pathos* pós-moderno, o grande desafio consiste em enfrentar o enigma da violência. Ora, para Carlos Mendoza essa resolução passa necessariamente pela lógica da compaixão, e nela reside a única possibilidade de criação do espaço intersubjetivo do mútuo reconhecimento na diferença<sup>266</sup>. Evidentemente, um mútuo reconhecimento sob a lógica da gratuidade e da doação.

Em vista disso, Carlos Mendoza afirmará que o caminho para o mútuo reconhecimento passa irremediavelmente por uma atitude conciliadora entre a livre iniciativa de Deus, o *Abba* de Jesus Cristo, e a autonomia da inteligência humana. A partir desse desafio surge uma questão: como postular um pensamento capaz de justificar a construção do sentido e a recepção da salvação no contexto pós-moderno?<sup>267</sup>.

Essa questão desafia a racionalidade teológica a “dar razón de la estructura antropológica en la que acontece la experiencia de deificación y salvación que conlleva la fe cristiana”<sup>268</sup>. E, por outro lado, convoca a uma razão sensível ao desespero humano e ao mistério divino, onde ela seja percebida como “razão criadora de sentido”. Enfim, uma razão que seja “capaz de falar de Deus no seio da vulnerabilidade extrema”<sup>269</sup>.

---

<sup>264</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 249..

<sup>265</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52 (9).

<sup>266</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 328.

<sup>267</sup> Ibid., p. 281-285.b

<sup>268</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>269</sup> Id., *El Dios escondido*, p.298.

Para que essa dupla vocação se concretize na história, o teólogo mexicano se propõe a desenvolver uma “ontologia relacional” a partir da qual será possível dizer o humano-divino. Evidentemente, a proposta de uma “ontologia relacional” indica uma ruptura epistemológica em relação à ontologia da substância, cuja característica fundamental é a substância e não a relação<sup>270</sup>. Neste sentido, a teóloga Bárbara Andrade propõe que se pense a pessoa como “autopresença-em-relação”, cuja “referência a Deus tem a forma de referência aos outros e do provir de outros”<sup>271</sup>.

Nesta ruptura epistemológica, a “ontologia relacional” proposta pelo teólogo mexicano está subscrita a partir do marco teórico da desconstrução, da antropologia do desejo mimético e do pensamento antissistêmico. A partir desse marco teórico surge uma ontologia relacional na diferença e na doação extrema, e com ela o cristianismo redescobrirá o seu significado mais profundo, a partir do princípio da *kénosis* divina: revelação da potência divina como fonte de alteridade e de comunhão na diferença<sup>272</sup>.

Si el ser es inaprensible en su devenir mismo, marcado de manera permanente por la temporación y la finitud; no es posible seguir identificándolo con los entes. ‘El ser no es pues sustantivo, sino verbo’ es un adagio que sintetiza la apuesta de la fenomenología heideggeriana. Se trata, en efecto, de volver al acto primero de la metafísica clásica pero ‘des-sustancializado’ el ser de sus impostaciones ontológicas tan cargadas de proyecciones de absoluto y de poder<sup>273</sup>.

Neste sentido, ele afirma que é imprescindível seguir pela via fenomenológica neste momento de colapso do sujeito moderno. É indispensável seguir pela via da exploração da “condición humana desnuda, vulnerable, abierta al devenir mismo de su ser”<sup>274</sup>, uma condição humana que aparece como aquela capaz de “dizer Deus” com liberdade e representar seu mistério. Nesse horizonte será possível pensar no dinamismo das potências de experiência da subjetividade<sup>275</sup> em chave fenomenológica, que acontece como processos de mesmidade, estranhamento e mútuo reconhecimento, como pressupõe nossa condição de humanidade

---

<sup>270</sup> Cf. KNAUER, “*Ontologia relacional*”, p. 19-41 (tradução nossa).

<sup>271</sup> ANDRADE, *Pecado original*, p. 39. “Meu conceito de pessoa como *autopresença-em-relação* quer mostrar [...] que toda pessoa, *como tal*, em todo o modo concreto como é pessoa, sempre *provém de outros*; mesmo sua maneira de dizer eu é aprendida, em primeiro lugar, dos outros. É insuficiente substituir o termo *autopresença* por *pessoa* ou *sujeito*, suprimindo o *em-relação*, porque assim o *em-relação* converte-se novamente em algo agregado ou, no mínimo, corre-se o risco de fazê-lo”.

<sup>272</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.327.

<sup>273</sup> Id., “El colapso de sujeto”, p. 104

<sup>274</sup> Id., “*Dios es inútil*”, Cf. id 15-52.

<sup>275</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 341.



única<sup>276</sup>. “El ser en devenir expresa entonces las potencias de la experiencia a las que adviene la conciencia moderno-tardía: potencias de conocimiento y decisión, de representación y de religación”<sup>277</sup>.

No pensamento teológico de Carlos Mendoza, a pós-modernidade niilista designa a evolução da ordem de significação racional; nela, a subjetividade exposta e em doação adentra-se no umbral do horizonte “escatológico do real”, do qual a teologia se apresenta como indicadora e portadora, como recuperou oportunamente Milbank<sup>278</sup>. Esse reduto escatológico do real designa a “edificação da Cidade de Deus como superação da lógica da violência fraticida” e sororicida. Em outras palavras, o reduto escatológico do real fala da construção do estágio harmonioso da intersubjetividade. Com isso, a questão de fundo que se coloca é: o Reino de Deus é apenas dom ou, também, tarefa?

Diferente de Milbank, que rechaça a autonomia da inteligência humana para a edificação da *Cidade de Deus*, o teólogo mexicano interpreta a subjetividade exposta dentro de um processo divinizador de toda a criação. E, portanto, a partir da subjetividade exposta e em doação, tornar-se-á possível pensar o sentido último da história, a realização plena da criação. Abrem-se, assim, com a subjetividade vulnerável pós-moderna, um fecundo terreno para o sentido da pós-modernidade. Depois de perguntar pelo significado da subjetividade vulnerável pós-moderna e suas potências de experiência, será possível desvendar o seu sentido teologal. Então, se abrirá um novo horizonte soteriológico em tempos pós-modernos.

Antes, porém, da descrição fenomenológica dos traços desta subjetividade pós-moderna e suas potências de experiência, importa denotar o sentido de pós-modernidade segundo Carlos Mendoza. Isso se torna imprescindível para uma correta aproximação desta nova racionalidade, visto que há diversas hermenêuticas do que vem a ser a pós-modernidade<sup>279</sup>. Em seguida, explicita-se as principais características do niilismo pós-moderno como estrutura básica desta nova racionalidade que surge em meio à crise da modernidade tardia.

### 2.1.1. Pós-modernidade radical

---

<sup>276</sup> Cf. id. “*Dios es inútil*”, Cf. id 15-52.

<sup>277</sup> Id., “*El colapso de sujeto*”, p. 104.

<sup>278</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología y razón*”, p.137.

<sup>279</sup> Cf. id., De forma geral, Carlos Mendoza afirma tratar-se do “reino do equívoco” e, como qualquer outro contexto, ambíguo, pois sob o pretexto do pluralismo aparecem as mais diferentes reivindicações sociais em fórum público. E, sob o mote da diversidade se justificam tanto os sistemas autoritários quanto o direito das minorias.

“La modernidad nacida de la Ilustración llega por fin a la conciencia de sus propios límites”<sup>280</sup>, eis aqui o limiar da pós-modernidade do qual emerge uma racionalidade crítica em relação à modernidade ilustrada. Essa crítica se dirige, sobretudo, à versão técnico-científica que desencadeou o caos planetário e ecológico, um caos que coloca em risco o futuro da humanidade e do planeta. Faz-se necessária uma consciência – ou melhor, autoconsciência – de suas potências de experiência e de seus limites. Longe de renunciar às conquistas da modernidade, o que se busca é uma consciência voltada para o seu próprio ultrapassamento, capaz de suscitar uma nova maneira de ser-no-mundo<sup>281</sup>.

Essa nova racionalidade se inscreve na vertente teórica da secularização, que assume uma “aproximação negativa à transcendência” como consequência da crítica à ontoteologia e, também, sublinha o aspecto apofático e misterioso da liberdade e da inteligência humana. Diferente da modernidade técnico-científica presa em sua imanentização, o pensamento pós-moderno se abre, assim, à possibilidade de um horizonte último do real<sup>282</sup>.

Isso significa que a pós-modernidade aceita a ideia de uma transcendência como o “fondo inasible de lo real”, por onde se vislumbra a eternidade. Sob essa racionalidade, a “relição com a transcendência” acontece a partir de outra ordem de existência, ligada à fonte do ser. Nesse sentido, conclui o teólogo mexicano:

La transcendencia deviene así el correlato filosófico de la vida divina que las religiones y sabidurías espirituales de la humanidad celebraron como presente y actuante en lo secreto de la subjetividad y en el corazón de la historia, para llevarla a su plenitud como redención<sup>283</sup>.

Para essa pós-modernidade não é possível compreender a crise de sentido renunciando a sua origem fundadora – o cristianismo. Por isso, serão fundamentais a assunção deste transfundo cristão da civilização ocidental e a radicalização extrema da lógica da secularização<sup>284</sup>. Essa radicalização conduzirá a uma interpretação da secularização do Ocidente como a realização do próprio cristianismo. Nesse sentido, autores como J. Derrida, G. Vattimo, J-L Nancy, M. Corbí, R. Girard e G. Agamben serão as maiores referências do teólogo mexicano. Assim, a pós-modernidade se apresenta como uma:

---

<sup>280</sup> Id., *El Dios escondido*, p.165.

<sup>281</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.165-166.

<sup>282</sup> Cf. id., “Entre el nihilismo”, p. 21.

<sup>283</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 482 (Glossário).

<sup>284</sup> Cf. id., “La crisis de la religión”, p. 15-16.

Corriente de pensamiento y acción de corte más existencialista, no renuncia al trasfondo cristiano de la sociedad occidental, sino que lleva a su último reducto la autonomía de la creación deseada por el Creador, rechazando todo intervencionismo divino en la historia y afirmando el reino de la libertad humana como el destino manifiesto de la humanidad inscrito en el designio libérrimo del Dios creador<sup>285</sup>.

Importa tomar ciência de que, nascida da desconstrução de Jacques Derrida<sup>286</sup>, essa pós-modernidade radical não pode ser entendida como apelo a “ininteligibilidade do discurso”; antes postula o seu horizonte provisório e agônico com o objetivo de justificar o sem-sentido que caracteriza toda representação. Ela busca enfatizar o vislumbre do sentido não cumprido, como o *non-sens* de Jean-Luc Nancy. Portanto, essa nova racionalidade implica a “desmontagem das estruturas linguísticas e pragmáticas” e a desconstrução dos “sistemas de referências”<sup>287</sup>, visto que a linguagem e a ação são as portadoras por excelência dos sistemas de referência. De modo que:

Este método deconstructivo se aplica, en primer lugar, al lenguaje, pero también a la acción y, al fin y al cabo, a los símbolos mismos, que son portadores de una dimensión metarracional que incluye la emoción, el sentimiento y la intuición. En este sentido, la religión también está en la mira de la deconstrucción nihilista, en tanto que representa la expresión extrema del sistema de totalidad<sup>288</sup>.

Nesta perspectiva, Carlos Mendoza salienta que todos os sistemas fechados deverão passar pela desconstrução, inclusive a religião. E, de modo radical, a desconstrução aparece para o cristianismo como um imperativo “ético”, “ontológico” e “epistemológico”<sup>289</sup>. A respeito dessa desconstrução do cristianismo, retornar-se no próximo capítulo. Importa ressaltar a crítica da racionalidade pós-moderna dirigida a todo sistema de totalidade.

Agindo assim, essa racionalidade põe em questão a “pretensão de absoluto”, a “intencionalidade de sentido” e o “desejo de onipotência” que subjaz a toda estrutura de significação<sup>290</sup>, e ao mesmo tempo conclama a permanente vigília para não cair nessas

---

<sup>285</sup> Ibid., p. 15-16.

<sup>286</sup> Id., *El Dios escondido*, p.81.

<sup>287</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 301-302.

<sup>288</sup> Ibid., p. 177.

<sup>289</sup> Id., “*Sobre el rebasamiento*”, Cf. id 41-55 .

<sup>290</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, Cf. id176-177.

mesmas armadilhas da racionalidade ilustrada. Por isso, não “por capricho o azar el *pathos* posmoderno es nihilista”<sup>291</sup>.

Se trata, en efecto, de renunciar al fundamento, al sentido, al significado, en un cierto nihilismo originario que nos hace tomar distancia de toda idolatria del concepto, de la máquina o de la religión. No por el placer del relativismo [...] sino por mor de reconocimiento de la finitude del lenguaje y de los símbolos, de las doctrinas y de las instituciones<sup>292</sup>.

Esse niilismo permite à subjetividade permanecer no “umbral prediscursivo del acontecer originario mismo”, contra a “idolatria do conceito”<sup>293</sup>. Será essa nova racionalidade que o teólogo mexicano assume como ponto de partida para interpretar o “sentido salvífico do real”<sup>294</sup>. A sua aceção ao termo “pós-moderno” está condensada em quatro características principais: a crítica aos sistemas de totalidade<sup>295</sup>, que implica a sua desconstrução; a consciência da superação da religião sacrificial; a gramática da *gratuidade*, capaz de instaurar outra ordem de existência; e o despertar da subjetividade extrema como possibilidade de esperança para toda a humanidade<sup>296</sup>.

Para o teólogo mexicano, todas essas características da pós-modernidade representam as principais problemáticas para a teologia fundamental pós-moderna, disciplina esta responsável pelas “*fundaciones da fides*, preâmbulo e metadiscurso” da incorporação a Cristo e, concomitantemente, de toda a experiência de vulnerabilidade assumida<sup>297</sup>. Desta maneira, a pós-modernidade se tornará o terreno fecundo para o frei dominicano pensar a relevância e a pertinência da fé cristã em tempos de fragmentos. E assim, de maneira inédita no Continente Latino Americano, o niilismo pós-moderno será assumido como *locus theologicus*.

Enfim, todo o percurso que será descrito aqui não é outra coisa senão uma hermenêutica da subjetividade vulnerável pós-moderna. Uma hermenêutica que viabilize os processos de superação da rivalidade e, desta forma, coloque em evidência a heurística da graça de Cristo como “gratuidade que capacita para a reconciliação”<sup>298</sup>. Importa, porém, recordar que a reconciliação é o horizonte que possibilita pensar a construção do espaço

---

<sup>291</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 46 (versão oficial).

<sup>292</sup> Cf. id., “*De la subjetividad moderna*”, p..

<sup>293</sup> Ibid., p.

<sup>294</sup> Id., “*Teología de reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>295</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 90. A racionalidade pós-moderna se pronuncia contra todo tipo de sociedades de exclusão, seja o Estado, o exército, as igrejas, as escolas, etc.

<sup>296</sup> Cf. ibid., p.300.

<sup>297</sup> Cf. ibid., p. 300 (grifo autor).

<sup>298</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212..

intersubjetivo como lugar do mútuo reconhecimento na diferença, lugar da transcendência divina. Horizonte sempre diferido na história, mas imaginado pelos justos e vítimas perdoadoras, porque são essas pessoas que apostam numa existência niilista de “frente para o nada”<sup>299</sup>, sem objetivação e coisificação do real.

### 2.1.2. Niilismo pós-moderno

Assumir o niilismo pós-moderno como lugar teológico requer uma aproximação à sua lógica interna e suas principais proposições. Assim, como característica fundamental do niilismo, ressalta-se a abertura permanente à existência em devir. Evidente que essa proposição se inscreve naquele debate iniciado por Heidegger contra uma ontoteologia, onde o ser, o sentido e a verdade já estão dados de antemão. Como anunciado no primeiro capítulo, o niilismo pós-moderno fala de um “realismo ontológico”<sup>300</sup>, de uma existência vivida até os limites de si mesmo: “além da essência”<sup>301</sup>.

Nihilismo como posibilidad de existencia desnuda, vulnerable, depurada de su voluntad de dominio y, por todo ello, capacitada para la apuesta permanente de la libertad y la inteligencia como batalla agónica como auténtico ser-para-la-muerte, hasta el extremo<sup>302</sup>.

Nesse princípio ontológico radica o niilismo pós-moderno como sinal da consciência de sua identidade e desafio histórico. Tal acontecer histórico depende da assunção de sua vulnerabilidade<sup>303</sup>, enquanto atitude de permanente estado de vigilância a fim de não cair nas pretensões de absoluto, suscetível tanto ao indivíduo como à coletividade<sup>304</sup>. Para isso, se mantém consciente de sua finitude, de sua abertura à transcendência e, sobretudo, de não-representabilidade de Deus.

Isso resulta num humanismo não totalitário<sup>305</sup>, num “humanismo de outro ser humano” não justificável pela metafísica da substância, uma vez que esta não aceita a ideia de um devir

---

<sup>299</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 22.

<sup>300</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 128.

<sup>301</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 21.

<sup>302</sup> Ibid., p.22.

<sup>303</sup> Cf. id., “*La crisis de la religión*”, p 16.

<sup>304</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p.180.

<sup>305</sup> Cf. Ibid., p. 197.

humano e, muito menos, de um devir divino. Nesse “humanismo niilista”<sup>306</sup>, a mediação por excelência do acontecer humano-divino advém da assunção da própria labilidade do sujeito como potência de experiência<sup>307</sup>. Inclusive, isto parece constituir o núcleo da tese defendida por Carlos Mendoza: através da subjetividade exposta e em doação será possível tocar o fundo misterioso do real, isto é, Deus em linguagem monoteísta.

Un nihilismo que, desde su propia conciencia de los límites existenciales de la condición humana, es un *humanismo del otro hombre*, es decir, de la condición humana lábil, vulnerable y solidaria, que asume la finitud como horizonte de vida y comprensión, y que ha renunciado a una trascendencia en figura de redención ilusoria porque extrínseca. En esta lógica, si acaso lo divino es susceptible de ser aprehendido, lo será en cuando gratuidad extrema, libertad de un amor sin condiciones ni reciprocidad, más allá de la lógica de la retribución que con frecuencia determino el rigor de los sistemas de creencias y de moral religiosa<sup>308</sup>.

Desta forma, vão aparecendo as raízes espirituais do niilismo, irrupção da transcendência a partir da imanência da subjetividade em estado de doação. E, de fato, esta será uma das vias mais exploradas por Carlos Mendoza: a raiz mística do niilismo pós-moderno<sup>309</sup>. Porque esse niilismo fala de uma existência análoga à vida mística, aquela existência exposta presente em todas as grandes tradições religiosas da humanidade.

Por eso, el nihilismo se abre a una experiencia mística de lo inefable, lo apofático y lo irrerepresentable. La vía apofática de la religión, en su doble dimensión estética y ética del rostro del otro, parece entonces la única posibilidad real de hablar con honestidad de lo divino y de lo humano en tiempos moderno-tardíos<sup>310</sup>.

Cabe reafirmar que, ao se opor à lógica do idêntico e, consequentemente, à lógica totalitária, esse “humanismo niilista” propõe a defesa do diferente. Fora da inclusão política da pluralidade de identidades, um pensamento não pode ser considerado “razoável e sustentável”<sup>311</sup>, e isso aparece no seio dos debates públicos como defesa dos direitos das

---

<sup>306</sup> Ibid., p. 216. Sobre o “humanismo niilista”, Carlos Mendoza chama a atenção para a aparente contradição desta afirmação, mas que expressa a compreensão da subjetividade exposta, como a fenomenologia relacional a desenvolveu. Ele acredita que esta expressão já está implícita em Heidegger.

<sup>307</sup> Cf. *ibid.*, p.311.

<sup>308</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 22-23.

<sup>309</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.169.

<sup>310</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 22-23.

<sup>311</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 88.

minorias, sejam elas sexuais, étnicas e dos migrantes por força das sociedades globalizadas e de exclusão.

Se trata de mostrar cómo los sujetos *débiles* surgidos en la edad de la modernidad tardía son portadores de una vigorosa crítica de la omnipotencia y de los totalitarismos de toda clase. Esos sujetos no aparecieron en la historia por azar sino gracias al recorrido hecho por la razón crítica, praxeológica y lingüística. Es así que su experiencia de exclusión se convierte en principio de conocimiento y, por ese medio, en motor de nuevas configuraciones de lo social, lo político, lo ético y lo religioso<sup>312</sup>.

Para Carlos Mendoza, assumir o niilismo pós-moderno como *locus theologicus* significa assumir a realidade de frente para o nada como um “lugar” a esquadrihar e a aprender habitar. Faz-se necessário aprender a viver em um “*lugar que es no-lugar, un sentido que es sinsentido, un ser que no es ente ni super-ente* sino abismo del ser...”<sup>313</sup>. Uma experiência comum às pessoas místicas da história da humanidade; refere-se a uma maneira “estritamente fenomenológica”<sup>314</sup> de falar da existência, em oposição explícita ao discurso totalizante e mundializante. A melhor maneira, portanto, de compreender essa proposta do niilismo pós-moderno, passa pela descrição do sujeito vulnerável.

### 2.1.3. Aparição do sujeito vulnerável

Constatou-se a insuficiência do sujeito cartesiano e da subjetividade husserliana para explicar a relacionalidade constitutiva de todo existente e sua abertura à alteridade transcendente. E, por meio da reconstituição fenomenológica da subjetividade na modernidade tardia, tem-se acesso à passagem da simples ideia de Deus à designação de Deus em função do horizonte hermenêutico e ético com Ricoeur e Levinas.

No primeiro capítulo ficou exposto que tanto a hermenêutica como a ética da alteridade confluem na fenomenologia da subjetividade exposta como condição de possibilidade do encontro intersubjetivo. E, sob esse marco referencial, Carlos Mendoza, em sua primeira obra, *Deus Liberans*, afirma que a “experiência del advenimiento del sujeto es asimismo una huella de la trascendencia de Dios inscrita en el corazón de la subjetividad”<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> Ibid., p.85.

<sup>313</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 48.

<sup>314</sup> Id., “*De la subjetividad moderna*”, p.

<sup>315</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 13.

Agora sob o *pathos* pós-moderno, o teólogo mexicano prossegue interpretando esse “rastros de transcendência” inscrito na imanência como escuta da presença do “*Deus absconditus*” na história humana. Ele reafirmará que “nem uma substância monádica nem uma alteridade pura”<sup>316</sup>, “nem o sujeito cartesiano nem a subjetividad husserliana”<sup>317</sup>, serão capazes de dar conta da constitutiva relacionalidade característica de todo o existente<sup>318</sup>. Além disso, todas essas designações do humano são insuficientes para justificar a relação como abertura à alteridade. Isso porque a abertura à alteridade “es condición *sine qua non* para devenir miembros de una comunidad de destino”<sup>319</sup> de toda a criação, uma vez que a subjetividade só existe de fato como essa abertura extrema a tudo o que existe: o outro, o cosmos, os animais e a Deus.

Dessa constatação surgida da racionalidade pós-moderna, já não é possível esquivar-se da pergunta por uma ontologia relacional, porque ela será a única capaz de justificar a relacionalidade constitutiva da subjetividade e da comunhão humano-divino como sentido último da criação<sup>320</sup>. Essa constatação tornou-se possível porque a racionalidade niilista ultrapassou a ontoteologia e suas pretensões de absoluto<sup>321</sup>. Nesse sentido, Carlos Mendoza recorda que Heidegger foi crucial para esse ultrapassamento com sua fenomenologia da “subjetividade radical”; foi ele o mediador da transição da vontade de poder à “vulnerabilidade”. Assim, a subjetividade vulnerável denota outra maneira de ser-no-mundo, inacabado, sempre em devir.

Este aspecto de la subjetividad posmoderna designa la condición de la existencia vivida en su límite de libertad falible, consciente de su contextualidad y de sus límites en la acción performativa. Cierta “afección” del *Dasein* se revela de este modo como condición de ser-en-el-mundo, según la construcción del devenir histórico propio a la responsabilidad ética del sujeto marcado, de manera profunda, por la *labilidad* en todas sus potencias de experiencia, es decir, su condición relacional pronominal, su acción performativa y su creación de sentido siempre provisional<sup>322</sup>.

---

<sup>316</sup> Id., “*La persona en relación*”, p. 47.

<sup>317</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 65.

<sup>318</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p.206.

<sup>319</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 65.

<sup>320</sup> Cf. id., “*Teología de la reconciliación*”, p.199-212.

<sup>321</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 104.

<sup>322</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 81.



Nesse sentido, a pós-modernidade, como pensamento crítico vigilante, assumirá como *pathos* da subjetividade a aguda consciência da vulnerabilidade<sup>323</sup>, e isso se expressará a partir da ideia de “sujeito vulnerável”. Será, portanto, a constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna que possibilitará propugnar uma ontologia relacional<sup>324</sup>. Isso porque essa subjetividade é compreendida como ser-em-relação.

El sujeto débil designa [...] el proceso de construcción histórica de la intersubjetividad que acontece en el seno de los dinanismos de la voluntad y de la razón crítica, siempre a partir del reconocimiento de las diferencias. Ésta es una condición de posibilidad del *espacio común* [...]. Esta defensa de la diferencia en el seno de toda comunidad histórica encuentra así una explicación coherente en el conjunto de la invención de la subjetividad vulnerable posmoderna, comprendida en cuanto ser-en-relación. Se trata, así, de una *subjetividad abierta* a la trascendencia desde un punto de vista fenomenológico en tanto mutuo reconocimiento<sup>325</sup>.

Carlos Mendoza compreende que nesse argumento niilista há uma “ontologia relacional” implícita: uma “ontologia relacional hermenêutica”<sup>326</sup>. Esta estabelece um novo elemento de análise como condição de possibilidade para o advento vulnerável da subjetividade, e ele agrega à análise da subjetividade o desmantelamento do desejo de onipotência<sup>327</sup>.

Derrida, Vattimo y Nancy postularon la deconstrucción de todos los sistemas referenciales de sentido, para mostrar su imposibilidad innata de designación de la trascendencia, cuando con suma dificultad es posible acaso afirmar al sujeto en su devenir óntico espacio temporal. Por eso, estos autores postmodernos proponen una ontología relacional hermenéutica que permita dirimir la difícil cuestión de la ontoteología y sus derivaciones secularizantes, de modo que pueda emerger de las profundidades el ser en su devenir mismo: premoral, atea y prelingüístico<sup>328</sup>.

Postular uma “ontologia relacional” tornou-se possível com o colapso do *ego* moderno, porque será esse colapso que viabilizará referir-se à subjetividade vulnerável como

---

<sup>323</sup> Cf. *ibid.*, p. 77.

<sup>324</sup> Cf. Mas, a compreensão desta ontologia relacional no contexto pós-moderno não pode prescindir de todo o debate em volta do desafio histórico da instauração da intersubjetividade, tal como o descrevemos no primeiro capítulo.

<sup>325</sup> *Ibid.*, Cf. id 87-88.

<sup>326</sup> *Id.*, “*Dios es inútil*”, Cf. id 15-52.

<sup>327</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p.201.

<sup>328</sup> *Id.*, “*Dios es inútil*”, Cf. id 15-52.

ponto de partida do conhecimento, de práxis de liberdade e de libertação<sup>329</sup>. Assim, em meio aos escombros da modernidade e da cristandade emerge o “sujeito débil”<sup>330</sup>, por meio de quem se evidencia o esgotamento da racionalidade técnico-científica. Não apenas isso, mas uma subjetividade que se sabe capaz de engendrar um novo mundo por meio de suas potências de experiência.

Hoy las subjetividades pós-modernas se reconocen en parte herederas de aquellos sueños de omnipotencia y, en el más acá de su vulnerabilidad asumida, se saben arrojadas a la orfandad existencial, con la tarea de construir con la difícil libertad y la razón débil un hábitat sustentable donde quepamos todos<sup>331</sup>.

Essa acepção filosófica da subjetividade pós-moderna é identificada com aqueles indivíduos invisibilizados pela lógica instrumental moderna, que habita sua exclusão com a inteligência “posta nas coisas do alto” ( Col 1.16)<sup>332</sup>, isto é, trata-se da vivência da esperança messiânica e meio aos processos de violência. Hoje já é possível, em todas as latitudes do planeta, ouvir o gemido dos sobreviventes na afirmação de outro modo de existir além da lógica da totalidade.

Se trata el sobreviviente que clama, aquél que vive en la experiencia de su último aliento, consciente de los destrozos producidos por la totalidad y, por eso, abierto al Infinito, no como una nueva totalidad sino como amanecer de un mundo nuevo, permaneciendo en el momento de la aurora, en aquel instante preliminar, cuando aún existe el claroscuro y, tal vez, la promesa, pero siempre aun por cumplirse<sup>333</sup>.

Sob o *pathos* da “cultura do desencanto” típico da pós-modernidade, aparece esse “sujeito vulnerável” situando-se na afirmação da diferença em explícita contraposição à lógica da mesmidade. Esse desencanto se refere à descrença nas metanarrativas modernas<sup>334</sup> e à distância crítica da vontade de onipotência<sup>335</sup>. Essa subjetividade vulnerável não apenas denuncia as desigualdades de toda sorte como também propõe novos pactos sociais<sup>336</sup>. “Um sujeito desencantado, mas imaginativo”, afirma o frei dominicano, seguindo de perto a Gianni

<sup>329</sup> Cf. id., “*Deus ineffabilis*”, p. 134.

<sup>330</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, Cf. id 169-175. Sujeito débil, sujeito fraco e sujeito vulnerável são sinônimos.

<sup>331</sup> Id., *Deus Ineffabilis*, p. 33.

<sup>332</sup> Id. *El Dios escondido*, p. 270.

<sup>333</sup> Id. *El Dios escondido*, p. 175.

<sup>334</sup> Cf. id., *El Dios Otro*, p. 163.

<sup>335</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 170.

<sup>336</sup> Cf. *ibid.*, p. 91.

Vattimo<sup>337</sup>. Uma imaginação capaz de reconstruir o mundo da vida a partir da narrativa de micro-história de vida sustentável.

Para uma correta interpretação da expressão “sujeito vulnerável”<sup>338</sup>, quatro aspectos é indispensável: o “desencantamento do mundo”<sup>339</sup>, a “consciência de exclusão vivida”<sup>340</sup>, o “desmantelamento da onipotência”<sup>341</sup> e, por fim, o “projeto sociopolítico”<sup>342</sup> que põe em curso, um percurso fenomenológico através do qual o sujeito vulnerável descobrirá a si mesmo e aos demais a partir de uma nova apercepção marcada pelo poder do não-poder<sup>343</sup>. Nisso se desvela sua condição de “ser pura gratuidade”<sup>344</sup>, numa existência vivida sob a heurística da não-violência..

Essa acepção filosófica do sujeito vulnerável denota uma grande e irreversível ruptura no processo de conhecimento de si mesmo, dos outros, do mundo e de Deus. Assim, o questionamento do sujeito vulnerável dirigido a todas as ciências humanas e sociais foi “pensar lo real ‘desde el reverso de la historia’”<sup>345</sup>. Aqui se torna explícito o entrelaçamento da acepção filosófica da subjetividade vulnerável com o pensamento antissistêmico. Como visto no primeiro capítulo, o pensamento antissistêmico propõe essa ruptura epistemológica de um pensar além do pensamento totalitário e ressalta a potência dos pobres e excluídos.

A partir de la asunción de la propia vulnerabilidad, el sujeto débil comienza a mostrar otro rostro más allá de la apariencia anodina que lo etiquetaba en una primera impresión. Así comienza la génesis de una presencia a sí mismo de carácter proactivo, marcada por la toma de distancia frente a los sistemas de totalidad y su influencia en los mecanismos de la propia subjetividad<sup>346</sup>.

Dessa forma, o sujeito vulnerável desdobrará suas potências de experiência segundo a dinâmica de existência vivida nos limites de si mesmo. Com efeito, descobre “na fraqueza os

---

<sup>337</sup> Cf. *ibid.*, p. 169 (tradução nossa).

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 169-175. Segundo nosso autor, foi Vattimo quem mais detalhadamente pensou o perfil do sujeito vulnerável. Ver: « *Les Aventures de la Différence. Paris: Éditions de Minuit, 1985* ».

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 170. O desencantamento e desconfiança frente aos metarrelatos modernos foi o que Vattimo desenvolveu. Este desencanto não é de ordem moralizante, explicita nosso autor, mas sim histórica. É preciso “tomar distância” da vontade de onipotência ao renunciar a ordem da mesmidade.

<sup>340</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.171.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p.172. Enquanto consequência direta deste viver desencantado, o sujeito vulnerável suscita vínculos de solidariedade entre os excluídos e as lutas de promoção de projetos identitários na busca por uma sociedade inclusiva. Este é, com efeito, o plano ético-político de tal subjetividade.

<sup>343</sup> *Ibid.*, Cf. *id* 174-175.

<sup>344</sup> *id.*, “*Entre el nihilismo*”, p. 22.

<sup>345</sup> *Id.*, “*Deus ineffabilis*”, p. 136 .

<sup>346</sup> *Id.*, *El Dios escondido*, Cf. *id* 171-172.

vestígios de uma realidade outra, por construir com a consciência aguda e sempre vigilante diante do provisório”<sup>347</sup>. O sujeito vulnerável em sua existência agônica parece tornar-se a única possibilidade de futuro para a humanidade depois do colapso da modernidade e da cristandade. Para Carlos Mendoza, fora do sujeito vulnerável parece não ser possível emergir o significado do cristianismo em tempos de fragmentos<sup>348</sup>. Porque nesse sujeito fraco acontece o início de um “cambio de mundo”<sup>349</sup>, e isso se concretiza através de suas potências de experiência destituídas de todo afã de onipotência, como ver-se-á a seguir.

Son precisamente ellos, los justos de la historia, quienes nos sostienen en la conciencia agónica vivida como experiencia de vivir hasta el último aliento. Una existencia *nhilista* en tanto que es vivida en los límites de sí mismo. Una existencia vivida como tal por un sujeto *débil* porque se ha confrontado por propia experiencia a una vida que no cesa de mirar de frente a la muerte<sup>350</sup>.

Longe de cair num discurso conformador e passivo diante da dura realidade, o teólogo afirma que há um significado ético-político da existência do sujeito vulnerável e não uma inércia diante dos excessos da racionalidade instrumental em sua lógica totalitária e do colapso do sujeito moderno. Discorre-se sobre assumir a vulnerabilidade como única possibilidade de existência histórica. Em outras palavras, o sujeito vulnerável assume a sua exclusão como lugar político<sup>351</sup>, neste lugar ele aprende a viver como o “marginal no centro”<sup>352</sup> dos debates públicos e busca o reconhecimento dos direitos das minorias em meio aos sistemas de totalidades.

Essa “marginalidade” situa o sujeito vulnerável no outro lado da margem dos metarrelatos dos vencedores segundo a lógica do progresso. Agora já não mais metarrelato de dominação, mas práticas de micros-histórias. Não mais metarrelato de totalidade, mas sim um balbucio sobre os escombros do eu ensimesmado. Assim, ele questiona a ordem estabelecida e propõe a construção de um espaço onde haja lugar para as diferenças. Não apenas isso, põe em curso outra ordem de existência; assim, partindo da assunção da própria vulnerabilidade, busca-se a instauração de uma nova temporalidade.

---

<sup>347</sup> Ibid., p. 170-171.

<sup>348</sup> Ibid., p. 169.

<sup>349</sup> Id., “*Deus ineffabilis*”, p. 132.

<sup>350</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 224 (grifo autor).

<sup>351</sup> Cf. Ibid., p.169.

<sup>352</sup> Ibid., p. 172.

Da assunção da vulnerabilidade, sua e dos demais, haverá possibilidade de reconstrução do espaço intersubjetivo, mas sempre fazendo a opção preferencial pelas vítimas dos sistemas totalitários<sup>353</sup>. Com efeito, a partir da marginalidade, o outro lado da história passa a ser narrado sob os escombros dos sonhos de onipotência infantil. Trata-se das potências de linguagem do sujeito vulnerável que se convertem em força histórica dos marginalizados. Em outras palavras, é a implosão da história oficial e totalitária a partir das micronarrativas das vítimas vulneráveis e vulneradas pelos sistemas de totalidade.

El hecho de contar su propia versión de la violencia, de *decir* lo que ha sucedido, de convocar a los sobrevivientes a expresarse superando el miedo y el resentimiento, son acciones de afirmación de las identidades negadas. La microhistoria supone, así, no sólo la afirmación del sujeto débil sino, aún más, la reconstitución del tejido relacional del conjunto, donde la víctima vivió junto con los sobrevivientes, víctimas y verdugos. Así será posible instaurar un proceso real de vida en común, en el seno de la entidad política respectiva, sea la familia, la ciudad o la comunidad de naciones<sup>354</sup>.

Assim, a prática da micro-história aparece como potência de linguagem capaz de transformar a realidade. Essa potência pode libertar a memória dos vencidos para o reconhecimento de seu próprio existir, individual e coletivo<sup>355</sup>. Desta forma, percebe-se que a subjetividade vulnerável se constitui com a recuperação da narrativa da micro-história negada e esquecida<sup>356</sup>. Instaure-se, portanto, um processo fenomenológico de “recuperação anamnésica” do eu esquecido<sup>357</sup>.

Esse é o aparecimento do sujeito que abandona o modo narcisista da complacência em si mesmo. Reconstituição da subjetividade para além de sua própria marginalização, apesar de conservar sua memória “como marginal no centro”<sup>358</sup>. Manter-se sempre vigilante contra os mecanismos de exclusão e da sempre ameaçadora lógica da mesmidade é a grande aposta do sujeito vulnerável.

## 2.2. SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL PÓS-MODERNA

Sob essa nova racionalidade pós-moderna, busca-se nesta hora explicitar como se constitui a subjetividade vulnerável pós-moderna tematizada por Carlos Mendoza. Seguindo

---

<sup>353</sup> Cf. id., “*La crisis de la religión*”, p. 16.

<sup>354</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 188.

<sup>355</sup> Cf. *ibid.*, p. 183-190.

<sup>356</sup> Cf. id., “*Deus ineffabilis*”, p. 133.

<sup>357</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 187.

<sup>358</sup> Id. p. 190-195.

pela via fenomenológica e desconstrucionista, o teólogo mexicano ressaltará que não basta à subjetividade o estado de desencanto de todo metarrelato, característica do sujeito vulnerável. Faz-se necessário, também, à subjetividade passar pela desconstrução, de modo que a subjetividade vulnerável pós-moderna apareça desencantada e desconstruída; desencantada de todo metarrelato e desconstruída de todo desejo de onipotência.

O teólogo mexicano, a partir da obra *El Dios escondido*, assumirá a desconstrução como condição metodológica para todo o pensamento crítico. Essa desconstrução deriva do niilismo pós-moderno em sua “ontologia da diferença”<sup>359</sup>. Nessa ontologia ressalta-se a crítica direcionada aos sistemas de totalidade realizada por Jacques Derrida, Gianni Vattimo e Jean-Luc Nancy.

Manter-se na “indiferença” ante os metarrelatos como expressão totalitária da vontade de onipotência parece ser a primeira face da “diferença niilista”. A segunda face diz respeito à “in-diferença” como defesa da interioridade própria de cada indivíduo, à sua inefabilidade e à sua unicidade<sup>360</sup>. Mas, assumir a própria diferença parece não ser suficiente, importa assumir a singularidade do outro também. Assim, essa assunção da diferença aparece como condição para a mútua interação.

Carlos Mendoza destaca que a pós-modernidade, seguindo a crítica nietzschiana e heideggeriana, falará de “diferença” em duas perspectivas: uma fenomenológica e outra desconstrucionista. Da primeira, representada pela ética da alteridade, surge uma ontologia relacional cujo princípio é a diferença e não a identidade. Isso significa que a “diferença” se apresenta como compreensão da irreducibilidade da subjetividade na experiência de sua própria labilidade na relação com o outro<sup>361</sup>.

Para o teólogo mexicano, em consonância com a ética da alteridade, o estágio da intersubjetividade como projeto histórico torna-se possível apenas através da exposição permanente da subjetividade, que provoca a irrupção do Outro no rosto do próximo e conduz ao estado de estranhamento. Este, por sua vez, o convoca ao êxodo interior na direção do mútuo reconhecimento, à terra prometida.

La diferencia se presenta así como rostro, moléstia, llamado, invocación, inspiración y, por último, promesa. No significa esto que sea ya trascendencia, pero sí es su instauración en germen en el dinamismo de la subjetividad: se trata ‘de Dios que viene a la idea’, es el Infinito que se

---

<sup>359</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 42.

<sup>360</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.92.

<sup>361</sup> Cf. ibid., p. 206-207.

devela, el prójimo que nos ordena, la alteridad como honda diferencia según la mirada fenomenológica de la ética fundadora, pre-discursiva, pre-lingüística y, por lo mismo, expresión cercana precisamente al *Dasein*<sup>362</sup>.

Desta forma, justifica-se uma ontologia relacional através do fundo ético levinasiano onde se explica o advento da subjetividade em sua vulnerabilidade constitutiva. Nessa ontologia relacional, torna-se justificável a “pluralidade de sentidos”, a “ambiguidade das ações” e a “polissemia da linguagem”<sup>363</sup>. Mas, para os pós-modernos desconstrucionistas, sob esse fundo ético levinasiano a rejeição à totalidade tanto de ordem política quanto ética fica ainda irresoluta<sup>364</sup>.

A “diferença” niilista, por sua vez, como segunda perspectiva da “diferença” pós-moderna, se refere não somente ao indivíduo, mas às suas ações e suas representações simbólicas, uma vez que elas são como “autêntica maneira de existir própria do *Dasein*”, designação da finitude e da ambiguidade da história<sup>365</sup>. Seguindo o marco fenomenológico aberto por Levinas, os pós-modernos desconstrucionistas falarão do “si mesmo como outro”, no sentido da diferença como “despojo”<sup>366</sup>. Mais que defender a não reciprocidade, como no fundo ético, afirma-se uma “diferença nunca eliminada” na relação com o outro.

No se trata tanto de buscar la instauración utópica del *nosotros* como tierra prometida del mesianismo religioso sino de acentuar las diferencia si es cuestión de vivir juntos en sociedades de inclusión. Y esto siempre con la conciencia de la distancia que nos separa a unos de otros. Un respeto testarudo por la diferencia sería así el principio de la vida ética y política<sup>367</sup>.

Nascida de Derrida, essa “diferença” está marcada pela intencionalidade radical de desmantelamento da vontade de onipotência. Isso se tornou possível com a radicalização do *Dasein* como subjetividade exposta e irremediavelmente voltada para a sua agonia niilista, aquela agonia do sem-sentido, do não-fundamento, da não-finalidade e do não-horizonte. Enfim, uma existência marcada pela não “utilidade-finalidade”, não como negação do conteúdo de toda verdade, mas como afirmação da consciência dos limites que vivencia a subjetividade em sua própria vulnerabilidade, “na não presença originária”<sup>368</sup>.

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 91-92.

<sup>363</sup> Ibid., p. 207.

<sup>364</sup> Cf. *ibid.*, p. 204.

<sup>365</sup> Cf. *ibid.*, p. 92.

<sup>366</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 204.

<sup>367</sup> Ibid., p. 205.

<sup>368</sup> Ibid., p. 207-208.

Nessa “diferença” niilista, a desconstrução aparece como o método da ontologia como desmantelamento e renúncia à onipotência<sup>369</sup>. Isso resultará numa consciência de *si-como-outro*. Paradoxalmente a “diferença” será a “afirmação do si mesmo pela deposição do si”<sup>370</sup>. Daí que Derrida fala de “différance” como “ação de abertura extrema, sem limite, do si-mesmo para os outros”<sup>371</sup>.

Nessa “ontologia da diferença”, os pós-modernos desconstrucionistas encontram na *kénosis* do Verbo o vínculo com o niilismo. De fato, o rebaixamento é a herança do cristianismo à humanidade, sobretudo em tempos niilistas e desconstrucionistas, ressalta o teólogo mexicano<sup>372</sup>. A consequência dessa racionalidade niilista pós-moderna será o resgate da vocação niilista do cristianismo, como se descreverá no próximo capítulo. Por ora, cabe enfatizar a proposta dos pós-modernos niilistas para chegar-se à vulnerabilidade capaz da intersubjetividade.

Para los autores nihilistas la *diferencia* encontrará en el cristianismo su expresión teológica última en tanto *agonía*, esto es, existencia vivida hasta el límite, que conduce la intersubjetividad al extremo de la donación de su propia vida, en aquella lógica inaugurada a partir de la idea judía del mesías, misma que revistió su configuración decisiva en la vida y muerte del Galileo<sup>373</sup>.

De fato, para os pós-modernos desconstrucionistas, o desmantelamento do desejo de onipotência é condição *sine qua non* para o advento da vulnerabilidade da subjetividade<sup>374</sup>. E, nesse sentido, o rebaixamento do Verbo divino aparece na história humana como a origem da subjetividade vulnerável.

Para se alcançar a compreensão dessa renúncia vivida por Jesus de Nazaré e a ontologia relacional que ele inaugurou, Carlos Mendoza decifrará o dinamismo do desejo violento, e, a partir disso, será aberto um novo horizonte de coexistência no seio da violência intersubjetiva. Retornar-se-á a isso logo abaixo com a análise das potências de experiência da subjetividade vulnerável. Por ora, cabe prosseguir na compreensão da “diferença” pós-moderna, cuja analogia se encontra na encarnação na história humana de Jesus de Nazaré.

---

<sup>369</sup> Cf. *ibid.*, p. 208.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>372</sup> Cf. *ibid.*, p. 92-93.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>374</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 201.



Segundo Carlos Mendoza, a subjetividade alcançará seu estágio mais radical de abertura extrema a tudo o que existe com Jean-Luc Nancy. Este filósofo, amigo e discípulo de Derrida, acrescentará à desconstrução a perspectiva mística. Nele, a “diferença” está relacionada à experiência iconoclasta de Deus, e, além disso, ela busca salvaguardar a condição apofática do discurso, da prática, do desejo e das ações<sup>375</sup>. Assim, com Nancy, o cristianismo será chamado à sua vocação *kenótica* como perpétuo ultrapassamento da religião e de todo sistema totalitário.

Dios designa así la *diferancia* por excelencia en un mundo de subjetividades expuestas y, al mismo tiempo, ligadas por esta conciencia nihilista de desposesión, apertura y, en fin, gratuidad y don. [...] Sería cuestión, en último término, de salvaguardar la condición *apofática* del discurso, de la práctica, de los deseos y las acciones humanas, puesto que ellas están profundamente marcadas por su disolución en la nada<sup>376</sup>.

Essa “diferença” de Nancy possibilitará a Carlos Mendoza chegar à subjetividade extrema, dimensão espiritual da subjetividade enquanto apercepção da transcendência como gratuidade, isto é, como dom de Deus por meio da doação do último suspiro do Crucificado<sup>377</sup>. Esse estágio da comunhão possível no seio da intersubjetividade será retomado no quarto capítulo. Cabe ressaltar, por ora, que essa interpretação teologal e teológica da subjetividade vulnerável não pode prescindir da assunção do colapso da subjetividade em estado de “declosión”<sup>378</sup>, de modo que ela se torna a categoria principal para interpretar a subjetividade em tempos pós-modernos. Da “declosión”<sup>379</sup> e de seu correlato

---

<sup>375</sup> Cf. *ibid.*, p. 210.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>377</sup> Cf. *ibid.*, p. 347.

<sup>378</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Sobre el rebasamiento*”, Cf. id 41-55. O conceito “Declosión” cunhado por Nancy é um neologismo que denota a redução fenomenológica do cristianismo até essência de seu fenômeno. *Declosión* em espanhol deriva de “Déclousion” em francês, que designa o processo de desconstrução do cristianismo como origem do Ocidente enquanto narrativa niilista da *kénosis* que funda o Ocidente. Um abaixamento divino que acontece desde a criação do universo e se consuma na encarnação do *Logos* divino. De forma somente num a-teísmo será possível pensar este estágio atual da razão ocidental, visto que o despojo divino implica a renúncia da razão ao poder de toda representação, rito e símbolo que tenha por pretensão esgotar a “origem sem origem” que é Deus em linguagem monoteísta. A *declosión*, pois, é um neologismo cunhado por Jean-Luc Nancy para postular teoricamente o processo de desconstrução do cristianismo como origem do Ocidente enquanto narrativa niilista do abaixamento divino, isto é, a *kénosis* que funda o Ocidente (Mendoza, 2015a, p. 469).

<sup>379</sup> NANCY, *A adoração*, p. 29. Na versão em português de Portugal da obra “A Adoração. Desconstrução do cristianismo 2”, o tradutor optou por traduzir “déclousion” por descerração; ele explica que o significado do termo é passível de escutar-se, para além da ideia de abrir o que supostamente estaria fechado, encerrado, enclausurado, a ideia de disjuntar, de separar o que

“adoración”<sup>380</sup> se desvenda um novo estágio da subjetividade, que se revela como o “último estágio da encarnação do *Logos* na história do Ocidente”<sup>381</sup>.

Nesse estágio, a subjetividade “declosionada” ficará radicalmente aberta, expectante, vigilante e em doação. A partir dessa evolução da razão ocidental, torna-se possível aprofundar a inteligibilidade do sentido da subjetividade vulnerável capaz de um “câmbio de mundo”.

### 2.2.1. A subjetividade “declosionada”

Os pós-modernos desconstrucionistas, como Derrida, Vattimo e Nancy, postularam uma “ontologia relacional hermenêutica”, capaz de dizer o ser em seu estatuto niilista original<sup>382</sup>. Para Carlos Mendoza, a pertinência de uma ontologia relacional reside no “*cambio de temporalidade* que supone la aparición de esta apertura, oquedad, herida e indigencia de la subjetividad abierta”<sup>383</sup>. Nisso radica a importância da assunção da “declosión”<sup>384</sup>, pois ela abre a possibilidade hermenêutica de localizar na subjetividade “declosionada” a passagem do Mistério Amoroso do Real. Em outras palavras, a partir da realidade teologal da abertura radical e da indigência da subjetividade vulnerável será possível ensaiar um discurso sobre Deus na pós-modernidade.

O teólogo mexicano aproxima-se do niilismo como “congruente actitud de una existencia que asume sua soledad ontológica”<sup>385</sup>. Desse modo, será possível aterrissar na subjetividade em sua radical abertura à transcendência, uma subjetividade que se sabe

---

supostamente estaria junto, bem como a ideia de patentear, de tornar patente. Optaremos, contudo, em não traduzir para o português o termo “declosión”, mantendo a tradução de Carlos Mendoza do francês para o espanhol “declosión”. A versão original de Nancy: “La Déclosion. Déconstruction du christianisme, 1), 2005.

<sup>380</sup> Ibid., p. 35-36.

<sup>381</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 66 (tradução nossa).

<sup>382</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>383</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 66 (grifo autor).

<sup>384</sup> Ibid., p. 469-470. *Declosión* é o processo de desconstrução do cristianismo como origem do Ocidente enquanto narrativa niilista da kénosis que funda o Ocidente. Um abaixamento divino que acontece desde a criação do universo e se consuma na encarnação do *Logos* divino. De forma que somente num a-teísmo será possível pensar este estágio atual da razão ocidental. Visto que o despojo divino implica a renúncia da razão ao poder de toda representação, rito e símbolo que tenha por pretensão esgotar a “origem sem origem” que é Deus mesmo. Este conceito manifesta uma relação direta com o ato do *dizer* prévio a qualquer significação e, em consequência, designa um modo de existência no “mais acá” de toda representação, todo ato, valor, conceito ou juízo. A “declosión”, enfim, é um conceito cunhado por Jean-Luc Nancy para postular teoricamente o niilismo próprio da razão pós-moderna.

<sup>385</sup> Ibid., p.47.

colapsada e que neste lugar intui uma presença outra. Uma subjetividade enquanto uma existência expectante e anelante da chegada de outrem.

Desde dicha soledad, vivida en el siempre inacabado desapego, quienes existimos en medio de los escombros apelamos a la posibilidad de un encuentro con los otros. Nada más ni nada menos. Porque *más acá* de cualquier ambición de empoderamiento, de reivindicación de derechos e incluso de cualquier vivencia mística de consolación divina, aparece *lo innombrable del sujeto abierto*. La existencia como oquedad que es boca, ojos, oído, nariz, tacto, mano, sexo, imaginación y espíritu en su pura expectativa<sup>386</sup>.

Lançada que está no “abismo del devenir de la existencia”, nesse “fundo sin fondo”, a subjetividade “intuye una presencia otra que siempre lo seduce”<sup>387</sup>. Uma presença desgarradora, visto que “muchas veces se le escapa y que, tal vez, en ocasiones lo redime”<sup>388</sup>. Evidentemente, essa experiência em nada se conforma com aquela visão clássica da metafísica em sua afirmação do fundamento transcende do ser, de onde se deriva a imagem todo-poderosa de Deus, sob a qual o sujeito está fundado. Nessa experiência da subjetividade, lançada de frente para o abismo da própria existência, ela se encontra diante do “vazio”.

Essa é a experiência do “Nada”, como narrou Dionisio Aeropagita, a mesma vivência daquela realidade “inefável” descrita pelo Mestre Eckhart<sup>389</sup>. Uma experiência comum a muitas pessoas que viveram aquém do desejo de onipotência, que se depararam com uma presença que transpassa o ser. Lugar, enfim, da aparição da subjetividade radicalmente aberta à transcendência, sem sentido, sem fundamento e sem representabilidade de Deus.

A única certeza que deriva dessa experiência é saber-se “habitada por la presencia de alteridade que es la fuente de la relación creadora de sentido”<sup>390</sup>, afirma o teólogo mexicano. Destaca-se, portanto, a condição originária dessa subjetividade como “oquedad de sentido”<sup>391</sup>, um sentido ainda por construir, por perscrutar. Essa concepção da existência como “cavidade de sentido” será o “não-lugar”<sup>392</sup> que o teólogo mexicano busca “esquadrinhar” e, por vezes, “habitar”<sup>393</sup>, com o objetivo de atualizar a revelação divina no contexto pós-moderno.

---

<sup>386</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 47.

<sup>387</sup> Ibid., p. 47.

<sup>388</sup> Ibid., p. 47.

<sup>389</sup> Cf. *ibid.*, p. 48.

<sup>390</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 226.

<sup>391</sup> Id., “*La persona en relación*”, p. 53.

<sup>392</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 49.

<sup>393</sup> Ibid., p. 48.

Nessa direção, importa recordar que o interesse de Carlos Mendoza passa pela mudança de temporalidade, que implica a aparição desta subjetividade “declosionada”, marcada pela indigência<sup>394</sup>. Nesse percurso, ele se depara com a insuficiência da subjetividade “declosionada” para acessar o sentido, porque, se por um lado a “declosión” explica o colapso do sujeito moderno com seu afã de sentido e de fundamento, por outro, ela não exime a subjetividade de cair novamente em idolatrias. Por essa razão, faz-se necessária a assunção da “adoración” como correlato da “declosión”. Desta forma será possível justificar o palpitar mesmo do pensamento, depois deste ter sido “declosionado”<sup>395</sup>. É importante compreender que a “adoração” aqui significa a palavra dirigida àquilo que ultrapassa toda significação. Assim, comenta o teólogo mexicano:

*La adoración nihilista* significa no tanto el renocimiento de un objeto de latría, en un sentido religioso o pietista, sino más bien *un estado existencial de alerta*, con ausencia de lenguaje, de representación y de sentido, como un cierto tipo de conocimiento silencioso. O mejor dicho, un estadio de inacabamiento de la existencia e, cuanto presencia para los otros, previa al lenguaje y a la manipulación querida de los objetos, de los conceptos y e las instituciones, al fin y al cabo, de las personas y de todos los existentes<sup>396</sup>.

Há profundas consequências da “adoração niilista” para a subjetividade “declosionada”; uma delas diz respeito ao desejo, pois depois de “declosionado” ele aparece como “herida abierta, apertura radical del ser, existência en estado indigencia”. Assim, o desejo “declosionado” designará a abertura à alteridade, cuja metáfora por excelência dessa experiência erótica será a “boca aberta”. De fato, um desejo que ultrapassa a qualquer objetividade pura do desejo. “Hablamos aquí del límite que vive la subjetividad en la temporalidad del presente declosionado. Experiencia de *apertura a la otredad inscrita en el cuerpo*: una boca que tiene hambre, un cuerpo erotizado, un poeta del absurdo o un místico de la nada”<sup>397</sup>.

A subjetividade em estado de adoração faz da linguagem o seu único referente de significado em sua significância niilista. Essa é, com efeito, a consequência de ordem epistêmica, de modo que isso resultará na subjetividade em perpétuo ato do dizer, alguém e além da significação e da ação. “Actividad pura del espíritu como la del poeta y del místico.

---

<sup>394</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 66.

<sup>395</sup> Ibid., p. 81.

<sup>396</sup> Ibid., p. 67-68 (grifo nosso).

<sup>397</sup> Ibid., p. 68 (grifo nosso).

El decir como acto de estar ahí, ante y con lo outro, sin pretensión ni de manipulación. Saludo, presencia-ausencia, llamado-escucha, clamor-invocación, don-apertura...”<sup>398</sup>.

Nesse estágio da subjetividade “declosionada”, a partir de uma linguagem iconoclasta, se reconhece a impossibilidade de qualquer mediação esgotar o mistério da fonte da existência. Nessa ordem teologal da experiência da subjetividade “declosionada”, a Deus não se pode pronunciar senão por meio da “metáfora poética” e da “analogia racional”<sup>399</sup>.

Nesse estágio da “adoração niilista”, a subjetividade fica em estado de vigilância para não cair novamente na idolatria. Isso é possível porque essa existência é adoração, uma existência que se encontra aquém da religião, da moral e da poesia. Uma existência fronteiriça, “situándose en la frontera del decir, del pensar y del sentir como el *momento o instante del vacío creador*”<sup>400</sup>, vazio que se apresenta como fonte e destino de toda subjetividade.

Ao apropriar-se teologicamente desse “vazio criador”, o teólogo mexicano afirmará que ele não é outra coisa senão aquele “fondo sen fundo do real” que é impossível de possuir, representar e nomear. Nessa recepção criativa ao “vazio” pós-moderno<sup>401</sup>, Carlos Mendoza se aproximará do “centro vacío de la sobreabundancia de la Sabiduría divina desde las márgenes de la historia de exclusión y violencia que caracteriza a la aldea global”<sup>402</sup>.

Dessa associação entre o “vazio criador” e o pensamento antissistêmico com sua proposição da “potência dos pobres e excluídos” será possível redescobrir a fonte inextinguível de doação amorosa. Partindo dessa fonte, se instaura outra temporalidade através da qual as subjetividades são redimidas de sua violência. Mais abaixo resgatar-se-á essa ideia-chave do teólogo: o modo pós-moderno e cristão de acessar a fonte de doação amorosa.

Retornando à subjetividade “declosionada”, cabe esclarecer que ela permanece em sua indigência e abertura à experiência inefável do mistério amoroso do real. Tal estágio da

---

<sup>398</sup> Ibid., p.70.

<sup>399</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 70. “Ninguna doctrina o código moral puede pretender identificarse con el Verbo. Dios sin dios, devenir puro de la sensibilidad y de la inteligencia con resplandor de lo divino en el “más acá” de la subjetividad, pero no más. Lenguaje iconoclasta, ciertamente, que no reconoce mediación humana como capaz de agotar el misterio de la fuente de la existencia. En dicho estadio de la subjetividad declosionada no nos queda a los seres humanos sino la metáfora poética y la analogía racional para acercarnos a la realidad. De manera siempre provisional e imperfecta”

<sup>400</sup> Ibid., Cf. id 70-71 (grifo autor).

<sup>401</sup> Cf. ibid., p.71. O teólogo mexicano compreende que há certa confluência do pensamento de Nancy com o pensamento de Agamben, no que tange ao “vazio criador” e a ideia hebraica de *kabod* (glória).

<sup>402</sup> Id., “*De las márgenes*”, p. 81.

subjetividade possibilita o vislumbre dessa fonte da existência como luz obscura, uma percepção de uma realidade outra que nos precede e nos ultrapassa. Mas, alerta o teólogo mexicano, essa percepção não pode ser confundida com o mistério do real, por causa de sua realidade inefável. O que se pode ter, portanto, são apenas vislumbres dessa realidade inefável, que ora aparece e ora se oculta.

Tanto la artista como el místico, tanto la profetisa como el sábio, son capaces de vislumbrar, cada uno a su modo, este resplandor en medio de la luz oscura. Y bien saben que, en el fondo, incluso dicho resplandor no lo pueden identificar con el misterio de lo real. Aquel origen sin origen que la tradición mística apofática cristiana llamó deitas: la divinidad innombrable y, sin embargo, preñada de sentido sin ser ella misma sentido<sup>403</sup>.

Desta forma se delineia o *pathos* da subjetividade pós-moderna: “desencantada” e “desconstruída”, algo possível graças ao percurso da fenomenologia da subjetividade descrita acima. Mas, fulcral para a aparição desta subjetividade é a “afirmação da diferença” com Derrida e a “declosión” com Nancy. Cabe ressaltar, porém, que na “declosión” não predomina apenas o aspecto do desencanto, mas a subjetividade “declosionada” fica habilitada a permanecer “aberta, expectante, vigilante y donante proprio de la *adoración*”<sup>404</sup>. Ao fim e ao cabo, designação da existência em estado de doação.

Para muitos analistas dos meandros da subjetividade, esse estágio da doação parece impossível de se alcançar. Diferente desses, Carlos Mendoza compreende que esta questão permanece aberta à possibilidade da ontologia relacional na gratuidade<sup>405</sup>. Esse estágio da doação amorosa aparecerá como o início dos tempos messiânicos e da escatologia como temporalidade redimida. Isso porque o teólogo mexicano a interpretará a partir da proposição do pensamento antissistêmico, partindo das potências dos pobres e excluídos. Com efeito, nisto se constitui sua tarefa: desenvolver uma ontologia relacional capaz de justificar a impossível doação.

### 2.2.2. Subjetividade exposta e em doação

A existência niilista enquanto subjetividade “desencantada” e “declosionada” vislumbra o resplendor da luz obscura do “fundo sem fundo” do Mistério do Real. Contudo,

---

<sup>403</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 71.

<sup>404</sup> Ibid., p.72.

<sup>405</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 72. O teólogo mexicano ressalta que Stéphane Vinolo, René Girard e Jean-Luc Marion são alguns dos autores que insistem no aspecto impossível da doação.

Carlos Mendoza afirma que essa subjetividade ainda é insuficiente para justificar a instauração do mútuo reconhecimento a partir da assimetria do dom; portanto, a esta subjetividade lançada no devir da história e expectante no contínuo ato do “dizer”, necessita-se integrar o estágio da “difícil donación”<sup>406</sup>. Um estágio que advém da experiência dos gestos gratuitos e inesperados dos invisibilizados pelos sistemas de totalidade e de onipotência.

Dicha experiencia no es explicable, por supuesto, en la lógica de la reciprocidad, que siempre, tarde o temprano, genera violencia y exclusión. Tampoco puede explicarse en el eterno retorno del resentimiento vivido en el presente o proyectado a la vida eterna. Más bien sucede como fulgor inesperado a partir de esas personas que son invisibles a los ojos de la omnipotencia y que, por su gesto de donación extrema, redimen al mundo<sup>407</sup>.

Essa é uma experiência marcada por gestos eloquentes de uma indigência aberta, como a narrativa da “menina da Vila Formosa”<sup>408</sup>, que se tornará o paradigma do substrato vital do contínuo processo de doação. Uma metanarrativa que descreve a experiência da subjetividade exposta que habita sua exclusão na assimetria do amor e, por isso, se torna símbolo de uma potência universal<sup>409</sup>. Gesto de extrema gratuidade que será interpretado pelo frei dominicano como realização desta “difícil doação”.

Nesse marco teologal da subjetividade em estado de doação, Carlos Mendoza irá interpretá-la como o terceiro dinamismo da vida teologal: a caridade. Isso possibilitará compreender a “difícil caridade” como incessante processo de doação desmedida e assimétrica. Esse estágio da “difícil doação” indicará o estágio daquelas pessoas que deram o “salto qualitativo” na história, salto esse que designa a passagem do ressentimento à doação, como ver-se-á no quarto capítulo, como caminho à “existência autêntica”.

Na ontologia relacional na gratuidade desenvolvida por Carlos Mendoza, esse gesto de extrema doação aparece como potência salvífica de toda a humanidade e do planeta. De

---

<sup>406</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*La difícil donación*”, p. ?

<sup>407</sup> Id., *Deus ineffabilis*, Cf. id73-74.

<sup>408</sup> Ibid., Cf. id72-73. Conta-se a narrativa da “Menina da Vila Formosa” para descrever a “impossível doação”. Não podemos esquecer que essa narrativa está inscrita na lógica da potência dos pobres, ou seja, desde o pensamento antissistêmico. “Unos amigos jesuitas vivían con comunidades mayas, deseando identificarse a tal punto con su cultura y su pobreza que uno de ellos caminaba con los pies descalzos desde hacía años. En un viaje de la montaña a la ciudad fueron a comprar provisiones y se sentaron a comer. Una niña de pies descalzos pasó por su mesa vendiendo dulces. Apenas la miraron. Distraídos en su plática, solamente uno de ellos alcanzó a decirle: ‘No podemos comprarte nada, mi amigo no tiene dinero ni para comprarse unos zapatos’. La niña pasó de largo y siguieron conversando. Al finalizar su amena conversación se dieron cuenta de que, sobre la mesa, la niña había dejado un chocolate que había comprado con sus ahorros. Ella ya no estaba ahí, se había ido”.

<sup>409</sup> Cf. ibid., p. 439.

modo que a esperança possível para toda a humanidade passa pela entrega desmedida e assimétrica dos justos e inocentes da história. Vale recordar que os justos e inocentes são “aquéllos que, en medio de tanta mentira, viven de manera cotidiana su vida como *donación*, sea por medio de la práctica del amor sin condición, sea incluso por la ofrenda misteriosa de su vida por los demás”<sup>410</sup>. Não se pode esquecer de que se trata de uma experiência anônima e cotidiana que experimentam algumas pessoas desde a fundação do mundo<sup>411</sup>, cujo protótipo será, para a antropologia e para a teologia, o justo Abel.

La persona como relación sería pura abstracción si se quedara sólo en la mutua interacción de los pronombre, por muy sugerente y evocadora que pueda ser esta dimensión para la poesía y para las humanidades. El *rostro desfigurado del outro*, la ausencia lacerante de quien há sido aniquilado, y el clamor de los inocentes que son ajusticiados por cualquier sistema de totalidad, son transfigurados por la vida entregada de los justos de la historia. Tal hondura existencial es lo que da carne y sangre al rostro del outro. Por eso es preciso incluir en la ontología relacional el clamor de la sangre de Abel que llega al cielo...<sup>412</sup>

Desta forma vai se configurando a ontologia relacional na gratuidade. Toca-se, assim, o núcleo da proposta inovadora de Carlos Mendoza, que se trata do elemento fundamental para justificar sua ontologia relacional. Para ele, não é possível falar de pessoa em relação fora da “apertura como oquedad de sentido” que denota a morte dos justos e inocentes<sup>413</sup>. Isso significa que essa “oquedad de sentido originaria” define a pessoa em relação<sup>414</sup>.

Seguindo esta aproximação fenomenológica, ele magistralmente buscará esquadriñar a “grieta del sinsentido desde la experiencia de las víctimas, para vislumbrar ahí el paso de Dios”<sup>415</sup>. Trata-se de explicitar a transcendência inscrita na imanência do devir intersubjetivo, como redenção em chave de desejo vivido como pura doação no amor assimétrico e gratuito.

No pensamento de Carlos Mendoza, essa doação amorosa dos justos e inocentes designará a fonte do sentido, embora não seja o sentido em si, pois este o ultrapassa. Na perspectiva de uma ontologia relacional na gratuidade e na diferença, o ser divino só pode ser designado como “perpétua doação”.

---

<sup>410</sup> Id., *El Dios escondido*, p.20.

<sup>411</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.20.

<sup>412</sup> Id., “*La persona em relación*”, p.49.

<sup>413</sup> Cf. *ibid.*, p. 48.

<sup>414</sup> Cf. *ibid.*, p.53.

<sup>415</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 101.



A través de la vida entregada de los justos se manifiesta y oculta a la vez, de manera paradójica, el ser divino que no podemos designarlo sino como perpetua donación. En el sentido del *vaciamiento* propio a la donación, la confesión trinitaria, típica de la fe cristiana, designa así la correlación intradivina como *perijóresis* o comunicación amorosa perpetua; y procediendo de esta fuente sin origen en la vida divina la economía trinitaria será un proceso análogo de donación *ad extra*, pero desde dentro, es decir, desde un camino de *sobreabundancia todoamorosa* para dar vida a la creación en el corazón mismo de la alteridad divina<sup>416</sup>.

Ainda que a vida dos justos e inocentes constitua a “pedra de toque de la nueva temporalidade” própria da subjetividade “declosionada” – expectante e aberta ao vazio –, não se pode esquecer da ambiguidade do desejo humano<sup>417</sup>. É exatamente esta ambiguidade que faz com que o conflituoso espaço intersubjetivo sempre permaneça ancorado na imanência em seu dramatismo<sup>418</sup>.

Por causa dessa ambiguidade do desejo, Carlos Mendoza afirma ser ainda insuficiente o estágio da “difícil doação” para a construção do espaço intersubjetivo do mútuo reconhecimento desde a assimetria do dom e da gratuidade<sup>419</sup>. Em razão disso, necessita-se desvendar a estrutura mimética da subjetividade, de maneira que seja possível alcançar o estágio da subjetividade em “chave de desejo como doação”, depois de desmantelado o desejo mimético violento. Constata-se, na sequência, que esta passagem do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação acontece à luz da *fides* cristã. Por *fides* se compreende a “inteligência da vítima” que habilita a subjetividade exposta a subverter os processos de rivalidade e, conseqüentemente, dar testemunho dos tempos messiânicos no coração da finitude.

### 2.2.3. Desvendando a estrutura mimética da subjetividade

A mediação da antropologia do desejo mimético de René Girard será fulcral para acessar a ontologia relacional na gratuidade e na doação propugnada por Carlos Mendoza. Isso porque essa antropologia colocou em evidência a estrutura mimética da subjetividade. E mais, na opinião do teólogo mexicano, a teoria mimética se revela como aquela capaz de iluminar como acontece a desconstrução da violência fundadora da intersubjetividade

<sup>416</sup> Id., “*La persona en relación*”, p. 52.

<sup>417</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, Cf. id 73-74.

<sup>418</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p.328.

<sup>419</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, Cf. id 74-75.

estruturada no mimetismo da subjetividade. E por isso ela se torna chave de leitura do problema da construção da intersubjetividade enquanto desejo depurado de sua reciprocidade fraticida e sororicida, indo além da dialética hegeliana, como principal enigma para a razão pós-moderna<sup>420</sup>.

### 2.2.3.1 A estrutura mimética da subjetividade

Para Carlos Mendoza, a novidade da análise do desejo de René Girard reside na “complexa exterioridad fundante”<sup>421</sup> da subjetividade. Ela diz respeito ao reconhecimento de um terceiro que influencia na configuração do objeto do desejo. Esse terceiro se expressa tanto no modelo que se imita como no próprio objeto desejado. À análise desse mecanismo fundante da subjetividade chama-se “teoria do desejo mimético”.

Esse mecanismo analisado por Girard pode ser descrito em quatro estágios consecutivos da “relação intersubjetiva”<sup>422</sup>: a) desejamos um bem ostentável por outrem<sup>423</sup>, aparição de um outro que me serve como modelo. O duplo mimético; b) a instauração da rivalidade e do conflito, pois se desejo o que o outro deseja; a consequência é nos tornamos rivais<sup>424</sup>. Essa rivalidade instaura o conflito intersubjetivo que tende a contaminar toda a sociedade, visto que o desejo mimético é sempre coletivo. O “contágio mimético” designa a contaminação coletiva da rivalidade; c) o sacrifício de um terceiro como forma de apaziguar o conflito<sup>425</sup>. Em geral, se sacrifica o estrangeiro: uma vítima escolhida aleatoriamente. E, para que esse mecanismo seja eficaz, é importante que todos os envolvidos no processo estejam convictos da culpabilidade de vítima; d) a divinização do processo; A sacralização do processo não é outra coisa senão a sacralização da própria violência.

A primeira intuição de Girard foi compreender que o desejo humano é fundamentalmente mimético; isso significa afirmar que não se deseja linearmente, mas sempre se deseja por meio de outrem que serve como modelo, que o antropólogo chama de “duplo mimético”. Este designa o outro como referência de significação e de sentido e, assim,

---

<sup>420</sup> Cf. id., “*Subjetividad posmoderna*”, p. 154.

<sup>421</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 362.

<sup>422</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, Cf. id 32-33.

<sup>423</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, Cf. id 258-262.

<sup>424</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, Cf. id 277-278.

<sup>425</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 261.

a imitação do outro constitui um mecanismo relacional fundador tanto da subjetividade como da consciência<sup>426</sup>. Acerca disso, comenta o antropólogo:

A imitação é o meio primário e fundamental de aprendizado, não é algo adquirido. Não podemos fugir do mimetismo senão pela compreensão de suas leis. É só o entendimento dos riscos da imitação que nos permite cogitar uma verdadeira identificação com o outro. Mas tomamos consciência desse primado de relação moral no momento mesmo em que se conclui a atomização dos indivíduos, em que a intensidade e a imprevisibilidade da violência já aumentaram<sup>427</sup>.

Entretanto, como essa *mímises* possui um potencial aquisitivo, ela tende a desviar-se do objeto de desejo e chegar a desejar o outro enquanto objeto. Será na busca pela aquisição desse objeto que emerge a violência nas relações humanas. Enfim, a violência se apresenta como vontade de onipotência. De fato, aqui reside a grande intuição de Girard ao localizar no caráter mimético do desejo a causa primordial da violência humana. A questão que perpassa essa relação primordial é: como viver o mimetismo para além da reciprocidade violenta? Sendo a imitação constitutiva da subjetividade, não é possível deixar de imitar, mas esta deve discernir a quem imitar<sup>428</sup>. Nisso, parece consistir o grande interesse de Carlos Mendoza ao aproximar-se da teoria mimética, uma vez que ela não dá conta apenas da decifração da rivalidade fraticida e sororicida, mas também na possibilidade de se estabelecer outro modelo a imitar. Nesse discernimento do modelo a imitar o teólogo mexicano buscará descriptar esse dinamismo mimético da subjetividade a fim de reabilitar o desejo como doação a outrem. Para isso descreve-se a primeira potência de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna: o desejo desconstruído.

Retornando à estrutura mimética da subjetividade, com Girard se constata que todas as sociedades das quais temos notícia estão fundadas sobre um relato das origens baseado no assassinato fundador. Ora, o que se tem é uma “etiologia de violência” presidindo a memória das sociedades humanas. Isso, porém, fará com que alguns o critiquem de cair num “pessimismo antropológico”, ao fixar as origens da humanidade na “inveja original”. Carlos Mendoza, por sua vez, insiste que se trata antes de um “realismo histórico”<sup>429</sup>, já que não há registro de sociedades pacifistas, uma vez que todas deixam entrever seu caráter cainesco<sup>430</sup>.

---

<sup>426</sup> Cf. *ibid.*, p. 261.

<sup>427</sup> GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 23.

<sup>428</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Subjetividad posmoderna*”, p. 156.

<sup>429</sup> GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 33.

<sup>430</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

Nesse estágio vitimário, a vingança e o ressentimento são as formas propriamente humanas de formalizar a violência potencial do desejo mimético, pois se trata de justificar o caráter coletivo desse desejo. Aparece aqui a segunda grande intuição de Girard: o mecanismo do bode expiatório e sua eficácia simbólica como modo de conter a rivalidade entre os oponentes. Sobre esse mecanismo, comenta Carlos Mendoza:

El rito del chivo expiatório, atestiguado por la cultura hebrea primitiva así como por los mitos griegos es señalado por Girard como el *princeps analogatum* de aquella paradójica simbólica que es posible encontrar en todas las culturas y religiones de la humanidad. Precisamente las religiones estarían basadas en la interpretación *salvífica* de este asesinato fundador, de manera que la divinidad misma se encuentra presente como aquélla que ordena y acepta el sacrificio, e incluso en ciertas tradiciones se representa a la víctima misma en su alcance universal: fue necesario sacrificarla para asegurar la permanencia del linaje humano<sup>431</sup>.

Assim, através da simbólica do bode expiatório, o sacrifício de um terceiro aparece como a solução encontrada para estabelecer a ordem e a paz social. Neste processo, as religiões arcaicas sacralizam a violência através do sacrifício das vítimas, em vista de manter a estabilidade do grupo. No princípio, no processo de hominização, se sacrificava animais, depois se ampliou para vítimas humanas. Nessa formalização do mecanismo do bode expiatório implica a centralidade do fenômeno religioso na constituição da cultura e, nesse sentido, Carlos Mendoza compreende que para Girard a religião se converte naquele fundo de verdade do real mimético<sup>432</sup>. Assim, diferente de Hegel, Girard dirá que o real não é racional, mas sim religioso e sacrificial<sup>433</sup>. Será sobre essa constatação fundamental do caráter mimético do real que o teólogo mexicano pensará a revelação do *Abba* amoroso como entrega desmedida de Jesus de Nazaré no seio do círculo mimético.

Depois de explicitar como funciona o mecanismo vitimário, Girard expõe as mediações antropológicas necessárias para dismantelar a rivalidade fraticida e sororicida. Em vista disso, ele recupera o princípio de jurisprudência hebraica para descrever o princípio da teoria mimética: “‘Cuando todos estén unánimemente de acuerdo contra un acusado, soltadle porque es inocente’ (Talmuda, Sanedrín 17a)”<sup>434</sup>. Nesse dito talmudico reside o princípio da revelação da inocência da vítima. No texto bíblico, essa inocência será descoberta *in*

---

<sup>431</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, Cf. id 262-263.

<sup>432</sup> Cf. *ibid.*, p. 263.

<sup>433</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 260.

<sup>434</sup> *Id.*, “*Subjetividad posmoderna*”, p. 154.

*crescendo*<sup>435</sup>, de Abel até os relatos da Paixão de Cristo, quando este será sacrificado pelo povo segundo a lógica de Caifás<sup>436</sup>. Mas o triunfo da cruz consiste, exatamente, na inversão da lógica de Satã.

A revolução desse mecanismo vitimário virá através da leitura girardiana do mito fundador na Escritura hebraico-cristã. Aqui se situa o último estágio de desenvolvimento da teoria mimética. Segundo Girard, o relato bíblico narra a história da violência fraticida, porém, às avessas. Descobre-se a narrativa a partir do olhar da vítima e abre-se a possibilidade de contar outra história, não mais aquela do seu duplo mimético que sempre busca justificar o sacrifício da vítima. O último estágio desta narrativa ao reverso situa-se na reflexão cristã e, partindo dela, Girard descobrirá a verdade antropológica do cristianismo, a única capaz de superar a religião sacrificial.

Assim, Cristo foi aquele que desvelou o fracasso da religião sacrificial e desmontou seus mecanismos vitimários<sup>437</sup>. Não apenas isso, ele também revelou a verdade da vítima<sup>438</sup> e nisso reside a universalidade e transcendência do cristianismo. O teólogo mexicano, seguindo Girard, afirmará:

Desde su inicio y de manera totalmente clara, la Biblia muestra que, incluso si la sangre de los inocentes es una clamor que se eleva hasta el cielo como la sangre de Abel o de los siete jóvenes macabeos, el ofrecimiento del perdón que viene de la víctima misma transgrede toda lógica mortífera y nos permite acceder a un orden del deseo totalmente nuevo [...]. El retorno de Abel se cumple en Cristo resucitado. Él simboliza de manera plena el paso de la era del odio a la do perdón, sin olvidar en ningún momento el carácter trágico de la historia<sup>439</sup>.

Com efeito, é a exposição da violência que preside as relações intersubjetivas<sup>440</sup>, antes sacralizada, agora desmitificada por Cristo<sup>441</sup>. Portanto, de modo paradoxal, o cristianismo provoca a “escalada para os extremos”<sup>442</sup>, pois revela às pessoas a sua própria violência. Não há mais como recorrer aos deuses para endossar essa violência e cada um é responsável por seus atos de violência. “No duda en insistir que este desvelamento tiene carácter apocalíptico porque la mentira de Satán con su poder devastador, que no es otra que la de los sacrificios de

<sup>435</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 264.

<sup>436</sup> Cf. idem., p. 264. “É melhor que um só homem morra pelo povo” (João 18.14).

<sup>437</sup> Cf. GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p.64.

<sup>438</sup> Cf. ibid., p. 103.

<sup>439</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 266.

<sup>440</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ; GIRARD, “*Pensar la esperanza*”, p.85. “.

<sup>441</sup> Cf. GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 29.

<sup>442</sup> Ibid., p. 174.

los inocentes en todo sistema de totalidad, al ser desenmascarada en su perversión adquiere mayor virulência”<sup>443</sup>.

Assim, em Cristo todas as subjetividades são convidadas a uma nova ordem da existência, renunciando ao pecado de sempre apelar para a violência<sup>444</sup>. Agora, já não mais o sacrifício do outro, mas o sacrifício de si mesmo. Eis aqui a única possibilidade de saída da rivalidade mimética e garantia de um futuro para todos. Muito além de um simples desmascaramento da violência fraticida e sororicida, a teoria mimética assinala que há uma saída desta espiral de violência, e esta passa pela superação do ressentimento e do oferecimento do perdão; abrindo passagem à reconciliação.

Lo verdadero valioso radica en el desvelamento de otro tipo de imitación como un proceso de reconocimiento del *otro* que es posible a partir de la *superación* de la rivalidade. Tal resolución acontece en la historia fragmentada y violentada por medio del poder del *perdón* y de la *reconciliación*, instaurados como potencias de las subjetividades que viven un processo de *conversión* antropológica<sup>445</sup>.

A acepção antropológica do “perdão” e da “reconciliação” designa um processo de “conversão antropológica”<sup>446</sup>. Nela estão incluídas aquelas pessoas que passam do sacrifício do outro ao sacrifício de si mesmo, tal é a verdade de Cristo<sup>447</sup>. Isso revela a configuração da experiência humana não mais sob a lógica da reciprocidade violenta, mas movida pelo desejo de uma subjetividade exposta e em doação.

Para Carlos Mendoza, aí reside a percepção fundamental do desejo antissacrificial, pois, a partir desta “realidade antropológica teologal”, instaura-se a nova temporalidade messiânica. Significa que a experiência gratuita das vítimas abre possibilidade de reconciliação e de paz no seio da história violenta e conflitiva.

Fue el caso de Jesús de Nazaret y de varios personajes más en diversas culturas y religiones, la mayor parte de las veces anónimos. Se entiende así que en la lógica girardiana no se trata de afirmar una envidia original sino de potenciar la imaginación escatológica de quienes, a pesar de que los verdugos siguen triunfando, continúan con terquedad dando su vida por los demás como apuesta de su libertad e inteligencia [...] los justos de la historia ofrecen la propia integridad física y moral por otro modo posible de vivir en

<sup>443</sup> MENDOZA ÁLVAREZ; GIRARD, “*Pensar la esperanza*”, p. 78.

<sup>444</sup> Cf. GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p.178.

<sup>445</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 364 (grifo autor).

<sup>446</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 364.

<sup>447</sup> Cf. *ibid.*, p. 279.

comunidad, aunque esto signifique, en el clímax del proceso, la entrega de su propia vida y su aniquilación en esta historia<sup>448</sup>.

Enfim, na sequência, descreve-se a relação entre a estrutura mimética da subjetividade e a ontologia relacional. Na gratuidade reside a estrutura mimética da subjetividade que imita o desejo de outrem, depurado da rivalidade. Depois dessa primeira aproximação à estrutura mimética da subjetividade, falta ainda compreender sua contribuição para pensar a instauração da comunidade de vida, visto que o problema não é apenas de violência intersubjetiva, mas tem dimensão comunitária; assim como sua resolução.

### 2.2.3.2. Estrutura mimética e interindividualidade coletiva

O teólogo mexicano ressalta o objetivo de Girard em “pensar aquella esperanza posible en medio del realismo de la religión violenta”<sup>449</sup>. Para o antropólogo, a compreensão da esperança possível não acontece fora de uma crítica contundente ao racionalismo moderno que, em sua lógica interna, consagrou o desejo mimético violento como lei da história, como já denunciou Milbank. Portanto, Carlos Mendoza, ao se aproximar da teoria mimética, insiste que:

Pensar la esperanza como apocalipsis significará entonces dismantelar la lógica de la religión arcaica por medio de otra mirada sobre el mundo que nace de la verdad de Cristo, pero que no esconde la mirada ante el apocalipsis que nos aguarda, sino que es una incessante llamada a la conversión<sup>450</sup>.

Esse olhar da realidade possibilitará reabilitar o caráter apocalíptico<sup>451</sup> e escatológico do cristianismo<sup>452</sup>. Isso se justifica porque “el horizonte escatológico próprio de la fe cristiana se inserta en el carácter apocalíptico de la historia condenada a su reciprocidade violenta, pero

---

<sup>448</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 33.

<sup>449</sup> MENDOZA ÁLVAREZ; GIRARD, “*Pensar la esperanza*”, p.78.

<sup>450</sup> Ibid., p.78.

<sup>451</sup> Cf. GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 31.

<sup>452</sup> Cf. Reabilitar o aspecto apocalíptico e escatológico do cristianismo constitui-se na tarefa central da teologia de Carlos Mendoza. De modo mais explícito tal proposta inicia em “El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna”, 2010.

redimida en virtud de los inocentes que dan su vida por los otros”<sup>453</sup>. Na interpretação de Girard, os relatos apocalípticos dos Evangelhos são resultado da leitura mimética do real<sup>454</sup>.

Tais relatos ajudam a dessacralizar a violência no contexto da pós-modernidade, em sua violência desmedida e sem precedente, interpretada pelo antropólogo como “espiral de violência” (*montée aux extrêmes*)<sup>455</sup>. Além disso, desde a obra girardiana, torna-se possível interpretar o pecado em sua dimensão de “espiral crescente de violência e exclusão”, em sintonia com aquilo que a Teologia da Libertação designou de “estruturas de pecado” que geram exclusão e morte.

De fato, pela primeira vez na história da humanidade, constata-se a real eminência de sua destruição total<sup>456</sup>. Percebe-se então que, ao contrário do que afirma uma leitura fundamentalista dos relatos apocalípticos, o apocalipse se refere à humanidade e não a Deus. Ele é o resultado da reciprocidade violenta que conduz à “espiral de violência”<sup>457</sup>. O apocalipse anuncia, com efeito, o fim do mundo que se configura na violência e na dinâmica sacrificial da vítima. Neste sentido, Carlos Mendoza afirma:

El fin del mundo designa el horizonte de la finitud humana extraviada en su reciprocidad violenta y no puede ser de otro modo. En lo seno de esta experiencia mimética se revela literalmente, es decir, se manifiesta y oculta al mismo tiempo, la contradicción del mecanismo del chivo expiatorio y la superación de la reciprocidad expiatoria por medio de la vida entregada por los justos de la historia... hasta la muerte. En ese estadio de la subjetividad expuesta, en la lógica de la donación y ya no de la reciprocidad, se juega el futuro (y el presente en su dimensión agónica) de la existencia<sup>458</sup>.

Para Girard, somente o cristianismo alcançou essa revelação da verdade antropológica capaz de subverter a lógica sacrificial. Apesar disso, ele não hesita em afirmar o fracasso histórico do cristianismo em conduzir a humanidade a um estágio adulto, aquele do estágio intersubjetivo de reconciliação. Diante desse fracasso histórico, sem vitimização, essa inversão mimética passa pela “paciência”, na espera da Parúsia, em confrontação com o “fim do mundo” lançado em sua própria cobiça<sup>459</sup>.

---

<sup>453</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Subjetividad posmoderna*”, p. 157.

<sup>454</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ; GIRARD, “*Pensar la esperanza*”, p. 84.

<sup>455</sup> Alguns pensadores traduzem “*montée aux extrêmes*” como “escalada para os extremos”, mas Carlos Mendoza opta por traduzir como “espiral de violência” (Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, p. 107).

<sup>456</sup> Cf. GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, Cf. id 177-178.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>458</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Subjetividad posmoderna*”, p. 155.

<sup>459</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 269.



Nisto consiste, segundo Carlos Mendoza, o limite da teoria mimética; ela não nos diz como proceder para superar a “espiral de violência”. A única solução encontrada por Girard é a de permanecer “mudo” diante dessa espiral de violência, própria dos tempos apocalípticos, algo que para o teólogo dominicano seria o mesmo que negar a salvação<sup>460</sup>.

Evidentemente, que o teólogo reconhece que já não é possível seguir falando de Deus segundo a lógica do idêntico, tão criticada pelos pós-modernos. Para isso, há de se depurar a mensagem messiânica de seus traços totalitários e violentos, para deixar emergir sua força profética sob nova configuração histórica<sup>461</sup>. Em função da limitação da teoria mimética, abre-se espaço para que a teologia apresente sua contribuição à ressignificação dessa teoria.

Desta forma, Carlos Mendoza, partilhando com o teólogo britânico James Alison, acolhe a instauração de uma nova temporalidade a partir da “inteligência da vítima”. Trata-se da compreensão por meio da imaginação escatológica do Espírito do Messias crucificado, capaz de criar um novo mundo onde o processo mimético ceda lugar à reconciliação onde todos sejam incluídos. Trata-se, por um lado, da compreensão do processo vitimário e, por outro, de sua reversão pela doação de si mesmo.

La claridad que procede de la víctima perdonadora al romper la circularidad del resentimiento e instaurar así otro mundo posible desde Dios. Lo que significa, en su vertiente cristológica, que la fuerza del Mesías capacita para un deseo mimético al modo de Jesús de Nazaret que aprende a incluir a los otros. En efecto, la praxis de Jesús de Nazaret es la concreción histórica de una existencia volcada a la inclusión de los otros en la lógica de la donación (Meier, 1999); y sus dichos, recogidos por los evangelistas, en una interpretación de los signos mesiánicos, son la narrativa de esa poética humano-divina de la inclusión de todos en el banquete del Reinado de Dios<sup>462</sup>.

Perscrutar esta perspectiva teologal da experiência do desejo mimético é tarefa do quarto capítulo. Por hora, cabe recapitula-se que a teoria mimética será a mediação antropológica que permitirá à teologia dar conta da verdade teologal revelada no desejo mimético redimido das vítimas da história violenta da humanidade, cujo ápice se deu na revelação de Jesus de Nazaré. A grande contribuição da teologia à teoria do desejo mimético se dá exatamente nesta passagem do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação, a partir da ativação da “inteligência da vítima”.

---

<sup>460</sup> Ibid., p. 229.

<sup>461</sup> Ibid., p. 229.

<sup>462</sup> Id., “*Subjetividad posmoderna*”, p. 152.

Seguindo, pois, o fio condutor da possibilidade de “instauração da comunidade de vida” a partir das pulsões do desejo mimético<sup>463</sup>, Carlos Mendoza “enxerta” à teoria do desejo mimético o “pensamento antissistêmico”. Essa inserção acontece por meio da teoria mimética em sua fase já recepcionada no Continente latino-americano. Com esse enxerto, introduz na compreensão da violência sacrificial o aspecto inovador da “racionalidade outra”<sup>464</sup>. Importa recordar que essa racionalidade põe em evidência a “potência das vítimas e dos excluídos” e o seu papel transformador da relação intersubjetiva<sup>465</sup>.

Assim, partindo da categoria da “interdividualidad colectiva”<sup>466</sup>, busca-se pôr em relevo o “sentido colectivo de la construcción histórica de toda identidad”<sup>467</sup> mimeticamente concebida. Esta categoria é constitutiva da “poética da emulação” de João Cezar de Castro Rocha, como a contribuição original da cultura latino-americana à teoria mimética. A “poética da emulação” designa a forma latino-americana de lidar com a presença inevitável do mediador, ela fala de uma autodefinição da própria identidade como ultrapassamento do modelo hegeliano dominante na história cultural. Deste modo, põe-se em relevo o aspecto positivo do desejo mimético na configuração da identidade coletiva latino-americana.

A “poética da emulação” postula a “reapropriação do próprio” que foi desapropriação com a invasão colonial. Nisto reside a contribuição da América Latina à teoria mimética, pois esta construiu sua identidade coletiva mimeticamente. Isso significa que a identidade latino-americana assumiu o mediador – seja a Europa ou os Estados Unidos – e superou-os criativamente<sup>468</sup>. Por meio, pois, da “interdividualidade colectiva”, passa-se a compreender como as sociedades humanas são formadas a partir da mútua reciprocidade do desejo. Essa compreensão da “interdividualidade coletiva” marca um estágio criativo latino-americano, que se tornou possível graças à contribuição do pensamento pós-colonial e às práticas de emancipação pós-modernas, afirma Carlos Mendoza<sup>469</sup>.

Neste novo estágio de compreensão tanto do desejo mimético quanto da identidade coletiva latino-americana, deve-se assumir “el ser-con-los-otros como modo propio de la existencia llevada al limite de sus posibilidades”<sup>470</sup>. Isso significa que não é possível seguir pensando no outro nesta eterna rivalidade, faz-se necessário assumir a mútua constituição

---

<sup>463</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 75.

<sup>464</sup> Ibid., p. 88-99.

<sup>465</sup> Cf. Ibid., p. 75.

<sup>466</sup> CASTRO ROCHA, “*História cultural*”, Cf. id 112.

<sup>467</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.76.

<sup>468</sup> Cf. CASTRO ROCHA, “*História cultural*”, Cf. id 105-121.

<sup>469</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 77.

<sup>470</sup> Ibid., Cf. id 77.

coletiva. Assim, o frei dominicano, a partir do código mimético da “emulação poética”, busca justificar o processo de construção da interindividualidade para além da violência mimética.

En el código mimético de la emulación poética hablaremos de *interdividualidad colectiva* para describir el proceso de mutua pertenencia en el que los individuos nos humanizamos – no sin conflicto, sino en su seno –, una vez que logramos mantener a raya el sacrificio violento del otro como rival débil<sup>471</sup>.

Este é o caminho proposto por Carlos Mendoza para pensar a instauração da intersubjetividade em tempos pós-modernos, colocando em relevo a confluência do pensamento interdisciplinar que busca dar conta do desafio formulado, mas não resolvido, por Hegel. Para o teólogo mexicano, a pertinência do pensamento ocidental reside na busca do devir da sociedade na dialética do mútuo reconhecimento através da superação do conflito dialético<sup>472</sup>. Nesse sentido, fundamental será a mediação teórica das disciplinas ligadas ao pensamento niilista pós-moderno para essa superação, pois, pensa a intersubjetividade “*más acá* de la temporalidade deconstruída”. Essa abertura constitutiva possibilita pensar a subjetividade como lugar da revelação divina.

Tal abertura constitutiva de la intersubjetividad será el *locus antropologicus* desde el cual será preciso pensar, con rigor y creatividad, la revelación divina que procede de la encarnación del Verbo en tanto *radical acontecimiento de apertura a la otredad*. Un acontecimiento inscrito siempre en el carácter “fortuito, gracioso y adorable” explicado por la declosión, propio de la historia conflictiva y, a la vez, estremecedora, de la humanidad anhelante de vida<sup>473</sup>.

Ao longo deste percurso, podem-se perceber as diversas linhas e cores com as quais se vai tecendo o estatuto imanente da subjetividade em sua abertura radical à alteridade e à transcendência. Com essas diversas linhas e cores, foram-se tecendo o rosto da nova interlocutora da revelação incessante de Deus à humanidade. A partir desse mosaico, Carlos Mendoza identifica a subjetividade vulnerável pós-moderna como a “receptora criativa” da plena revelação de Deus em Jesus Cristo<sup>474</sup>. Consequentemente, ela será o *locus theologicus* da teologia niilista da temporalidade messiânica por ele desenvolvida.

---

<sup>471</sup> Ibid., p. 78.

<sup>472</sup> Cf. Ibid., p. 79 (grifo autor).

<sup>473</sup> Ibid., p. 80 (grifo autor).

<sup>474</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, Cf. id 294-295.

Enfim, apresentado a descrição fenomenológica da subjetividade vulnerável pós-moderna, resta descriptar o dinamismo da subjetividade aberta e em doação e pensar as potências de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna capazes de viabilizar a resolução do problema da intersubjetividade. Não somente isso, mas pensar nas potências de experiência que torne realizável a instauração da comunidade de vida. Em função disso, no próximo passo expõem-se as potências de experiência da subjetividade teônoma, que designam as potências linguísticas e pragmáticas da subjetividade redimida de sua própria violência.

### **2.3. AS POTÊNCIAS DE EXPERIÊNCIA DA SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL**

“‘Pensar la esperanza’ es un proyecto temible por su complejidad y por las trampas que conlleva como posible evasión de lo real”<sup>475</sup>, mas não é possível fugir da pergunta pelo futuro possível para a humanidade. Isso se torna ainda mais urgente depois do desmoronamento da modernidade e do colapso do sujeito moderno com seu afã de onipotência infantil. Dessa onipotência do sujeito derivam efeitos nefastos como a “técnica voraz”, a “ciência soberba” ou mesmo a “revolução” de um grupo sobre os demais<sup>476</sup>. Tudo isso conduziu a consciência da real possibilidade de aniquilamento da humanidade e do planeta, através da “crescente espiral de violência”. Sair do dilema da onipotência moderna é o desafio que se apresenta para a racionalidade pós-moderna.

“¿Será acaso entonces que la humanidad se enfrenta, por primera vez a escala planetaria, al dilema de su propio aniquilamiento, metáfora de la esterilidad del sentido y de la donación que caracteriza a las subjetividades de la aldea global?”<sup>477</sup> De fato, para o teólogo mexicano, a recepção da salvação e a construção do sentido passam pela desconstrução das potências de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna. A partir dessa desconstrução será possível abrir um novo horizonte de sentido, pois ela viabiliza a construção do espaço intersubjetivo onde caibam todas as diferenças. Este se trata, porém, de um horizonte de sentido sempre inacabado. Essa concepção do sentido sempre por cumprir está ligada à ideia de “esvaziamento” da tradição apofática, agora recuperada pelo niilismo pós-moderno.

---

<sup>475</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 253.

<sup>476</sup> Cf. id., “*Entre el nihilismo*”, p. 31.

<sup>477</sup> Id., “*La persona en relación*”, p. 41.

Buscando, pois, a abertura desse novo horizonte de sentido, cabe perguntar como se constitui a comunhão relacional no coração da finitude<sup>478</sup>. Como se realiza a transcendência no coração da imanência da história fraturada da humanidade? Como acontece a redenção no meio dos escombros do sujeito colapsado? E mais, com qual gramática da inteligência pode-se encontrar uma resposta plausível à questão de um futuro razoável para toda a humanidade e o planeta? Haveria uma potência de experiência capaz de conduzir as subjetividades a uma nova travessia em tempos incertos?

Diante dessas perguntas, cabe pensar o sentido que advém desta consciência de vulnerabilidade que se sabe habitada por uma alteridade que a transpassa e que, portanto, é fonte criadora de sentido<sup>479</sup>. Em sua dimensão teológica, as potências de experiência desconstruídas e redimidas de sua própria violência possibilitam a abertura de um horizonte messiânico, utópico e salvífico. Isso porque a solução do enigma da violência advém somente da “fonte de alteridade amorosa”<sup>480</sup>, que é Deus revelado como *Abba* em Cristo.

Ressalta-se que somente um debate interdisciplinar poderá propor uma rota razoável para dar início a uma segunda travessia para a humanidade. É preciso uma aproximação interdisciplinar do real que possibilite a construção do sentido e a recepção da salvação para toda a humanidade. Nessa ótica, o teólogo mexicano, a partir de *O Deus escondido*, seguirá de perto a trilogia por excelência da fenomenologia<sup>481</sup>, com a explanação do caminho do desejo, da memória e da imaginação para justificar uma esperança possível à toda a humanidade.

Essa trilogia designará, no pensamento de Carlos Mendoza, as potências de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna. Essas potências de experiência são expressões do “ser em devir”, elas aparecem como potência de “conhecimento e decisão” e de “representação e religação”<sup>482</sup>. Seguindo a Jean-Marc Ferry, o teólogo mexicano descobrirá que falar do ser em modos verbais exige uma gramática da inteligência discursiva e pragmática<sup>483</sup>. Isso porque há uma linguagem que acompanha a constituição dos sujeitos individuais e coletivos<sup>484</sup>. Assim, será possível discernir o mundo criado a partir das potências

---

<sup>478</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 226.

<sup>479</sup> Cf. *ibid.*.

<sup>480</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 34.

<sup>481</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 229.

<sup>482</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 104.

<sup>483</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, Cf. id 104-105.

<sup>484</sup> Cf. id., *Deus liberans*, Cf. id 91-154.

de experiências linguísticas e pragmáticas somadas a outras ordens do conhecimento do real<sup>485</sup>.

A través de los modos verbales, la subjetividad se constituye de manera diversa y complementaria en su estar-em-mundo. La ontología pronominal es pues la contraparte de la ontología relacional en su manifestación intersubjetiva y temporada, es decir, en las condiciones de posibilidad donde se construye el espacio público en la aldea planetaria<sup>486</sup>.

Assim, Carlos Mendoza percebe no pensamento hermenêutico de Ferry, uma convergência entre a fenomenologia e a pragmática na descrição da subjetividade, que resulta na detecção da “gramática da inteligência racional”. Isso significa a existência de uma ordem de linguagem e de expressividade características da subjetividade aberta e exposta. Enfim, uma gramática que acolha a diversidade de existência e a lógica do mútuo reconhecimento como permanente tarefa na construção do espaço público<sup>487</sup>.

Desta forma, para justificar sua “ontologia relacional na gratuidade”, ele entrelaçará as potências de experiências da subjetividade pós-moderna com a da “vida teologal”. Um procedimento que parece reabilitar aquela antiga tradição cristã que conjuga as “virtudes cardeais” com as “virtudes teologais” para justificar nossa existência no mundo no seio da pós-modernidade. Fundamental nessa experiência antropológica-teologal será a desconstrução, pois para o teólogo mexicano somente nesse entrelaçamento será possível justificar a verdade do amor incondicional de Deus por toda a criação. E, ao mesmo tempo, não negar a liberdade teônoma da subjetividade exposta e em doação. Assim, será possível falar de “autocomunicação divina” em “chave fenomenológica de doação”<sup>488</sup> em contexto pós-moderno, a partir da existência dos justos da história e das vítimas perdoadoras, que se refere à experiência de redenção que advém das potências de experiência da subjetividade vulnerável.

Hablaremos de la revelación divina como deconstrucción de la razón dominante hecha por los justos de la historia en su experiencia de donación extrema y, de manera radical y plena, realizada por Jesús de Nazaret como verdad que salva. Por medio de ella se despliegan las potencias de la subjetividad vulnerables en cuanto principio de un deseo no-violento, de una memoria redimida y de una imaginación escatológica. Estas potencias abren,

---

<sup>485</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, Cf. id 105.

<sup>486</sup> Ibid., Cf. id 105.

<sup>487</sup> Cf. ibid., p. 105.

<sup>488</sup> Id., “*La recepción inacabada*”, Cf. id 265-287.

cada una en su propio orden, la grieta del perdón, resquebrajando así el ‘muro del odio’ de la historia y dando paso a la reconciliación posible de la humanidad en la contingencia de la historia<sup>489</sup>.

Esse procedimento antropológico-teologal viabilizará uma nova hermenêutica da vida teologal, aquela destinada a descrever a “existência autêntica”. Ela aparecerá como “acontecimiento originario que vive la subjetividad como gratuidad amorosa que procede del Dios inefable”. E, através desta vida teologal – comunicada como experiência de perdão e de comunhão<sup>490</sup> –, se desdobram novas potências de experiências passíveis de serem vividas em tempos pós-modernos<sup>491</sup>.

Surgirá uma renovada aceção das chamadas “virtudes teologais”: a fé como desapego amoroso, a esperança como memória prospectiva da vítima que sabe perdoar e a caridade como doação incessante radical e assimétrica. Mas tudo isso será perscrutado no quarto capítulo. Por ora, descreve-se o dinamismo antropológico da subjetividade exposta e em doação, que se trata das potências de experiência da subjetividade teônoma: o desejo não violento, a memória redimida e a imaginação escatológica. Enfim, deseja-se pôr em relevo, como aparece no pensamento de Carlos Mendoza, a subjetividade redimida de sua própria violência e capaz de engendrar um “cambio de mundo”.

### 2.3.1 Desejo redimido de sua violência

“La violencia, de manera análoga al mal como una de sus expresiones más radicales, es un enigma irresoluble en sí mismo”<sup>492</sup>. E, para Carlos Mendoza, na realidade das vítimas da história violenta da humanidade se concentra uma experiência “paradoxal e terrível”; nelas se desvela o enigma do mal e se revela a sublime solidariedade<sup>493</sup>. Isso significa que o enigma da violência, bem como a sua compreensão e resolução, passa pela questão antropológica.

Não se trata de reducionismo do enigma do mal ao problema do desejo mimético, pois importa pontuar que o teólogo mexicano está preocupado em não cair em abstrações e, por isso, busca assumir a negatividade da história. De fato, o problema da teodiceia nem mesmo a teologia cristã tem a solução; entretanto, cabe à teologia buscar “incessantemente” uma linguagem para que o problema do mal não seja esquecido e que possa formular a pergunta

<sup>489</sup> Id., *Deus ineffabilis*, Cf. id 343-344 (grifo nosso).

<sup>490</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 279.

<sup>491</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 414.

<sup>492</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>493</sup> Cf. id., “*La persona en relación*”, p.49.

por Deus, como afirmava Metz<sup>494</sup>. A teologia, portanto, não pode fugir da pergunta pela teodiceia, mas ela não pode cair na tentação de pretender pôr fim ao irresolúvel “enigma do mal”. Entretanto, à teologia cabe acenar à resolução escatológica ao problema da violência intersubjetiva, que passa pela assunção da negatividade da história.

Nisso consiste a crítica de Carlos Mendoza à “maiêutica histórica” de Andrés Torres Queiruga. Para ele, Queiruga assume a negatividade da história “solamente germinal”<sup>495</sup>. Sem negar, pois, a contribuição da maiêutica histórica, o teólogo mexicano considera imprescindível a interseção entre “maiêutica da revelação” e “negatividade da história”. Disso depende a compreensão do acontecimento da verdade revelada em “Jesus Cristo no coração da humanidade que se debate, desde Caim e Abel, entre a guerra e a paz”. Isso significa que não basta justificar a existência do mal, há de se pensar caminhos concretos de resolução do enigma da violência intersubjetiva.

No tenemos noticia de una sociedad paradisiaca sino a través de los mitos que evocan un pasado inmemorial, se presenta como un problema aun más complejo. Lo que conocemos por los mitos – y que sí está atestiguado por las fuentes historiográficas – es que, desde que tenemos memoria como humanidad, siempre han existido sociedades de rivalidad donde acontece el fratricidio y sororicidio: el hermano que mata a su hermano en una multiplicidad de formas y figuras sociales, rituales y sangrientas<sup>496</sup>.

Nesse sentido, Carlos Mendoza assumirá a polissemia da violência e a sua mutação histórica. Assim, a “violência relacional” se revela como expressão da irracionalidade que invade a liberdade e a inteligência humana em seu anseio de onipotência infantil. Ela aparece como “acto de aniquilación del outro” em seu afã de afirmação da identidade, à custa da eliminação do diferente compreendido como seu inimigo. Por outro lado, a violência pode aparecer como “impulso de autodefesa” e de sobrevivência. Seguindo a Girard, ele recorda que a violência guerreira transformou-se na política como meio de evitar a confrontação sangrenta.

O auge da violência intersubjetiva adquire contornos apocalípticos, cujo processo de mutação desembocou na racionalidade instrumental. A tal ponto de despertar a consciência da

---

<sup>494</sup> Cf.. METZ, “*Un hablar de Dios*”, p.5. “Las respuestas de la teología, en sentido estricto, no tienen propiamente la forma de solución de problemas (así como tampoco se puede definir sencillamente a Dios como respuesta a nuestras preguntas). Las respuestas que da la teología, no hacen que enmudezcan sencillamente o que desaparezcan las preguntas a las que dan respuestas” (p. 10).

<sup>495</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 288 (tradução nossa).

<sup>496</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.



possibilidade de aniquilação iminente de toda a humanidade e do planeta<sup>497</sup>. Essa violência intersubjetiva em escala global apresenta-se como uma impossibilidade para instaurar o estágio harmonioso da intersubjetividade.

Enfim, essa violência intersubjetiva põe em relevo a ambiguidade do desejo humano. Uma ambiguidade que atinge a todos. Quer nos encontramos no papel de vítima, quer nos encontramos no papel de verdugo. Essa realidade antropológica aponta para a necessidade de decodificar seus mecanismos internos e dismantelar seus dispositivos de destruição e morte. Foi exposto como a teoria do desejo mimético ajuda a compreender a estrutura mimética da subjetividade em seu caráter violento e ao mesmo tempo do desejo como potencialidade doadora. Nesta hora, dedica-se a pensar nesta pulsão primordial do ser humano: o desejo, que designa um dinamismo da subjetividade que subjaz a toda representação e a toda ideia<sup>498</sup>, de modo que ele se constitui na primeira potência de experiência da subjetividade exposta e em doação. Importa compreender que a acepção do desejo no contexto pós-moderno é incontestavelmente diferente da acepção moderna, isso porque esta havia eliminado do desejo todo o vínculo com a transcendência.

La fenomenología de la subjetividad y la teoría mimética, ya desde hace medio siglo, comenzaron a explorar, de manera simultánea pero aislada, algo que habían olvidado los maestros de la sospecha. A saber, que el deseo que subyace a toda representación y a toda idea es, en su fondo antropológico, un complejo proceso de mutuo reconocimiento marcado por el anhelo de trascendencia, pero siempre vivido en medio de la difícil donación y el predominio de las pulsiones egoicas<sup>499</sup>.

Sob essa nova acepção será possível recuperar o sentido mimético do desejo enquanto doação, como chave de interpretação da (inter)subjetividade. Mas não se pode esquecer do caráter ambíguo e insuficiente do desejo, que designa a dimensão histórica e simbólica da subjetividade vulnerável, que caracteriza a construção de identidades em contexto pós-moderno<sup>500</sup>. Nessa ambiguidade reside a sua carga de rivalidade, de sacrifício e de doação<sup>501</sup>, já a sua insuficiência radica na constatação metafísica do desejo. “Nunca en esta historia conflictiva conoceremos sino fulgores de donación”, afirma o teólogo mexicano<sup>502</sup>.

---

<sup>497</sup> Cf. *ibid.*, p. 3.

<sup>498</sup> Cf. *id.*, *Deus ineffabilis*, p. 345.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>500</sup> Cf. *ibid.*, p. 270-271.

<sup>501</sup> Cf. *ibid.*, p. 369.

<sup>502</sup> Cf. *ibid.*, p. 368.

Nesta hora, busca-se compreender como se explicita a ambiguidade do desejo como dispositivo mimético da expressão histórica da finitude. Trate-se de pensar o desdobramento da experiência de doação como possibilidade de esperança para todos, isso a partir do dinamismo fenomenológico, antropológico e erótico. Em vista disso, adentra-se num percurso desconstrucionista do desejo com o objetivo de propor uma saída do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação.

### 2.3.1.1. O desejo no contexto pós-moderno

Para que a desconstrução do desejo possibilite pensar a revelação de Deus em tempos pós-modernos, Carlos Mendoza destacará duas vias importantes: o erotismo e a doação, visto que o *pathos* do desejo pós-moderno transita entre o erotismo e a doação. Esse *pathos* percorre o caminho da fenomenologia da alteridade, passa pela “declosão” de Nancy e desemboca na “donación” de Jean-Luc Marion.

Retomando o pensamento de Levinas, o teólogo mexicano insiste que o desejo está associado à “incomensurabilidade da relação com o outro” que acontece no fenômeno erótico, onde aparece a subversão da subjetividade que se encontra diante do outro, e esse encontro acontece no corpo em que a sensualidade e o erotismo determinam o desejo do outrem<sup>503</sup>.

Seguindo essa intuição, Carlos Mendoza dirá que “el deseo se configura según los estádios de la atracción, la caricia, la emulación y la siempre diferida posesión del objeto deseado”<sup>504</sup>, mas sem conduzir à lascívia. Por um lado, o erotismo é a concreção do desejo, e por outro, a plenitude do desejo não é possível segundo o *eros* porque ele pode fixar-se no gozo. Essa relação com o outrem nos conduz à experiência da subjetividade vulnerável. O que se experimenta na subjetividade vulnerável é a instauração de uma temporalidade sempre aberta, inacabada. Assim, comenta o teólogo:

Por ello es preciso decir que el erotismo instauro en la subjetividad una temporalidad inacabada, dando paso así a la posibilidad de la trascendencia inscrita en la inmanencia de la subjetividad *renversée*, puesta al revés, expuesta en su insuficiencia radical, en su sed de alteridad, en su misterio de anhelo amoroso siempre incumplido<sup>505</sup>.

<sup>503</sup> Cf. LEVINAS, *Totalité el Infini*, p. 271.

<sup>504</sup> MENDOZZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, Cf. id 353-354.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 354-355.

A filosofia niilista desconstrucionista, por sua vez, através de Jean-Luc Nancy falará de desejo enquanto “oquedad, herida e insatisfacción radical que nunca termina de cerrarse para la existencia abierta en estado de adoración”<sup>506</sup>. É um desejo enquanto ferida aberta da subjetividade “declosionada”, e despojo contínuo do *ego* diante de uma alteridade inalcançável.

El erotismo en perspectiva niilista es el gesto que ni siquiera llega a ser caricia. Designa la radical desposesión del cuerpo. Por lo que es mera *presencia*. Abandono. Adoración. Precisamente porque el deseo es perpetuo movimiento de acercamiento a un objeto siempre evanescente en su alteridad, por eso la *presencia* va más allá de la onto-teología, instaurando una temporalidad imposible como simultaneidad<sup>507</sup>.

Em vista disso, o teólogo mexicano ressalta que o desejo “declosionado” é “‘presencia desgarradora’ en cuanto gesto inacabado, porque introduce siempre um tiempo diferido”<sup>508</sup> e põe em relevo a “verdadera *an-arquía*”, pois “designa una existencia precaria sin objeto, sin sentido”<sup>509</sup>. Isso significa a não sustentação de um princípio que possa justificar a ordem de mundo, pelo qual se organizam as significações. Mas é essa anarquia que viabiliza significar tudo sem, todavia, ter recebido um sentido prévio.

El erotismo, en cuanto expresión del deseo deconstruido en la apertura de la carne será, para el pensamiento nihilista, la concreción más universalizante de la subjetividad declosionada, es decir, desmontada de sus mecanismos de poder, así como de sus sueños de omnipotencia, en la vivencia del mero existir sin fundamento, ni sentido, ni significado. *Existencia como saludo y como modesto umbral de la donación*<sup>510</sup>.

Será com Jean-Luc Marion, também discípulo de Derrida, que o erotismo aparecerá como a “instauración de la existencia como donación”. Nele, o desejo desvela o acontecer da subjetividade que se recebe na participação do ser divino. Disso resulta que o sentido da existência aparece como “seres-siendo-dados”. A partir desta fenomenologia da “donación” do ser, o erotismo possibilita a apreensão do ser enquanto ato de doação amorosa incondicional e inesgotável<sup>511</sup>.

---

<sup>506</sup> Ibid., p.355.

<sup>507</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 356 (grifo autor).

<sup>508</sup> Ibid., p. 357.

<sup>509</sup> Ibid., p. 357.

<sup>510</sup> Ibid., p. 358 (grifo nosso).

<sup>511</sup> Cf. *ibid.*, p. 358-361.

El erotismo hace posible la apercepción del ser precisamente como incesante acto de donación sin nunca ser agotado. *El ser es donación pura, no un ente fijo ni definido, sino incesante proceso de sobreabundancia amorosa*. En este sentido, el erotismo sería para Jean-Luc Marion una concreción del ser-siendo-dado, con la vigorosa potencialidad de hacernos entrever en la propia carne erotizada el misterio inalcanzable de lo real, por medio de experiencias finitas de donación, entanto apercepción de lo real dado<sup>512</sup>.

Apesar dessas reflexões pós-modernas sobre o desejo conduzirem ao umbral do desejo de doação, ainda fica em aberto análises menos formais e abstratas e mais narrativas e históricas do desejo<sup>513</sup>. Para isso, fulcral será a mediação da teoria do desejo mimético para a reabilitação do desejo porque ela traz à luz a dinâmica da violência que influencia decisivamente a relação intersubjetiva. E mais, a partir da recepção criativa dessa teoria pela teologia, pode-se explicar a urgência de se desativar este dinamismo do desejo mimético violento. Essa subversão acontece por meio do ultrapassamento da lógica da reciprocidade violenta através da lógica da autodoação e da compaixão extrema.

### **2.3.1.2 Do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação**

Contatou-se que Carlos Mendoza assume a estrutura mimética da subjetividade porque, segundo ele, a teoria do desejo mimético permite desentranhar a rivalidade fraticida e sororicida que pervade as relações intersubjetivas. Mas o mais inovador dessa assunção reside no reconhecimento da superação do mecanismo vitimário através do mimetismo de doação. Para ele, somente depois da compreensão do mecanismo mimético sacrificial, que gera exclusão e morte, será possível alcançar a resolução positiva do mecanismo vitimário<sup>514</sup>. Em outras palavras, conhecendo a dinâmica do desejo violento, busca-se pensar em mediações capazes de pôr fim à violência intersubjetiva.

Em Girard, o mecanismo do bode expiatório põe em relevo o funcionamento das religiões arcaicas e sacrificais. Com ele a religião funciona como a substituição das vítimas sacrificiais no processo de sobrevivência e estabilização das sociedades primitivas. No contexto moderno, o Estado político e o mercado assumiram a função da religião arcaica de manter a estabilidade da relação intersubjetiva. Seguindo de perto o diálogo de Jean-Pierre Dupuy com a teoria do desejo mimético, Carlos Mendoza chama a atenção para a violência

---

<sup>512</sup> Ibid., *Deus ineffabilis*, p. 361 (grifo nosso).

<sup>513</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 361.

<sup>514</sup> Cf. ibid., p. 362.

globalizada marcada pela exclusão global. O que se percebe é que não há mais “álibis” capazes de conter a crescente rivalidade. Uma rivalidade tamanha que pervade todos os níveis da intersubjetividade em escala planetária.

Verifica-se que a reciprocidade violenta e sacrificial oriunda do contágio mimético estão fora de controle sob a figura da economia globalizada<sup>515</sup>. Nesse contexto aparece a teoria mimética sinalizando a originalidade do cristianismo a fim de iluminar o dilema da humanidade diante do enigma do desejo mimético. Essa aproximação antropológica do cristianismo põe em relevo “outro” tipo de imitação como um processo de reconhecimento do outro. Esse reconhecimento é possível através da superação do estágio vitimário, com a superação do estágio da vingança e do ressentimento. Aqui, o “perdão” e a “reconciliação” se tornam as potências da subjetividade inserida num processo de “conversão antropológica”<sup>516</sup>.

Fou exposto, ademais, que tanto a violência quanto a sua superação passam pela questão antropológica, e desta forma não se pode esquecer que o interesse de Girard pelo cristianismo é fundamentalmente antropológico. Assim torna-se possível afirmar que o conteúdo mimético da revelação de Jesus de Nazaré reside na possibilidade de viver o desejo de outra forma, além da rivalidade fraticida, e tal será a revelação do “desejo mimético de doação”.

La pascua de Jesús revela una fuente del deseo que va más allá del deseo mismo. Se trata del modelo que Jesús de Nazaret llamó *Abba*, fuente de un amor incondicional universal que se comunica como *Ruah* divina. Tal es el modelo que se propone como *imitación*. No hay más alternativa: o imitar la mentira de Satán, generando nuevos sacrificios, o bien imitar la verdad del Mesías, que radica en la relación amorosa no recíproca de la donación amorosa que revela el *Abba* de Jesús como solución al enigma de la violencia<sup>517</sup>.

Disso resultará uma hermenêutica do “perdão” e da “reconciliação” como desejo redimido. Não somente isso, mas também será possível antever a inauguração do “cambio de mundo”<sup>518</sup> como projeto histórico de mútuo reconhecimento. Seguindo o caminho aberto pelo niilismo pós-moderno, Carlos Mendoza apresenta o “perdón” como um desejo desconstruído da “vontade de poder”. Do perdão depende o desatamento dos nós da rivalidade e do

---

<sup>515</sup> Cf. *ibid.*, p. 363.

<sup>516</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 364.

<sup>517</sup> *Ibid.*, Cf. id 364-365.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 364.

ressentimento presente em todos os níveis das relações interpessoais. O perdão aqui em questão:

Evoca el proceso de “desatadura” de los nudos de la rivalidad y del resentimiento que establecen las personas en las relaciones afectivas, eróticas, sociales, económicas, políticas y religiosas. Designa, pues, al deseo como relación de alteridade, pero dando siempre un ‘paso atrás’ en la prevención de la espiral de la rivalidad<sup>519</sup>.

Nesse sentido, urge construir o espaço harmonioso da intersubjetividade, que é possível por meio do “poder-do-não-poder” que realiza a “vítima perdoadora”. Porque ela consegue ultrapassar o estágio do ressentimento e, a partir da oferta do perdão, em sua carnalidade reside a possibilidade de reconciliação. Importa ressaltar que a reconciliação no pensamento teológico de Carlos Mendoza não se reduz ao mero rito, antes indica um processo histórico do mútuo reconhecimento, onde estão inseridos todos os atores sociais.

La reconciliación es mucho más que un rito religioso. Designa un proceso histórico de mutuo reconocimiento, siempre precario, en el que todos los implicados – como seres de deseo, cada cual habiendo desempeñado algún papel específico en la ineluctable trama de verdugos y víctimas – son capaces de retrotraerse al ‘más acá’ de la intersubjetividad redimida de sus pulsiones de omnipotencia para instaurar espacios de encuentro y reconciliación<sup>520</sup>.

Nesta dinâmica desconstrucionista do desejo, a reconciliação que se dirige ao desejo redimido põe em relevo a potência das vítimas da história violenta. Aí reside a força místico-ética da subversão da ordem intersubjetiva, e essa nova ordem intersubjetiva aparece como revelação que advém da doação amorosa das vítimas que imitam o desejo revelado pelo Crucificado-que-vive.

El deseo mimético, visto a la luz de la verdad que revela el Crucificado viviente, es una pulsión de admiración y de deseo que se relaciona con los otros no como objetos de posesión sino como destinatarios de un don. Y aún más, como portadores ellos mismos de un don inconmesurable. Así, la lógica de la donación adquiere matices ético-políticos y místicos-apofáticos con un potencial significado universal para las culturas de la humanidad<sup>521</sup>.

---

<sup>519</sup> Ibid., p. 365.

<sup>520</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 365.

<sup>521</sup> Ibid., p. 366.

Percebe-se, enfim, aludir a um desejo como lugar teológico. Desta forma, Carlos Mendoza estabelece uma íntima relação do desejo com o dinamismo da vida teologal, aquele dinamismo próprio da vida mística, que situa neste dinamismo da subjetividade redimido de sua violência, o indício de “una versión posmoderna del *homo capax Dei*”<sup>522</sup>. Este dinamismo designa a “subjetividade exposta e capacitada para o divino”<sup>523</sup>. Isso significa que, para o teólogo mexicano, o primeiro estágio da relação do desejo com a transcendência acontece na própria imanência<sup>524</sup>. Refere-se a uma aproximação ao desejo em chave hermenêutico-mimética, próxima ao sentido da “maiêutica histórica”. Nessa aproximação se torna perfeitamente exequível a conciliação do primado da graça divina e da liberdade humana na recepção dessa exterioridade<sup>525</sup>. Assim comenta o teólogo mexicano:

No se trata de negar la gracia como don que procede de la exterioridad divina, sino de comprender en este caso que solamente en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de la revelación en cuanto imitación del deseo divino. Se trata de un deseo otro, diferente, despojado de su antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridad amorosa que nos deletrea y que no genera rivalidad, sino mutuo reconocimiento a imagen de la vida trinitaria en Dios<sup>526</sup>.

Para que o desejo não caia no mero impulso vital, é preciso vinculá-lo ao dinamismo da memória, pois por meio dela é possível gestar um mundo novo como um *habitat* sustentável para todos.

### 2.3.2 Caminhos da redenção da memória

Ora, a memória remete à elaboração da história que agora terá de ser gestada pela subjetividade pós-moderna. Nesse sentido, Carlos Mendoza demonstra que esse dinamismo deve ser ativado com a tomada da consciência de que “somos todos sobreviventes”. Nesta consciência reside uma memória viva que jamais podemos esquecer.

Nos encontramos todos en la otra orilla del abismo de la historia, como sobreviventes de apasionadas experiencias de luchas agónicas que tantos libraron antes que nosotros hasta el último aliento y que muchos más

---

<sup>522</sup> Ibid., p. 366-367.

<sup>523</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 346.

<sup>524</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, Cf. id 367.

<sup>525</sup> Cf. ibid., p. 367.

<sup>526</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 368.

padecieron siendo aniquilados. Partimos de esta común herencia [...] estamos vivos aquí quienes hemos sobrevivido en el proceso de la humanización y la posterior evolución de la cultura...a costa de muchos que fueron aniquilados<sup>527</sup>.

Nesta perspectiva, Carlos Mendoza insiste que como sobreviventes somos interpelados a contar a história das vítimas. Nessa narrativa abre-se a possibilidade para a gestação de um “outro mundo” possível e desejável, “urgente e necessário”, buscando contar a história de horror, porém mesclada com as narrativas de esperança. Nisso reside a “tarefa histórica dos sobreviventes”: fazer memória feliz dos nossos mortos<sup>528</sup>.

Desse modo, a memória das vítimas viabiliza a entrada na espera de um futuro como “promessa” e como “dom”. O teólogo mexicano recorda que, durante a modernidade, este dinamismo da memória foi objeto de uma aproximação reducionista pelos “mestres da suspeita”. Isso aconteceu de modo muito especial com Freud centrando-se nas “armadilhas da memória”. Assim como à subjetividade, foi negada à memória sua abertura ao mistério de transcendência.

Sem negar as análises patológicas da memória, é preciso reconhecer os seus limites em vista de poder imaginar um “outro mundo possível” fora da lógica da instrumentalização do outro. Carlos Mendoza convida a ir além desta memória tematizada pelos modernos para compreender a potência da subjetividade quando esta é “capaz de recordar para dar a vida”<sup>529</sup>.

### **2.3.2.1. A memória no contexto da pós-modernidade**

É de fundamental relevância reconhecer que, para Carlos Mendoza, a centralidade da memória como potência de experiência, capaz de um “cambio de mundo”, se deve também ao pensamento antissistêmico e ao pensamento pós-moderno. Essas duas correntes de pensamento se propõem a ir além da mera interioridade da recordação daquilo que marcou a subjetividade moderna. De um lado, os pós-modernos propõem a recuperação da memória das vítimas dos sistemas totalitários, que se transforma em micro-histórias inseridas numa rede de comunicação capaz de impedir novas subordinações. Por outro lado, o pensamento

---

<sup>527</sup> Ibid., p. 43-44.

<sup>528</sup> Cf. id., “*La persona en relación*”, p. 50.

<sup>529</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 371.



antissistêmico complementa este “escenario estético y político com a memoria subversiva capaz de reconstruir o mundo desde abajo y desde el reverso”<sup>530</sup>.

Na América Latina busca-se o exercício de uma “memória subversiva” capaz de reconstruir a história a partir do seu reverso, como um exercício onde as vítimas têm voz e vez. Esse exercício não se reduz à mera busca da interioridade da pessoa submetida aos sistemas totalitários, mas busca pôr em relevo as experiências de resiliência, de libertação e de construção de identidades novas que desse exercício surgem. Não se pode achar que esse processo subversivo a partir das vítimas seja um novo messianismo político; antes deve ser compreendido como um movimento contracultural no qual se dá a assunção da própria marginalidade<sup>531</sup>.

A memória das vítimas como potência de experiência da subjetividade se desdobra em três dinamismos interligados: a constituição da interioridade, a narrativa débil e, por fim, os processos de libertação do ressentimento<sup>532</sup>. É um processo que torna possível fazer a passagem da “memória infeliz” a “memória feliz”, através do acesso da constituição “anamnética” da subjetividade. Acerca do papel fundamental da memória no processo de libertação do ressentimento como condição para a memória feliz, comenta o teólogo mexicano:

La rememoración del pasado es una condición subjetiva de la manifestación del sentido. En ese pasado, el papel de las víctimas es fundamental en tanto que ellas son la evidencia del ser-para-la-muerte en toda su crudeza. No solamente porque indican la finitud humana, sino porque son la huella de la violencia fraticida que caracteriza a la humanidad desde que tenemos memoria histórica<sup>533</sup>.

Nisto resulta o papel fundamental do pensamento anamnético, e através dele se constata o significado heurístico da morte dos inocentes para compreender as sociedades humanas caínicas. Por se tratar de uma memória dolorosa, a narrativa tornar-se-á a mediação para dar um significado ao trauma vivido. Com efeito, “*contar historias* es obviamente el mejor medio para liberar el resentimiento, expressando un clamor de justicia y abriendo la posibilidad a una distancia del acontecimiento traumático”<sup>534</sup>.

---

<sup>530</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 378.

<sup>531</sup> Cf. *ibid.*, p. 378.

<sup>532</sup> Cf. *ibid.*, p. 375-392.

<sup>533</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 106-107.

<sup>534</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, Cf. id106-107 (grifo nosso).

“Ou contamos histórias ou contamos cadáveres”<sup>535</sup>, nesta frase de Ricoeur se condensa esse papel indispensável da memória em tempos apocalípticos, uma vez que toda civilização diante do seu naufrágio tem de responder à crucial pergunta pelo que “se deve fazer com os nossos mortos”<sup>536</sup>. Nesse questionamento, se abre a possibilidade de encontrar o sentido da existência.

Essa consciência como sobreviventes marca o caráter agônico da existência, e nos responsabiliza pela tarefa histórica de construir uma “memória feliz”, mantendo-nos vigilantes contra os sistemas totalitários. Segundo Carlos Mendoza, é preciso recordar que se existe algo absoluto na história, diz respeito ao grito das vítimas e à memória viva que a humanidade faz desses fatos<sup>537</sup>. Assim, contar a história das vítimas tornou-se a maneira de encontrar o vínculo com o passado, por meio da razão *anamnética*, e também a possibilidade de redenção.

### 2.3.2.2. A memória das vítimas

Carlos Mendoza recorda que o processo de rememoração, próprio do ato anamnésico, faz parte do “itinerário espiritual” da humanidade<sup>538</sup>. Segundo ele, a memória das vítimas vai se estabelecendo como princípio pragmático de um modo inovador só percebido depois do colapso<sup>539</sup>. Ela tornar-se-á princípio de conhecimento do real<sup>540</sup>, motor de transformação da história<sup>541</sup> que viabiliza a instauração do estágio do mútuo reconhecimento.

Segundo o teólogo mexicano, esse princípio da memória tem permitido descobrir o seu poder heurístico: seja como “nó que liga a história com o Infinito”, seja em sua dimensão “estética”, “política”<sup>542</sup>, “profética” ou mesmo no sentido “escatológico” próprio do cristianismo. Por fim, para ele, a memória se revela como potência de experiência da subjetividade humana capaz de recriar o mundo da vida.

---

<sup>535</sup> RICOEUR, *Vivant jusqu'à la mort*,

<sup>536</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 247.

<sup>537</sup> Cf. *ibid.*, p. 89.

<sup>538</sup> Cf. *ibid.*, p. 245.

<sup>539</sup> Cf. *ibid.*, Cf. id 229-230.

<sup>540</sup> Cf. *ibid.*, p. 245.

<sup>541</sup> A memória das vítimas assumira a centralidade nos debates filosóficos desde Escola de Frankfurt, passando por Franz Rozenzweig, Walter Benjamin, René Girard a Ricoeur.

<sup>542</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 232.

Neste percurso da rememoração como potência da subjetividade vulnerável, fundamental será a contribuição do pensamento hermenêutico. Primeiro com Ricoeur<sup>543</sup> e depois com Jean-Marc Ferry<sup>544</sup>, Carlos Mendoza descreverá a dinâmica hermenêutica da memória. Em Ricoeur, a simbólica da memória infeliz, marcada pela mancha, pela culpa e pelo pecado, dará lugar à “memória feliz”, que designa a possibilidade do ultrapassamento da consciência da finitude em sua abertura ao dom que vem do outro<sup>545</sup>. Este é um processo hermenêutico que consiste em passar da “memória infeliz” à memória apaziguada através da rememoração, da narração e do esquecimento. Fundamental nesse procedimento hermenêutico é a reivindicação da justiça para as vítimas, condição para o perdão.

A la mirada hermenêutica propia de la memoria, en tanto potencia de la experiencia, no le es posible alcanzar el estadio de apaciguamiento sin haber pasado primero por la reivindicación de los inocentes y por el desenmascaramiento del odio que lo ha matado. La justicia para las víctimas es por tanto presentada como condición de posibilidad histórica del perdón, estadio de la intersubjetividad a partir del cual es posible en seguida pasar a la reconciliación<sup>546</sup>.

Mas esse estágio intersubjetivo do mútuo reconhecimento como reconciliação não acontece fora de um jogo linguístico complexo. Nele, os modos verbais representam os estados de presença da subjetividade humana, assim, a partir de uma “ontologia pronominal” com Jean-Marc Ferry<sup>547</sup>, o pensamento hermenêutico revela a importância da estrutura linguística de todo ato anamnésico do ser em relação<sup>548</sup>. Com isso, denota-se que a inserção da justiça requer uma potência gramatical da experiência da recordação para além da terapia de trabalho de luto. Resultam desse procedimento hermenêutico inúmeras consequências políticas e sociais capazes de instaurar um processo que vise à reconciliação.

Nesse sentido, Carlos Mendoza, além de recuperar a linha do tempo da memória no Ocidente, afirmará a multiplicidade dos “modos verbais”<sup>549</sup>. Com eles, se torna possível conjugar a memória e revelar os múltiplos caminhos que ela pode percorrer como interioridade da pessoa.

---

<sup>543</sup> Cf. *ibid.*, p.232.

<sup>544</sup> Cf. *ibid.*, p.247.

<sup>545</sup> Cf. *ibid.*, p.247.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>547</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, Cf. id 91-154.

<sup>548</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 247.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 245.

Por medio de los modos verbales, la persona expresa sus anhelos amorosos, sus pretensiones de verdad y su modo de estar en el mundo. De manera que así podemos apreciar que el lenguaje está siempre marcado por el ejercicio activo de la memoria, sea en el caso de los relatos de vida cotidiana, como también en las narrativas de construcción de objetos de conocimiento de la realidad circundante. Incluso memoria y lenguaje también se conjugan en la proyección de los anhelos dirigidos hacia una alteridad ubicada en la inmanencia (los otros, la comunidad de creyentes), o en la trascendencia de la historia (Dios en su misterio inefable)<sup>550</sup>.

Por um lado, o caminho da memória pode conduzir a uma nova construção do mundo da vida, e por outro, o rosto do totalitarismo aparece quando a recordação surge no modo imperativo da negação. Assim, se obriga a esquecer, a não lembrar, a não contar a história. Mas, para o teólogo mexicano, o modo teologal de conjugar o verbo *recordar* revela o imperativo que nasce da vida teologal em sua força ilocutória: “Recorda-te de Jesus Cristo, ressuscitado dentre os mortos”<sup>551</sup>. De fato será a memória do Crucificado-ressuscitado que abrirá um novo horizonte de sentido e, conseqüentemente, um novo espaço existencial capaz de instaurar o estágio do mútuo reconhecimento. E isso através do perdão da vítima não ressentida<sup>552</sup>.

Para Carlos Mendoza, a genialidade de Ricoeur foi questionar o vínculo indissolúvel entre a memória e o problema do mal e, portanto, foi quem melhor compreendeu o processo da memória ao vinculá-la à narrativa dramática da história<sup>553</sup>. No seio desse dramatismo, a reivindicação da justiça através da narrativa da memória dolorosa da morte dos inocentes possibilita o encontro de um sentido novo na experiência traumática, o que possibilita chegar ao estágio do esquecimento.

El perdón es posible como olvido, afirma Ricoeur, en la medida en que desata los nudos del resentimiento y permite a una sociedad herida por el fratricidio esperar un futuro para todos. El olvido aparece entonces como una potencia de la experiencia que abre nuevas posibilidades de coexistencia, interacción y mútuo reconocimiento en las sociedades democráticas occidentales<sup>554</sup>.

---

<sup>550</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 376.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>552</sup> *Cf. ibid.*, p. 392.

<sup>553</sup> *Cf. ibid.*, p. 372.

<sup>554</sup> *Id.*, “*El colapso del sujeto*”, p. 107.

Entretanto, Carlos Mendoza pontua que o perdão em Ricoeur aparece apenas como “un anhelo deseable, acaso posible, del advenimiento de la trascendencia reconciliadora en el seno de la inmanencia de la subjetividad y de la conflictiva historia”<sup>555</sup>. Nessa perspectiva, o perdão emerge como “horizonte de la memoria apaciguada” e como um simples “fruto de la generosidad del olvido”<sup>556</sup>. Já na perspectiva cristã, o esquecimento é o perdão, este, por sua vez, desencadeia um processo de restauração intersubjetivo. O perdão engendra a construção do espaço do mútuo reconhecimento por meio do dinamismo do amor gratuito da subjetividade vulnerada.

El olvido se denomina perdón en cuanto que desencadena un proceso de rehabilitación de todos – primero las víctimas en su acto de absolución de sus verdugos, y en consecuencia éstos en tanto receptores de una nueva posibilidad de existir perdonados – en el dinamismo del amor de gratuidad, no recíproco porque está más allá de la rivalidad mimética y del resentimiento narcisista [...]. Este proceso de perdón solamente es posible en la medida en que la subjetividad vulnerada supera la afirmación de sí misma para abrir la posibilidad incluyente de un amor no recíproco como fuente de vida y de esperanza para todos<sup>557</sup>.

Diante dessa convicção, o teólogo mexicano pontua que a *anamnésia* em tempos pós-modernos passa pelo triplo dinamismo que move a hermenêutica da vítima, que perpassa o crivo dos relatos dos sobreviventes, pelo reconhecimento dos limites de saber, do poder e do desejo humano. E, por fim, pela apercepção da transcendência constitutiva de toda existência consciente de si na relação de alteridade<sup>558</sup>. Permanecer nessa perspectiva evitará a queda nos mecanismos de totalidade. Não somente isso, mas também ajuda a ultrapassar as relações alicerçadas na “eterna diferença”, que em nada contribui para a relação intersubjetiva.

Carlos Mendoza deixa claro que não se trata de negar as diferenças, mas “situá-las em um conjunto más amplio de reconocimiento mutuo para evitar el nihilismo extremo”<sup>559</sup>. Só então a memória chegará ao “estágio da ‘felicidade’”, quando passará do estágio da “reinvidicação justa” ao estágio do esquecimento.

Será, en efecto, en el reino del perdón que el nudo del resentimiento podrá ser desatado. Ahí, el naufragio del ego moderno podrá permitirnos iniciar una *segunda travesía*. Delante de tal horizonte de la historia ya no es

<sup>555</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 372-373.

<sup>556</sup> Ibid., p. 373.

<sup>557</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 107.

<sup>558</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, Cf. id 211-212.

<sup>559</sup> Ibid., p. 249.

pertinente hablar de utopía sino de *promesa*, ya que ésta nos sitúa de entrada en la relación constitutiva al Otro. Esta instauración de la trascendencia en el seno de la immanencia es una necesidad [...] en cuanto aceptación de la vulnerabilidad constitutiva de todo sujeto en relación y, por ello, posibilidad para encontrarse con el otro en tanto otro, para recibir ahí una identidad nueva<sup>560</sup>.

Assim, por meio da razão *anamnética*, chega-se ao horizonte da fé como cumprimento da ontologia relacional. “No como evasión del mundo sino como anuncio apocalíptico de su fin. No el fin sino el anuncio del Reinado de Dios, donde el Otro adviene siempre en tanto que olvido, desatadura, ‘herida que deviene luz’, apertura y perdón, es decir, *koinonía* hecha realidad”<sup>561</sup>.

Tal é a vocação do cristianismo em tempos apocalípticos: afirmar a transcendência no coração da imanência para mostrar seu radical inacabamento e sua profunda orientação para uma alteridade que a ultrapassa<sup>562</sup>. A rememoração para a emergência do sentido ocupará a centralidade nestes tempos de fragmento, sob a heurística da narrativa das vítimas da história violenta da humanidade.

Exatamente sobre este imperativo ético que significa o rastro da violência que se constitui as vítimas da história, faz-se necessário pensar na possibilidade histórica do “difícil perdão”. Difícil porque o movimento antissistêmico aborda a questão do perdão e da reconciliação com precaução e certa dose de desconfiança, porque, conseqüentemente, as vítimas ficam presas ao ressentimento e à reivindicação de vingança.

Carlos Mendoza recorda que, depois das ditaduras militares do fim do século XX, o perdão e a reconciliação passaram a fazer parte da pauta política da civilização. Isso não significa que a dimensão teológica do perdão tenha sido remetida para além do âmbito da interioridade da pessoa. Neste sentido, ele alerta:

Aún dentro del modelo de la razón secularizada, la dimensión teológica que supone la categoría de perdón queda reducida al ámbito privado del fuero interno de la víctima y con suma dificultad se vislumbra siquiera la dimensión comunitaria del perdón<sup>563</sup>.

---

<sup>560</sup> Ibid., p. 249.

<sup>561</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 249.

<sup>562</sup> Cf. *ibid.*, p. 253.

<sup>563</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 387.

Por essa razão, é preciso seguir perguntando pela possibilidade do perdão no seio da violência sistêmica imposta pela globalização da economia de mercado e da midiocracia sobre os pobres e excluídos. Uma violência que gera cada vez mais vítimas sistêmicas.

Nesse contexto, o teólogo mexicano se propõe a desvelar o enigma do perdão. Ele não é o primeiro teólogo a debruçar-se sobre essa questão como possibilidade de saída da violência intersubjetiva e de instauração do mútuo reconhecimento. Em diálogo com a ética do discurso, Helmut Peukert postulou a necessidade de construir uma interpretação da ação comunicativa da solidariedade *anamnética*. Recentemente, John Milbank questionou a impossibilidade da modernidade em admitir o dom e o perdão como fontes da ontologia e da política. Para Milbank, “el perdón fundado en la gratuidade del don divino es la *única realidad política y teologal a la vez* que realmente lleva a una cabal realización la comunión humana en el seno de la historia violenta”<sup>564</sup>.

Entretanto, diferente de Milbank, Carlos Mendoza se propõe a construir, a partir das vítimas, uma ponte entre o primado teologal do perdão e a dimensão ético-política como um processo de reconciliação coletiva. A partir disso, desenvolve uma “teologia pós-moderna da não-violência”; seu objetivo é comunicar o caráter messiânico e utópico do perdão. Segundo o teólogo mexicano, o cristianismo é apresentado como o portador de uma Boa Nova<sup>565</sup>. E fundado na experiência cristã, ele propõe caminhos de edificação da comunidade humana como obra do Espírito em meio à violência histórica<sup>566</sup>.

A desconstrução da rivalidade é a tarefa histórica das vítimas e dos sobreviventes<sup>567</sup>. No pensamento teológico de Carlos Mendoza, este horizonte ético-espiritual das vítimas e dos sobreviventes permite enfrentar o problema da violência sistêmica. Segundo ele, esse horizonte associa-se a:

Una expresión concreta de la contracción del tiempo que viven los justos, ‘eso seres que en su libertad obligan al poder a autolimitarse’. En ello radica su potencia para lograr los cambios de mundo que requiere cada sujeto sometido, cada subjetividade reprimida, cada colectivo ignorado, cada sociedad atrapada en la espiral del odio<sup>568</sup>.

---

<sup>564</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 388.

<sup>565</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 277.

<sup>566</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 388-389.

<sup>567</sup> Cf. ibid., p. 392.

<sup>568</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 390.

Entretanto, ele recorda que a reconciliação sempre aparecerá como diferida na história. Partilhando com o teólogo James Alison, Carlos Mendoza insiste que ela só acontece através do perdão oferecido pela vítima.

Gracias a la memoria dichosa de los muertos, ‘tarea histórica de los sobreviviente’, se abre el horizonte del perdón. Dimensión intersubjetiva que sólo procede de las víctimas. En efecto, la posibilidad del reencuentro de la víctima con su verdugo solamente podrá acontecer a partir de lo que J. Alison llama ‘la víctima perdonadora’, es decir, aquella que como decía San Pablo ‘ha dado muerte al odio en su propia carne’ (Ef 2.13), y de nadie más. Pues ella es la única que puede absolver a su verdugo de su culpa, y es la única que puede posibilitar, de este modo, un mañana como reconciliación.<sup>569</sup>

Nesse sentido, a vítima se torna “ab-soluto” no processo de absolvição do verdugo, porque só ela “absuelve al verdugo desde sus heridas, desde su aniquilamiento y desde el sinsentido de su muerte”<sup>570</sup>. Essa nova ordem de existência, chamada aqui de “reconciliação”, o cristianismo chamou de “*eschatón*”, conhecido como a plenitude dos tempos. Este designa o cumprimento feliz da comunhão humano-divina como manifestação do fundo amoroso do real, cujo cumprimento pleno aconteceu na encarnação do Verbo divino.

Lo que está en juego gracias a la encarnación del Logos y al misterio pascual de Jesucristo es entonces el sentido final de la historia – [...] “el tiempo se contrajo” (1 Cor 7.29), como traduce Agamben – la realización plena de la creación, el cumplimiento del deseo divino de participar su vida a la creación entera, bajo una nueva forma de temporalidade divino-humana, síntesis entre *kairós* y *esjatón*<sup>571</sup>.

De fato, foi comum pensar esta ordem como a realidade objetivada para além da história. Em tempos pós-modernos, o sentido último do real será compreendido apofática e messianicamente como “tempo contraído”. Isso designa a assunção da temporalidade messiânica como “existencia en devenir de donación”, seguindo a interpretação paulina<sup>572</sup>.

Nesse sentido, Carlos Mendoza interpretará teologicamente o sentido salvífico do real. Assim, a partir da fé cristã ele coloca em relevo o significado “divinizador” e “redentor” do drama humano e de toda a criação<sup>573</sup>. Desta forma, na transcendência inscrita na imanência do

<sup>569</sup> Id., “*La persona en relación*”, p. 51.

<sup>570</sup> Ibid., p. 51.

<sup>571</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología de la reconciliación*”, p.199-212.

<sup>572</sup> Cf. id., “*La persona en relación*”, p. 51-52.

<sup>573</sup> Cf. id., “*Teología de la reconciliación*”, p.199-212.



acontecer intersubjetivo aparece a possibilidade de redenção. Ela advém por meio do desejo vivido como “doação no amor assimétrico e não-recíproco”, lugar da possível reconciliação.

A tarefa é, na realidade, buscar aperceber o “fundo teologal do real” que se revela como comunhão plenamente realizada no mútuo reconhecimento trinitário. Esse é o “fundo sem fundo”, que em chave monoteísta chamamos Deus. Essa comunhão plenamente realizada é o fundo teologal da condição humana, imagem e semelhança com o Deus trino<sup>574</sup>. Nessa perspectiva, emerge a maneira teológica de enfrentar a questão da violência intersubjetiva: vivência do desejo em chave de doação por parte dos justos e das vítimas perdoadoras da história que, por sua vez, paradoxalmente, se revela e se oculta no ser divino. Ao caráter eminentemente teologal do pensamento de Carlos Mendoza, retorna-se no quarto capítulo.

Depois de gestado um novo mundo a partir da memória das vítimas, resta refletir sobre a potência da experiência da subjetividade capaz de criar a realidade do mundo de Deus no seio dos processos de rivalidade e de violência. Em outras palavras, é preciso descrever, a partir da “imaginação escatológica”, a possibilidade histórica da instauração da intersubjetividade, compreendendo esta como processo de mútuo reconhecimento na gratuidade.

### 2.3.3. Imaginando um novo mundo

Graças à imaginação criativa, segundo Carlos Mendoza, torna-se possível a recriação de um mundo novo, como desejado e anunciado pelos antissistêmicos. A ela, portanto, compete instaurar o “mundo de vida (*die Lebenswelt*), no seio do qual se realiza a ação do sujeito com todas as suas conotações históricas, linguísticas, éticas e simbólicas”<sup>575</sup>. Essa imaginação não pode ser confundida com a “alienação da realidade”, tampouco com o messianismo político do século XX<sup>576</sup>, pois ela designa a terceira potência de experiência da subjetividade enquanto experiência da temporalidade. Nesse marco criativo, o teólogo mexicano assume a potência performativa da imaginação como conhecimento antecipado do futuro desejável através da memória das vítimas<sup>577</sup>.

O teólogo mexicano propõe como hipótese teológica a possibilidade de instauração histórica da intersubjetividade que ultrapasse a ideia secularizada de poder político, o

---

<sup>574</sup> Cf. *ibid.*, p.199-212.

<sup>575</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.287.

<sup>576</sup> Cf. *id.*, *Deus ineffabilis*, p. 392.

<sup>577</sup> Cf. *ibid.*, p. 392-393.

conhecido *katechonn* sob a interpretação moderna. Postula-se assumir o caráter finito e contraditório dos processos históricos<sup>578</sup> e, no seio dessa conflitividade, buscar as “semillas de una existencia intersubjetiva posible en medio de los escombros de la razón instrumental. Ahí desempeña un papel crucial la imaginación como conocimiento de la anticipación escatológica”<sup>579</sup>. Neste sentido, na interlocução entre o pensamento pós-hegemônico e o pensamento antissistêmico, ele busca reabilitar “fuente originaria de lo político”<sup>580</sup>, para aprofundar o caráter político da imaginação. É desse “novo *nomos*” que se pode justificar a constituição política plural das sociedades secularizadas.

Mais que permanecer “vigilantes” diante do poder político que usurpa o Messias como postulou Levinas, o teólogo procura apresentar a imaginação como “potência de experiência” capaz de iniciar um “cambio de mundo” em sentido hermenêutico, fenomenológico e teologal pensados em termos da desconstrução. Nesse caso, a descrição das potências de experiência da subjetividade pós-moderna visa retirar a subjetividade da inércia de sentido para colocá-la na dinâmica da doação. E, nesse caso, parece fundamental a imaginação descrita por nosso autor como uma tríade constitutiva do processo de conhecimento do real: a *poesis*, a profecia e a imaginação escatológica.

De fato, como se pode perceber neste contexto pós-metafísico, o desafio aparece “cómo poner en ejercicio la imaginación para conciliar la teonomía del orden intersubjetivo en un contexto de afirmación moderna de autonomía”<sup>581</sup>; é preciso descobrir o papel da imaginação no conhecimento antecipado do real. Retomando a Agostinho e a Tomás de Aquino como os representantes de cada extremidade do debate entre a livre iniciativa divina e a liberdade humana, o teólogo mexicano afirma ser possível reconhecer o “estatuto epistemológico da imaginação”<sup>582</sup>.

Sempre mantendo sua opção fronteira e conciliadora, ele privilegiará a perspectiva tomista da mediação mundana na constituição da experiência da vida teologal. Ele, em um segundo momento, “en el *más acá* de la subjetividade” desconstruída retoma a perspectiva agostiniana da imaginação assumida pela luz da graça. Com isso, torna-se possível passar “el conocimiento propio de la fe por el tamiz de la crítica tomasiana de la relativa autonomía epistemológica del conocimiento”<sup>583</sup>. Assim, o frei dominicano se propõe a desenvolver uma

---

<sup>578</sup> Cf. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria*, p. 272.

<sup>579</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 393.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>582</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 396-402.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 401-402.

“teologia da imaginação” capaz de contribuir com o discurso sobre Deus, em tempos pós-modernos.

### 2.3.3.1. Imaginando o fim de um mundo violento

Como primeiro passo para compreender a dinâmica da imaginação, Carlos Mendoza ressalta o caráter cognitivo da imaginação criadora. Um conhecimento polissêmico, cujo horizonte ultrapassa o ato de conhecimento como verbo interior que logo se exterioriza e se concretiza. De fato, segundo ele, o conhecimento da imaginação implica em transformação da subjetividade e do mundo que se quer conhecer<sup>584</sup>, por meio da antecipação do futuro.

Esse conhecimento é perceptível em todas as áreas da vida humana, advém “como invención del artificio propriamente humano que es el conocimiento de lo real que es posible para la subjetividad, como libertad de un ser movido por una razón cordial”<sup>585</sup>. Com efeito, a imaginação criativa é uma potência de experiência da subjetividade com um fundo transcendente<sup>586</sup> e por isso a imaginação antecipa os mundos possíveis<sup>587</sup>. Múltiplas são as formas de aparição deste fundo transcendente da imaginação criativa, da arte à religião se pode percebê-lo. Essa polissemia denota seu caráter inesgotável.

Como proceso de conocimiento anticipado de lo real, la imaginación como *poiesis* es siempre un proyecto inacabado, próprio del lenguaje y de la condición finita del ser humano, pues ambos están intimamente ligados al devenir de existencia como subjetividad abierta a la intersubjetividad en el seno de la historia<sup>588</sup>.

Se a imaginação da *poiesis* está voltada para o horizonte da transcendência neste processo hermenêutico, o seu elemento profético denota a “concreción religiosa de la imaginación creativa”<sup>589</sup>, pois denota a potência da subjetividade religada à transcendência. Assim, a imaginação criativa se encontra vinculada à profecia como ato de conhecimento do mundo em sua “ultimidade”.

La profecía utiliza el lenguaje para deconstruir los significados primários de

---

<sup>584</sup> Cf. *ibid.*, p. 304.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>586</sup> Cf. *ibid.*, p. 403.

<sup>587</sup> Cf. *ibid.*, p. 403.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>589</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 404.

palabras, imágenes y conceptos, hasta vaciarlos de seu inicial significado y proyectarlos a um nuevo mundo de significación que es el *decir/hacer* como acto de existir, en el “*más acá*” de los significados que es el existir como vigilia<sup>590</sup>.

Nesse sentido, em contexto pós-moderno, os gestos proféticos serão relidos com uma chave desconstrucionista<sup>591</sup>. Tais gestos desconstruídos aparecem como denúncia do “sinsentido de una acción” contrária ao desejo divino, e eles adquire uma força capaz de transformação subjetiva e intersubjetiva da existência<sup>592</sup>. Mais que isso, eles possibilitam a aparição do “significado escatológico del anuncio de la fuerza inovadora del amor gratuito de Dios como indicio de lo divino en lo humano”<sup>593</sup>. De fato, a releitura dos gestos proféticos abre a imaginação escatológica para reformular o sentido da aparição dos tempos messiânicos em contexto pós-moderno. Ora, o gesto profético relido pela razão pós-moderna propicia o aparecimento da “fonte do sentido” em meio ao sem-sentido. A esse respeito, comenta o frei dominicano:

Son imágenes proféticas de deconstrucción de significados que obligan al interlocutor pós-moderno de los clásico judíos y cristianos a replantear el sentido del acontecimiento de la llegada de los tiempos mesiánicos. En la deconstrucción de la significación aparece entonces la verdad contextualizada. En medio del sinsentido surge la *fente* del sentido y no tanto el sentido de algo específico que se erige de nuevo como ídolo<sup>594</sup>.

Ao modo da desconstrução dos gestos proféticos, justifica o teólogo mexicano, os relatos evangélicos devem passar por uma “hermenêutica pós-moderna”<sup>595</sup>. É exatamente isso que ele realiza, isto é, ele faz uma releitura dos gestos messiânicos de Jesus de Nazaré em chave mimética e desconstrucionista. Tais gestos são vinculados à “potência da subjetividade” imaginativa dos justos e das vítimas perdoadoras. Por isso, os gestos de Jesus são capazes de despertar a imaginação profética – aquela que denuncia o sem sentido de uma ação contrária ao desejo de Deus – em seus interlocutores. De modo que eles sejam habilitados à imitação da *poeises* messiânica.

---

<sup>590</sup> Ibid., p.405.

<sup>591</sup> Cf. *ibid.*, p. 306-307.

<sup>592</sup> Cf. *ibid.*, p. 405.

<sup>593</sup> Ibid., p. 407.

<sup>594</sup> Ibid., p. 408.

<sup>595</sup> Ibid.

Sus gestos messiánicos em Galilea adquieren nuevos significados: dejarse tocar por una mujer prostituida, pedir de beber a una samaritana, admirar la fe de un centurión romano y el amor por su servidor y amigo, por ejemplo, son expresiones de una capacidad compasiva extrema que vivenció Jesús en situaciones humanas de marginalidad y que lo habilitaron para comunicar redención en nombre de su *Abba*. Son gesto humano-divinos que, en su fondo escatológico, despliegan la imaginación profética del interlocutor posmoderno y lo invitan a vivir en la imitación de esa *poiesis* mesiánica<sup>596</sup>.

De fato, fica evidente a “força prospectiva dos gestos messiánicos”, porém, falta compreender melhor o caráter de “ultimidad” da profecia como ato da imaginação criadora no contexto pós-moderno. Esse aspecto da imaginação criadora possibilita a concreção histórica do futuro, em tempos apocalípticos. Evidente que esse caráter de ultimidade não está relacionado àquela visão tradicional pensada para além da história, antes designa a concreção histórica de um futuro possível e desejável para a humanidade hoje.

### 2.3.3.2. A imaginação escatológica: imaginando um futuro para todos

Ao fim da experiência da tríade hermenêutica da potência da imaginação, chega-se ao seu elemento paradoxal que se refere à “imaginação escatológica”. Com efeito, esse caráter escatológico da imaginação diz respeito ao conhecimento próprio da fé como potência de experiência salvífica<sup>597</sup>, da qual o “oxímoro” constitui-se a figura de linguagem por excelência<sup>598</sup>. Ela expressa “el poder de la imaginación poética anticipadora de un futuro”<sup>599</sup>. Experiência análoga ao “conhecimento profético”: participação na luz intelectual que vem de Deus e designa um conhecimento destinado à edificação da comunidade escatológica<sup>600</sup>.

Hablar de futuro messiánico implicaba una contradicción para la razón moderna. Era preciso construir en la intrahistoria la realización de la justicia. Pero el cristianismo habla de una humanidad nueva a través de metáforas extrañas, como, por ejemplo, “la multitud que ha lavado sus vestiduras en la sangre del cordero” (Ap 7.14). *Se trata de la paradoja misma como principio de imaginación escatológica*. Y así, en la narrativa cristiana, el oxímoron será la figura del lenguaje que expresará con toda su

<sup>596</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 408.

<sup>597</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 286.

<sup>598</sup> Oxímoro são metáforas vivas que podem apresentar-se como: 1) contradição de termos; 2) abre novo campo semântico; 3) expressa e produz nova prática.

<sup>599</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 409.

<sup>600</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 440.

fuerza el poder de la imaginación poética anticipadora de un futuro<sup>601</sup>.

Enfim, esta poderosa linguagem do oximoro abre novos campos de significados, um novo campo semântico no qual se desdobra a “subjetividade escatológica”<sup>602</sup>. Longe de se reduzir a um modo próprio de linguagem, se refere, sobretudo, à práxis<sup>603</sup>.

Nisso, a imaginação escatológica se distancia da “metáfora viva” ricoeuriana, embora essa se apresente como antecipadora de futuro, somente aquela abre possibilidade de sua realização histórica e escatológica<sup>604</sup>. Aqui, reside a novidade da teologia da revelação pós-moderna de Carlos Mendoza, ele a apresenta como uma “hermenêutica de los vestígios de la palabra divina en el corazón de la palabra humana llevada al paroxismo del oxímoron”<sup>605</sup>, a partir das margens da história violenta.

Nela a subjetividade se sabe habitada por uma Alteridade inefável que a precede e a ultrapassa. Nisso consiste a experiência dos justos da história e das vítimas perdoadoras, situadas no profetismo hebreu como protótipo dessa imaginação criadora, tanto na realização do gesto profético como na descrição de sua experiência enquanto batalha com essa presença amorosa.

Gracias a la luz oscura de la inspiración, el profeta se sabe autor de un texto o un signo, pero al mismo tiempo se sabe habitado por *otro que lo deletrea* en el seno de esa narrativa [...]. Se trata de captar algo así como el desdoblamiento discursivo del autor y de su *alter ego*. Algo que es más que un mero espejo de complacencia. Tanto el profeta como el poeta reconocen en su obra la autoría propia, pero acompañada de un alteridad inefable que se manifiesta por su medio<sup>606</sup>.

O teólogo mexicano mostra como o apóstolo Paulo, em recepção criativa da tradição hebraica nos albores do cristianismo, vislumbrou que essa “experiencia de despojo es también sobreabundancia”. Uma experiência paradoxal da condição humana que se perde em si mesma num processo *kenótico* e se descobre habitada por uma Alteridade amorosa. Nesse vislumbre, exclama o apóstolo: “Já não sou eu, é o Messias que vive em mim” (Gál 2.20). Graças ao dinamismo da imaginação escatológica será possível seguir rastreando os vestígios

---

<sup>601</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 409 (grifo nosso).

<sup>602</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 411.

<sup>603</sup> Cf. *ibid.*, p. 409.

<sup>604</sup> Cf. *ibid.*, p. 411-412.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 412-413.

da palavra divina no seio da palavra humana. Esse dinamismo não é outra coisa senão o conhecimento próprio da fé<sup>607</sup>.

Assim, a radicalização do paroxismo da “imaginação escatológica” designa uma potência da subjetividade que possibilita a instauração de um mundo da vida<sup>608</sup>, suscitado pela experiência do Crucificado-que-vive nas vítimas de hoje; é a potência da subjetividade desconstruída em sua consciência de vulnerabilidade extrema, mas que, no seio desta desolação, se reconhece habitada por uma palavra viva que advém de alhures capaz de redimir.

La imaginación escatológica surge así como una potencia de la subjetividad deconstruida que se sabe finita, contradictoria y radicalmente insuficiente, pero que en el seno de esta desolación se reconoce habitada por una palabra viva que procede de algún tipo de exterioridad que redime desde su alteridad. Sea el rostro del prójimo o el advenimiento del Mesias. O adviniendo uno por el otro<sup>609</sup>.

A partir das potências de experiência da subjetividade desconstruídas será possível descobrir os traços constitutivos da revelação que acontece na vida teologal<sup>610</sup>, tal como se verá no quarto capítulo, quando da aproximação pós-moderna à vida teologal. Ao aproximar-se da vida teologal, segundo a experiência fundacional de Jesus de Nazaré, procura-se mostrar como no pensamento de Carlos Mendoza a “imaginação escatológica” foi enriquecida pela teologia da vulnerabilidade de James Alison em sua recepção criativa à teoria mimética<sup>611</sup>. Refere-se à ênfase mais antropológica desta potência de experiência da subjetividade<sup>612</sup>.

Retomando o argumento de Alison, o teólogo mexicano demonstrará que o processo de “imaginação escatológica” permitiu às discípulas e aos discípulos descobrirem a “inteligência da vítima”<sup>613</sup>. Esta se torna chave hermenêutica para dismantelar os mecanismos de violência a partir da oferta do perdão gratuito por parte da vítima-não-ressentida, visto que a “inteligência da vítima” é o conhecimento divino participado por Deus mesmo ao crente enquanto verdadeira potência da experiência da subjetividade escatológica<sup>614</sup>.

---

<sup>607</sup> Cf. *ibid.*, p. 413.

<sup>608</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p. 287.

<sup>609</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, Cf. *id* 413-414.

<sup>610</sup> Cf. *ibid.*, p. 414.

<sup>611</sup> Cf. ALISON, *El retorno de Abel*, 1999.

<sup>612</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.313.

<sup>613</sup> ALISON, *O pecado original*, p. 142.

<sup>614</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.290.

## 2.4. CONCLUSÃO

A subjetividade vulnerável pós-moderna aparece, em meio aos escombros da cristandade e da modernidade, como o principal *locus theologicus* para a teologia pós-moderna. Constataram-se como esta subjetividade pós-moderna denota a condição humana aberta ao dom superabundante de Deus em uma multiplicidade de rostos, práticas e linguagens<sup>615</sup>. Ao longo do percurso, delineou-se a convicção do teólogo mexicano sobre a impossibilidade de perguntar por Deus fora do marco da subjetividade exposta e em doação. Daí sua proposta de uma “ontologia relacional na gratuidade” como caminho para se adentrar ao umbral escatológico do real.

Fora dessa ontologia relacional na gratuidade, segundo ele, corre-se o risco de cair novamente em metanarrativas que não cooperam para o processo de humanização que depende da nossa relação com as vítimas da história. Pelo contrário, reduz a subjetividade a uma esterilidade que a faz cúmplice da “espiral de violência” que assola a toda a humanidade. Razão pela qual Carlos Mendoza busca reabilitar as “potências da subjetividade”, mantendo sua radical opção pela negatividade da subjetividade e da história. Somente a partir dessas potências de experiências desconstruídas torna-se possível pensar a resolução do problema da violência intersubjetiva desde a imanência da história.

Agora cabe perguntar sobre as condições de possibilidade da experiência de Deus em contexto pós-moderno, sob o *logos* do pluralismo cultural e religioso. Uma experiência de Deus hoje não pode se dar nem pela apelação a um “resgate milagroso” e nem mesmo pela permanência “estarecida” diante do nada. Há de se pensar sobre aquilo que se constitui como um verdadeiro “sinal dos tempos” pós-modernos: o “retorno do religioso”. Sob esse “sinal dos tempos”, somos desafiados a pensar na experiência religiosa em contexto pós-cristão, pós-secular e pós-metafísico.

Seguindo de perto a assunção da crítica dos pós-modernos desconstrucionistas, notar-se-á que a desconstrução não afeta apenas o sujeito, mas também o fundamento. Importa descrever a proposta desconstrucionista como condição para se chegar ao umbral d’Aquela fonte inesgotável de Amor anelado por todas as tradições religiosas da humanidade.

Tal processo de desconstrução, como se verá, implica na remoção dos obstáculos que impedem o acesso à Fonte de gratuidade amorosa. Tais obstáculos para a racionalidade pós-moderna dizem respeito aos excessos de significações e de sentidos das mediações históricas

---

<sup>615</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 37.



das instituições religiosas da humanidade. Segundo Carlos Mendoza, é preciso superar a ideia de fundamento, segundo a ontoteologia, onde Deus é compreendido como o Deus Todo-poderoso, e, enfim, deixar brotar novamente Aquela fonte inextinguível Toda-amorosa, que é Deus em linguagem monoteísta.

### CAPÍTULO III

## TEMPOS PÓS-MODERNOS E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Nos capítulos anteriores percorreu-se a longa trajetória da fenomenologia da subjetividade, partindo de sua tematização em seu fechamento a toda forma de exterioridade até sua abertura constitutiva à transcendência. Doravante, agora, perscruta-se a maneira como a razão secular contribui para pensar a experiência de Deus no contexto pós-cristão e pós-metafísico. “Tempos pós-modernos e experiência religiosa” constitui-se na explicitação das principais contribuições do niilismo místico à possível experiência religiosa no marco de novas condições culturais.

Busca-se explicitar como Carlos Mendoza interpreta o “retorno do religioso” em sua ambiguidade enquanto autêntico “sinal dos tempos” pós-modernos, como oportunidade inédita de saída da crise derivada dos excessos da racionalidade técnico-científica. Verifica-se que a experiência religiosa no contexto da modernidade tardia recebe um novo estatuto epistemológico, diferente daquele da razão ilustrada onde o sujeito autônomo foi privado de sua relação com a transcendência em função da própria vulnerabilidade e da de Deus. Nesse horizonte, torna-se possível ao teólogo mexicano no contexto da pós-modernidade localizar no próprio evento da subjetividade colapsada o lugar da passagem do Mistério transcendente do real.

Em função do novo contexto marcado que está pela racionalidade digital, empreende-se a superação do mundo das crenças para o mundo da fé. Trata-se da crítica niilista que impacta irreversivelmente o cristianismo enquanto instituição, levando-o a assumir a sua própria essência *kenotica*. Ora, neste novo contexto, fundamental será a assunção da “desconstrução” enquanto método do pensamento teológico crítico, que permite compreender que a desconstrução é algo inerente ao próprio cristianismo. Tornam-se, assim, condições indispensáveis para acessar o manancial divino, isto é, chegar ao fundo místico do Real por meio do “desmascaramento e da desconstrução do cristianismo como metarrelato” e a “renúncia à totalidade e o desmonte do fundamento”. Do cristianismo “declosionado” será possível um “retorno às fontes”, ou melhor, um retornar *à coisa mesma* da fé cristã. Em outras palavras, será possível ir aquém dos significados rituais e morais da religião para retornar ao evento inaugural, a partir do qual a subjetividade pode ser pensada na ótica da epistemologia teológica da *kénosis* de Deus. No caso do cristianismo, o evento originário coincide com a superação do ódio e a criação de uma identidade relacional, que podem ser acessado pela

mediação antropológica do desejo mimético e pela fenomenologia. Perscrutar, pois, o evento originário, cumprido plenamente na pessoa de Jesus de Nazaré e suas consequências para a humanidade, será o objetivo do próximo capítulo. Por ora, segue-se na compreensão do estatuto da experiência religiosa e na desconstrução do cristianismo.

### 3.1. EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM NOVAS CONDIÇÕES CULTURAIS

A pós-modernidade também é conhecida como “cultura do fragmento” e do “ultrapassamento dos sistemas fechados”, incluindo nesse rol a religião com seu modelo mitológico, autoritário e hierárquico. Neste novo contexto, emerge o “humanismo pós-cristão”, no qual a força humanizadora do cristianismo se deve ao deslocamento do modelo apologético da cristandade a um paradigma hermenêutico de secularização. De fato, nos últimos tempos, deu-se a maior das transições com a chegada do “modelo pragmático de pluralismo cultural y religioso”<sup>616</sup>.

Pretende-se referir a essa mudança epocal que coincide com a transformação das sociedades industriais em sociedades de conhecimento. Percebe-se, com isso, uma mutação radical na percepção do real e uma nova forma de inteligência. Estamos diante de uma grande ruptura cultural somente comparável àquela da passagem Idade da Pedra ao período Neolítico, afirma o escritor Marià Corbí<sup>617</sup>. Ocorre aqui a transição da razão analógica à razão digital, que viabiliza a pluridimensionalidade do real e põe em questão a univocidade do metarrelato unificador de sentido dos monoteísmos. Assim, uma nova interpretação tornou-se possível às tradicionais sociedades pós-industriais que rejeitam os sistemas de crenças e de moral<sup>618</sup>. Essas sociedades do conhecimento buscam distinguir a experiência religiosa da dinâmica colonialista que caracterizou a prática religiosa por séculos na história do Ocidente<sup>619</sup>.

Sob o impacto desse novo movimento cultural pós-cristão, Carlos Mendoza ressaltará ao menos dois tipos de niilismos. O primeiro sublinha a conexão entre cristianismo e ateísmo moderno e é representado, sobretudo, pelo filósofo italiano Gianni Vattimo. Um niilismo existencialista de resgate da autonomia da realidade histórica como o “*fondo sin fondo*” da fé

---

<sup>616</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p.15-52.

<sup>617</sup> Cf. CORBÍ, *Religión sin religión*, p. 70.

<sup>618</sup> Cf. *ibid.*, p. 70.

<sup>619</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 61-62.

cristã enquanto legado irrenunciável da liberdade<sup>620</sup>. Um niilismo que, sob a cultura do fragmento não vislumbra uma racionalidade homogênea para a humanidade<sup>621</sup>.

O segundo, um niilismo pós-moderno caracterizado pelo diálogo com a experiência religiosa mística, representado pelo filósofo francês Jean-Luc Nancy com seu conceito de “*declosión*”<sup>622</sup>. Apesar de reconhecer o esgotamento do modelo unívoco de civilização, o niilismo de Nancy e de Corbí pleiteia a construção de certa universalidade ética, discursiva e argumentativa<sup>623</sup>. É, sobretudo, no seguimento desta corrente que Carlos Mendoza aprofundará o sentido do colapso do sujeito moderno e da configuração do novo estágio de subjetividade que se evidencia na pós-modernidade.

Esta corrente niilista “*rechaza la posibilidad de pensar a Dios como objeto ontológico y propone postular la realidad divina en su condición transcendente, metafísica en tanto sobre-esencial y revelación misteriosa en tanto Infinito*”<sup>624</sup>. Com isso, o niilismo místico de Nancy propõe, ao mesmo tempo, a superação da metafísica da substância e a recuperação daquela metafísica do ser superabundante de Pseudo-Dionísio, “desconhecida por Heidegger”<sup>625</sup> afirma o teólogo mexicano. Eis, pois, um niilismo que reabilita a experiência de Deus sem identificá-lo como ente ou mesmo com o ser, mas como a fonte do ser.

Sob estas novas condições culturais da crise da modernidade e as contribuições do niilismo místico, Carlos Mendoza vê a possibilidade inédita para a devida distinção entre duas ordens do real: a crença e a fé. Segundo ele, a crença é da ordem da religião, do sacrifício, do Deus todo-poderoso, da metafísica da substância. A fé (*fides*), por sua vez, é do regime da experiência originária, da *kénosis* (*theosis*), do Deus Todo-amoroso, da perpétua doação. Ao seguir a via a partir desta distinção – fenomenológica e desconstrucionista – o teólogo mexicano procura reabilitar o talante místico da experiência religiosa. E, com isso, chegar a seu significado originário, que designa uma existência enquanto experiência de religação com o Infinito no qual aparece a subjetividade capacitada para o divino (*homo capax Dei*)<sup>626</sup>.

Deseo sugerir aqui un caminho de interpretación de las sociedades pós-modernas y de conocimiento, donde el sistema de creencias y de moral ya no es procedente para los sujetos emancipados, si no es en la medida de la

<sup>620</sup> Cf. id., “*El diálogo fe*”, p. 7-24.

<sup>621</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>622</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 108-113.

<sup>623</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Sobre el rebasamiento*”, pp. 41-55.

<sup>624</sup> Id., “*El diálogo fe*”, pp. 7-24.

<sup>625</sup> Id., “*Heidegger y la teología*”, p. 337-365.

<sup>626</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 289.

autorrealización sustentable. Tal es la ocasión propicia para distinguir entre creencia y fe, a fin de recuperar el talante místico de la experiencia religiosa, ‘desconstruyéndola’ de su voluntad de omnipotencia y ‘reduciéndola’, en sentido fenomenológico, a su carácter originario de un *modo de estar en el mundo* como experiencia de religación con el Infinito en clave de desposesión del afán totalitario y como capacitación de una potencia de la subjetividad capaz de religarse con el misterio trascendente de lo real<sup>627</sup>.

Se, por um lado, Corbí e José María Vigíl rejeitam completamente as mediações institucionais, por outro, Carlos Mendoza as coloca em suspenso no sentido metodológico do termo. Fundamental para o seu pensamento teológico será a assunção da desconstrução do cristianismo, pois ela lhe possibilitará fazer uma “*epoché*” dos sistemas de crenças para chegar ao evento originário da fé. Nesta desconstrução do cristianismo, a fé aparecerá como “potência da subjetividade” desconstruída. E, depois da inversão fenomenológica, a *fides* cristã sairá depurada de suas pretensões objetivantes e poderá cumprir melhor sua vocação no umbral da compreensão do real<sup>628</sup>.

Aqui reside, a nosso ver, a genialidade da proposta teológica de Carlos Mendoza quando se propõe a apresentar a pertinência do cristianismo nestes tempos de ultrapassamento da metafísica da substância. A partir da assunção da mediação interdisciplinar com a desconstrução, a fenomenologia, a antropologia e com o pensamento antissistêmico, o teólogo mexicano busca justificar a experiência cristã sob a racionalidade pós-moderna. Essas mediações tornam possível conjugar a vida teologal própria da experiência mística com as potências da subjetividade vulnerável em sua capacidade de engendrar um “cambio de mundo”. Isso implica em renunciar a pretensão de superioridade da racionalidade teológica para a construção do sentido e, conseqüentemente, para a recepção da salvação. Em função desse objetivo, procurar-se descrever a seguir as principais contribuições do pensamento filosófico pós-moderno para a compreensão das bases imanentes que permitem pensar a experiência possível de Deus no seio da história cambiante da humanidade.

Retomam-se as reivindicações e contribuições do niilismo místico à experiência religiosa possível sob os escombros da modernidade e da cristandade, levando em conta tanto a defesa da “religião sem religião” – com o rechaço de toda mediação institucional – como o ultrapassamento do cristianismo como totalidade. Acolhendo criteriosamente as críticas do niilismo pós-moderno, importa manter-se vigilante ante os excessos das mediações históricas, do pensamento da totalidade e dos totalitarismos. Neste momento, portanto, busca-se ressaltar as principais características dessas novas condições culturais e filosóficas que se impõem à

---

<sup>627</sup> Id., “*Dios es inútil*”, pp. 15-52.

<sup>628</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.57.

experiência religiosa na pós-modernidade. Parte-se da constatação do olhar esperançoso de Carlos Mendoza sobre o fundo existencial, através do qual será possível “tocar o manto” do Mistério amoroso do real.

Comprender el sentido de esta nueva forma de la experiencia religiosa posmoderna, así como su profunda relación con la evolución de la razón moderna en la que se asentó la globalización, nos permitirá ponderar en su justo significado las diversas voces que apelan hoy a volver la inteligencia y el corazón a ese fondo armonioso de lo real que las religiones históricas llamaron Dios. Un breve repaso de este debate sobre la crisis de la religión en tiempos posmodernos nos permitirá vislumbrar el fondo existencial que aparece como posibilidad inédita para la vivencia del Misterio y la recepción creativa de aquel patrimonio de las religiones de la humanidad, donde la fe cristiana tendrá su talante propio<sup>629</sup>.

Para invocar esse “fundo sem fundo do real”<sup>630</sup>, a racionalidade pós-moderna impõe algumas condições indispensáveis, evocadas na introdução desse capítulo. Partindo da fenomenologia e da desconstrução, se efetua um processo de “retorno às fontes”, isto é, um retornar à *coisa mesma* da fé cristã. Nesse contexto, são fundamentais as contribuições de Jean Luc Nancy em torno da “decolisión” do cristianismo e do próprio sujeito. Desse evento, portanto, brota a fé niilista como potência da subjetividade unida à sua fonte originária, a partir da qual o teólogo mexicano desenvolve sua “teologia niilista do tempo messiânico”<sup>631</sup>.

Importa, pois, ater-se à descrição do estatuto imanente da via de acesso ao mistério do real. Mais adiante pontua-se aquilo que na pós-modernidade caracteriza-se como impedimento para acessar esse “fundo sem fundo”, associado ao Evento Cristo. Enfim, aproxima-se da crítica à religião e a todo sistema fechado e, conseqüentemente, também de sua necessária desconstrução.

### 3.1.1. Os “sinais dos tempos” pós-modernos

Foi mencionado anteriormente que os mitos da modernidade tinham a pretensão de substituir o lugar de Deus nas sociedades secularizadas. No entanto, a ilusão da razão moderna levou ao esquecimento da frágil liberdade, dos limites, da finitude e da experiência de morte que marcam a condição humana. E, com o colapso das utopias do século XX,

---

<sup>629</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*La crisis de la religión*”, p. 15.

<sup>630</sup> Id., “*De las márgenes*”, p. 81.

<sup>631</sup> Id., *Deus ineffabilis*, 2015.

segiu-se o “vazio de sentido” experimentado por indivíduos e coletividades<sup>632</sup>, o que resultou na chamada crise da modernidade tardia.

Essa experiência da perda do sentido foi sendo substituída por um “*revival*” do religioso<sup>633</sup>, de tal maneira que a “busca do espiritual” tornou-se um autêntico “sinal dos tempos” pós-modernos. O desafio com o qual se viu confrontada a pós-modernidade diz respeito à tentativa de “discernir” o sentido salvífico dessa volta do sagrado<sup>634</sup>. Em outras palavras, significa pensar na:

Posibilidad de una experiencia de fe en medio de los escombros de la modernidade atea, donde Dios pueda ser nombrado más allá de las pretensiones de poder de las sociedades de totalidad, tales como el mercado, el estado secularizado, lá ética atea, pero también la religión sacrificial. Todas estas expresiones de totalidad no parecen tener ya cabida en la experiencia, el discurso ni el imaginario de los ciudadanos y creyentes posmodernos<sup>635</sup>.

Esse retorno do religioso no seio da crise da modernidade dá novos contornos à experiência religiosa, com o deslocamento das sociedades modernas secularizadas e emancipadas da tutela do religioso para a “*vuelta de la experiencia religiosa como centro de la identidad nacional, regional y civilizatoria*”<sup>636</sup>. Em outras palavras, trata-se do “esgotamento” da secularização moderna e de um novo “reencantamento da cultura”. Por isso, antes de pensar nos sentidos possíveis deste verdadeiro “sinal dos tempos”, cabe explicitar a emergência de um novo paradigma para a experiência religiosa no contexto da modernidade tardia e, conseqüentemente, da pós-modernidade. E, automaticamente, explicita-se a distinção entre “religião”, “experiência religiosa” e “fé” no contexto da pós-modernidade, reconhecendo que distinção é diferente de separação; e que cada campo semântico comporta certa autonomia de significados e, ao mesmo tempo, estão intimamente imbricados em uma mútua influência. Contata-se que a experiência religiosa, isto é, a experiência de Deus aparece associada ao devir da subjetividade, ao ponto de se afirmar que não é possível a realização humana fora da experiência de transcendência.

### **3.1.1.1. Experiência religiosa pós-moderna**

---

<sup>632</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 25.

<sup>633</sup> Cf. id., “*Entre el nihilismo*”, p. 17-18.

<sup>634</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 27.

<sup>635</sup> Id., “*Dios en los escombros*”, pp. 211-231.

<sup>636</sup> Ibid., p. 211.

Com efeito, todo o percurso fenomenológico da constituição da subjetividade até sua abertura à transcendência tem como pressuposto o movimento feito pela filosofia moderna e contemporânea de repensar a condição humana fora dos limites da razão instrumental. Isso, portanto, inclui a crítica à religião com Kant, Hegel, Feuerbach, Freud, Marx e Nietzsche no século XIX e outros que negaram à religião o seu estatuto de via de conhecimento de real. Sob tal paradigma, a religião foi pensada como veículo de alienação do sujeito.

Entretanto, com o advento da fenomenologia no início do século XX, deu-se uma virada epistemológica no contexto da filosofia que impactou a maneira de conceber a subjetividade e a vida espiritual. A partir dessa ruptura, a religião é assunta como fator de civilização e humanização, sobretudo como lugar da manifestação da abertura da subjetividade ao outro e à transcendência. Associa-se a fenomenologia da religião à ciência descritiva da aparição do sujeito transcendental através de sua gênese experiencial, linguística e simbólica<sup>637</sup>.

De fato, desde o primeiro capítulo, ocupou-se do percurso filosófico da experiência religiosa e seu estatuto cognoscitivo. Partindo da negação da experiência religiosa enquanto via do conhecimento do real para desembocar no reconhecimento da aparição da subjetividade transcendental, que descobre na consciência as pegadas da transcendência em sua imanência. Associado a esse movimento, foi dado à religião um peso ontológico, sobretudo com o existencialismo e com a hermenêutica. Isso significa ir além do postulado das ciências da religião em torno de seu fenômeno civilizatório para afirmar que as “experiências religiosas son factores del devenir de los sujetos y, por lo tanto, medio de existencia para mantenernos en esta morada que sería nuestro único modo de estar en el mundo, precisamente en el *Ser-ahí*”<sup>638</sup>.

Em função da historicidade da existência e seu caráter antropológico, Carlos Mendoza recupera que em alguns escritos tardios de Heidegger – textos “quase místicos” – ficam evidenciados que a experiência humana não se orienta apenas para o nada, mas também

---

<sup>637</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p. 138. “La advertencia de la fenomenología de la religión consiste en señalar que el despertar religioso es sintomático de la activación constante de la relación trascendental que constituye a los sujetos que buscan el misterio, lo sagrado, El problema consiste en conocer cómo las religiones históricas responden a la búsqueda de lo sagrado, ¿sólo con sistemas de símbolos y ritos?, ¿humanizando a la sociedad y colaborando en el surgimiento de una historia alternativa para las víctimas? Porque está en juego la credibilidad de su mensaje”.

<sup>638</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p.116.



aponta para o Absoluto<sup>639</sup>. A partir dessa ótica coube insistir que o ser humano assume sua finitude graças à facticidade do *ser-no-mundo*.

Nessa descoberta da finitude aparece o clamor por certa transcendência, que designa a necessidade de uma relação que o faça “permanecer no ser”, na busca de um sentido da existência, na busca pela “existência autêntica”. É evidente que não se trata de um sentido previamente dado – a-histórico – mas um sentido que se vai tecendo concomitante ao acontecer fático em função da pré-compreensão dada pela derrilação no Ser.

Con Heidegger aparece la imperiosa necesidad de descubrir un sentido en medio el caos imperante. En tal aventura existencial, las religiones son las experiencias que permiten a las personas tomar conciencia de su finitud apelando a un otro trascendente, y proponen un sentido a este devenir en el que estamos inmersos entre el ser y la nada, entre el ser y el no-ser, porque desde ahí podemos anclarnos en una permanencia<sup>640</sup>.

Se no velho Heidegger é possível vislumbrar esse papel da religião na constituição da subjetividade e na construção de um sentido, na hermenêutica esta intuição heideggeriana será aprofundada. Assim, o acontecer humano não está destinado ao nada do existencialismo, mas orientado pela busca de um sentido graças à compreensão e à inserção no mundo da vida. Exatamente aqui reside o papel privilegiado das religiões, onde o acontecer da subjetividade recebe consistência ontológica. Partindo do pensamento hermenêutico, Carlos Mendoza enfatiza que com os “actos religiosos verdadeiros, el sujeto se vivencia a sí mismo insertado al mundo de la vida, devuelto a ese mundo, superando la experiencia de orfandade que describió Heidegger con su concepto de *existênciaa*”<sup>641</sup>.

Além disso, o teólogo mexicano destaca a importante contribuição da hermenêutica de Ricoeur influenciado por Heidegger na elucidação do papel da religião enquanto constitutiva da subjetividade, graças à ideia de “apropriação da textualidade” através da qual o “leitor recria o texto”<sup>642</sup>. E, assim, na polissemia de sentidos possíveis de um texto, a leitora e o leitor apropriam-se de novos sentidos a partir do seu horizonte de compreensão, e disso resulta a aparição de uma subjetividade interpretativa e narrativa.

Para a hermenêutica ricoeuriana, caberá à subjetividade interpretar a sua própria existência no confronto com a textualidade da existência. Isso significa que a cada experiência

---

<sup>639</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p.116.

<sup>640</sup> Ibid., p. 147-148.

<sup>641</sup> Ibid., p.116.

<sup>642</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p. 117.

– ética, estética ou mística – a subjetividade é modificada e constituída em sua ipseidade na temporalidade das narrativas. De fato a hermenêutica, em suas diversas correntes, possibilita compreender o modo como se dá a constituição narrativa da subjetividade. “No estamos dados de antemão, no estamos hechos, sino que necesitamos construirmos una identidad ontológica”<sup>643</sup>, mas não antes de desconstruirmos nossa identidade herdada e aprendida por meio da mediação da textualidade. E todo esse processo acontece sempre no marco intersubjetivo da pertença e do distanciamento do mundo do texto.

Ora, se o processo de constituição do eu através da obra linguística não acontece fora do marco intersubjetivo, urge reconhecer que somos totalmente dependentes de um outro que não se reduz ao horizonte do Ser ou ao mundo do texto. Como postula a ética da alteridade, soma-se à nossa constituição hermenêutica o contato com a alteridade de outrem que nos revela a identidade fora do sujeito.

No somos sujetos en sí, pues la realidad no sólo es objetiva, sino que es intersubjetiva. Es decir, dependemos de los otros para existir. Y “los otros” no sólo son los otros humanos, es “lo otro” mundano; es “lo otro” realidad divina, sacra y trascendente; el “lo otro” ajeno a mi solo devenir. No somos autosuficientes; no se trata de un yo aislado, ególatra, solipsista y autárquico como en la versión cartesiana, sino que se trata de *un yo en relación*<sup>644</sup>.

Nesta relacionalidade constitutiva da qual não se pode excluir o outrem, irrompe o “sentido” da consciência. Ademais, isso ratifica a ruptura com a ordem de um mundo teocêntrico, contra a metafísica da substância na qual se concebe a existência prévia e acabada do sujeito e do sentido. E, sob o primado ético e hermenêutico desta terceira fase da fenomenologia<sup>645</sup>, o sentido é construído na relação intersubjetiva, uma vez que somos seres interpretativos e entregues ao cuidado do outro na responsabilidade; seres situados numa relação intersubjetiva na qual acontece o “conflito das interpretações” e na qual se responde pelo apelo do outro que, por sua vez, nos lança na possibilidade de nossa imersão na arena da vida pública e política. Esse lugar público, portanto, se revela como espaço privilegiado do aparecimento da verdade do ser humano e mesmo a verdade religiosa em seu caráter interpretativo e ético<sup>646</sup>.

---

<sup>643</sup> Cf. *ibid.*, p.118.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>645</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p. 118-119. Nosso autor afirma que a primeira fase da fenomenologia se deu com Kant e Hegel, a segunda com Husserl e a terceira situa-se no existencialismo e na hermenêutica.

<sup>646</sup> Cf. *ibid.*, p. 120.

Do ponto de vista da hermenêutica ricoeuriana, esse espaço, além de enfatizar a constituição da subjetividade como intérprete de si mesmo, recupera a importância dos símbolos religiosos para despertar a consciência primigênia. Através dos símbolos religiosos, a subjetividade interpretativa busca compreender a realidade em sua abertura à transcendência. Os textos evocam fundamentalmente a finitude e a culpabilidade, que são categorias pelas quais se tem acesso a nova consciência do religioso. A culpabilidade se dá à consciência como condição antropológica fundamental de que o ser humano é devedor de uma Alteridade que o interpela. Razão pela qual, através de um “chamado simbólico”, pode-se responder a essa Alteridade que não se pode nomear a partir de conceitos previamente estruturados com base na razão teórica, a não ser que se deixe tocar pelo sentido que desvela no contato com a alteridade do qual são portadoras os textos.

Com efeito, os símbolos religiosos constituem-se numa espécie de “ponte” entre a humanidade e aquela Alteridade da qual se tem consciência de depender. Os símbolos religiosos ajudam na descoberta de nossa finitude e culpabilidade que nos faz, ao mesmo tempo, “devedores” e “gratos” dessa Alteridade que nos transcende e nos envolve. Não apenas isso, os símbolos fazem gerar a esperança, pois apontam para uma realidade outra da qual a razão crítica não dá conta de explicar por si só.

Las religiones ‘nos ayudan a recuperar la imaginación’, a ver que ‘en el mal de hoy está escondido el bien de mañana’. Las religiones abren los ojos a esa realidad que por la sola razón crítica no podríamos experimentar. Si sólo analizáramos crítica y formalmente la realidad, estaríamos en el campo desierto de la desesperación. Es importante retomar los símbolos primigenios como portadores de finitud y de culpabilidad que impulsan a sentir-se deudor de otro, agradecido con otro. La experiencia religiosa hace posible la experiencia de religación con la trascendencia, descubriendo el sentido en el sin-sentido<sup>647</sup>.

É isso que as religiões acabam sinalizando a respeito da humanidade, pelo fato de remetê-las aos símbolos religiosos: a convicção de que o mundo do texto aponta para uma alteridade que está além da finitude humana. Isso porque a religião simbolicamente atenta-se à dimensão de uma presença-ausência gratuita, na qual existimos e podemos ser<sup>648</sup>. Para o teólogo mexicano, especialmente a hermenêutica<sup>649</sup> e a pragmática do discurso contribuem

---

<sup>647</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Outro*, p. 150-151.

<sup>648</sup> Cf. *ibid.*, p. 150-151.

<sup>649</sup> Cf. *ibid.*, p. 151. Como se pode perceber a hermenêutica ricoeuriana dá grande valor a experiência religiosa, porque recupero la ingenuidade perdida. Neste sentido diz nosso autor: “Es necesario perder la primera ingenuidade, la de la infancia, para que en su momento, habiendo sometido a juicio todas

decisivamente para o ressurgimento da filosofia da religião pós-moderna com a abertura de um novo horizonte para a transcendência. Nesse novo horizonte deixa-se de falar de religião focada na exterioridade para associá-la a uma realidade viva e dinâmica, na qual estamos todos imbricados como subjetividades nessa trama da textualidade que nos envolve.

Assim, a partir da filosofia da religião pós-moderna, o papel da religião se vincula intrinsecamente ao evento da subjetividade narrativa. Isso significa que não é possível conceber a humanidade fora do âmbito da hermenêutica na qual se dá religação com o outro e com a transcendência. E, portanto, cedo ou tarde, todo ser humano terá uma experiência de religação com Aquela realidade que o precede e o ultrapassa. Toda subjetividade chegará a tocar no reverso dos processos de subjetivação, onde surge a pergunta por um horizonte de vida para toda a subjetividade em sua relação intersubjetiva, graças ao terreno fértil da linguagem dos símbolos.

Todo ser humano en algún momento o etapa de su vida tiene una experiencia de *religación* con la trascendencia. Gracias a la filosofía de la religión valoramos la eficacia transformadora de la experiencia religiosa, para que la persona aprenda a existir y a conectarse de nuevo con aquello que le dio origen, en la *religación* con aquella trascendencia que envuelve todo su devenir<sup>650</sup>.

Com o objetivo de compreender o papel da religião na instauração de outra ordem de existência, isto é, aquela ordem do mútuo reconhecimento, Carlos Mendoza associa à ética e à hermenêutica as contribuições da Escola de Frankfurt. Considera, portanto, que no horizonte da pragmática do discurso a religião poderá elucidar tanto o acontecer da subjetividade quanto explicar a religião como o lugar original do aprender a comunicar-se com o outro. Em outras palavras, o pensamento pragmático ajuda a compreender como se dá o acontecer da subjetividade inserida numa comunidade de discurso público e como as religiões são relevantes para o aparecimento do estágio da intersubjetividade com condição crítica.

Deste modo, pode-se afirmar que pela hermenêutica chegam-se à conclusão de que o conflito das interpretações põe em xeque a capacidade de ingresso no debate público, único lugar da aparição da verdade e única possibilidade de receber a própria identidade. Mas com a contribuição da pragmática do discurso o espaço público erige-se como lugar da busca do

---

nuestras ideas de Dios, luego de la caída y derrumbamiento de esos ídolos, pueda aparecer una verdadera *religación* con la trascendencia”, que para Ricoeur se chama “segunda inocência.

<sup>650</sup> Ibid., p. 152.

consenso; uma vez chegado ao consenso, poderá haver corresponsabilidade, afirma Carlos Mendoza<sup>651</sup>.

E, nesse sentido, a pragmática do discurso apresenta o acontecer da subjetividade dentro de um marco pragmático e intersubjetivo. A religião, portanto, é entendida como indispensável para a consolidação das identidades e deve se submeter à discussão pública se não quiser renunciar de ser confrontada pela responsabilidade do outro em sua condição vulnerável, bem como a maneira da vida pública e política que nos tire do isolamento do mundo do texto em vista de transformar o mundo<sup>652</sup>.

O teólogo mexicano relembra que, exatamente em função do caráter político consensual, Jürgen Habermas havia defendido a ideia de incluir os atores religiosos nos debates públicos, no marco das sociedades pós-seculares<sup>653</sup>. De fato, este ainda é um debate aberto, mas ainda não há um consenso sobre o assunto.

Como o debate sobre a participação da religião na esfera pública é complexo, interessa nesta hora apenas ratificar o papel da experiência religiosa na conformação das identidades individuais e coletivas nas sociedades pós-seculares, não podendo esquecer de pontuar os projetos históricos que estas suscitam.

Nesse sentido, Carlos Mendoza recorda que Habermas defende que “las religiones son medios de comunicación, no en el sentido técnico, material, sino que son los medios más originarios por los que el ser humano puede aprender a comunicarse con otro, nombrándolo”<sup>654</sup>. Este é um processo “pronominal”, no qual o “eu” aprende a nominar um “tu” e assim surge um novo pronome pelo qual será possível a aparição de algo novo, inexistente: a intersubjetividade, o nós.

La lógica del proceso pronominal es que todos estamos envueltos en relaciones interpersonales en las que estamos llamados a descubrir el *tú* del otro. Y ese *tú* es, sobre todo, una invocación, un llamado a una transformación personal. Y en este diálogo intersubjetivo e interpersonal, aparece un nuevo pronombre en donde aprendemos a plantear lentamente algo que no existía, que es la intersubjetividad: el *nosotros*, que no es ni el *yo* ni el *tú*, ni tampoco la suma del *yo* más el *tú*. El *nosotros* es mucho más que eso: es la invención de un nuevo sujeto existencial y pronominal<sup>655</sup>.

---

<sup>651</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Outro*, p. 120.

<sup>652</sup> Cf. *ibid.*, p. 120-121.

<sup>653</sup> Cf. *id.*, “*Dios en los escombros*”, p. 211-231.

<sup>654</sup> *Id.*, *El Dios otro*, p. 152.

<sup>655</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 153.

Para o filósofo pragmático, “as religiões são a experiência coletiva por antonomásia”, lugar no qual a pessoa aprende o processo pronominal<sup>656</sup>, de modo que o resultado dessa relação desemboca no projeto histórico. Dá-se, portanto, o nascimento da intersubjetividade quando “un *yo* se abre a esa interacción con un *tú*, se hace vulnerable al otro y ambos generan el espacio del *nosotros* que empieza un nuevo proyecto histórico, el de una familia o el de una sociedad....o el del planeta entero”<sup>657</sup>.

Se, por um lado, para a pragmática do discurso as religiões são processos simbólicos coletivos do ato comunicacional, isto é, do ato de aprender a viver o processo da comunicação intersubjetiva, por outro, Enrique Dussel enfatizará o caráter político da comunicação. Isso porque a experiência religiosa gera novos sujeitos com processos históricos nos quais a intersubjetividade aparece com uma configuração nova das relações sociais<sup>658</sup>. Por isso a pragmática do discurso acaba por ser enriquecida pela filosofia latino-americana, graças à ênfase nas condições materiais que influenciam a participação de todas as pessoas no espaço público.

Sem pretender retomar esse longo e aberto debate, o que importa ressaltar neste momento é a evolução na compreensão do papel da experiência religiosa nas sociedades pós-seculares. Enfim, a afirmação de que a religião traz consigo também um caráter histórico-político, conduz o teólogo mexicano a enfatizar a força heurística da experiência religiosa. Para ele, há de se descobrir a experiência religiosa como fato de civilização, de humanização e, também, como propulsora de novos projetos históricos capaz de configurar a humanidade a uma comunidade planetária<sup>659</sup>.

Além disso, no rastro da teologia alemã de Peuket, para a qual a comunidade trinitária assegura a realização do espaço intersubjetivo, Carlos Mendoza insiste que a comunicação humana plenamente realizada se cumpre na comunicação intradivina<sup>660</sup>. Nisso consiste, segundo ele, a grande contribuição do cristianismo ao aparecimento do estágio do mútuo reconhecimento: o “princípio transcendente”<sup>661</sup> da plena comunicação, graças à qual poderá ser pensado o enigma da comunicação bloqueada pelas estruturas injustas de poder. Ora, para que a comunicação entre os diferentes possa acontecer, faz-se necessário um ato ultrapassamento de si mesmo de modo análogo aquele que historicamente realizou o Verbo

---

<sup>656</sup> Cf. *ibid.*, p. 152 (tradução nossa).

<sup>657</sup> *Ibid.*, p.

<sup>658</sup> Cf. *ibid.*, p.154.

<sup>659</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p.155.

<sup>660</sup> Cf. *id.*, *El Dios escondido*, p.239- 245.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 240.

divino. Nessa perspectiva, Carlos Mendoza enfatiza que a real contribuição do cristianismo ao espaço público pós-moderno reside exatamente na “lógica da *kénosis* e da encarnação”<sup>662</sup>. A antropologia cristã implica na renúncia à pretensão de domínio e, concomitantemente, no anúncio dessa tarefa aos atores públicos<sup>663</sup>. A partir dessa atitude, ambos poderão iniciar um processo de religação com o Mistério amoroso do real, levando-se em conta a mútua escuta e a interação na diferença.

La comunicación plenamente realizada pasa, así, por la mediación existencial de la donación en tanto renuncia al sí-mismo totalitario, para colocarse en la lógica de la subversión expuesta por Emmanuel Levinas, pero por media de la instauración de relaciones sociales diferentes a aquellas de la posesión y la objetivación de lo real, típicas de la razón instrumental<sup>664</sup>.

Seguindo a linha de pensamento de Carlos Mendoza, pode-se afirmar que a experiência religiosa implica numa proposta histórica e escatológica, visto que o cristianismo se apresenta como portador do sentido crístico do real. Assim, reconhecendo a diversidade como uma “sinfonia de memórias e relatos simbólicos típicos do religioso”<sup>665</sup>, o cristianismo assegura a transcendência no coração da imanência, porque ele opera com o radical inacabamento e a profunda orientação dessa dialética em torno da alteridade que em certo sentido a ultrapassa. Uma experiência de ultrapassamento de si, mas também de *êxodo* que habilita acolher o Outro. Mais que um simples aniquilamento, tal experiência denota uma abertura e um vazio que faz da subjetividade *hospitalidade*<sup>666</sup>.

Desse modo, urge encontrar a significação dos tempos messiânicos na imanência do fim do mundo e em sua ambiguidade, visto que se, de um lado, o mundo encontra-se atado em sua própria vaidade, de outro lado, ele vê-se fecundado por uma alteridade que o perpassa<sup>667</sup>.

Portanto, nessa busca do sentido dos tempos messiânicos, cujo sinal irrompe no cumprimento da comunicação no espaço público, Carlos Mendoza aponta para a centralidade da “memória das vítimas” como categoria fundamental para se pensar a salvação em contexto pós-moderno.

La memoria de las víctimas es pensada, de esta manera, en un marco político

---

<sup>662</sup> Ibid., p. 240

<sup>663</sup> Cf. id., “*Entre el bufón*”, p.193.

<sup>664</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 242.

<sup>665</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.

<sup>666</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 253.

<sup>667</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 253.

y teológico preciso, pero siempre relacionado directamente con la vida trinitaria, de modo que sea posible defender la idea de una plena realización de la comunicación en su misma fuente trascendente, no inmanente a la historia entregada a sus propias contradicciones. Ella se expresa por una presencia venida de más lejos, es decir, aquélla que procede del rostro del outro reconocido como prójimo, de las víctimas redordadas más allá del resentimiento. En resumen, se trata de relaciones fundadoras de sentido y de salvación según la mirada que procede de la misericordia<sup>668</sup>.

Nisso parece concentrar-se a contribuição do cristianismo no contexto do retorno do religioso em que se contrasta a fragmentação do real e a interpretação desse fenômeno. Será, portanto, a partir do marco pragmático da “memória das vítimas”, que o teólogo mexicano procurará dar razões da fé cristã em contexto pós-moderno. Isso significa sair em busca da reconstituição de uma “memória feliz” que seja capaz de suscitar a esperança em meio a tantos sinais de violência, de exclusão e de morte.

### 3.1.1.2. O retorno do religioso

Há de se ter presente que, para o frei dominicano, este fenômeno pós-secular do “retorno do religioso” constitui-se em um verdadeiro “sinal dos tempos”<sup>669</sup>. Relaciona-se a um fenômeno típico de uma sociedade que já não está mais sob a lógica unívoca e totalitária da Cristandade e, tampouco, da primeira Ilustração com sua religião natural, mas, sim, sob um contexto fragmentado e de urgente consciência de sobrevivência. Apesar da consciência de aniquilamento total que adquire a humanidade, conserva-se a esperança de vida a partir da existência agônica dos justos da história que entregam suas vidas em prol do porvir para todos<sup>670</sup>.

Com efeito, o “retorno do religioso” como “busca do espiritual” designa um fenômeno polissêmico e ambíguo e, para Carlos Mendoza, tal fenômeno aparece em sua ambiguidade e multiplicidade de sentidos, seja sob a forma do religioso emocional, seja na busca do fundamento metafísico do real ou mesmo como consciência niilista<sup>671</sup>. De qualquer forma, este fenômeno denota a “reacomodação da simbólica da transcendência”<sup>672</sup> em contexto pós-secular. Consequentemente ele aparece como uma espécie de revanche contra os excessos da racionalidade técnico-científica, pelo fato de ela ter expulsado do mundo os

---

<sup>668</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 242-243.

<sup>669</sup> Ibid., p. 22.

<sup>670</sup> Ibid., p. 28.

<sup>671</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 22.

<sup>672</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 238.



símbolos e as metáforas da transcendência. E mais, essa revanche aparece bem na “hora incerta” dos escombros para explicitar os “impasses” a que conduziram a queda dos mitos modernos e da cristandade. Ora, o “retorno do religioso se presenta con frecuencia bajo la forma del renacimiento de la religión según formas emocionales, como extraña combinación de confesión de la fe y afirmación narcisista típica de un sujeto amenazado” <sup>673</sup>. Nesse contexto, o conceito religião não é sinônimo de espiritual, parece mais o seu antônimo, isto é, o seu esgotamento, um disface e, na melhor das hipóteses, o seu mascaramento através do sentimento enlouquecido, emocionalismo e de uma suposta manifestação divina no seio da banalidade do cotidiano. Por outro lado, o espiritual se caracteriza pela busca própria das pessoas místicas, que vivem na contramão do sistema doutrinal e moral dominante, como vivência que indaga discretamente no seio da religião, alimentada por uma consciência de seus limites e abertura para o renascimento aos mistérios<sup>674</sup>.

Nesse sentido, o “retorno do religioso” não se constitui apenas em um fenômeno típico de um sujeito fragmentado e desorientado, parece também sinalizar uma possível saída para a humanidade. Emerge, portanto, nesse contexto, a possibilidade de outra ordem de existência, distinta daquela que havia banido a experiência da transcendência possível à subjetividade humana. Com efeito, denota o modo como os crentes pós-modernos se apropriam da experiência de fé. Essa nova condição vivenciada pela subjetividade voltada para o “fundo sem fundo” do real sob o novo contexto cultural, Carlos Mendoza a denominará de experiência “mística”<sup>675</sup>. Cabe recordar, também, que este fenômeno ambíguo leva em seu seio certa crítica às mediações institucionais da religião<sup>676</sup>. Afinal, as instituições são abandonadas assim como os espaços de transcendência na pós-modernidade tendem a serem laicizados.

Las religiones institucionales parecen ser insuficientes para responder a las interrogantes del sujeto postmoderno, porque se han revelado como factores de destrucción de culturas y de individuos, y son percibidas como sistemas de represión en la vida moral. Predomina la descalificación – a veces un poco exagerada pero con fundamento en la realidad – de las instituciones religiosas como aquellas que impiden el despliegue de la emoción profunda en el sujeto<sup>677</sup>.

---

<sup>673</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 29.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>675</sup> *Id.*, “*Dios en los escombros*”, p. 211-231.

<sup>676</sup> *Cf. Ibid.*, p. 211-231.

<sup>677</sup> *Id.*, *El Dios otro*, p. 160.

Essa situação designa um deslocamento significativo com relação ao lugar privilegiado da religião com a transcendência. Religião essa que prescinde das grandes Catedrais, dos cantos gregorianos e do aparato sacerdotal, para se focar na experiência religiosa do indivíduo. De qualquer forma, a relação com a transcendência parece associada a “uma apologia del individuo y del individuo débil”<sup>678</sup>. Nesse sentido, Carlos Mendoza constata que se trata, no fundo, “de entender el fenómeno de una nueva expresión religiosa del hombre, en donde ya no tiene prioridad Dios como tema, como objeto, ni tampoco una institución, sino el individuo y su experiencia inmediata”<sup>679</sup>.

Nesse contexto, falar de Deus na pós-modernidade subtende hoje, necessariamente, uma antropologia teológica do ser humano débil. Acerca dessa experiência de Deus em consonância com o ser humano vulnerável, o teólogo mexicano afirma:

La filosofía de la religión postmoderna quiere recuperar el valor del individuo como el primer lugar en donde acontece la mostración del misterio: religación con la trascendencia, porque las instituciones han sido rebasadas. Recuperar la experiencia religiosa plural y fragmentada nos lleva, por ejemplo, a la constitución de lo que muchos llaman “nuevos movimientos religiosos”, es decir, a la aparición de nuevas expresiones de la religión que son más plurales, con influencia de diversas tradiciones, donde se valora de cada tradición lo que es más propio, donde la espiritualidad se centra en la relación sagrada hacia la naturaleza, que algunos denominan neopaganismo<sup>680</sup>.

Isso significa que agora, sob o *logos* do pluralismo cultural, as diferentes aproximações do religioso ganham um renovado vigor, uma vez que as religiões são também tradições culturais ligadas a um espaço geográfico e cultural. Portanto, para o teólogo mexicano, esse retorno do religioso em sua polissemia apresenta-se como uma inédita possibilidade da “vivência del Misterio y la recepción creativa de aquel patrimonio de las religiones de la humanidad”<sup>681</sup>. Isso o leva a acreditar no “desarrollo de una etapa más avanzada de la conciencia espiritual de la humanidad”<sup>682</sup>. Certamente, em meio a essa busca comum da humanidade pelo mistério transcendente do real, o cristianismo poderá apresentar sua peculiaridade, isto é, ensaiar um balbucio da “irrupción del Misterio, como origen y

---

<sup>678</sup> Ibid., p. 163.

<sup>679</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios otro*, p. 162.

<sup>680</sup> Ibid., p. 160.

<sup>681</sup> Id., “*La crisis de la religión*”, p. 15.

<sup>682</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.29.

destino de la existencia”<sup>683</sup> como vocação das religiões monoteístas e também o desejo de todas as sabedorias religiosas. No cristianismo a irrupção do fundo mistério do real aparece como pura gratuidade, de modo que a fonte e destino da subjetividade em relação é a doação amorosa e assimétrica. Evidente que no contexto pós-metafísico e pós-cristão, já não cabe mais um metarrelato narcisista, antes, apenas um balbucio do divino o cristianismo poderá ensaiar nestes tempos de fragmentos. E, segundo Carlos Mendoza, nesses tempos apocalípticos, a essência do cristianismo se apresenta em duas formas diferentes e correlativas. Partindo da perspectiva antropológica, o cristianismo aparece como religião não sacrificial e, do ponto de vista niilista, ele assume o dinamismo de perpétua superação da própria religião.

Porque no hay que olvidar que el cristianismo está llamado a ir aun más lejos que los sistemas doctrinales y morales, para anunciar el fin de los tiempos y anunciar el gozo de la nueva creación venida del Amor sin condición que se reveló como Logos en la vida de Cristo Jesús<sup>684</sup>.

De fato, com o “retorno do religioso”, a pós-modernidade colocou em xeque a “implacável lógica” da emancipação moderna que havia diagnosticado a morte de Deus nas sociedades secularizadas. E, de maneira surpreendente, contrariando os prognósticos sobre o destino da religião no século XXI, a experiência religiosa volta a ser o centro da identidade nacional, regional e civilizatória<sup>685</sup>.

Em sua ambiguidade, este retorno do religioso se caracteriza como rechaço às mediações das religiões institucionais, porque sobre elas pesam a responsabilidade de conduzirem à alienação do real. Nessa crítica às instituições religiosas está implícito, de um lado, o rechaço a uma visão intervencionista de Deus na história e, de outro, a radicalização da autonomia humana<sup>686</sup>, que pode transcender-se a um passo que não é da ordem da necessidade, mas do desejo. O fundo desta afirmação está na percepção do real que os sujeitos crentes fazem a partir da sua experiência religiosa. Esta pode conduzir à alienação ou ao enraizamento neste mundo, o único que temos.

Neste contexto de crítica as mediações institucionais das religiões e de resgate do aspecto niilista da existência, o teólogo mexicano retoma o pensamento pós-cristão de Marià

---

<sup>683</sup> Id., *El Dios Otro*, p.11

<sup>684</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*La crisis de la religión*”, p. 15.

<sup>685</sup> Cf. id., “*Dios en los escombros*”, p. 211.

<sup>686</sup> Cf. id., “*La crisis de la religión*”, p. 15-16.

Corbí<sup>687</sup>. Segundo esse pensador, a religião que conhecemos é uma forma de totalidade, pois ela está fundamentada em sociedades agrícolas, hierarquizadas, mitológicas, patriarcais e centralistas. E por isso corresponde a uma forma de totalidade com um sistema de produção de sobrevivência, de subordinação aos seus mestres e crenças e, evidentemente, à submissão a um Deus Todo-poderoso<sup>688</sup>. Em certo sentido, as sociedades pós-modernas marcam uma ruptura com as sociedades mitológicas, graças à mudança da razão analógica à razão digital. E isso tem impacto sobre a maneira de conceber a religião, visto que a “razón digital, en particular, pone en entredicho las interpretaciones de una sola gramática para abrir la posibilidad de la diversidad de aproximaciones, de contextos y de sentidos posibles, todo estando unido por la interacción polissêmica”<sup>689</sup>. Por essa razão, faz-se necessário uma aproximação a defesa da “religião sem religião” como a principal característica da pós-modernidade.

### 3.1.1.3. Religião sem religião

A irrupção da racionalidade digital implica uma transformação na forma de percepção do real, que exige novas formas de simbolização, tais como a experiência da “religião sem religião”<sup>690</sup> como maneira de denunciar o esgotamento da religião. A experiência da “religião sem religião” caracteriza-se pela percepção da transcendência no contexto pós-industrial a partir de novas aproximações simbólicas, rituais e espirituais em vista de justificar um novo modo de ser-no-mundo. Essa experiência está marcada por uma “espiritualidad [...] de la pluralidad de identidades, de la simultaneidad de tiempo vivido, de la red relacional, del conocimiento sustentable”<sup>691</sup>.

Nessa concepção, o *logos* analógico que funciona de modo binário é incapaz de justificar a multiplicidade de relações que constitui a cada subjetividade individual e coletiva. Por estas razões, a experiência religiosa, no contexto pós-metafísico e pós-cristão entendida como meio indispensável na constituição da subjetividade e configuração da identidade, está subscrita ao *logos* digital. Sob a gramática da razão digital, o pensamento pós-cristão propõe:

Volver al fondo místico de la religión, redescubriendo el ‘más acá’ de los sistemas de creencias, ritos, doctrinas y moral que supone toda tradición

<sup>687</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>688</sup> Cf. CORBÍ, *Religión sin religión*, p. 265.

<sup>689</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.65.

<sup>690</sup> O conceito “religião sem religião” foi cunhada por Corbí, para resumir a situação da religião nas sociedades secularizadas (Mendoza Álvarez, 2010, p. 73)

<sup>691</sup> Ibid., p. 64-65.

religiosa, para encontrar ese ‘fondo sin fondo’, esa ‘nada’ en la que el sujeto de las sociedades de conocimiento puede captar la gratuidad de lo real y entrar así en la lógica de la donación<sup>692</sup>.

Nesse caso, observa-se que a cosmologia religiosa, segundo a ordem do fundamento e da finalidade da história e da criação, carrega excessos de significação e de sentido. Por essa razão, sob o impacto do paradigma de sociedades fechadas, as religiões acabam por tornar inacessíveis “o manancial sem fundamento próprio do mistério divino do real”<sup>693</sup>.

Nessa perspectiva, a irrupção da “religião sem religião” se caracteriza por procurar reabilitar a experiência niilista, apofática e inefável do mistério último do real. Para Carlos Mendoza, este parece ser o sentido e o cumprimento da profecia de Malraux de que o “século XXI será religioso ou não será”<sup>694</sup>. No sentido de pensar um futuro razoável para a humanidade, o teólogo mexicano constata que tal profecia se cumpriu e, portanto, “el siglo XXI es ‘espiritual’”<sup>695</sup>. Na esteira dessa profecia cumprida é que o teólogo afirma sua esperança no futuro.

Trata-se de valorizar o tipo de experiência espiritual associada à subjetividade, “ora vivida sob o signo da emoção, ora enquanto ato de submissão à divindade, ora como ‘sentimento de dependência absoluta’”<sup>696</sup>. Assim sendo, ele considera que ela se desvela com frequência a outras formas de conhecimento advindas do caráter simbólico do real, entre tantos motivos essa experiência religiosa tem sido recuperada também graças ao giro linguístico do pensamento com L. Wittgenstein. Em sua polissemia e ambiguidade característica das gramáticas da linguagem e da práxis que expressam o ser em devir, é possível afirmar o fundo fenomenológico do espiritual.

Tanto los poetas como los místicos, los sábios y los artistas, los creyentes y los sencillos hablan de lo espiritual. Se trata de una manera de *decir lo real numinoso*, pero también decirse a sí mismo en tanto sujeto expuesto por la presencia otra, inquietante, no controlable y, sin embargo, capaz de una potencia singular que permite alcanzar la propia existencia en tanto desvelamento de la fuente de toda vida. Lo espiritual representa así un *horizonte* de experiencia más que una tierra firme, un impulso en lugar de una gravedad, una danza y no tanto un cementerio, en síntesis, movimiento y

---

<sup>692</sup> Id., “*La crisis de la religión*”, p. 16.

<sup>693</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 304 (Tradução nossa).

<sup>694</sup> Ibid., p. 27. Para nosso autor, Malraux falou do religioso e não do espiritual, porém, ele se referia ao fundo místico do real e não de suas representações. Desse modo, Carlos Mendoza prefere falar de “espiritual” e não do religioso, como foi dito acima.

<sup>695</sup> Id., “*Entre el nihilismo*”, p. 17.

<sup>696</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 32.

no inmovilidad<sup>697</sup>.

Enfim, o “espiritual” designa uma busca daquele aspecto da religião não controlável nem manipulável pelo ser humano ou instituição, mas que está sempre disponível como dom. Embora este fundo mistérico do real seja testemunhado pelas grandes tradições religiosas da humanidade, o fato é que no contexto do “*logos cibernético*” as práticas religiosas têm pouca ou quase nenhuma sustentação doutrinal comparadas com “exploração do emocional virtual”, onde novas formas de pertença e identidade religiosa são vivenciadas<sup>698</sup>. É a era da “religião sem religião”.

Carlos Mendoza destaca três sentidos da “religião sem religião” em contexto pós-moderno: 1) denota o esgotamento da religião como totalidadenas sociedades secularizadas; 2) a necessária superação da religião enquanto sistema de perpetuação da violência; 3) o ressurgimento da vivência mística como possibilidade de “existência para além da essência”<sup>699</sup>, uma existência niilista<sup>700</sup>.

O teólogo mexicano recorda que em todas as tradições religiosas da humanidade que se tornaram patrimônio universal pode-se encontrar pessoas envolvidas por aquele “mistério da existência que se deja entrever en el claroscuro de la libertad y del mundo en su devenir fortuito”<sup>701</sup>. Pessoas que no mais “discreto de las tradiciones religiosas, surgen de manera siempre sorprendente, como lirios en medio de campos desolados y a la orilla de lagos desecados, personas liberadas del afán de posesión de lo divino y de lo humano, arrojadas con ímpetu creativo en el devenir del amor universal”<sup>702</sup>. Com efeito, esse é o sentido da existência “mística niilista”: existência além da onipotência e do sacrifício, tendo superado o afã de autosuficiência e a idolatria<sup>703</sup>. Ora, para Carlos Mendoza o “prototipo de esta experiencia sigue siendo una pareja de ancestros hebreos, Abran y Sara, quienes escucharon la

---

<sup>697</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 33.

<sup>698</sup> Cf. *ibid.*, p. 35-36.

<sup>699</sup> Cf. *id.*, *Deus ineffabilis*, p. 464. Acerca da experiência da “existência além da essência”, nosso autor diz: “Estas personas han tomado distancia de la absolutización de las mediaciones del pensamiento, de las instituciones mediadoras de lo humano-divino, e incluso de la religión misma. En suma, se han distanciado de las mediaciones de rito o de doctrina, de moral o de derecho, y lo han hecho con el único afán de retornar a la fuente misma de la experiencia que nos religa con la trascendencia, yendo en pos de un hontonar que de suyo es solamente un llamado: *vocatio* en si sentido literal y vital.”

<sup>700</sup> Cf. *id.* *El Dios Escondido*, p. 73-76.

<sup>701</sup> *Id.*, *Deus ineffabilis*, p. 464-465.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 464-465.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 75.

voz del Eterno para salir al desierto a buscarlo, seguirlo....y *adorarlo*”<sup>704</sup>. A defesa da “religião sem religião” pode ser interpretada, portanto, como uma grande oportunidade de voltar àquela experiência apofática e inefável do mistério transcendente que sempre nutre a humanidade a uma vivência outra, na gratuidade.

Nessa lógica, Carlos Mendoza delimita esta realidade marcada pelo Nada ontológico como *locus theologicus* a partir da qual se pode esquadrihar a espiritualidade do futuro. Com efeito, ele insiste tratar-se de um “*lugar que es no-lugar, un sentido que es sinsentido, un ser que no es ente ni super-ente sino abismo del ser...*”<sup>705</sup>. E à teologia resta dar um “*salto al vacío*” na direção do “fundo sem fundo do real” almejado por todas as tradições religiosas da humanidade. Mas, sempre a partir de uma “estética da negatividade”<sup>706</sup>, isto é, a partir das margens da subjetividade e da história como a escuta cordial ao “murmúrio das vítimas”.

Para ser creíble la teología posmoderna en ciernes ha de estar acompañada de una praxis de compasión y contemplación de aquella *beatitudo* o bienaventuranza que anhela la humanidad. En clave cristiana se trata de saborear el mejor fruto de la experiencia del Dios revelado por Cristo a través de su Espíritu que no cesa de vivificar a la creación entera, siempre desde las márgenes hacia el centro...vacío<sup>707</sup>.

Nesta busca comum da humanidade, sob o *logos* do pluralismo cultural e religioso, o cristianismo afirmará sua especificidade ao postular o carácter universal do murmúrio das vítimas como rastro da transcendência no seio da história violenta. E escutando, pois, o “grito dos profetas niilistas” será preciso avançar na desconstrução do cristianismo, de modo a desobstruir a abertura para o Mistério da Transcendência operado pelos excessos de significação e de sentido. Ao final dessa trajetória, a “teologia niilista pós-moderna” poderá manifestar seu sentido heurístico com interpretações plausíveis para o “sujeito débil”<sup>708</sup>. Evidentemente, não com a pretensão de um discurso absoluto e totalizante, mas como decifragem dos “sinais dos tempos” por meio dos quais o Espírito inspira os justos da história desde a antiguidade. Porque se o cristianismo tem algo a dizer à humanidade passa pela “verdade cordial del amor universal”, como gratuidade que recupera a todos, vítimas e

---

<sup>704</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 464.

<sup>705</sup> Ibid., p. 48.

<sup>706</sup> Para aprofundar a proposta de Carlos Mendoza por uma “estética da negatividade” em tempos de crise de modernidade consultar sua primeira obra “*Deus Liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*” (Fribourg: Éditions Universitaires, 1996)

<sup>707</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*De las márgenes*”, p. 81.

<sup>708</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 344.

verdugos<sup>709</sup>. Isso significa o necessário desenvolvimento de uma experiência de Deus apofática capaz de dizer o divino-humano aquém e além de toda representação, marcada pela experiência da superação do ressentimento e do perdão.

Junto con la resignificación dada desde el no resentimiento a la experiencia de religación con la trascendencia, necesaria para la antropología teológica postmoderna, se hace urgente la edificación de una experiencia espiritual apofática que descubra con nuevo vigor el talante *irrepresentable* de la vida divina, más acá de sus representaciones culturales y sacramentales, sin menospreciar por ello la necesaria mediación simbólica<sup>710</sup>.

Para Carlos Mendoza, pois, uma possível experiência de Deus depois da efervescência dos fundamentalismos expresso na queda das Torres Gêmeas passa pela recuperação da “inefabilidade divina”. Em suma, como se constatará na sequência, a pós-modernidade rejeita toda representação de Deus, pois toda tentativa de objetivação de Deus pela sua imagem é idolátrica.

### 3.2. A DESCONSTRUÇÃO DO CRISTIANISMO

O longo percurso da fenomenologia da subjetividade descrito anteriormente tem como transfundo a discussão sobre a necessidade de abandono da metafísica, seja em sua versão religiosa ou secular. Esta superação tem um contexto preciso: a configuração moderna da subjetividade transcendental ou a objetividade metodológica. Portanto, esta questão da ruptura da metafísica está intrinsecamente relacionada à questão da pertinência e da ressignificação do cristianismo em tempos pós-modernos. De fato, o impacto do pensamento pós-metafísico sobre o cristianismo significa igualmente a desconstrução do sujeito emancipado, cuja autonomia o fazia depender exclusivamente da razão secular para sua realização.

Porém, Carlos Mendoza insiste que o colapso do sujeito moderno colocou em evidência a aporia da razão técnico-científica. Nesta esteira, há tempos, alguns pensadores, vislumbrando o fracasso do sujeito moderno, colocaram em pauta a questão da pertinência do monoteísmo<sup>711</sup>. Agora diante da racionalidade digital que reconhece a pluridimensionalidade do real, coloca-se em xeque o fundamento do monoteísmo enquanto único metarrelato

---

<sup>709</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 31.

<sup>710</sup> Id., “*Dios es inútil*” p. 15-52.

<sup>711</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 65-66. Cohen e Franz Rosenzweig foram os pioneiros a pensar a pertinência do monoteísmo no limiar da crise do sujeito moderno, desde a especificidade judaica, a saber, na lógica de Jerusalém distinta da de Atenas. Apesar de esta reflexão não abarcar a questão da metafísica do Uno, Carlos Mendoza considera que se trata de um pensamento “*avant la lettre*” que posteriormente desenvolveu a pós-modernidade.



unificador de sentido. Pergunta-se pela irrupção de um novo sentido do monoteísmo sob esse novo paradigma cultural, que passa pela sua capacidade de se apresentar por meio da “via negativa” como condição de possibilidade da relação em si<sup>712</sup>.

Foi precisamente com Heidegger e depois com Derrida e Nancy que a questão do monoteísmo passou por uma “virada desconstrucionista”<sup>713</sup>. Nessa perspectiva, enfatiza o teólogo mexicano, a desconstrução pós-moderna segue na mesma trilha da crítica à metafísica do Uno própria do cristianismo, que identifica Deus e o ser como primeiro Ente. Nisto reside, pois, a origem da violência característica do sagrado, que se deve a essa identificação de Deus do pensamento da totalidade, que cedo ou tarde conduz ao totalitarismo, cujo seu fundamento mais sólido é o monoteísmo<sup>714</sup>.

Urge nessa hora assumir a desconstrução do cristianismo, que implica num processo de inversão fenomenologia que consiste em “desmontar o fundamento” postular o Mistério Amoroso do Real - não mais como fundamento - como Fonte e evento<sup>715</sup>. Ora, postula-se desconstruir o cristianismo e, conseqüentemente, o Ocidente que se identifica com ele, para reduzi-lo a sua essência fenomenológica, isto é, para acessar o coração da *coisa mesma* da páscoa de Jesus. Para isso é indispensável a “declosión” de Nancy para reabilitar a experiência original da *fides* cristã em tempos pós-metafísicos, pós-cristão e pós-modernos. A fé niilista aparece como potência da subjetividade vulnerável, como expressão de uma subjetividade aberta à alteridade e à transcendência, superando assim a ideia objetivista de uma fé voltada apenas para o além. Em outras palavras, trata-se de postular a possível experiência de Deus no âmbito da desconstrução do cristianismo.

### 3.2.1 Ultrapassamento da religião como sistema de totalidade

Carlos Mendoza recorda que a ideia de totalidade faz parte da estrutura de pensamento que deriva do diálogo Atenas e Jerusalém. Entretanto, essa ideia de totalidade carrega em si mesmo o princípio de autosuperação. Isso se evidencia por meio dos movimentos culturais de resistência e afirmação da *diferença* em momentos precisos de afirmação da totalidade<sup>716</sup>. Nesse horizonte, situa-da na defesa da *diferença* a desconstrução enquanto pensamento crítico interpela o cristianismo e todo sistema fechado a superar o pensamento de totalidade; que

---

<sup>712</sup> Idid., p. 66.

<sup>713</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 68.

<sup>714</sup> Ibid., p. 68.

<sup>715</sup> Cf. ibid., p. 302.

<sup>716</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

cedo ou tarde se torna totalitário. No pensamento de totalidade, portanto, reside a genesis da exclusão social. Assim, a desconstrução como crítica ao sistema de totalidade não afeta apenas a religião, mas refere-se a todo sistema fechado, como a ciência moderna, à moral patriarcal, a teoria do estado e a globalização do mercado.

“La religión llegó a su agotamiento en la forma de totalidad. Ni como sistema de doctrina ni de moral, ni como fundamento ni como sentido, la idea de Dios es pertinente en esta hora de la modernidad”<sup>717</sup>. Nesse sentido, os instrumentos da razão crítica, praxica e linguística desencadeiam uma verdadeira crise nos modelos totalitários da religião. Refere-se ao questionamento das expressões doutrinárias e morais da religião, sob a alegação de que elas reproduziram e perpetuam a tentativa de esgotar o Mistério no conceito. Apesar de o cristianismo não se considerado como religião, mas sua perpétua superação. Há de se reconhecer, porém, que suas expressões religiosas foram também afetadas pelo fenômeno do esgotamento da religião. O que faz necessário a devida distinção entre essência do cristianismo e suas expressões culturais<sup>718</sup>. De maneira que a defesa da “religião sem religião” está intrinsecamente vinculada à superação da religião como totalidade.

Carlos Mendoza, nesse sentido, recupera o argumento antropológico que há tempos explicitou o vínculo ente religião e violência, em vista de captar a essência da revelação cristã, de Rudolf Otto, Ricoeur à Girard. Mas, é graças a este último que se pode explicar fenomenologicamente o processo histórico e social da religião como sacralização da violência. Com a teoria do desejo mimético de Girard, a simbólica do bode expiatório torna-se a expressão da figura de uma subjetividade marcada pelo desejo de posse, de rivalidade e de sacrifício. Em linguagem religiosa judaico-cristã, essa simbólica aparece na figura de Caim ou Satã como uma desorientação da intersubjetividade no que tange ao seu fim último, que é o compartilhar na diferença na imitação do desejo de Deus. Dá-se, pois, com a teoria do desejo mimético, a compreensão da religião marcada pela rivalidade e o sacrifício<sup>719</sup>.

Isso conduz o teólogo mexicano a insistir na distinção entre religião e fé, visto que esta está marcada pela correlação imanência-transcendência capaz de instaurar a abertura do ser à alteridade<sup>720</sup>. Ora, segundo a especificidade teológica “la *fe* se encuentra por completo orientada no por la subjetividad como el creer sino por certa alteridad que desactiva al ego mismo y todo su dinamismo de complacencia y de deseo de omnipotencia”<sup>721</sup>. E mais, no

---

<sup>717</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>718</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 73.

<sup>719</sup> Ibid., p. 73-74.

<sup>720</sup> Ibid., p. 73-74.

<sup>721</sup> Ibid., p. 46.

contexto pós-moderno se reconhece o “papel da fé na constituição da subjetividade enquanto experiência fundacional de alteridade” e, portanto, situando-se no “extremo oposto da afirmação narcisista com o descentramento e negação do si mesmo como solução ao enigma da violência”<sup>722</sup>.

La fe sería entonces la *apertura* a los otros, al mundo y a Dios sin coartada alguna ni seguridad narcisista. Más allá del afán de control y de posesión, propios de la creencia en el ámbito religioso, la fe instaura, por el contrario, la lógica de la promesa y del don [....]. La fe surge, entonces, en el corazón de la modernidad tardía, como una categoría teológica cargada de nuevos sentidos: recuerda la finitude intrínseca y la contingencia inevitable que marcan la condición histórica y lingüística de todo proyecto social, sexual, económico o religioso. Pero sobre todo, inaugura un horizonte de vida y de comprensión marcado por la conciencia de la *gratuidad* de lo Real<sup>723</sup>.

Ora essa distinção entre religião e fé contribui para compreender que, ao contrário do senso comum e dos movimentos de retorno ao fundamento, a crítica niilista não pretende identificar-se à rejeição da transcendência ou do fundo místico do religioso. Antes, porém, rechaça os excessos de significações dos sistemas religiosos<sup>724</sup>, que se tornaram impedimentos para acessar o Fundo Transcendente do Real.

Com efeito, o acento na univocidade dos metarrelatos e o discurso totalizador próprio das religiões foi posto em xeque nas sociedades liberais, a partir do horizonte da filosofia, da antropologia e dos movimentos de emancipação social. E, assim, recorda Carlos Mendoza, o direito à diferença assume o seu estatuto enquanto rejeição da lógica da mesmidade, da identidade fixa, da pureza da raça e da objetividade da verdade, seja proveniente da consciência seja da visão totalitária da sociedade<sup>725</sup>.

### 3.2.1.1. Ateísmo como fruto do próprio monoteísmo

Esta superação da religião enquanto sistema de crenças e de valores se torna amplamente defendido pela pós-modernidade. E, nos últimos tempos, o retorno do religioso em sua versão visceral ratifica a necessidade do ultrapassamento da religião pelos pós-modernos<sup>726</sup>, pós-nietzschianos. Mas, Carlos Mendoza se pergunta: em que consiste o ultrapassamento da religião como sistema de totalidade? A este respeito ele comenta:

---

<sup>722</sup> Ibid., p. 47-48 (tradução nossa).

<sup>723</sup> Ibid., p. 49.

<sup>724</sup> Cf. Ibid., p. 61-62.

<sup>725</sup> Cf. ibid., p. 61-65.

<sup>726</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso del sujeto*”, p. 112-113.

Un *rebasamiento* que implica la recuperación de las fuentes místicas de la experiencia religiosa: aquélla que es desasimiento, luz oscura, noche oscura y éxodo interior en el desierto de la no representación. Pero también designa la superación de los sistemas de totalidad, en la doctrina como en la moral, y de las instituciones que subordinan al sujeto al sometimiento tribal<sup>727</sup>.

O teólogo mexicano admite que na própria dinâmica do colapso do sujeito se erige a desconstrução. Trata-se da *fissão* do núcleo do sujeito ensimesmado associado à sua dupla herança: quer seja do existencialismo ou da fenomenologia da subjetividade exposta<sup>728</sup>. Desse modo a desconstrução propugna a superação de todo relato que tenha a pretensão de totalidade<sup>729</sup>, quer seja da religião e dos seus substitutos como a ciência e a tecnologia, quer seja da teoria do estado e da moral patriarcal.

Los relatos de totalidad son aquellos que tienen precisamente la pretensión de incluir en su interpretación el origen y el fin de la vida humana, sea en forma de mitos etiológicos o en proyecciones épicas de un futuro por venir. El mito, la religión y la ciencia han sido fases estratégicas de este desarrollo del afán de comprensión y de control que ejerce el ser humano en su relación con el mundo, con los otros y con la trascendencia. El cristianismo no es la excepción en esta narración de lo humano, por el contrario, fue la religión que marcó los derroteros por los que transitaria más adelante Occidente<sup>730</sup>.

Disso decorre que “Dios es inútil”<sup>731</sup> do ponto de vista das sociedades pós-modernas e de conhecimento, no sentido das representações de “Deus” pela religião, seja como sistema de doutrina e de moral, seja como fundamento ou sentido. Desse processo cultural, resulta a necessidade de ultrapassar o monoteísmo enquanto sistema de totalidade e a consequente constatação do ateísmo como fruto do próprio monoteísmo<sup>732</sup>.

Por esta razão, o pensamento niilista pós-moderno – de Jaques Derrida, Gianni Vattimo e de Jean-Luc Nancy – propõe a desconstrução tanto do monoteísmo como do cristianismo, tendo como escopo reabilitar a realidade histórica como o “fundo sem fundo” da

---

<sup>727</sup> Ibid. p.113.

<sup>728</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>729</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 112.

<sup>730</sup> Id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>731</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>732</sup> Cf. ibid., p. 15-52. Este ateísmo nada mais é que o esgotamento da totalidade – já vislumbrado por Hegel e vaticinado por Nietzsche com a “morte de Deus”. E, para além das críticas dirigidas ao ateísmo nietzschiano, ele expressa a negação de uma civilização alicerçada na ideia todo-poderosa de Deus, do cosmos e do ser humano, unidos pela ideia de totalidade.

fé cristã como relato da liberdade, seguindo de perto a Vattimo. Será, sobretudo, sob o impacto de Nancy, que Carlos Mendoza avançará na desconstrução do cristianismo.

Ao percorrer a história do Ocidente, partindo da gênese de sua formação até os dias de hoje, o teólogo mexicano insiste sobre a tendência de hegemonização da cultura e seu caráter totalizante. Entretanto, em meio a esse pensamento de “totalidade”, podem-se notar também germes de sua própria desconstrução, que se evidenciam através dos movimentos culturais de resistência e de insistência na afirmação das diferenças étnicas, religiosas, políticas e econômicas<sup>733</sup>. Entretanto, parece que a maior evidência de possível abandono da totalidade se traduz pela formulação do desencanto da modernidade. De fato, em seu pensamento, a pós-modernidade pode ser identificada como “cultura do desencanto”, isso se deve à atitude de ceticismo que a caracteriza frente aos sonhos da racionalidade empírico e formal que atravessa a filosofia e a ciência da modernidade tardia.

El mundo postmoderno es llamado [...] *el mundo del fragmento*. Nada es definitivo, todo es provisional. En este sentido, la razón débil no postula nunca algo definitivo porque entonces sería totalitario. Aquella institución, aquel proyecto, aquella persona que proponga, que ofrezca o que postule una realidad definitiva, hay que señalarla como totalitaria. Porque la historia nos ha mostrado que precisamente en nombre de una “verdad” religiosa, o política, o económica se han excluido a millones de seres. Entonces prevalece la “cultura del desencanto”, escéptica ante los sueños de la razón, de la tecnología y de la ciencia. Es como el repliegue del individuo sobre sí mismo para sobrevivir en un mundo que le es adverso<sup>734</sup>.

Esta “cultura do desencanto”, portanto, se erige com a finalidade de decretar o colapso do modelo de sociedade totalitária que se tem imposto no Ocidente com anuência da religião. Com isso, nota-se que desde Hegel, Nietzsche e Heidegger se vem anunciando o fracasso de uma determinada versão do cristianismo, intrínseco ao monoteísmo calcado na tríplice fonte abraâmica, helênica e romana<sup>735</sup>. Percebe-se, portanto, segundo nosso autor, que essa desconstrução engendrou um processo irreversível de desmantelamento da estrutura de significado desse modelo de crença<sup>736</sup>.

Nessa esteira, diversos pensadores como Michel de Certeau, Marià Corbí e Jean-Luc Nancy têm-se ocupado em refletir sobre o desmantelamento do modelo cultural gestado pelo cristianismo como totalidade. Seguindo esse pensamento, o teólogo mexicano recorda que

<sup>733</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>734</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios Otro*, p. 163.

<sup>735</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>736</sup> Cf. *ibid.*, p. 41-55

esse modelo foi calcado no reconhecimento progressivo da autonomia da criação de modo a se tornar portador de seu próprio ultrapassamento. De certa forma, os vestígios de certo ateísmo do cristianismo o habilita ao seu próprio ultrapassamento.

*El ateísmo como fruto del monoteísmo implica la superación permanente de las representaciones del acontecer originario para volver a éste mismo. Tal postura atea propia de la fenomenología afirma, de manera radical, la autonomía del mundo y la emancipación del ser humano de cualquier tutela externa, llámase religión, estado o mercado [...]. No se trata de una negación de la divinidad en cuanto misterio de lo real, sino de sus representaciones con pretensiones de absoluto, tanto en el ámbito de la verdad como del sentido y de la moral<sup>737</sup>.*

Isso o permite afirmar também que, do ponto de vista antropológico, a subjetividade proveniente da (pós)-modernidade é resultado da desconstrução intrínseca do próprio cristianismo em desconstrução. Entretanto, recorda Carlos Mendoza, a renúncia à totalidade precede ao ultrapassamento. Por isso, a “renuncia la totalidad supone, por tanto, una revisión de las pretensiones de verdad absoluta, de renuncia a la voluntad de omnipotencia en los códigos morales y de superación de la lectura de las mediaciones únicas de lo divino, que afecta a cualquier metarrelato”<sup>738</sup>.

Em suma, de maneira positiva, o ultrapassamento da religião, especialmente do cristianismo, no contexto da pós-modernidade, implica um duplo movimento. Supõe, por um lado, a recuperação das fontes místicas da experiência religiosa e, por outro, a ruptura de todo sistema de totalidade. Essa nova experiência religiosa diz respeito ao que “es desasimiento, luz oscura, noche oscura y éxodo interior en el desierto de la no representación”<sup>739</sup>.

Em função desta condição iconoclasta e apofática pós-moderna, Carlos Mendoza afirma que faz necessária outra aproximação dos nomes divinos e das imagens de Deus, sempre no marco de uma teologia *kenótica*. Isso porque, para a racionalidade pós-moderna, “Dios es ‘inútil’ porque no es fundamento, ni sentido, ni verdad, sino hontonar inasible”<sup>740</sup>. Ao contrário, é preciso nos aproximar do fundo mistérico do real como “fundo sem fundo”, “fonte inesgotável”, “manancial divino”, “fundo inominável do real” etc. Enfim, todas essas metáforas eloquentes designam o fundo mistérico da realidade a que chamamos Deus e que Jesus de Nazaré revelou como o seu *Abba*. Realidade que nos precede e nos ultrapassa.

<sup>737</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52 (grifo nosso).

<sup>738</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>739</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 113.

<sup>740</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

Cabe reiterar ainda que, apesar da crítica ao pensamento da totalidade – seja da consciência ou da sociedade –, não se pode reduzir a pós-modernidade niilista a um simples ataque aos totalitarismos. Por outro lado, a crítica emerge como pré-condição necessária para não repetir o passado, de modo especial de reincidir os horrores do século XX que vivenciamos como fruto amargo dos sistemas totalitários e do *ego* ensimesmado. Em suma, a pós-modernidade foca sua atenção na reabilitação do manancial inesgotável da experiência religiosa, disponível em todas as tradições e sabedorias religiosas.

De maneira positiva, a partir do horizonte de uma ontologia relacional, o teólogo mexicano afirma que o ultrapassamento do totalitarismo da religião inaugura uma nova chance para que o sujeito vulnerável possa arriscar sua existência em “outro modo de ser”, para além da religião e do “triunfo dos verdugos”<sup>741</sup>. E isso a partir da gratuidade e do dom, do amor não recíproco e assimétrico. Enfim:

Un rebasamiento de la religión [...] como experiencia de la subjetividad que ‘liberada para la libertad’, como escribió Plabo de Tarso, ya que la dialéctica de los opuestos há sido superada en Cristo Jesús en cuando designación de la superación de la oposición entre judío y griego, esclavo y ser humano libre, varón y mujer, desde aquel hontonar inasible, inaprehensible y siempre temporado, del acontecer primigênio, aquél donde ya no hay fundamento, ni sentido, ni verdad ...sino pura ex-sistencia, es decir, gratuidad<sup>742</sup>.

Trata-se, portanto, de acolher e promover um modo de existir na pós-modernidade que possibilite a instauração de uma forma de intersubjetividade, na qual a diferença é celebrada na temporalidade da subjetividade exposta e em doação. Nessa interação, o cristianismo ressurge como testemunho do que se pretende com a desconstrução pós-moderna, pois, do ponto de vista antropológico, ele habilita a subjetividade na vivência do reconhecimento assimétrico, segundo a lógica da gratuidade.

Nessa perspectiva, a experiência da fé ressurge como aquela potência da subjetividade que conduz à passagem do individualismo da razão à relação na vulnerabilidade como último estágio da subjetividade<sup>743</sup>. Essa experiência brota da vida teologal calcada na “mútua doação” caracterizada pela existência além da essência. Enfim, a desconstrução propugnada pelo cristianismo pós-moderno conduz a subjetividade e a relação intersubjetiva a uma

---

<sup>741</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 191.

<sup>742</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 113.

<sup>743</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 57.

expressão transcendental<sup>744</sup>, pois a intersubjetividade kantiana encontra na pericorese divina a sua fonte. Uma vez que a fé adquire a face da performatividade comunicativa que a torna apta a significar a transcendência no seio da imanência, sempre na busca por outro modo de viver que o outro seja reconhecido e incluído na comunidade de discurso e de ação. Essa fé torna-se nova expressão da verdade e da transcendência, visto que compreende a intersubjetividade na lógica do reconhecimento e da mútua doação.

Este estadio intersubjetivo, más allá de la reciprocidad, se instaura en el orden de la gratuidad, donación fundacional de sentido y mediación de la salvación [...]. Su fuente se encuentra en una comunidad de vida propia a Dios mismo, *perijóresis* trinitaria [...] una comunidad ilimitada de discurso y de acción, que no niega las diferencias sino que las trasciende en un dinamismo perpetuo. Otra manera de estar-en-el-mundo “más allá de la esencia”... según la orden de la existencia dada<sup>745</sup>.

Por outro lado, enquanto permanece identificado a um “relato de totalidade”, o cristianismo não é poupado das críticas desconstrucionistas. Com o desmascaramento do sonho de onipotência infantil e com a consequente queda dos sistemas de totalidade, o cristianismo teve de afrontar-se com as suas próprias idolatrias<sup>746</sup>. Como foi salientado anteriormente, o esgotamento cultural de um modelo de cristianismo – fundamento da civilização ocidental moderna – foi vislumbrado por Hegel, vaticinado por Nietzsche, enfim, alertado pelos mestres da suspeita. Junto com este desmoroamento, evidenciou-se também a emergência da consciência niilista, que interpelou o cristianismo para dar um passo além dos próprios limites confessionais.

Isso conduziu o cristianismo a reassumir sua vocação *kenótica*, isto é, o perpétuo ultrapassamento de si mesmo como sistema religioso e o desmantelamento do sagrado violento; e o cristianismo desconstruído de sua roupagem totalitária reafirma sua face como experiência histórica do “*eskaton*”, isto é, o tempo pleno além e aquém da temporalidade cronológica<sup>747</sup>. Enfim, aposta de uma experiência capaz de tocar o “fundo amoroso do real” onde acontece o cumprimento feliz da comunhão humano-divina. Tal experiência histórica da comunhão humana-divina se cumpriu cabalmente em Jesus de Nazaré<sup>748</sup> e, em tempos de fragmentos, dá-se através da vítima sem ressentimento. Mas, pensar esse horizonte kenótico

---

<sup>744</sup> Cf. *ibid.*, p. 157.

<sup>745</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 60-61.

<sup>746</sup> Cf. *id.*, “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>747</sup> Cf. *id.*, “*Dios es inútil*”, pp. 15-52.

<sup>748</sup> Cf. *id.*, “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.



da experiência de fé, faz reaparecer o problema da crise metafísica do Ocidente, já que ele fala da experiência histórica da transcendência inscrita na imanência. Uma experiência aquém e além da metafísica clássica, na qual Deus e sujeito já não podem mais ser concebidos como onipotentes.

### 3.2.2 Desmontagem e renúncia do fundamento

A questão do fundamento marca profundamente a história do Ocidente moderno. Carlos Mendoza sinaliza que a indagação sobre essa questão se configura em torno de dois níveis fundamentais. O primeiro aparece na forma de metafísica da causalidade e da finalidade objetiva como verdade última. O segundo deriva das consequências do primeiro, isto é, da reapropriação das ideologias totalitárias do fideísmo e do racionalismo, cuja personificação foi o progresso.

El así llamado *fundamento* se convirtió entonces en un proyecto colonizador, en el que la ontoteología y el progeso fueron las dos caras de un único relato narcisista occidental: sea como idolatria de la sustância o del mercado, a fin de cuentas se trató de una sustitución del In decibel por un discurso y por una práctica que buscaban la uniformización doctrinal, moral, económica o política<sup>749</sup>.

Foi esse fundamento que conduziu ao colapso no qual estamos submergidos. Duas versões de totalitarismo sobre uma mesma fonte: a vontade de onipotência<sup>750</sup>. Razões pelas quais a pós-modernidade irá propor a desconstrução do fundamento como condição de possibilidade para chegar ao fundo mistérico do real.

La deconstrucción del fundamento implica la necesaria liberación del dominio de la omnipotencia infantil, mismo que ha marcado tanto a la razón occidental como a la fe de cristiandad, en sus respectivas versiones sacrificiales y violentas, como imposición de un orden cultural o religioso, exportado a otras civilizaciones a partir de la primera globalización de la técnica en el alba de los tiempos modernos. Ante la constatación del fracaso terrible de este proyecto de civilización tal como es posible vislumbrarlo en los *impases* de la modernidad tardía, nos encontramos ahora en el momento oportuno que nos permitirá llegar al *fondo místico* de lo real, siempre más exigente que nuestros propios relatos infantiles de omnipotencia<sup>751</sup>.

---

<sup>749</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 306.

<sup>750</sup> Cf. *ibid.*, p. 306.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 306-307.

Renunciar e desmontar o fundamento se sobressai como passo indispensável nestes tempos de fragmentos. Sem isso, o acesso ao manancial divino permanece bloqueado pelas estruturas de poder, pelo desejo de obsessão e pela vontade de poder que, cedo ou tarde, desemboca em totalitarismos.

Em suma, importa ressaltar que, se por um lado a pós-modernidade erige-se como crítica à metafísica nos moldes supramencionados, por outro, ela abre espaço para a fenomenologia ontológica. A pós-modernidade não pretende pôr em questão a metafísica como tal, mas redirecioná-la para que a racionalidade pós-moderna possa pensar a experiência religiosa como “fenomenologia metafísica”<sup>752</sup>. Nessa esteira, Carlos Mendoza insiste na necessidade de abandonar a metafísica da substância em vista de reabilitar a metafísica do ser Superessencial. Com isso significa a impossibilidade da negação da metafísica.

### **3.2.2.1. Além da metafísica como ontoteologia**

O confronto com a crítica à metafísica na sua vertente religiosa, isto é, à crítica a ontoteologia tão difundida pela racionalidade secular moderna, aparece sempre associada ao combate do pensamento medieval. O frei dominicano retoma aqui a autêntica interpretação do pensamento de Tomás de Aquino<sup>753</sup>. De modo fortuito, a crítica à metafísica tomasiana parte da correspondência entre o Ser e o Ente supremo; entretanto, o frei dominicano procura mostrar que não há em Tomás de Aquino uma identificação do Ser com o Ente, pois nele o estatuto epistemológico da questão de Deus situa sua realidade além de toda apreensão conceitual e de todo juízo próprios do intelecto<sup>754</sup>.

Desse modo a ontoteologia não encontra legitimação em Tomás de Aquino. Antes, ela é fruto do pensamento religioso moderno em continuidade com a Escolástica, marcadas pela tendência de entificar Deus com a pretensão de aceder conceitualmente à transcendência do Deus inefável. Atitude semelhante percebe-se no sentido de coisificação da realidade pela consciência no mundo das ciências modernas. É essa contraposição à metafísica clássica que

---

<sup>752</sup> DUQUE, “*Experiência religiosa e Metafísica*”, p. 57. Segundo a análise de João Manuel Duque, a proposta teológica da «pós-modernidade» não deixa de ser «metafísica», mas trata-se aqui de uma metafísica do amor, da gratuidade, do dom, isto é, da diferença teológica. A diferença ontológica dá-se no ser e no ente como seu fundamento, mas não é a diferença que dá o ser; esta só pode ser a diferença teológica: entre Deus e o ser (comum) dos entes, e entre Deus e a própria diferença ontológica. É, portanto, uma diferença que se dá no ser de Deus, encontrando na doxologia a sua linguagem adequada. Cf. J. M. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa 2003, 95-96.

<sup>753</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 51.

<sup>754</sup> Cf. *ibid.*, p. 51.

fez história no pensamento ocidental da totalidade, de modo que a racionalidade pós-modernidade reage ao pensamento metafísico e propugna a renúncia do fundamento, seja em sua versão religiosa ou secular, naquilo em que ela leva a comprometer a invisibilidade do mistério que habita o real.

Em sua obra de 1996, *Deus liberans*, o frei dominicano perscruta minuciosamente o pensamento teológico de Tomás de Aquino<sup>755</sup>. Ele põe em evidência a novidade tomasiana em função do princípio da transcendência divina, além de evidenciar as vias de acesso analógico do conhecimento de Deus e do real: as vias da razão e a via da revelação.

Pero si bien, Santo Tomás afirma el principio de la trascendencia divina, distingue dos posibilidades de acceder a su conocimiento analógico, a saber: (1) sea por vía de la razón, la cual puer por lo menos afirmar su existencia aunque no su esencia (*vía remotiois*) y que procede por la búsqueda de la fuente de la perfección (*vía causalitatis*); (2) sea por la vía de la revelación<sup>756</sup>.

Para Tomás de Aquino, a razão humana movida pela via negativa (*negations*) tem acesso não tanto ao que Deus é, mas ao “como” Ele é. Desse modo, dá-se a aproximação à existência de Deus e de seus atributos, embora sempre se conserve o caráter velado do que Ele é em si<sup>757</sup>. A essência divina, portanto, permanece inacessível. O Aquinate refere-se ao conhecimento da realidade divina através da via da *immanentia*. Será através da “analogia de proporcionalidade aplicada às perfeições nas criaturas e em Deus e a maneira como aquelas se ordenam a esta como a sua causa primeira e a seu fim último”<sup>758</sup>.

Dessa forma, pela via negativa, Tomás de Aquino salvaguarda a transcendência de Deus e pela via analógica enuncia os atributos divinos. Nesse sentido, o “conhecimento de Deus para o mestre Angélico só é possível ‘na treva luminosa’”<sup>759</sup>. Tal apofatismo de Tomás de Aquino tem suas raízes no Pseudo-Dionísio e também Maimónides.

La *fides* en Dios es presentada por santo Tomás como un tipo de ‘certeza incierta’, un conocimiento análogo en el que predomina la diferencia de nuestros conceptos en relación con la condición divina. El conocimiento de la fe se encuentra por ello siempre a medio camino entre la evidencia y la duda, con la participación de la inteligencia y la voluntad: ‘Pues bien, es

<sup>755</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p. 201-289.

<sup>756</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, pp. 204-205.

<sup>757</sup> Cf. ibid., p. 205.

<sup>758</sup> Ibid., p. 206 (tradução nossa).

<sup>759</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 51.

manifiesto que la imperfección del conocimiento es esencial a la fe, pues entra en su definición'. Lo anterior no quita el carácter metafísico de la presencia de Dios en su creación: por el contrario, reconociendo el primado del amor divino como esencia de Dios, la afirmación del *Ipse Esse sbsistens* le otorga una perspectiva metafísica a la *caritas* divina<sup>760</sup>.

Ao reabilitar, pois, a perspectiva tomasiana do conhecimento de Deus contra a versão escolástica tardia, Carlos Mendoza visa postular a metafísica da “irrepresentabilidade do Ser”, de modo a colocar em questão a pretensão da ontoteologia. A isso, soma-se a nova percepção da subjetividade e da religião do pensamento contemporâneo pós-metafísico heideggeriano, que tende a reforçar a oposição à ontoteologia. Além disso, retoma a novidade tomasiana do conhecimento apofático de Deus sob duas ordens correlacionadas do real: o criatural e o teologal como duas ordens que se relaciona mutuamente.

Cada uno de estos órdenes de lo real conserva su especificidad propia: por un lado, el orden de lo real-criatural que es conocido por el ser humano a partir de las potencias de la experiencia, el proceso de abstracción de imágenes y la analogía del conocimiento; y, por otro lado, el orden de lo real-teologal que, por revelación gratuita de Dios, conoce por el consenso y asentimiento de la fe en la acción del *lumen intellectuale* que instruye al creyente mediante la *locutio interna y externa*, obra del Espíritu en la Iglesia<sup>761</sup>.

Em suma, o frei dominicano, a partir de sua primeira obra, *Deus liberans*, insiste que a crise da ontoteologia<sup>762</sup> é devedora de uma confusão originada por uma “decadente escolástica” inspirada em Francisco Suarez. Diante disso, destaca três aspectos da influência de Suarez sobre o tomismo da escolástica tardia, a saber: a) O problema da ontologização da metafísica do *Ipse Esse Subsistens*; b) A subordinação da analogia de proporcionalidade à analogia de atribuição; c) A subordinação profunda da liberdade humana ao desígnio divino<sup>763</sup>.

Foi provavelmente esta escola que fixou a metafísica como ontologia e aprofundou a confusão da analogia de atribuição intrínseca. Portanto, esta corrente de interpretação barroca da escolástica tomista não foi fidedigna ao pensamento de Tomás. Esta vertente da metafísica como ontoteologia acabou se tornando objeto de crítica da modernidade Ilustrada, primeiro pelo idealismo alemão e depois pelo existencialismo.

---

<sup>760</sup> Ibid., p. 52-53.

<sup>761</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus liberans*, p. 439.

<sup>762</sup> Cf. ibid., p. 439-440.

<sup>763</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 118-122.

### 3.2.2.2. Aquém da metafísica da substância

Urge recordar que no contexto da crítica da racionalidade ilustrada à ontoteologia desconhecia-se o sentido metafísico do “ser *superesencial*” de Dionísio Areopagita, aquela visão originária do conhecimento que nutriu o pensamento de Tomás<sup>764</sup>. De todo modo, Carlos Mendoza acredita que, embora a modernidade tenha se equivocado no objeto da crítica à ontoteologia, sua postura foi fundamental para colocar em xeque a “objetividade” das representações do divino e de suas pretensões de absoluto, praticadas tanto no seio do catolicismo quanto no protestantismo.

El *interior íntimo meo* del gran Agustín fue ya, por eso mismo, una de las nervaduras que hicieron posible la fundación de Occidente en la construcción de su gran catedral del pensamiento. Y el *ser mas grande de lo que pueda yo imaginar del mester* Anselmo también hacía converger, como clave de bóveda en ese nudo que apunta al infinito, aquella realidad que nos precede y a la vez siempre nos rebasa. De manera análoga sucedió con la evocación de la Nada propia del *ser superesencial* de Dionísio Areopagita, como verdadera piedra angular, asumida por Tomás de Aquino siglos después, pero olvidada por sus discípulos en el retorno al pensamiento doctrinal. Inefable realidad evocada sobre todo por el Maestro Eckhart como principio y término de todo conocimiento y pasión: fuente siempre indecible del ser; nunca ente alguno; ni fundamento de nada”<sup>765</sup>.

Dando um salto histórico, mas percebendo o fio condutor que permite enlaçar o pensamento tomásico e o pensamento pós-moderno, o frei dominicano tende a ressaltar o deslocamento do problema onto-teológico para uma “ontologia da diferença”, por meio da qual seja possível recuperar a significação de uma razão em função de uma “metafísica negativa”. Esta deve ser capaz de abrir-se ao “fondo innombrable de lo real”<sup>766</sup>, isto é, a essa realidade inominável evocada de Agostinho a Mestre Eckhart. É, pois, o caráter apofático da realidade divina que a pós-modernidade niilista se propõe a recuperar, a partir de sua proposta desconstrucionista. Há, porém, de ressaltar que a experiência niilista sempre existiu na história da humanidade e das religiões, mas ela acabou ocultada pelos relatos de totalidade do

---

<sup>764</sup> Cf. id., *Deus liberans*, p.146.

<sup>765</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus Ineffabilis*, p. 48.

<sup>766</sup> Ibid., p. 42. Sobre a crítica dos modernos ilustrados: “Esta crítica desconocía el sentido propiamente metafísico del ser *superesencial* del pensamiento de Dionísio Areopagita, retomado por Tomás de Aquino en plena Edad Media, puso sobre la mesa la cuestión de la supuesta “objetividad” de las representaciones de lo innombrable. Por eso el pensamiento posmetafísico de la segunda mitad del siglo XX, hasta el día de hoy, intenta reconstruir ahora una *ontología de la diferencia*, incluso desde una “metafísica negativa” que permita a la razón, en tiempos de la modernidad tardía, abrirse al fondo innombrable de lo real”.

Ocidente, tanto no contexto da cristandade, quanto na modernidade técnico-científica. Graças à desconstrução, essa experiência do niilismo emerge dos escombros da Cristandade e da modernidade como rio capaz de fecundar uma nova maneira de ser-no-mundo.

Sí, el río subterráneo del nihilismo apofático ha recorrido las praderas de la cristandad, se ha deslizado luego por los pasadizos de la *civitas* de Occidente, y ahora se asoma de nuevo a la superficie de la urbe, como fuga de agua en medio de los escombros de las torres caídas, a través del nihilismo póstmoderno”<sup>767</sup>.

Disso decorre que, no contexto da pós-modernidade, é impossível prescindir da crítica à ontoteologia iniciada em Heidegger e radicalizada pelo niilismo pós-moderno, visto que é por meio da desconstrução que podemos ter acesso ao manancial do qual também o cristianismo é portador. E, apoiado, sobretudo, no pensamento de Nancy, o teólogo mexicano avançará na compreensão tanto do colapso do sujeito quanto do niilismo e seu estágio de subjetividade. A interpretação advinda do pensamento nancyniano leva a constatar que o niilismo se identifica a um estágio da evolução da razão ocidental e, consequentemente, à possibilidade de cumprimento da vocação cristã de outro modo de ser que aquele travestido da espiritualidade moderna da autonomia e do iluminismo. No contexto do niilismo, o ser já não pode ser mais objetivado enquanto substância, porque se apresenta como ser-em-devir, aquém do fundamento, da representação e da finalidade. Essa nova concepção de ser, portanto, exerce forte impacto sobre a teologia.

En esta renuncia al fundamento, al sentido y a la finalidad radica el nihilismo que el sujeto moderno tardío tomará como señal de conciencia de su identidad y como su desafío temporal. El colapso del sujeto conlleva, en consecuencia, el desmantelamiento de la teología como de la cosmología con el privativo ‘a’ que denota ese acontecer originario en el que no hay fondo sino devenir<sup>768</sup>.

Desse modo, o niilismo de Nancy que segue de perto Heidegger<sup>769</sup> e Nietzsche, propugna a desconstrução do cristianismo a fim de devolvê-lo à sua novidade antimetafísica e

---

<sup>767</sup> MENDOZA ÁVAREZ, *Deus Ineffabilis*, p. 48.

<sup>768</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 109.

<sup>769</sup> Cf. ibid., p. 109. “La ontología heideggeriana es un salto a la permanente eyección del *Dasein*, en cuanto ser-en-devir. Un tránsito que relativiza ciertamente las representaciones lingüísticas y culturales: con ellas los sujetos designan su propia experiencia de devenir y que, en su dimensión de tradición, conforma sistemas de significado. Tales sistemas de representación remiten a un acto originario que es ‘la cosa misma’, el ser-ahí, en tanto objeto del decir fenomenológico. En este sentido, el nihilismo heideggeriano es distinto al de Nietzsche, pues aquél radicaliza la muerte de Dios hasta

antirreligiosa. Isso ocorre graças à reabilitação do caráter apofático intrínseco do cristianismo que o torna paradoxalmente uma religião sem religião ou uma experiência atea do Deus de Jesus Cristo. De fato, a fé judaico-cristã em um Deus criador dá testemunho da criação em categorias niilistas, isto é, da autonomia da criação. Não há, portanto, necessidade de apelar para um fundamento metafísico do real.

La fe de Israel en un Dios creador fue integrada por el cristianismo en su lectura de la redención instaurada por Jesús de Nazaret como manando de la misma fuente, a saber: la creación como ser-en-devir, abocada a su propia nada, en autonomía respecto de todo fundamento, sentido o valor<sup>770</sup>.

Esse ateísmo implícito do cristianismo evocado por Jean-Luc Nancy é, pois, considerado por Carlos Mendoza como o grande legado para o Ocidente cristão no contexto da pós-modernidade.

Nancy desarrolla la idea de una necesaria conclusión atea en la afirmación del Dios creador que de manera permanente ‘deja ser’ a su creación en el devenir de la temporalidad. El cristianismo, por su parte, es portador de este ateísmo pero en clave cristológica cuando afirma, por ejemplo, la presencia-ausencia del crucificado-resucitado, o cuando afirma la presencia del cuerpo de Cristo en el hontonar de su ausencia. Desde esta perspectiva, el cristianismo lleva en sí su propio rebasamiento, de modo que su aportación a la cultura occidental radica en la conciencia de la nada, misma que se vivencia como renuncia a todo fundamento para vivir en el reino de la libertad y la imaginación, de la finitud y la contingencia, de la fragilidad y de la muerte. Tal acontecer originario fue simbolizado por el cristianismo naciente con la metáfora expresión del evangelio de Juan con la que el Resucitado se dirige a Maria de Magdala: *Noli me tangere*... ‘no me toques, todavía no he subido al Padre’ (Jo 20.17)<sup>771</sup>.

Esse movimento de renúncia ao fundamento resulta em uma existência humana e religiosa marcada pelo colapso dos sonhos de “onipotência infantil”. Configura-se, portanto, como “testigo de la alteridad, intérprete desolado de su propia inconsistência, abertura de indigencia que hace la existencia un poco más auténtica”<sup>772</sup>. Nisso, radica a contribuição do cristianismo à cultura ocidental enquanto consciência niilista vivenciada como renúncia a todo fundamento e abertura ao acontecer originário. Em outras palavras, abre-se a possibilidade da

---

reducirla por vía fenomenológica al acto originario de la subjetividad, donde no hay fundamento ni horizonte ni sentido, sino libertad”.

<sup>770</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El colapso*”, p. 110.

<sup>771</sup> Ibid., p. 110.

<sup>772</sup> Ibid., p. 110.

reconstrução fenomenológica da subjetividade que não se deixa seduzir pelo caráter transcendental do método, graças à desconstrução da pretensão de sentido no *ego*. Como visto anteriormente, a desconstrução não afeta somente o problema do fundamento, mas o próprio sujeito que apelava para sua constituição<sup>773</sup>.

Neste sentido, Carlos Mendoza aproxima-se teologicamente da abordagem de Nancy sobre o colapso do sujeito moderno, a fim de dar razão da esperança de um futuro “razoável e sustentável” para a humanidade que renuncie à onipotência do “homem moderno”. Tendo em vista agora um novo estatuto para a teologia como “inteligência cordial”<sup>774</sup>, nosso autor perguntará pelas significações antropológicas e teológicas possíveis da vivência da vulnerabilidade que possa identificá-la como a categoria central da experiência humano-divino em íntima sintonia com o *logos* escatológico.

Diante dessas constatações, faz-nos necessário contrapor as duas consequências sociopolíticas que, segundo Carlos Mendoza, brotam do confronto entre onipotência do sujeito moderno e da religião que o sustenta e o colapso desse sujeito com o advento da pós-modernidade. A primeira, do ponto de vista antropológico, diz respeito à crescente obsessão de apropriação, na qual a cobiça do mercado tornou-se o novo ídolo da religião sacrificial. A segunda, sob o registro da fenomenologia, remete tanto ao caráter relacional como a do sujeito diante de outrem (inapreensível) em sua vulnerabilidade da existência humana niilista. Acerca disso, explica Carlos Mendoza.

El colapso del sujeto en sus sueños de omnipotencia infantil conlleva una oportunidad para recuperar la subjetividad en su relación constitutiva con el otro como única condición de existencia auténtica, basada en la afirmación de una ontología relacional como interpretación pertinente del mundo vivido. Según este acercamiento descriptivo, el acceso al estadio originario de la subjetividad es posible en la medida en que la *labilidad* del sujeto toma su lugar como verdadera potencia de experiencia, de memoria, de lenguaje y de práctica. Todo ello en tanto que el sujeto, por fin depurado de sus fantasías infantiles, logra alcanzar al estadio adulto de la relación *asimétrica* con el otro [...] según la lógica del dom<sup>775</sup>.

Será então sob o marco referencial desta inversão fenomenológica do *ego* e da desconstrução da subjetividade que a experiência de fé e a teologia encontram novo terreno para frutificar. Isso em um duplo aspecto segundo a gramática do dinamismo teologal: a) *fides*

---

<sup>773</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 308.

<sup>774</sup> Id., *El Dios Otro*, capa.

<sup>775</sup> Id., *El dios escondido*, p. 311.



enquanto potência de experiência emancipadora do desejo de onipotência; b) *fides* enquanto conhecimento do outro a partir de Deus, segundo a “inteligência da vítima”. Há de se atentar que essa última expressão advém da recepção criativa da “teoria do desejo mimético” de René Girard pela teologia da vulnerabilidade de James Alison. A partir desses elementos, a reflexão entabulada por Carlos Mendoza a respeito da pós-modernidade conduz à ressignificação da *fides* cristã em torno do paradoxo da subjetividade como potência vulnerável e antirreligiosa do crente.

Portanto, a partir da inversão fenomenológica da subjetividade de atividade para a passividade e da desconstrução da onipotência do sujeito moderno para sua vulnerabilidade, Carlos Mendoza insiste em seus efeitos sobre a *fides* cristã.

En lugar de hablar de afirmación narcisista de sí, la *fides* anuncia la realización plena de la relación con el otro como *fraternidad* – yendo aun más lejos de lo que el judaísmo había ya anunciado, a saber: el reconocimiento del otro como prójimo – a través de la donación de la propia vida en la lógica del ‘pan partido y de la copa ofrecida’. Esta vertiente simbólica típica de la subjetividad expuesta será la base fenomenológica para llevar a cabo una lectura renovada de la sacramentalidad del cuerpo de Cristo, en el corazón de la historia, como signo de un mundo diferente nacido no de la rivalidad mimética sino de la *gratuidad* de la víctima no resentida<sup>776</sup>.

É, pois, exatamente esse aspecto da sacramentalidade da existência cristã em contexto pós-moderno que almejamos explorar no último capítulo. Afinal, cremos que a teologia fundamental “niilista” de Carlos Mendoza permite a reelaboração do sentido da sacramentalidade da comunidade escatológica no seio da história violenta. Entretanto, a fim de matizar a compreensão de *fides* cristã, importa avançar e mostrar como o teólogo mexicano a insere nesse processo da desconstrução pós-moderna. Trata-se de ocupar-se da maneira como o teólogo reflete sobre a desconstrução do cristianismo influenciado pela categoria de “declosión”, cunhada pelo filósofo Jean-Luc Nancy. Doravante, mostrar-se-á que a fé aparecerá como potência da subjetividade declosionada.

### 3.3.2 CRISTIANISMO DECLOSIONADO

Antes, porém, de debruçar-se propriamente sobre os novos conteúdos do cristianismo pós-moderno que propugna Carlos Mendoza, torna-se indispensável enfatizar sua

---

<sup>776</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 312-313..

preocupação em inseri-lo na esteira da desconstrução. E isso em função da sua identificação com uma forma de relato unívoco de totalidade e de seu discurso absoluto antropocêntrico e do desejo de onipotência que o atravessou por séculos de história. Urge mostrar que, se há quase simbiose entre o Ocidente e o cristianismo, avançar na compreensão do colapso do sujeito moderno e da consequente consciência niilista pós-moderna leva evidentemente a associar tal dismantelamento ao cristianismo. Seja porque se sente atingido pela desconstrução, seja porque ele desconstruído pode conduzir a desconstrução do imaginário cultural do Ocidente.

Deconstruir significa, en este contexto preciso, el desbloqueo del manantial divino antes de que quede cubierto por las medianiones simbólicas. Esto implica certamente un *retorno a las fuentes*, per no en el sentido del reencuentro con el hecho histórico en su objetividad empírica, ni aún menos con su enigma mitológico, sino en el sentido de un retorno fenomenológico *a la cosa misma*<sup>777</sup>.

Ora, se Carlos Mendoza deixa claro que a desconstrução implica num movimento de “voltar à coisa mesma” da fé, isso não pode ser confundido com a pretensão de voltar à identidade confessional ou, como defendem os movimentos contramodernos, uma preocupação de “voltar ao fundamento”. Antes, se trata de um voltar ao cristianismo associado à “fuente originaria de su nacimiento que es lo real misterioso que se devela como clamor, invitación, caricia, ausencia, anhelo”, seguindo a interpretação de Nancy<sup>778</sup>.

Carlos Mendoza afirma que está advindo um “momento oportuno que nos permitirá chegar ao *fundo místico do real*, sempre mais exigente que exigirá romper com nossos relatos cristãos infantis de onipotência”<sup>779</sup>. Exatamente nisto radica a proposta da desconstrução do cristianismo, uma vez que ao abandonar esses relatos de totalidades calcados na visão de sujeito absoluto e de um Deus onipotente, esse movimento provoca o colapso do sujeito moderno a ponto de viabilizar o acesso ao fundo “místico do real”. Visto que tal colapso é a condição mesma da desconstrução, Carlos Mendoza associa essa ideia àquela da antropologia de Levinas, a respeito da sua reflexão sobre a “fissão do núcleo do sujeito” provocada pelo contato com a alteridade do outrem que é sempre da ordem do enigma<sup>780</sup>.

---

<sup>777</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.304.

<sup>778</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>779</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 307.

<sup>780</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

Tendo presentes esses elementos, o teólogo mexicano cogita a possibilidade de o cristianismo poder pensar a correlação humano-divino no advento da subjetividade exposta com sua experiência de *kénosis* e *theosis*. E, conseqüentemente, pensar sua própria pertinência em tempos pós-metafísicos. Nesse sentido, trata-se de perscrutar a desconstrução do cristianismo como algo constitutivo de si mesmo e chegar ao reconhecimento de que o niilismo pós-moderno não é outra coisa que a realização do próprio cristianismo, se concebido a partir da lógica da *kénosis-theosis*.

El principio kenótico revela la potencia divina como fuente de alteridad y de comunión en la diferencia. En efecto, el Logos se ha hecho carne para que la carne se deifique según aquella máxima de san Ireneo de Lyon que sintetiza el movimiento salvífico: la *kénosis* se encuentra profundamente orientada a la *theosis* o deificación. Se trata de un dinamismo de trascendencia que da su pleno sentido y su fuerza final a la inmanencia. La encarnación hace actual la deificación por la intermediación de la humanización o, dicho de otro modo, el despojo de la condición divina apunta a la inclusión de toda la creación por el acto de amor que la conduce a la vida divina. He aquí un sentido a la vez trascendente y fenomenológico de la polaridad creadora *kénosis-theosis* que nos ubica en el corazón de la inteligencia teológica de lo real<sup>781</sup>.

Levando em conta esse horizonte, o próprio autor se refere ao seu pensamento como uma “teologia niilista” cunhada em função da temporalidade *kairológica* e messiânica. Isso porque, graças à centralidade da história kenótica realizada em Jesus de Nazaré, tornou-se passível de cumprimento esse dinamismo salvífico na subjetividade exposta. E mais, para além da crítica contramoderna, o niilismo pós-moderno, em consonância com a desconstrução do cristianismo, possibilita a reabilitação da transcendência no coração da imanência. De fato, com a apropriação da virada hermenêutica kenótica de corte niilista, falar de Deus agora se converte numa maneira de dizer o humano exposto ao mistério. Essa maneira niilista de falar de Deus a partir do ser humano se tornou possível graças ao sentido filosófico da religião articulada à luz de uma ontologia relacional e sua permanente abertura à transcendência.

El hecho de *hablar de Dios* y decir al hombre de manera concomitante representa un modo de estar-em-el-mundo que vincula al sujeto a su aventura de emancipación *al mismo tiempo* que lo reenvia al misterio de lo real sin absolverlo de la responsabilidad ética por el otro en la historia. Así, el sujeto expuesto debe tomar a su cargo el conocimiento, la libertad y la *poiesis* que se desprenden de su condición de ser en la inmanencia, pero abierto constitutivamente a la trascendencia<sup>782</sup>.

---

<sup>781</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 327.

<sup>782</sup> Ibid., p. 55.

Enfim, Carlos Mendoza apropria-se da desconstrução da religião levada a termo pelos niilistas pós-modernos, especialmente por Nancy, para insistir que o princípio da *kénosis* do Verbo torna-se a gênese do ultrapassamento da religião como totalidade.<sup>783</sup> Ora, com isso recupera-se o fundo metafísico da existência em devir e preserva o “niilismo constitutivo do real”.

Más acá de las regiones de la representación, el sentimiento la teoría y la praxis, se encuentra el hontonar del ser en su constitución misterica, irrepresentable, inasible y, por todo ello, apofática. Es la ocasión propicia para recuperar la identidad apocalíptica del discurso creyente en cuanto conciencia de la finitud de toda imagen de Dios, en tiempos del derrubamiento de los ídolos en tanto relatos de totalidad<sup>784</sup>.

Desse modo, coube ao teólogo mexicano explicitar o processo de desconstrução que se instala no ocaso do Ocidente em função de seus traços monoteístas e *kenóticos*. Carlos Mendoza, ao retomar as afirmações de Nancy, recorda que o cristianismo é essencialmente o movimento de sua própria distensão. Graças ao fato de o cristianismo ser uma experiência antropológica ele também viabiliza o lugar da constituição de um sujeito aberto e na distensão de si mesmo.

El cristianismo es en sí mismo, esencialmente, el movimiento de su propia distensión, porque representa la constitución de un sujeto en apertura y en distensión de sí. Evidentemente, entonces, hay que decir que la deconstrucción, que no es posible sino mediando esta distensión, es ella misma cristiana. Es cristiana porque el cristianismo es, originariamente, destructor, porque se relaciona inmediatamente con su propio origen como con un juego, un intervalo, un latido, una apertura en el origen. Sin embargo, lo sabemos bien, en otro sentido el cristianismo es el reverso exacto, la denegación, la oclusión de una deconstrucción y de su propia deconstrucción, precisamente porque, en lugar de la estrutura del origen,

---

<sup>783</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 110. “Nancy desarrolla la idea de una necesaria conclusión atea en la afirmación del Dios creador que de manera permanente ‘deja ser’ a su creación en el devenir de la temporalidad. El cristianismo, por su parte, es portador de este ateísmo pero en clave cristológica cuando afirma, por ejemplo, la presencia-ausencia del crucificado-resucitado, o cuando afirma la presencia del cuerpo de Cristo en el hontonar de su ausencia. Desde esta perspectiva, el cristianismo lleva en sí su propio rebasamiento, de modo que su aportación a la cultura occidental radica en la conciencia de la nada, misma que se vivencia como renuncia a todo fundamento para vivir en el reino de la libertad y la imaginación, de la finitud y la contingencia, de la fragilidad y de la muerte. Tal acontecer originario fue simbolizado por el cristianismo naciente con la metafórica expresión del evangelio de Juan con la que el Resucitado se dirig a María de Magdala: *Noli me tangere...* ‘no me toque, todavía no he subido al Padre’ (Jn 20.17)”.

<sup>784</sup> Id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

pone como todo origen, otra cosa: el anuncio del fin<sup>785</sup>.

Essa distensão constitutiva do cristianismo aparece, sobretudo, no seu anúncio apocalíptico, isto é, no “anúncio do fim” como “boa nova”<sup>786</sup>. Disso decorre que a fé judaico-cristã em um Deus criador conversa sua consciência atea como um elemento estruturante da religião sem religião<sup>787</sup>. Isso significa que o cristianismo traz em si mesmo a semente de certo ateísmo e sua própria superação. E, conseqüentemente, “es portador conciente de su finitud y caducidad como sistema de representación, de valor o incluso de religión”<sup>788</sup>. A fim de matizar e ressaltar o caráter niilista do cristianismo, Carlos Mendoza retoma nesse contexto a antropologia do desejo mimético de René Girard. Segundo o antropólogo, o cristianismo é apresentado como superação da religião sacrificial. Diante disso, reconhecendo que o ateísmo é fruto da própria evolução do cristianismo, o teólogo mexicano assegura: “não precisamos ter medo dele”<sup>789</sup>, porque o cristianismo assume o lugar de uma *theosis*.

### 3.3.2.1 Absenteísmo: nova expressão da transcendência

Na mesma direção, de um cristianismo pacífico pode-se reconhecer que Carlos Mendoza se apropria do pensamento de Nancy para enfatizar o vínculo estreito que há entre o cristianismo e a consciência niilista iconoclasta e apofática da existência além da essência<sup>790</sup>. É, pois, graças ao pensamento nancyniano, que o niilismo será assumido em sua materialidade expressiva como parte do desdobramento da razão ocidental. Segundo o teólogo mexicano, o niilismo colocou em questão a ideia fundacional do monoteísmo judaico aliado à ideia de uma só humanidade, pois essas não dão conta da secularização e da desconstrução intrínsecas ao próprio cristianismo. Para o teólogo:

---

<sup>785</sup> NANCY, *La declosión*, p. 247.

<sup>786</sup> Ibid., p. 247.

<sup>787</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, pp.15-52. Com efeito, “la fe de Israel en un Dios creador fue integrada por el cristianismo en su lectura de la redención instaurada por Jesús de Nazaret como manando de la misma fuente, a saber: la creación como ser-en-devir, abocada a su propia ‘nada’, en tanto autonomía respecto de todo fundamento, sentido o valor”.

<sup>788</sup> Id., “*Sobre el rebasamiento*”, pp. 41-55.

<sup>789</sup> Id., “*Historia, violencia*”, (Seminário internacional em Curitiba, 2015).

<sup>790</sup> Cf. NANCY, *La declosión*, p. 59-60. “el cristianismo es por sí mismo, en sí mismo, una deconstrucción o una autodeconstrucción. Es también por este carácter que representa a la vez la forma más occidentalizada –y/o occidentalizante /.../ del monoteísmo. El cristianismo, en otros términos, indica la manera más activa – y también la más ruinosa para sí misma, la más nihilista en ciertos aspectos – por la que el monoteísmo abriga en sí – o mejor: más intimamente en sí que sí mismo, más acá o más allá de sí mismo – el principio de un mundo sin Dios”.

La idea cristiana de la encarnación del Verbo divino fue necesaria para llevar a su clímax la correlación Dios-mundo. Y en este proceso *kenótico*, del que da testimonio el cristianismo con su credo y con su pregón del amor universal, aparece el vaciamiento del ser como la metáfora principal para hablar del ‘desfondamiento’ de Occidente. Será, por tanto, el monoteísmo, en su atrevida e inovadora versión cristiana de la encarnación de Dios, el que permitirá al pensamiento occidental postular la *insuficiencia* radical de toda representación para decir, representar, pensar o llevar la existencia a la acción, en su sola desnudez<sup>791</sup>.

No último volume da sua trilogia, Carlos Mendoza explora com mais afinco a perspectiva de Nancy a respeito do desmantelamento do sentido e do fundamento que serviu de justificação da razão secular<sup>792</sup>. Para a compreensão deste “desfundamento” do Ocidente, nosso autor resalta quatro princípios norteadores da “declosión” do fundamento da razão secular: 1) a “humanidad como orfandad asumida”<sup>793</sup>; 2) o “pensamiento como prosternación y abandono”<sup>794</sup>; 3) a “temporalidad como cese de la duración” e, por fim, 4) o “cuerpo como herida abierta”.

A ideia de humanidade como orfandade assumida tem como pressuposto contrapor-se à tentativa da modernidade em justificar-se através da razão e da liberdade autônomas. Ora, recorda o autor que após os horrores do século XX, aos seus princípios de igualdade, de liberdade e de fraternidade não se pode abstrair os princípios da justiça e da equidade diante do clamor das vítimas produzidas pela razão ilustrada. Apesar da crítica à ideia de humano subjacente à modernidade, mostrou-se necessário desconstruí-la até à “redução” da humanidade à “orfandade”. Afinal, essa ideia denota a indefensibilidade radical dos seres humanos, uma vez que põe acento no “puro acontecer” da existência para a qual não existe

---

<sup>791</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 80-81.

<sup>792</sup> Cf. *ibid.*, p. 80-88.

<sup>793</sup> *Ibid.*, *Deus ineffabilis*, p. 82. A “humanidade como orfandade assumida” é uma glosa de nosso autor a expressão “*commune deshérence*” cunhada por Nancy, para designar o “estado de indefensão radical” da humanidade, sob sua assunção da não-origem, do sem-sentido, do sem-significado único, mas apenas puro acontecer da existência.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 83-84. “Prosternación ante la inabarcable realidad de lo otro, abandono de toda pretensión de posesión, sea de significados o de cuerpos, de mentes o de voluntades, de ídolos os divinidades. Por eso se trata de promover un pensamiento como adoración ‘sin altar ni trono’, sin objeto de adoración y sin sujeto de consolación. Algo que, a primera vista, parece inquietante y hasta angustioso para la conciencia, pero que se revela, al fin y al cabo, como la condición fortuita de la finitude de la creación asumida por la razón declosionada /.../ es *pensamiento* no queda ya restringido a la mera certeza, a la prueba objetiva o a la plausibilidad de la teoría, y mucho menos al reduccionismo de la evidencia empírica. El pensamiento es el modo de existir de la subjetividad em su permanente estado de *adoración*. Es el pensar mismo previo a toda representación. Por ello, es más que la duda metódica de Descartes, o que el rigor formal de la razón crítica kantiana. Se acerca al mundo con *reverencia* porque es otredad que clama, interpela, sorprende, enamora y aterra a la vez”.

origem nem sentido nem significado único, senão “puro acontecer” da existência. Aguça-se a vulnerabilização para a humanidade e exposição de seres humanos à violência.

Para o teólogo mexicano, essas “coordenadas niilistas do humano” propostas por Nancy se apresentam como um exercício de dismantelamento do afã de poder da razão moderna. Elas inauguram um fecundo caminho para a interpretação do humano e do mundo. “Ella nos coloca en el limite de nuestra existencia, siempre abierta, nunca cerrada, a la inconmensurabilidad del mundo, de los otros y de lo inefable”<sup>795</sup>. Essas novas coordenadas pós-modernas do humano designam a superação dos avatares da modernidade, isto é, mudança do ideal de “igualdade” para o “saludo ao outro”, do sonho de liberdade “à palavra”, da utopia de “fraternidade” “à orfandade” e, por fim, da busca pela “justiça à escuta”<sup>796</sup>.

O pensamento niilista, como prostração e abandono do poder da razão, visa o ultrapassamento da ideia secularizada do pensamento teórico, bem como de sua linguagem mítica. Carlos Mendoza insiste que com isso Nancy não busca reconstruir uma nova representação ou ídolo, nem imagem nem conceito, mas manter-se na vigília do pensamento e do dizer. Trata-se de uma atitude iconoclasta e apofática do pensamento.

Prosternación ante la inabarcable realidad del lo outro, abandono de toda pretensión de posesión, sea de significados o de cuerpos, de mentes o de voluntades, de ídolos o divinidades. Por eso se trata de promover un pensamiento como adoración “sin altar ni trono”, sin objeto de adoración y sin sujeto de consolación. Algo que, a primera vista, parece inquietante y hasta angustioso para la conciencia, pero que se revela, al fin y al cabo, como la condición fortuita de la finitud de la creación asumida por la razón declosionada<sup>797</sup>.

Dessa forma, o pensamento na subjetividade “declosionada” não se restringe à mera certeza, à prova objetiva ou à plausibilidade teórica, nem tampouco ao reducionismo empírico. Ocupa-se, antes, do modo de existir em que a subjetividade encontra-se em permanente estado de “adoração”, prévio a toda representação. Enfatiza-se a atitude de “reverência” da subjetividade diante da alteridade que clama, interpela, surpreende, enamora e aterroriza. É, portanto, atividade perene de contemplação, cuja atitude radical é o silêncio.

A terceira diretriz da “declosión” nancyniana é a temporalidade retida, trata-se da temporalidade vivida como anelo sempre adiado, uma temporalidade como “tempo retido” pelo pensamento em seu ato mais autêntico. O filósofo situa no cristianismo a origem desta

<sup>795</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 83.

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

“temporalidade” possibilitada pela encarnação do Verbo e que torna possível a iniciação da esperança na vida eterna, visto que o cristianismo inseriu “esta idea de ‘vivir en el mundo sin ser del mundo’, haciendo entonces posible el advenimiento de la ex-sistencia como *eyección* o arrojo en el devenir del tiempo”<sup>798</sup>. Tal temporalidade implica uma vivencia da morte, “como verdade da vida”<sup>799</sup>. Carlos Mendoza acrescenta à visão de Nancy o sentido ricoeuriano de uma vida vivida até na morte<sup>800</sup>. Esta temporalidade retida será fundamental no desenvolvimento teológico do pensamento de nosso autor, uma vez que insistirá na “temporalidade messiânica em chave kairológica” para designar a vida vivida até o extremo no Cristo.

Por fim, a quarta coordenada do humano nancyniano, o “corpo como ferida aberta” será um princípio que permitirá levar ao “aquém” da existência uma expressão que não deixe induzir a pensar em certo desprezo pela vida. Longe disso, a metáfora designa a abertura ontológica do mundo a partir da corporeidade desconstruída de seu afã de onipotência.

El cuerpo en movimiento y en quietud es entonces por excelência la figura nihilista de la subjetividad posmoderna, lugar de exposición radical al mundo, a los otros, a lo inefable de los otros cuerpos, más acá de todo deseo, representación, sensación, concepto, idea o plegaria<sup>801</sup>.

Com esse horizonte de quietude, entra-se assim na dimensão política originária do ser humano que a pós-modernidade busca reabilitar. Com efeito, uma categoria importante para o desenvolvimento da “teologia niilista” de Carlos Mendoza. Nesse sentido, com a recuperação da *oikonomia teológica* extraviada pela economia e governo moderno por Agamben<sup>802</sup>, o frei dominicano reabilita as metáforas do esvaziamento da teologia apofática na contemplação do manancial da esperança escatológica. Essas metáforas dizem respeito à “quietude da contemplação” e ao “centro vazio”, os quais nutrirão a heurística da ideia de revelação do teólogo<sup>803</sup>.

Este desfundamento do Ocidente proposto, pois, por Nancy será a “brecha” pela qual o teólogo mexicano desenvolverá sua teologia da temporalidade messiânica como a novidade cristã para uma existência autêntica. Por ora, cabe avançar na compreensão do niilismo pós-

---

<sup>798</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.85.

<sup>799</sup> Ibid., p.85.

<sup>800</sup> Cf. ibid., pp. 84-85.

<sup>801</sup> Ibid., p.

<sup>802</sup> Cf. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria*, p. 271.

<sup>803</sup> Cf. MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.



moderno. Há de se reafirma uma vez mais que, para além da crítica dos movimentos de retorno à metafísica, o niilismo pós-moderno não rechaça a transcendência, mas segue na aposta da morte do sujeito metafísico.

El advenimiento de la trascendencia aconte en el corazón de la inmanencia, como lo había descrito y ala fenomenologia, pero sin necesidad de volver a un fundamento o a un pensamiento *sólido*. Por el contrario, se trata de la apertura al devenir sin retorno del que hablan los místicos y los poetas de todos los tiempos, sobre todo aquéllos que ya pusieron sus ojos en el abismo de la nada. Son ellos a quienes deberíamos escuchar con mayor atención antes de empantanarnos en las aguas de la lógica de la totalidad, del idêntico, de lo Mismo<sup>804</sup>.

Em chave fenomenológica, a “declosión” do cristianismo resultará no “*absenteísmo*”<sup>805</sup>. Trata-se de outra forma de transcendência a partir da imanência do ser-em-devir. Uma concepção da realidade divina enquanto “origem sem origem do ser”<sup>806</sup>, ou seja, como *Dasein*.

Como superación del ateísmo derivado del monoteísmo [...] la razón postmoderna hace posible una nueva figura de la trascendencia, ésta vez en clave fenomenológica, con la designación del *absenteísmo*. Se trata, en efecto, de afirmar la realidad divina en cuanto origen sin origen del ser, es decir, en cuanto *Dasein*, comparable análogamente al concepto griego de *agénetos*, construido en la teología trinitaria de los Capadocios para explicar la fontalidad del amor divino. No se trata de afirmar un *deus ex machina* en cuanto motor inmóvil, al fin y al cabo ente, sino como presencia-ausencia ontológica en tanto ser en devenir. Postulación entonces de un caos originario, meta-físico y, por lo mismo, sin sentido, preconceptual, del orden de la *trans-inmanencia*<sup>807</sup>.

Consequentemente, esse “absenteísmo”, a partir de sua ação iconoclasta, rechaça a visão de um deus intervencionista típica da metafísica da causalidade. E, concomitantemente, afirma a impossibilidade de consolação divina para o sujeito refém das imagens transcendentais de Deus ou da finalidade da criação. O que resta, portanto, é a afirmação da subjetividade “colapsada” após a renúncia da segurança do fundamento, subjetividade exposta como “corpo como ferida aberta”<sup>808</sup>. Trata-se de uma metáfora eloquente para descrever a

---

<sup>804</sup> Ibid., p. 213.

<sup>805</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>806</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>807</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>808</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 85-88.

radical exposição ao mundo, aos outros, ao inefável e à incomensurabilidade da relação entre as subjetividades.

El cuerpo como herida abierta que evoca el nihilismo se muestra anhelante, palpitante y lleno de vida. Pero de vida inacabada. Cuerpos en relación con los otros cuerpos que conforman el mundo. La metáfora elocuente es la boca abierta que tiene hambre, o que desea decir algo a alguien, o que anhela recibir un beso. O un cuerpo en movimiento que pende de la quietude en el arte de la danza primordial<sup>809</sup>.

O colapso do sujeito inaugura a aparição da subetividade débil, que desconstrói suas pulsões de controle e manipulação e, concomitantemente, renuncia à objetivação do real como afirmação da lógica da mesmidade. Entretanto, importa ressaltar neste momento que se segue o impacto da “*declosión*” da subjetividade sobre a experiência religiosa. Trata-se de pensar que a subjetividade esvaziada de fato pode descobrir-se em estado de adoração<sup>810</sup>. Nesse estágio de abertura à alteridade, a subjetividade pode pronunciar uma palavra como saudação a outrem. Essa é, portanto, a única “realidade palpável” que resta à subjetividade: sua indigência e exposição à alteridade.

Graças a essa percepção da subjetividade, Carlos Mendoza reivindica o caráter ético desse absenteísmo divino originário, exatamente porque ele pode afirmar a pertinência do cristianismo em contexto pós-metafísico. Dito de maneira positiva, a fim de justificar a atuação de Deus na história humana, nosso autor afirmará a transcendência na imanência da subjetividade exposta e em doação. Dentre os monoteísmos, afirma o teólogo mexicano, o cristianismo foi aquele que apareceu como o ultrapassamento do sistema religioso com sua ideia de “*eschatón*”: o tempo pleno além e aquém da temporalidade mesma<sup>811</sup>.

Agora sob a égide da racionalidade pós-moderna, o “*eschatón*” é compreendido em seu caráter apofático e messiânico como “tempo contraído”, tal como se verá no próximo capítulo. Nesse caso, a temporalidade em perspectiva messiânica instaura uma fissura na história como uma ordem nova para a condição humana que chega por meio dos atos de extrema doação no anonimato dos justos da história. Esses tempos discretos irrompem segundo os gestos fundacionais da gramática bíblica, em que a vida vence a morte através da concretude do dar de comer, do hospedar-se e ser elevado da terra<sup>812</sup>.

<sup>809</sup> Ibid., p. 85.

<sup>810</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 67-68.

<sup>811</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>812</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 229.

De fato, a ideia de messias sempre designou a tentativa de falar da ação divina na história da humanidade. Mas, segundo Carlos Mendoza, no judaísmo esta ideia ainda aparece sob a figura de totalidade. O cristianismo, por sua vez, representa a prova contundente da fissura naquilo que há de totalidade no sistema religioso judaico. Em outras palavras, o cristianismo aparece em seu aspecto de “sacramentalidade” de modo a implodir o caráter sistêmico e totalitário da religião sacrificial. Surge assim outra ordem de realidade, à qual as discípulas e os discípulos são convidados a pertencer e capacitados a habitá-la sacramentalmente. Neste sentido, afirma o teólogo mexicano:

Serán las señales del crucificado-resucitado el símbolo apofático de esa *realidad otra* que Jesús inaugura y consume, que hace estallar la fe como un nuevo orden llamado con expresiones de tono apocalíptico de la época: ‘día final’, ‘creación nueva’, ‘reconciliación universal’ [...]. En este sentido, tanto los relatos de la tumba vacía como de las apariciones del crucificado-resucitado conllevan, en su estructura semiótica misma, el rebasamiento de la religión de la retribución y el anuncio de la religación en la gracia que permite representar a Dios con una imagen de gratuidad: *Abba*. Vida ofrecida, compartida, gozosa como un baquete o un tálamo nupcial; vulnerable como un pan partido o una copa servida: *hoc est corpus meum*...<sup>813</sup>.

Nisso consiste o aspecto da sacramentalidade da experiência de fé como fissura da significação, pois a única maneira de descrever a vida eterna passa pela desconstrução do corpo histórico. A essa dimensão sacramental volta-se no próximo capítulo. Por ora, importa afirmar que nesta perspectiva teológico-fenomenológica aparece com vigor a possibilidade de uma nova “teologia *kenótica*”, com a qual seja possível justificar o encontro humano-divino no seio da racionalidade pós-metafísica<sup>814</sup>.

Tales son las paradojas que abren la fisura de la significación: no hay significado posible de vida eterna sino desconstruyendo un cuerpo histórico. No hay sentido sino en el sinsentido del muerto-viviente. No hay mesianismo sino desde el rostro de un humano desfigurado... No hay nombre de Dios que sea pronunciable sino desde la orfandad asumida. Nihilismo de la nascente, originaria, indeterminada de cualquier utilidad o interés<sup>815</sup>.

---

<sup>813</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>814</sup> Cf. *ibid.*, pp. 15-52.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 15-52.

Essa visão vem corroborada pelo pensamento de Dietrich Bonhoeffer que, depois de Auschwitz, desenvolveu uma espiritualidade da *kénosis*<sup>816</sup>, na qual o desaparecimento de Deus abre possibilidade para que o ser humano apareça e, quando Deus permanece, o ser humano parece desvanecer-se<sup>817</sup>. Assim, esse pensamento pragmático foi a maneira de o pastor luterano encontrar uma brecha no muro da totalidade, desmascarando os totalitarismos políticos, de modo a encontrar acolhida na teologia do frei dominicano em tempos pós-modernos.

Depois dessa exposição do caráter *kenótico* do cristianismo por meio da desconstrução, o teólogo mexicano retoma a experiência de Jesus de Nazaré e seu complexo dinamismo constitutivo para justificar uma teologia *kenótica* em tempos pós-modernos. Este dinamismo constitutivo será o correlato da teologia apofática dos nomes divinos e imagens de Deus possíveis. Trata-se do processo de encarnação de Jesus e, concomitante, esvaziamento divino<sup>818</sup>.

O que leva a termo o processo *kenótico* não é apenas a constituição complexa da sua dupla natureza, mas os “ditos e feitos” de Jesus que culminaram em sua aniquilação. Processo *kenótico* esse levado a seu paroxismo com o anúncio do Crucificado-Ressuscitado, cujo acesso vem doado pelas narrativas simbólicas enunciadas em “chave de desapego”: “Noli me tangere... Subo a mi Padre (Jn 20.17ss.), Vayan a Galileia: allá me verán (Mt 28.10; Mc 16.7)”. Carlos Mendoza as associa às dimensões polissêmicas do *absenteísmo* enquanto despertam um novo modo de estar-no-mundo, por meio da fé<sup>819</sup>. No próximo capítulo retomam-se essa dimensão do *absenteísmo* para enfatizar como a experiência do Crucificado-ressuscitado despertou um novo modo de estar-no-mundo a partir da fé teologal na pertença a comunidade escatológica.

### 3.3.2.2 Fé niilista sob a gramática do rebaixamento

Importa avançar e enfatizar a dimensão niilista da fé sob o signo do rebaixamento, cujo sentido só pode apresentar-se em uma dimensão apofática. Ora, nesta tensão semântica

---

<sup>816</sup> Cf. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, p. 200. “Deus deixa que ele seja expulso do mundo e seja pregado numa cruz, Deus é impotente e fraco no mundo e somente assim está conosco e nos ajuda. Mateus 8,7 indica claramente que Cristo não nos ajuda por sua onipotência, mas por sua fraqueza e seus sofrimentos”.

<sup>817</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p.140.

<sup>818</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>819</sup> Cf. *ibid.*, p. 15-52.

do absenteísmo emerge a fé enquanto presença rememorativa e, por isso, sob o signo do oximoro da presença-ausência.

Recorda-se que a fé em sua significação niilista aparece como uma reabilitação da vida mística, na qual se experimenta a presença silenciosa do Deus inefável como radical abertura do ser. Uma experiência passível de ser vivenciada somente no tom da contemplação. Partindo, pois, do *pathos* contemplativo, aproxima-se dos traços constitutivos de uma fé capaz de ser vivenciada pela subjetividade vulnerável em seu anelo por mudança de mundo. Essa experiência no seio da racionalidade pós-moderna emerge como uma fé despreendida da necessidade de mediações, laçada que está no abismo do ser superabundante divino<sup>820</sup>.

La fe, en su sentido nihilista, es una oquedad de significado: un conocimiento de Dios sin imágenes porque es fruto del desapego de la existencia que se reconoce, medio de la orfandad de los signos, habitada por una presencia amorosa. Tal experiencia silenciosa de la presencia divina, como radical apertura del ser, adquiere colores inusitados en medio de los escombros de la modernidad. Es susceptible de ser vislumbrada solo en el tenor de la contemplación. Cuando cesan las imágenes, los conceptos y hasta las razones y las decisiones. Cuando no parece existir sino la nada y el vacío y, a pesar de ello, se ama<sup>821</sup>.

Essa fé niilista, portanto, é coetânea da “potência impotente” da subjetividade declosionada<sup>822</sup>, estágio que representa também a passagem de “mundo da crença” para o mundo iconoclasta e apofático, isto é, o mundo da fé sem a idolatria do sujeito. Este mundo outro da fé surge da lógica do desprendimento, do sujeito “declosionado”, “desconstruído”, “colapsado”. Trata-se da subjetividade esvaziada, entregue ao desmantelado da lógica da identidade ao mesmo tempo em que se encontra numa abertura radical à irrupção da lógica da gratuidade sob o signo iconoclasta, lugar do “puro dom”<sup>823</sup>. Esta será a aposta da fé niilista, na qual a subjetividade declosionada fica exposta a seu próprio devir, assumindo o real que lhe é dado, no qual o fundamento não lhe faz falta. Assim, discorre o teólogo mexicano:

Ser testigo del no-fundamento, del no-sentido, de la no-significación como hontonar del que proceden la conciencia y la subjetividad es la apuesta a la

---

<sup>820</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 416.

<sup>821</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 415.

<sup>822</sup> Cf. id., “*El colapso del sujeto*”, p. 112. “La fe es aquel estado de la existencia donde el sujeto queda expuesto a su desnudez, sin voluntad de reconstrucción alguna, viviendo a la intemperie del devenir mismo de la historia, de sus relaciones intersubjetivas y de la conciencia de su finitud y culpabilidad. En aquella región del *ex-sistere* no hace ya falta el fundamento”.

<sup>823</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

que el filósofo de Estrasburgo conduce su reflexión. *La fe es aquel estado de la existencia donde el sujeto queda expuesto a su desnudez, sin voluntad de reconstrucción alguna, viviendo a la intemperie del devenir mismo de la historia, de sus relaciones intersubjetivas y de la conciencia de su finitud y culpabilidad. Se trata de vivenciar aquella región del ex-sistere donde no hace ya falta el fundamento, ni siquiera Dios como garante*, según aquello que decía el Maestro Eckhart: “Pido a Dios liberarme de dios”. O en otras palabras, se trata del desapego miso de los nombres y las imágenes de Dios<sup>824</sup>.

Neste sentido constata o teólogo mexicano que, através do niilismo pós-moderno, se evidencia o esgotamento de um modelo de cristianismo, mas não da fé que encontra um novo *locus* nos escombros da modernidade. Assim, a fé segundo a tradição apofática do cristianismo medieval readquire grande vigor no contexto pós-moderno, embora deposta do imaginário religioso teocêntrico<sup>825</sup>. Não se relaciona à fuga da realidade, pelo contrário, através dela a subjetividade assume a realidade como dom e único lugar da plena realização humana fora do horizonte da autonomia moderna e do teocentrismo medieval.

Nancy desarrolla la idea maestra de la ‘declosión’ por medio de la cual realiza una reducción fenomenológica de la subjetividad a su estagio pre-categorial, para lanzarla a su dimensión existencial. En términos hermenéuticos, el sujeto colapsado pasa del ‘creer’ a la ‘fe’, como tránsito del mundo de las categorías, representaciones y sentidos posibles, al ámbito del sin-fundamento, sin-sentido y del silencio. La fe según Nancy es una potencia de la subjetividad ‘desconstruida’ que le permite avizorar el ser-para-la-muerte de modo que no se trate de desprecio de la inmanencia sino, por el contrario, de un aprecio de la contingencia misma en toda su fragilidad como único ámbito de la libertad<sup>826</sup>.

A fé niilista, portanto, inscreve-se na realidade a partir de seu caráter eminentemente iconoclasta e apofático, uma fé que é luz escura que ultrapassa as imagens de Deus para “perder-se” na contemplação despretensiosa, aquém das crenças, das representações, dos discursos, das interpretações, dos códigos morais. Diz respeito a uma existência segundo a lógica do desprendimento da experiência do Deus inefável. “Se trata de volver, en efecto, a la fuente primigênia de la teología que estuvo radicalmente abierta a la contemplación del misterio de la existencia, sobreabundante y *extravagante* /.../. Ese *mysterion* del ser y del devenir que por la fe llamamos *Deus Ineffabilis*”<sup>827</sup>.

<sup>824</sup> Ibid., p. 15-52 (grifo nosso).

<sup>825</sup> Cf. id., “*Sobre el rebasamiento*”, p. 41-55.

<sup>826</sup> Id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>827</sup> Id., *Deus Ineffabilis*, p. 43.

Essa fé niilista abre também espaço para recuperar o cristianismo avesso à lógica da identidade e da totalidade, o que possibilita a desconstrução do sujeito moderno, segundo Nancy. Nessa perspectiva, recorda Carlos Mendoza que os relatos fundantes do cristianismo podem ser lidos na ótica do “esvaziamento de Deus”. Afinal, nesses relatos se tem acesso a “teodramática do oximoro”: do claro-escuro, da presença-ausência, da palavra-silêncio, do encontro-estranhamento<sup>828</sup>. E, portanto, novas portas de significação são abertas para o cristianismo pós-moderno.

Los relatos fundacionales del cristianismo tienen que ver con el vaciamiento de Dios: sea en el acto creador, en la encarnación de su Logos, en la cruz de Jesús de Nazaret o en las apariciones del resucitado. La *teodramática* que aflora en todos estos relatos es aquella de la ausencia-presencia, palabra-silencio, encuentro-extrañeza. Mantenerse en este filo de la existencia, anterior a todo afán de posesión, es el papel histórico del cristianismo para la humanidad, en especial, para el momento del colapso del sujeto moderno, sucedáneo del sujeto teológico que en su momento fue derrumbado también con la modernidad en crisis<sup>829</sup>.

Eis, pois, segundo Carlos Mendoza, a vigência do cristianismo em tempos pós-cristãos, marcado por uma fé apofática que emana do sujeito colapsado capaz de balbuciar o nome de Deus, não como uma realidade objetiva e circunscrita mundanamente (no mundo das crenças, dos ídolos), mas enquanto ícone. Inserir o cristianismo em sua própria desconstrução, com sua ideia de “redução fenomenológica”, para voltar a “coisa mesma” da fé cristã contribui para que ele mantenha-se fiel à sua origem. Ultrapassando, pois, a objetivação e a manipulação do real que dela resulta, a desconstrução niilista com sua lógica iconoclasta tem seu grande mérito de pôr em questão a idolatria. A este respeito, Carlos Mendoza afirma a necessidade de assumir a significação desde sua fonte fenomenológica, visto que o “nihilismo tiene la virtud de llevar al extremo la lógica iconoclasta: sea para desnascar la idolatría del concepto en el ámbito de la inteligencia, o de la moral y la religión en el orden de la voluntad”<sup>830</sup>.

De fato, em sua teologia fundamental pós-moderna, o teólogo propugna a significação da fé cristã a partir da fonte fenomenológica e iconoclasta. Entretanto, Carlos Mendoza critica a “esterilidade” do niilismo, porque, se por um lado o libertou do egocentrismo da razão

---

<sup>828</sup> Cf. id., “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

<sup>829</sup> Id., “*El colapso del sujeto*”, p. 111.

<sup>830</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 338.

ilustrada, por outro, submerge o sujeito vulnerável na impossibilidade da compreensão do real, bem como da afirmação de si, do mundo e de Deus mesmo.

El problema del nihilismo radica justo en su esterilidad. Deja desprovisto al sujeto débil a tal punto que ya no se alcanza a pensar siquiera una posible comprensión de lo real, y aún meno se postula una acción afirmativa de sí, del mundo y de la trascendencia. Su apofatismo se detiene a medio camino entre el derrumbe de la sustância y la nada del *Dasein*<sup>831</sup>.

Para o teólogo mexicano, já não é possível renunciar a esse novo horizonte que se nos foi aberto pelo niilismo místico, em seu modo de recolocar de “maneira diferente diante do real”, aquém da lógica do mesmo-idêntico, da manipulação do real. Contudo, afirma que sua mediação é insuficiente, por isso a necessária intersecção com a mediação antropológica para uma “heurística da esperança”. Desta forma, concluirá Carlos Mendoza: “más que quedar paralisados con la mirada frente al abismo, necesitamos descubrir la potencia de esa experiencia *diferente* que hace posible el cristianismo como rebasamiento perpetuo de sí como donación y gratuidad y, en último término, afirmación de la vida”<sup>832</sup>.

Assim, a partir da mediação fenomenológica e antropológica, Carlos Mendoza assumirá a significação teológica do real para afirmar: “o real é teologal”<sup>833</sup> em seu “*eschaton*” como cumprimento feliz da comunhão humano-divino. Aproximando-se deste “fundo sem fundo do real” a partir das margens da história de exclusão e de violência, assume a impossibilidade de fazer teologia pós-moderna sem o “imperativo ético e místico” da proximidade das vítimas sistêmicas.

Porque se trata de ir en pos del *fondo sin fondo* de lo real, como “centro vacío” que es imposible poseer-representar-nombrar jamás. Ni con conceptos, ni con mediaciones políticas, ni con prácticas religiosas. *Ese origen sin origen* se expresa de manera vital como nudo de la caridad: aquél que ata los cabos sueltos de la historia de la exclusión en la esperanza mesiánica de un “cambio de mundo” por medio del gesto mesiánico de donación. Cambio que viven los justos de la historia y que es posible solamente en tanto don gratuito y sobreabundante venido de Dios y no de la sola praxis humana separada de su fuente originario<sup>834</sup>.

---

<sup>831</sup> Ibid., p. 338.

<sup>832</sup> Ibid., p. 338.

<sup>833</sup> Ibid., p. 338-339.

<sup>834</sup> Id., “*De las márgenes*”, p. 80.



Isso significa assumir a significação na ordem do reconhecimento, não o da afirmação de Si-mesmo (como aconteceu com o racionalismo moderno e também com a apologética escolástica), mas um reconhecimento proveniente da “inteligência da vítima”. Aqui reside o núcleo expressivo da contribuição teológica ao pensamento pós-moderno, que será perscrutado no próximo capítulo. Este permite olhar para o “Si-mesmo como Outro”, segundo Ricoeur, para compreender o mundo como criação não passível de ser dominada, mas contemplada. A partir desse horizonte, Deus, aquém da objetivação do sonho de onipotência, pode-se revelar em sua impotência.

Acercarse a lo real conlleva entonces un llamado de orden ético fundacional, como ya lo mostro Levinas. Perro se trata de un llamado de correlación marcado, desde el punto de vista cristiano, por la donación, la vida ofrecida, la reconciliación no recíproca, en suma, por el amor al enemigo. La significación teológica de lo real es así referida a su fuente fenomenológica, de suerte que es posible afirmar sin equívoco alguno que *lo real es teologal*, en cuanto se refiere a la relación originaria de donación divina que preside el acto de creación-revelación-redención que nos fue revelado en Cristo como Logos hecho carne: un único dinamismo de correlación *divino-creatural* que nos hace capaces de contemplar el mundo de manera por completo nueva y diferente, que si sólo lo miráramos en su finitud y su carácter sacrificial<sup>835</sup>.

Todo esse processo de desconstrução do cristianismo como totalidade religiosa, e do dismantelamento de sua pretensão de absoluto e desativação do desejo de onipotência, torna-se fundamental para a teologia de Carlos Mendoza. Esse processo lhe possibilitará fazer uma “*epoche*” dos sistemas de crenças para chegar ao evento originário da fé. É, pois, dessa desconstrução que a fé emerge como “potência da subjetividade” “declosionada” e, portanto, depois da inversão fenomenológica, a *fides* cristã emergirá depurada de suas pretensões objetivantes para cumprir sua vocação no “umbral de compreensão do real”. Isso significa afirmar que ela é “anúncio do divino como ultrapassamento perpétuo de si, *vivência* do crente como *aquele que imita o desejo de Cristo* de esvaziar-se de si mesmo para dar a vida pelos outros e com os outros”<sup>836</sup>. Isso possibilita o estabelecimento da *koinonia*.

El despertar que brota de la fe es un estadio de la subjetividad extrema en tanto apertura permanente al otro, conciencia del nihilismo del mundo

<sup>835</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 339.

<sup>836</sup> Ibid., p. 302 (tradução nossa). A *fides* desconstruída designa “uma potência do desejo própria do crente – sobretudo do místico – que anseia uma relação nova, cumprida graças ao primado do divino. Por fim, trata-se de uma condição identitária própria da *Ecclesia* como comunidade profética e apocalíptica que anuncia tal cumprimento da comunicação divina na lógica do Reino de Deus”.

creado, vigilancia crítica que nos preserva del despertar, inteligencia del mundo a partir del deseo mimético de Dios<sup>837</sup>.

Nisso, reside a genialidade da proposta teológica de Carlos Mendoza quando expõe a pertinência do cristianismo em tempos de ultrapassamento da metafísica. Ao assumir a desconstrução da *fides* cristã sob o dinamismo da vida teologal, conjuga-a com as potências de experiência da subjetividade “declosionada” para justificar os processos de redenção em tempos pós-modernos. Desta maneira, salvaguarda a livre iniciativa divina na salvação e, também, a liberdade humana na recepção do dom.

Pensar la fe en tanto gratuidad parece ser, en fin, una vía pertinente para nosotros en el acercamiento al Misterio divino. Esse *Deus absconditus* de nuestros ancestros en la fe que se devela y a la vez se nos escapa. Que acontece siempre de manera inquietante y paradójica, una vez que los ídolos de los metarrelatos han sido desenmascarados y que hemos desarrollado la capacidad, por medio de la gratuidad del Dios inefable, de apereibir su salvación en el claroscuro de la existencia y de la historia<sup>838</sup>.

Será exatamente esse horizonte da realidade escondida, porém revelada pelos atos de extrema gratuidade dos justos da história e, de modo crucial, pelo perdão da vítima sem ressentimento, que a “teologia niilista temporalidade messiânica” perscrutará para justificar a heurística da esperança para a humanidade que se gesta nos escombros da modernidade. É essa situação da fé diante da “espiral do ódio”, isto é, o “*tempo dos pagãos*” (Lc 21.24) que interpela a dar razão à esperança messiânica com maior clareza, autenticidade e ousadia<sup>839</sup>. “Queda en nuestras manos y en nuestras imaginación vivir la existencia como *presencia escondida pero eficaz* del Dios viviente para que así, a pesar de la depredación y la escalada de violencia que campea por el planeta, crezca el murmullo de los justos como anuncio de esperanza”<sup>840</sup>.

Compreender, pois, esta realidade teologal do “murmúrio dos inocentes” como lugar teológico capaz de suscitar a esperança no seio da crise da modernidade é a tarefa do teólogo mexicano e que se explicita no próximo capítulo.

### 3.4. CONCLUSÃO

---

<sup>837</sup> Ibid., p. 348.

<sup>838</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 357.

<sup>839</sup> Cf. *ibid.*, p. 344.

<sup>840</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 32.

Todo o percurso fenomenológico trilhado até o presente momento tem como pano de fundo a maneira antissistêmica e pós-moderna de resolver o enigma da violência intersubjetiva. Contudo, sabe-se que as aporias do espaço público não encontram solução nesta história por causa de sua finitude. Razão pela qual cabe à teologia negar o mundo enquanto sentido último do real e afirmar a realidade do Reinado de Deus que advém como promessa cumprida por Deus mesmo através de Jesus de Nazaré. Por esta razão, afirma o teólogo mexicano, caberá ao olhar cordial da fé, não apenas constatar o acontecer fenomenologicamente, mas “estimular” seu cumprimento<sup>841</sup>.

Para isso, adentra-se na parte propriamente teologal de nossa pesquisa no próximo capítulo para descrever a maneira teológica de enfrentar o problema da violência intersubjetiva. Assim, num movimento tipicamente teológico de “retorno às fontes” da tradição e das escrituras, busca-se pôr em relevo como a existência de Jesus de Nazaré abriu um novo espaço existencial, na qual se faz possível o perdão e a reconciliação. Procura-se explicitar a novidade cristã na maneira de enfrentar a violência intersubjetiva como uma nova maneira de viver o desejo, seguindo na imitação de Cristo.

Com efeito, a subjetividade “declosionada” e em doação traz consigo uma “huella de transcendencia” que será preciso buscar o seu sentido originário. Razão pela qual a teologia fundamental pós-moderna do teólogo mexicano busca esquadrihar a fenda do sem-sentido a partir da experiência das vítimas, para vislumbrar neste lugar a passagem de Deus. Nesta perspectiva, ele irá interpretar o fim dos tempos como uma “intensificação da temporalidade” realizada pelo gesto de “contração do tempo” por Jesus de Nazaré e também pelos justos da história.

Chega-se, pois, ao momento de descrever como o teólogo mexicano desenvolve o “*midrash* do tempo messiânico pós-moderno”, de maneira a fazer surgir de novo a força profética do cristianismo, sob uma nova configuração histórica. Isso acontece porque, com a desconstrução niilista, tornou-se possível depurar a mensagem messiânica de seus traços totalitários e violentos. Até aqui nos detivemos aos condicionamentos culturais e antropológicos da experiência de Deus. Resta-nos pensar a experiência cristã de Deus em tempos de fragmentos. Trata-se de seguir na descrição do modo como Carlos Mendoza propõe atualizar o Evangelho, de modo e inculturar a fé cristã no contexto pós-moderno.

---

<sup>841</sup> Cf. id., *El Dios escondido*, p. 338.

## CAPÍTULO IV

### CRISTIANISMO PÓS-MODERNO: *MIDRASH* DO TEMPO MESSIÂNICO

Todo o percurso desconstrucionista trilhado até aqui aponta para a necessária atualização da Boa Nova anunciada na encarnação do Verbo divino em Jesus de Nazaré. Inculturar o Evangelho no seio da racionalidade pós-moderna é o desafio para o cristianismo. Diante disso surge uma pergunta e dela não podemos nos esquivar: como apresentar um cristianismo pós-moderno? Esta pergunta não pode ser respondida senão pelo “retorno às fontes” no sentido do labor teológico, pois a alteridade do texto bíblico enquanto linguagem da experiência cristã constitui uma das principais fontes da identidade cristã.

A inculturação do Evangelho surge do desejo de “reconocer la llegada del fin de los tiempos y la instauración del Reinado de Dios”<sup>842</sup> capaz de suscitar a “(im)possível esperança”<sup>843</sup>, a partir da imanência da história após a queda dos metarrelatos do Ocidente e do cristianismo. Uma “(im)possível esperança” significa que ela só é possível dentro da concepção do ser humano e de Deus *kenóticos*, tal como são tematizados pela racionalidade pós-moderna. Em função dessa perspectiva *kenótica*, o teólogo mexicano tece a sua “teologia niilista da temporalidade messiânica,” isto é, uma teologia da fraqueza do mistério de Deus que se revela na temporalidade messiânica. A temporalidade messiânica foi inaugurada por Cristo ao aparecer como vítima perdoadora e, por analogia, ela se torna a habitação das vítimas perdoadoras e dos justos da história.

Nessa tessitura interdisciplinar, é fundamental a mediação da exegese bíblica e da hermenêutica, da fenomenologia, da antropologia e da teoria antissistêmica. Denominamos tal tessitura como um *midrash* pós-moderno, visto que ele busca interpretar a verdade plenamente revelada em Jesus de Nazaré. Assim como fez a seu tempo e à sua maneira E. Schillebeeckx, A. Queiruga, J. Sobrino e D. Tracy, Carlos Mendoza busca uma reflexão sob o *pathos* cultural do niilismo pós-moderno, para falar da passagem de Deus na história fragmentada da humanidade como modo da Revelação.

---

<sup>842</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 256.

<sup>843</sup> “(Im)possível esperança” é uma glossa nossa a “esperança possível” de nosso autor, para descrever a esperança credível em tempos pós-modernos, não como fuga do mundo ou espera de um resgate milagroso por parte de Deus; mas sua transfiguração a partir de dentro sob a dinâmica da doação de si mesmo até o último suspiro.

Nesse ato interpretativo surge um sentido renovado da esperança cristã, a partir do qual essa é vivida como ato contracultural de “esperar sem esperar nada”<sup>844</sup>. Já que ela não é possível como projeção na história. Essa esperança está aquém e além de todo desejo de possessão, inclusive da vida eterna. Ela aparece em meio aos escombros da modernidade como “contração do tempo” realizada pelos justos e pelas vítimas da história que “semeiam sementes de redenção”<sup>845</sup>, por meio da entrega extrema de suas vidas. A esperança no presente e no futuro em tempos de fragmentos passa pelo sentido contracultural do messianismo escatológico em sua dupla vertente: como “ferida aberta” identificada ao sofrimento do inocente e que, paradoxalmente, surge como uma fagulha de esperança que dela brota. Tal metáfora designa a temporalidade messiânica como uma realidade experimentada na concretude da história pelos justos da história através da gratuidade extrema. Temporalidade inaugurada pela entrega plena e radical de Jesus de Nazaré no seio do processo vitimário desencadeado por sua prática de gratuidade.

Segundo o teólogo mexicano, o tempo messiânico aparece como a radical contribuição do cristianismo para pensar a concreção histórica da redenção escatológica realizada por Jesus de Nazaré e atualizada na “carnalidade”<sup>846</sup> dos justos e das vítimas da história. Nisso consiste o “*midrash* do tempo messiânico” desenvolvido pelo teólogo mexicano ao propugnar o sentido pós-moderno da Palavra encarnada de Deus.

Nesse horizonte, a redenção é um dinamismo que acontece na subjetividade pós-moderna<sup>847</sup> com vistas à construção do espaço intersubjetivo de reconciliação<sup>848</sup>, lugar da *Civitas Dei*. Essa última é pensada como possibilidade de vida para todos, por meio da “contração do tempo” que será interpretada como “salto cualitativo de la temporalidade cronológica a la temporalidade *kairológica* y mesiánica”<sup>849</sup>. E isso de maneira antropológica e teológica, pois a “contração do tempo”<sup>850</sup> é realizada pelos justos da história e de maneira radical e plena por Jesus de Nazaré ao dar o “último suspiro” na cruz. Uma redenção pensada,

---

<sup>844</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 463.

<sup>845</sup> Ibid., p. 175.

<sup>846</sup> RIBEIRO, *Elogio do inacabado*, p. 540-555. A reabilitação da “carnalidade” como maneira originária do existir é uma proposta da “filosofia da encarnação”. A carnalidade aparece sob a racionalidade pós-moderno como o mais efetivo estofo do advir de nossa vida como “corpropriação” (Michel Henri). Essa ideia de carnalidade explicitada pelo teólogo Nilo Ribeiro parece, a nosso modo de ver, que encontra certa analogia com a existência dos justos e dos inocentes da história descrita por Carlos Mendoza. De modo que nos apropriamos dessa expressão para reafirmar o sentido da existência encarnada dos justos da história.

<sup>847</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 274.

<sup>848</sup> Ibid., p. 328.

<sup>849</sup> Id., “*El papel de la existencia*”, p.37.

<sup>850</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 258.

pois, sob a base de uma ontologia relacional como desvelamento do desejo mimético que subjaz à toda a subjetividade e à reconstituição fenomenológica da pessoa em relação para além da rivalidade e do ressentimento<sup>851</sup>.

Sob a base de uma ontologia relacional da gratuidade, Carlos Mendoza busca explicitar a verdade do cristianismo conjugando a vida teologal desconstruída com as potências da subjetividade vulnerável. Ora, se no segundo capítulo centrou-se no eixo antropológico, agora se trata de focar na dimensão teologal da subjetividade exposta pela presença do outro. Assim, o teólogo mexicano a reinterpreta a partir de um dinamismo da *vita theologalis*<sup>852</sup>. Ele busca descobrir os traços constitutivos da revelação que acontece na vida teologal. Nessa conjugação do eixo antropológico e do eixo teologal, nosso autor passa a justificar a “potência impotente” da revelação de Deus no seio da história violenta e fragmentada. Com isso, ele salvaguarda, tanto a livre iniciativa divina em se oferecer na salvação como a liberdade humana em acolher esse dom de Deus.

Esse dinamismo teologal designa a reconstituição da subjetividade em seu retorno fenomenológico ao evento originário. O evento originário da subjetividade é de ordem “cristológica”, pois encontra seu fato no ato de extrema doação de Jesus de Nazaré que, ao “contrair o tempo”, se oferece no perdão em meio ao processo vitimário<sup>853</sup>; por analogia se oferece pelas vítimas perdoadoras e pelos justos da história. O evento originário como processo salvífico brota da “potência impotente” do Crucificado-vivo, que segundo o teólogo James Alison, se encarnam nas virtudes teologais da subjetividade em contato com o mistério da vítima perdoadora<sup>854</sup>.

Nessa reconstituição fenomenológica da subjetividade, trata-se de “aprender a viver el deseo mimético de manera alternativa, no en la lógica de la reciprocidad sino de la relación de gratuidade en la imitación de Cristo”<sup>855</sup>. Razão pela qual o teólogo mexicano fala de autocomunicação divina em “chave fenomenológica de doação”, na qual a revelação é compreendida como “desconstrucción de la razón dominante” por meio da experiência de extrema doação<sup>856</sup> realizada de modo radical e plena por Jesus de Nazaré como verdade que salva, cuja “concreção histórica” acontece por meio das vítimas não ressentidas. Experiência

---

<sup>851</sup> Ibid., p. 319.

<sup>852</sup> Ibid., p. 344.

<sup>853</sup> Id., “*De las márgenes*”, p. 87.

<sup>854</sup> Cf. id., *Deus ineffabilis*, p. 317.

<sup>855</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 271.

<sup>856</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 343.

essa comunicada à subjetividade através da “inteligência da vítima”, cuja chave hermenêutica se dá por meio dos relatos da aparição do Crucificado-que-vive.

Em linguagem fenomenológica, chega-se ao momento de pensar o despertar da subjetividade extrema, isto é, a dimensão espiritual da subjetividade exposta e aberta à irrupção do outro<sup>857</sup>. Traça-se a *gênesis* do despertar da subjetividade que vive o desejo em doação como imitação de Cristo e na responsabilidade de habitar o mundo sob a “(im)potência potente”<sup>858</sup>. Com isso, descreve-se como a subjetividade iluminada pelo resplendor da fé vivencia outra temporalidade que conduz para dentro da temporalidade messiânica no seio da violência intersubjetiva. Nesse contexto, importa explicitar o significado do “*midrash*”<sup>859</sup> como método hermenêutico derivado do verbo “*derásh*”, próprio da hermenêutica judaica. O significado original do verbo “*derásh*” consiste em “buscar”, “procurar” algo que é da ordem do infinito.

Por isso, mais do que um simples gênero literário, o *midrash* designa uma atitude de coração de alguém que se debruça sobre a Escritura para encontrar uma palavra de Deus capaz de iluminar a existência concreta. Trata-se de uma atitude crente do reconhecimento de que a última palavra aos dilemas da existência vem de Deus encarnado. À luz da fé se torna possível acessar o “sentido querido por Deus” registrado nas Escrituras. O *midrash*, portanto, diz respeito à “tradução do sentido do texto”<sup>860</sup>. Acerca do *midrash*, declara o teólogo Juan Ruiz de Gopegui.

*Midrash*, antes de designar um gênero literário (coisa muito controvertida), indica um método hermenêutico e aponta para uma atitude: a forma com que é concebida em Israel a relação entre a Escritura e a fé do povo de Deus. O *midrash* manifesta a convicção de que a resposta última às perguntas da existência e da vida deve ser buscada em Deus com o auxílio da Escritura, e também de que a quem sabe buscar a resposta lhe será revelada. A Escritura é pensada como meio para o encontro com a *Palavra vinda* de Deus<sup>861</sup>.

Graças a essa tradição interpretativa do judaísmo foi possível aos primeiros cristãos oriundos do judaísmo anunciar a pessoa e a obra de Jesus de Nazaré como cumprimento das promessas messiânicas. Diferente do *derásh* veterotestamentário, que busca encontrar uma

---

<sup>857</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 346-347.

<sup>858</sup> Ibid., p. 278. “Impotência potente” é uma glossa nossa ao “poder do não-poder” de nosso autor que procede da gratuidade amorosa, cujo sentido denota o mimetismo depurado de sua rivalidade. Quando o Messias Jesus aparece como “vítima perdoadora” ele revela que o núcleo da subjetividade unida à temporalidade escatológico é sua “impotência potente”.

<sup>859</sup> ARANDA PEREZ, *Literatura intertestamentária*, p. 430.

<sup>860</sup> GOPEGUI, *Experiência de Deus*, p.158.

<sup>861</sup> Ibid., p.156.

nova palavra divina a partir de uma palavra do Livro, o procedimento *deráshico* neotestamentário parte da memória eclesial do evento Cristo como critério hermenêutico. Se para o *dasharnim* do judaísmo o texto bíblico é fonte da Palavra divina, no cristianismo a fonte é Cristo, sua mensagem e sua pessoa<sup>862</sup>.

Na multiplicidade de seus tipos, o *derásh* de cumprimento é o que melhor caracteriza aquele que se verifica no Novo Testamento. Nele, em Jesus se cumpriu e chegou à plenitude tudo o que foi anunciado nas Escrituras antigas. Esse cumprimento foca-se na realização das profecias messiânicas e, portanto, o *derásh* neotestamentário se caracteriza por *derásh messiânico* ou cristológico pneumático.

Em suma, percebe-se que hoje é possível lançar mão do procedimento *deráshico* para acessar o sentido da Palavra de Deus destinada aos novos interlocutores em *tempos de fragmentos*. Da interpretação apostólica resultou a novidade do Evangelho como um *midrash*, isto é, “interpretação com recurso à Escritura do evento de Jesus de Nazaré como revelação divina”<sup>863</sup>. Dessa maneira, o *midrash* deixa aparecer o sentido renovado da sempre e atual palavra divina plenamente revelada em Jesus de Nazaré, uma palavra capaz de dar sentido a existência em meio ao sem-sentido da história violenta da humanidade.

Sabendo, portanto, que o *midrash* é a atualidade do evento Jesus de Nazaré, pensamos a teologia de Carlos Mendoza como um autêntico “*midrash* do tempo messiânico” para o *Sitz im Leben* de hoje. Ele encontra um sentido renovado para a revelação de Deus em Jesus de Nazaré na intersecção do niilismo pós-moderno, da teoria do desejo mimético e do pensamento antissistêmico. Deste ato *deráshico* emerge o “*midrash* do tempo messiânico e *kairológico*” em diálogo com os interlocutores pós-modernos, que resulta no “cristianismo pós-moderno”.

Sob a nova configuração cultural da razão débil, o cristianismo e sua verdade aparecem como um “acontecimento discreto”<sup>864</sup> que nos fala de um “*Deus revelan sub specie victimarum*”<sup>865</sup>. De modo que o teólogo mexicano, relendo o antigo axioma soteriológico, anuncia que “*Extra victimas salus non est*”, isto é, fora da verdade perseguida, segundo o “murmúrio das vítimas”, não há salvação<sup>866</sup>.

---

<sup>862</sup> GOPEGGUI, *Experiência de Deus*, p. 160-161.

<sup>863</sup> Ibid., p. 160.

<sup>864</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 313.

<sup>865</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 261.

<sup>866</sup> Id., “*Extra victimas salus non est*”,



Por esta razão, a partir da assunção da negatividade da história e da subjetividade, a “concreção histórica” da Boa Nova do Evangelho se dá como “*fides quaerens gratuitatem*”<sup>867</sup>. Trata-se da expressão da fé no senhorio de Cristo despidido de todo triunfalismo. Essa nova expressão de fé brota da exposição da subjetividade à presença perdoadora da vítima não ressentida, cujo resultado será da subjetividade dinamizada pela heurística da gratuidade. Somente nesse dinamismo será possível à subjetividade exposta e em doação ousar “esperar sem esperar nada”<sup>868</sup>. Enfim, a esperança no seio do coração da pós-modernidade parece não ser outra coisa senão esperar na gratuidade do outro.

#### 4.1. TEMPOS MESSIÂNICOS E ESCATOLOGIA PÓS-MODERNA

“El fin de los tiempos es ahora”, afirma o teólogo mexicano<sup>869</sup>. Mais do que denunciar a real possibilidade de uma iminente destruição total por conta dos excessos da razão técnico-científica, a chegada do “fim dos tempos” designa a implosão da temporalidade cronológica e o início de uma nova temporalidade. De modo que transitar “entre tempos de precariedade e de compaixão extrema”<sup>870</sup> parece ser o desafio que se coloca nestes tempos de fragmentos. Partindo, portanto, da mediação antropológica do sujeito potente em sua labilidade, trata-se de “repensar la historia más allá de su contradicción mimética violenta”<sup>871</sup>.

Como primeiro passo nesse procedimento *deráshico*, o teólogo mexicano faz uma *epoché* da ideia tradicional de escatologia. Tal procedimento se faz necessário visto que essa escatologia projeta a salvação para além da história e, conseqüentemente, conduz os crentes à inércia frente aos dramas do espaço público. Sob essa redução da escatologia, os crentes ficam isentos da responsabilidade histórica que se configura como amor às vítimas e como transformação das relações intersubjetividades violentas em relação de gratuidade.

Ora, numa perspectiva reducionista do Reinado de Deus como dom deixa-se de lado o seu reverso, que é a tarefa. Por isso, tal escatologia gerou muitos embates políticos-religiosos no contexto da modernidade. Afinal, uma ideia de escatologia como essa é insustentável para a racionalidade pós-moderna que se confronta com a crescente “espiral de violência”. Isso, porém, não significa negar a escatologia como promessa para toda a criação, mas de acentuar o seu caráter ético-político.

---

<sup>867</sup> Id., *El Dios escondido*, p.349.

<sup>868</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 463.

<sup>869</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 388.

<sup>870</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 467.

<sup>871</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 274.

Si queremos hablar hoy de la revelación de Dios a la humanidad, en el seno del mundo plural y violento propio de la historia fragmentada que vivimos, hemos de dejar en suspenso por un tiempo indefinido la creencia en un más allá y hemos de concentrarnos en el más acá<sup>872</sup>.

Essa preocupação pelo caráter prático deriva-se do comprometimento do teólogo mexicano por uma escatologia capaz de nos tirar da inércia e suscitar a “(im)possível esperança” em meio ao sem-sentido da história violenta da humanidade. Diante do problema da violência intersubjetiva, Carlos pergunta pelo conhecimento de Deus, dos outros e do mundo no interior do mecanismo mimético as quais esse conhecimento aparece interligado<sup>873</sup>. Trata-se da percepção do real possível em tempos pós-modernos. Nessa mudança de registro para a gramática da inteligência da práxis será possível justificar como “Dios se revela en medio de una historia violenta global, abierta a la esperanza solamente por los actos de gratuidade de los justos”<sup>874</sup>. Fica assim explicitada a correlação entre escatologia e imagens de Deus e práxis contra a violência.

É importante recordar que o anúncio do “fim dos tempos” está diretamente associado à diferença implícita entre ideia de escatologia e a de apocalipse, mas noutra ótica do que a da linguagem corrente. E, segundo a tradição, a escatologia é compreendida como final dos tempos em chave messiânica como um horizonte de futuro além da história. Já o apocalipse seria a concreção desse futuro a partir de uma mudança radical na história por ocasião da chegada do messias. Tal chegada é precedida por catástrofes cósmicas, através das quais os eleitos serão salvos e os não-eleitos, castigados.

Com efeito, esse modelo apologético de pensar o “fim dos tempos” esconde uma ideia de um Deus vingativo e mau, que destruirá o velho cosmo e instaurará outro *eon*. Conservar essa ideia de fim dos tempos, sobretudo depois de Auschwitz, parece identificar-se com a tarefa dos fundamentalistas, como denunciou Girard<sup>875</sup>. Essa ideia de escatologia típica da apologética tradicional, como se pode perceber, está marcada pela reciprocidade violenta.

---

<sup>872</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 39.

<sup>873</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 270.

<sup>874</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 341.

<sup>875</sup> GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 31. “Os únicos cristãos que hoje ainda falam de apocalipse são os fundamentalistas, mas a ideia que eles têm é completamente mitológica. Eles acham que a violência do fim dos tempos virá do próprio Deus; eles não conseguem viver sem um Deus mau. Eles não veem, o que é estranho, que a violência que já estamos acumulando sobre nossas próprias cabeças tem todas as qualidades necessárias para precipitar o pior. Eles não têm nenhum senso de humor”.

Por esse motivo, o *midrash* do tempo messiânico depois da depuração do traço totalitário do cristianismo abre passagem a uma nova “apologética da vulnerabilidade como espaço intersubjetivo de realização do desígnio divino”<sup>876</sup>. Isso é possível partindo da compreensão alternativa de viver o desejo mimético, segundo a lógica da gratuidade na imitação de Cristo.

Nesse contexto há de ser tem em mente que, a partir da obra *El Dios escondido*, o teólogo mexicano se propõe a reabilitar a ideia de apocalipse e da escatologia do cristianismo em consonância com a racionalidade pós-moderna. E o faz seguindo de perto o teólogo britânico James Alison, marcado pela criativa recepção da teoria do desejo mimético de Girard em chave antropologia teológica. Nesse movimento hermenêutico-pragmático, fulcral é o conceito de imaginação escatológica, pensado em formação do *kairós*. Trata-se de associar a escatologia ao momento oportuno da graça de um Deus que passa pela vida da vítima anunciando a salvação. Por isso a escatologia passa a ser compreendida como um acontecimento no qual Deus cumpre o seu reinado enraizado na temporalidade da vítima<sup>877</sup> e, por que não dizer, na carnalidade do justo como lugar mesmo do processo redentor.

La redención es entonces tiempo *kairológico* o de gracia como *tiempo oportuno* de redención, posibilitado en la historia por los justos. Ellos y ellas son quienes abren una grieta de esperanza en el muro del odio por medio del perdón que se dirige a la reconciliación<sup>878</sup>.

A redenção, portanto, acontece na intra-história da humanidade em meio aos processos de violência intersubjetiva e em consonância com a subjetividade habilitada pela heurística da gratuidade. E essa graça encontra sua fonte de doação amorosa em Deus enquanto se revela na carnalidade das vítimas. Nesse caso, a redenção assume o rosto da superação do ódio e do ressentimento abrindo, assim, espaço para a reconciliação através do dom para a vítima, isto é, no perdão. Tal é o sentido teológico e escatológico da redenção sob a racionalidade pós-moderna. De modo que a escatología posmoderna emerge como “comprensión del *fin de los tiempos* como un orden de existencia posibilitado por los justos de la historia que viven su devenir en la lógica del amor de donación”<sup>879</sup>. Enfim, a escatologia em tempos pós-modernos há de revelar o rosto compassivo de Deus Todo-Amoroso como presença silenciosa do *Deus absconditus*, que se diz na carnalidade da “vítima perdoadora” e dos justos da história iniciada

<sup>876</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 271.

<sup>877</sup> Ibid., p. 318 (nota de rodapé).

<sup>878</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 473.

<sup>879</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 395.

na vítima-Jesus.

#### 4.1.1. Acesso niilista e antissistêmico ao “centro vazio”

Experimentar e comunicar essa presença silenciosa de Deus na história dos despossuídos, em meio aos escombros das sociedades totalitárias, constitui-se como desafio e tarefa árdua da teologia contemporânea. Esse apelo advém da urgência de se ter de levar em conta o ocultamento de Deus depois de Auschwitz. Nesse sentido, tanto a teologia europeia, que apostava no relato moderno da emancipação, como a teologia latino-americana, que pensava o mundo a partir do reverso da história, se veem interpeladas a refontalizarem-se em torno do messianismo do Servo sofredor e, conseqüentemente, da experiência de fé inserida na história fraturada pela violência. Entretanto, Carlos Mendoza recorda há de se reconhecer que essas teologias ainda padecem de certo otimismo, uma vez que não levam em conta as inquietações suscitadas pelos tempos de colapso pós-moderno<sup>880</sup>.

Há, porém, que ressaltar a existência de outras tentativas, para além da racionalidade moderna, preocupadas em justificar a revelação de Deus em meio ao sofrimento humano. Foi assim com Dietrich Bonhoeffer que, frente ao horror dos campos de concentração, desenvolveu uma teologia do Deus débil, focada na espiritualidade da *kénosis* de Deus. Mas mesmo nesse caso segue o grande desafio da teologia de articular a manifestação da vulnerabilidade de Deus, com o modo frágil de existir evocado pela racionalidade pós-moderna. À luz desse desafio, pergunta o teólogo mexicano: “Es posible recuperar el *vacío kenótico* desde el cual acontece la creación y la revelación del designio divino como *theosis* o realización de la promesa de vida eterna para toda la creación?”<sup>881</sup>. Essa questão põe em destaque a preocupação por uma teologia apofática e pela vivência da espiritualidade em tempos pós-modernos.

Hemos de subrayar que la teología de la revelación no ha de dar cuenta solamente de las ideas y los conceptos empleados por los autores eruditos con argumento más o menos pertinentes, sino que ha de saber dar cuenta de la *cultura* que genera la fe como un modo de *estar en el mundo*, propio de cada generación que vive sus encuentros y desencuentros consigo misma, desde el seno de su subjetividad, con los otros de su época y con la siempre

---

<sup>880</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 267.

<sup>881</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*De las márgenes*”, p. 89.

asombrosa realidad del misterio del Dios inefable<sup>882</sup>.

Também Tracy, Queiruga e Sobrino, cada um à sua maneira, desenvolveram sua teologia em diálogo com a razão crítica. Apesar de sua contribuição, a teologia pós-moderna se vê interpelada a se dizer levando-se em conta os escombros dos metarrelatos do Ocidente. E por isso que o teólogo mexicano, seguindo a expressão de James Alison, faz teologia “a partir das pedras e do pó”<sup>883</sup>. Para ele, urge fazer da imaginação escatológica o novo lugar para a existência como “presencia escondida pero eficaz de Dios viviente”, onde o murmúrio dos justos apareça como anúncio de esperança<sup>884</sup>. E esse processo de escuta do murmúrio divino implica, segundo Carlos Mendoza, um movimento de retorno ao pensamento paulino, pois a racionalidade pós-moderna a considera porção significativa das fontes culturais da civilização moderna<sup>885</sup>, como uma maneira real de desfundamento do Ocidente típico da racionalidade pós-moderna.

Nesse processo de desfundamento, o teólogo mexicano atém-se à recuperação da fonte teológica da política e da economia. Isso significa postular uma fonte teológica da política aquém e além do estado laico, que possibilite pensar na ação capaz de superar a violência generalizada que compromete o futuro da humanidade. Trata-se, enfim, de pensar na “(im)possível esperança” no seio da crise da modernidade tardia que não abstrai da vida pública e política. E por isso que no marco da ontologia relacional da gratuidade e do desejo “erótico-agapeico”<sup>886</sup>, Carlos Mendoza propugna uma “(im)possível esperança” associada à imanência da história e da “pulsión del porvenir” que habita a subjetividade exposta e em doação como lugar da revelação divina<sup>887</sup>, uma vez que a subjetividade não se desconecta da vida pública.

Seguindo nessa busca por uma ação política capaz de superar a violência intersubjetiva e, partindo da imanência como o lugar dessa ação política, o *midrash* faz duas críticas ao reducionismo da política e da economia globalizada. No marco da emulsão poética situam-se o niilismo pós-moderno e o pensamento pós-colonial, antissistêmico. Nesse contexto, o *midrash* se apropria do conceito de “centro vazio”, do niilismo pós-moderno de Agamben, para designar aquela dimensão política como “centro inativo” que constitui o ser humano

---

<sup>882</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 270.

<sup>883</sup> Id., “*Vivir hasta la muerte*”, p. 19-33.

<sup>884</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.32.

<sup>885</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 103.

<sup>886</sup> Ibid., p.340. Carlos Mendoza segue aqui o teólogo Ángel Méndez com sua teologia alimentaria que descreve a existência como desejo erótico-agapeico.

<sup>887</sup> Ibid., p. 88.

vivo<sup>888</sup>. Segundo Carlos Mendoza, o “centro vazio” possibilita recuperar a dimensão política originária da vida teológica<sup>889</sup>. E do pensamento pós-colonial, o *midrash* retoma a contribuição do movimento antissistêmico, com sua proposta de outra racionalidade menos conceitual e discursiva para postular a ação política inclusiva. Herdeiro do movimento zapatista mexicano, o movimento antissistêmico propõe outra política de caráter comunitário da palavra e da ação, parte das margens da história de dominação como indício histórico de mudança de mundo. O poder é compreendido, portanto, como “obediência al acuerdo comunitario que es el origen de todo mandato político”<sup>890</sup>, cuja força motriz é a “potência dos pobres”<sup>891</sup>.

Na confluência do niilismo pós-moderno e do movimento antissistêmico como crítica à racionalidade moderna, emerge a busca comum pela reconstrução da *polis*<sup>892</sup>. Seja como um estágio inexistente da intersubjetividade, seja como engendramento da mudança de mundo a partir da experiência de resiliência dos pobres e excluídos. Com isso, o *midrash* debruça-se sobre essas subjetividades desconstruídas que, paradoxalmente, fazem de exclusão sua força, nutridas pelo cultivo da pluralidade e o direito à diferença<sup>893</sup>.

Segundo o teólogo mexicano, em ambos os pensamentos “palpita la pulsión de *la vida que clama vida*, aunque se vea orillada al limite de la muerte”<sup>894</sup>. Tanto o niilismo pós-moderno como o movimento antissistêmico aparecem como aspectos irrenunciáveis do pensamento pós-colonial, pois não é possível renunciar à exigência da “vigilância crítica” da razão reflexiva, nem esquivar-se da exigência do “rigor prático” do movimento antissistêmico<sup>895</sup>. Em suma, nesta interseção se joga o futuro possível de toda a humanidade.

Encontramos precisamente un vínculo fecundo con el argumento nihilista de comprensión del *mundo como cuerpos abiertos*. Porque, en efecto, si no existen condiciones materiales por la que los corpos abiertos se alimentan unos a otros, todo discurso es vano. Y aún más, todo discurso, en lugar de develar la existencia en su permanente *diferencia*, se vuela una máscara que la oculta<sup>896</sup>.

---

<sup>888</sup> Ibid., p. 87.

<sup>889</sup> Ibid., p. 87.

<sup>890</sup> Ibid., p. 95.

<sup>891</sup> Cf. Ibid., p. 88-99.

<sup>892</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 88-99.

<sup>893</sup> Cf. ibid., p.99

<sup>894</sup> Ibid., p. 98 [grifo autor].

<sup>895</sup> Ibid., p. 96.

<sup>896</sup> Ibid., p. 97.

Carlos Mendoza insiste que o processo de reabilitação da fonte política da subjetividade, que a torna capaz de por fim à violência intersubjetiva pode ser associado ao “*midrash* do tempo messiânico” como “incessante processo de doação”<sup>897</sup>. Nele Deus se dá como “‘fondo sin fondo de lo real’ como o ‘centro vacío’ que es implosible poseer-representar-nombrar jamás”<sup>898</sup>.

Nesse movimento de recuperar a fonte da ação política, evoca-se a originalidade do cristianismo paulino, porque a figura enigmática do *katechon* presente em sua teologia não deixa de ser inspiradora para se pensar a vida política para além da instituição do poder dominante. Há de se recordar aqui que a exegese paulina praticada no contexto da cristandade associou o atraso da parusia ao contexto vital da comunidade primitiva que vivia sob a perseguição do império romano. Nessa perspectiva o *katechon* era designado pelo poder imperial de Caio Calígula em explícita oposição ao Reinado de Deus. E mais: essa interpretação que vigorou até pouco antes de Concílio Vaticano II não permitia o acesso ao caráter eminentemente teológico da figura do *katechon*, a partir da qual a vida política adquire o sentido originário. Isso se explica pela perseguição e pela violência que escondia a novidade da vida política. Somente o impacto da secularização da exegese e da interpretação interdisciplinar da teologia paulina praticada nos anos 70 nos permitiu recuperar o caráter teológico da parusia.

Por sua vez, a teoria mimética de Girard contribuiu para essa subversão da compreensão do *katechon*, quando não dissocia a estrutura mimética da subjetividade da dimensão política e sua ligação entre violência e religião. Segundo o antropólogo, esta ligação funda a organização primordial da *polis*. Seguindo as análises do mecanismo sacrificial, afirma-se que o *Katechon* [*mysterium iniquitatis*] não se reduz a um poder político específico. A ideia de *Katechon* a partir da visão girardiana aparece encarnada no próprio desejo mimético violento enlouquecido e desvelado pela verdade de Cristo<sup>899</sup>. De maneira paradoxal, o *Katechon* identificado com a figura do Messias é aquele que se por um lado retém o desejo mimético violento, por outro acelera o desencadeamento do furor violento de Satã. O

---

<sup>897</sup> Ibid., p. 151. Para Carlos Mendoza a significação do cristianismo sob a racionalidade pós-moderna implica na afirmação da “lógica da doação”. Nela reside a possibilidade de todo discurso e prática no espaço público com vistas a humanização e abertura ao mistério amoroso do real. Tal lógica da doação designa a subjetividade que ultrapassou o estágio do ressentimento e da rivalidade graças à exposição da vítima-perdoadora que vive em doação.

<sup>898</sup> Id., “*De las margenes*”, p. 81.

<sup>899</sup> MENDOZA ÁLVAREZ; GIRARD, “*Pensar la esperanza*”, p. 323-338.

*katechon*, portanto, é portador do apocalipse num do duplo sentido. Por um lado, traz em si a violência do desejo mimético, por outro, barra-o naquilo que ele tem de enlouquecidos<sup>900</sup>.

Essa originalidade girardiana do *katechon* pode ser constatada em sua última obra, *Rematar Clausewitz*. Nela a “imaginação apocalíptica” aparece como o arremate de toda a teoria mimética<sup>901</sup>, que consiste em “pensar a esperança como apocalipse”<sup>902</sup>. O sentido dessa esperança vem matizada pelo frei dominicano.

Un triunfo que há desenmascarado a Satán como el Acusador de la humanidad pero que, de manera paradójica, ha acelerado también la espiral de violencia y no hace sino prolongar indefinidamente el sacrificio de los inocentes hasta la llegada del día final. Para René Girard, precisamente en medio de esta espiral de violencia acontece el triunfo de la cruz como develación de la mentira de Satán y como revelación de la verdad de Cristo sobre la posibilidad real de superación, en el mundo presente, de la lógica sacrificial<sup>903</sup>.

A novidade que subjaz a essa interpretação do *Katechon* como portador da esperança reside na compreensão de que na cruz essa violência, que preside as relações intersubjetivas, foi exposta e liberada de sua roupagem sagrada. Em outras palavras, na crucificação da vítima inocente e na sua ressurreição toda a mentira de satanás foi desvelada. E, conseqüentemente, foi revelada a verdadeira natureza da violência, cujo fundamento está no contágio mimético.

Será a partir dessa hermenêutica girardiana do *Katechon* que o teólogo mexicano pensará o “fim dos tempos” e a construção do espaço intersubjetivo como lugar do mútuo reconhecimento. Nesse horizonte, o acesso à fonte da ação política no “*midrash* do tempo messiânico” passa impreterivelmente pelo gesto messiânico do perdão como vivência da temporalidade messiânica e *kairológica* pelos justos e as vítimas perdoadoras<sup>904</sup>. Serão as vítimas, portanto, que segundo a imitação de Cristo, “contraem o tempo” como ato de doação, indo além da rivalidade e do ressentimento. Ora, postula-se a necessidade de nos tornarmos *katechones* no seio da realidade apocalíptica a qual estamos inseridos. Trata-se de por fim ao mundo de violência graças a “(im)potência potente”, isto é, ao mimetismo depurado da rivalidade<sup>905</sup>, que possibilita engendrar uma mudança de mundo a partir da nossa existência

<sup>900</sup> GIRARD, *Veio a Satán Caer*, p. 240.

<sup>901</sup> GIRARD; CHANTRE, *Rematar Clausewitz*, p. 17.

<sup>902</sup> MENDOZA ÁLVAREZ e GIRARD, *Pensar la esperanza*, p. 323-338. (Uma versão reduzida desta entrevista pode ser encontrado em: <http://www.lettraibres.com>) Acesso 02/08/14.

<sup>903</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 107.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>905</sup> *Id.*, *El Dios escondido*, p. 278.



para as vítimas. Evidentemente, identificar a fonte da ação política no seio da vulnerabilidade humana como potência das vítimas é abri-la [à política] ao seu caráter teologal em seu aspecto escatológico.

Quienes entregan su vida por y con los demás viven ya esa temporalidad mesiánica en el ahora fragmentado pero intensivo de la historia, a través del orden ético que procede del gesto de donación, y así instauran semillas de redención en el corazón de la historia violenta de la humanidad. Por esta razón es posible afirmar que los justos hacen posible el presente y el futuro de todos<sup>906</sup>.

Em outras palavras, a “(im)possível esperança” brota da existência teologal dos justos da história que sustentam a humanidade com sua existência em doação<sup>907</sup>, que por sua vez não se dissocia da vida política. Uma existência que vive a imitação do desejo divino cumprido plenamente em Cristo Jesus. E viver o desejo segundo a imitação de Cristo é já viver em outra temporalidade distinta do *chronos*, mas nem por isso desenraizada da história. É, com efeito, habitar esse mundo antecipando na própria carne exposta e ferida os tempos outros, inaugurado pelo Messias Jesus.

#### 4.1.2. Tempo messiânico como temporalidade *kairológica*: a novidade paulina

Retomar a teologia paulina é imprescindível para pensar a realidade e radicalidade cristã acerca do anúncio do fim dos tempos. O apóstolo Paulo foi o primeiro a sistematizar a interpretação cristã da condição humana como escatologia realizada, embora ele não tenha sido o único, pois na teologia joanina essa escatologia é descrita no movimento descendente e ascendente típico da tradição talmúdica sob as figuras da *Shekiná* e da *Mekabá*<sup>908</sup>.

Esse movimento redentor, no cristianismo, assumirá a simbólica da *kénosis* e da *theosis*. Se na primeira tem-se a encarnação como despojo humano-divino, na segunda acontece a habilitação para a transformação da vida até transluzir a presença pacífica e inovadora que transpassa a subjetividade e a eleva à condição humana reconciliada<sup>909</sup>. Neste

---

<sup>906</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 175.

<sup>907</sup> Ibid., p. 260-261.

<sup>908</sup> Id., *Deus liberans*, p. 177. Sobre a escatologia joanina, Carlos Mendoza cita o exegeta Bouyer que diz: “El mundo que está “*por llegar*” ya existe e incluso es el único verdadero en un sentido que es muy propio a san Juan y que significa la realidad absoluta de aquello que la Palabra divina afirma a la fe. [...] Porque el mundo celeste de san Juan ya ha comenzado a invadir el mundo terrestre, y recíprocamente, el mundo terrestre ya ha comenzado a entrar en aquél. Es incluso ese doble proceso el que hace toda la historia que nos cuenta al Apocalipsis: el descenso de la *Shekinah* sobre la tierra y el ascenso de la humanidad siguiendo la *Mekabah* celeste” (BE:195).

<sup>909</sup> Id., “*Deus ineffabilis*”, p. 144.

processo salvífico, a *theosis* é o avesso da *kénosis* e lhe confere pleno sentido, isto é, ela designa a finalidade do ato divino de doação<sup>910</sup>. Esse processo soteriológico também é descrito como deificação, no qual acontece a conformação de uma nova ordem da existência, segundo a lógica da doação. Esse binômio *kénosis-theosis* constitui uma figura soteriológica central no “*midrash* do tempo messiânico”, pois ele designa o movimento salvífico que, a nosso modo de ver, encontra na teologia sacramental a sua realização simbólica e escatológica. Nisso consiste a nossa hipótese de tese, na qual nos debruçaremos logo abaixo.

Por ora, seguiu-se na descrição da radical e inovadora ideia paulina do tempo messiânico como o miolo de sua contribuição à cultura universal. Tal ideia torna-se a mediação para se repensar a civilização pós-moderna e pós-secular no “*midrash* do tempo messiânico e *kairológico*”<sup>911</sup>. Na esteira de Agamben, trata-se de recuperar a novidade paulina acerca da comunidade messiânica, que designa uma nova compreensão da existência ou, em linguagem fenomenológica, da subjetividade *posta ao revés*. Essa inovação paulina torna-se a matriz para pensar a existência que se depara com o abismo da “espiral de violência” em tempos de fragmentos.

Para o teólogo mexicano, recuperar a experiência do fim dos tempos descrito por Paulo será um “acto de recuperación de la existencia precária del creyente que vive “la paciencia de Dios” (Rom 3.26) en medio de las historia de devastación planetaria”<sup>912</sup>. Com efeito, esta existência designa uma experiência da “nova temporalidade” como realização de uma vida em doação enquanto princípio da nova criação inaugurada por Jesus Cristo.

Essa intuição paulina acerca da comunidade escatológica aparece na distinção entre a ideia do “fim dos tempos” em chave apocalíptica judia, e a ideia da postergação da Parusia, que se conhece como escatologia. Trata-se de certa evolução na compreensão sobre o fim dos tempos nos textos protopaulino e deuteropaulinos<sup>913</sup>. Analisando essa evolução, será possível perceber o aprofundamento teológico que resultou desse desenvolvimento da ideia eixo do tempo messiânico<sup>914</sup>.

#### **4.1.2.1. Parusia como temporalidade *kairológica***

---

<sup>910</sup> Ibid., p. 143.

<sup>911</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.166.

<sup>912</sup> Ibid., p.102.

<sup>913</sup> Carlos Mendoza faz uma análise intertextual de 1Tes. 5.1-11 e 2Tes 2.1-17, para explicitar a escatologia realizada do apóstolo Paulo.

<sup>914</sup> Ibid., p. 35.

Com a mediação da exegese e da hermenêutica pós-moderna, torna-se possível assumir o messianismo paulino de raiz hebraica como radicalização do “fim dos tempos” e instauração de um novo *eon*. Não se trata de uma instauração no sentido cronológico grego, o *chronos*, antes, trata-se do sentido *kairológico*, inaugurado pelo Messias Jesus.

Esta temporalidade *kairológica* designa o tempo final como uma nova ordem de existência. Nessa perspectiva, não é possível seguir interpretando a Parusia como réplica ou contrarréplica do advento do imperador romano. Mas, a Parusia como simbolismo do Dia do Senhor está ligada à ideia do encontro teofânico, semelhante ao encontro no Sinai, salvaguardando sua especificidade cristã<sup>915</sup>.

Interessado em acessar o sentido *kairológico* da Parusia, Carlos Mendoza encontra na Primeira e Segunda Carta aos Tessalonicenses a chave para compreender a novidade paulina sobre o “fim dos tempos”. Na constatação da diferença nessas epístolas pastorais de um tom escatológico e outro tom apocalíptico, o teólogo mexicano afirma tratar-se de uma continuidade na diferença, essa diferença foi interpretada pela exegese moderna como um equívoco paulino acerca da chegada do “fim dos tempos”.

Por un prejuicio historicista incluso llegó a decirse que tanto Jesús como Pablo se habrían equivocado al esperar la llegada de la Parusía antes de su propia muerte. En esta lógica, las cartas paulinas más primitivas [...] serían el testimonio patente de la ingenua espera de la llegada inminente del Día del Señor por parte del apóstol<sup>916</sup>.

Seguindo este raciocínio marcado pela tese do equívoco, a segunda epístola teria uma função corretiva em relação à primeira. Ela apresentaria uma reelaboração para a “espera paciente” diante da “inexplicável postergação cronológica da Parusia”<sup>917</sup>. Esse argumento parte da concepção da ideia do “fim dos tempos” no marco cronológico. Entretanto, desconstruindo essa interpretação cronológica de 1 Tes 5.1-8, seguindo de perto o exegeta Helmut Koester, o teólogo mexicano afirma que Paulo anunciou o “fim dos tempos” em chave *kairológica*, de modo que a ideia cronológica é suplantada pela compreensão do anúncio sob a temporalidade escatológica como *kairós*<sup>918</sup>.

Pablo precisará en otros textos posteriores – como, por ejemplo, en 1 Cor

<sup>915</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 112.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 123.

7.29 [...] – la diferencia entre *chronos* y *kairós*: el primero es el tiempo circular del eterno retorno griego, mientras que el segundo es el tiempo lineal de la espera de la apocalíptica judía, llevada a su paroxismo con la pascua del Mesías Jesús. Tal *insight* paulino será esencial para la comprensión de la vivencia *teologal* y místico-ética que experimenta la comunidad cristiana en su espera de la Parusía<sup>919</sup>.

Essa constatação leva em consideração o contexto hebraico, onde a apocalíptica judaica era a linguagem usual, como mostra os textos de *Qumran*. Ademais, Carlos Mendoza assume o horizonte existencial da interpretação da espera do Dia do Senhor no seio da comunidade transformada em sua esperança pela ação eminente de Deus. Nesse horizonte escatológico, na primeira epístola aparece o duplo sentido do Dia do Senhor: *iminência* para os que já vivem como filhos de Deus e *atraso* para os que ainda estão amarrados nas obras da escuridão<sup>920</sup>.

Nessa perspectiva, essa imediatez imediata do tempo messiânico designa a simultaneidade dos crentes com o Messias Jesus. Nessa simultaneidade descrita em 5.10 *syn autò zesomem* (para que vivamos com ele) se concentra toda a cronologia na nova existência<sup>921</sup>. Isso põe em relevo o interesse do apóstolo no horizonte *kairológico* da chegada do Dia do Senhor e não na sua dimensão cronológica. A iminência da escatologia paulina na primeira epístola aos Tessalonicenses está associada à *simultaneidade* da comunidade escatológica com o Messias.

Na segunda epístola aos Tessalonicenses, conhecida como “apocalíptica de Timóteo”<sup>922</sup>, intrigante é a postergação do Dia do Senhor e o aparecimento de novos personagens [o *katechon* e o *mysterium iniquitatis*]. Se na primeira carta tem-se o *immediatismo imediato* do acontecimento escatológico que consuma a redenção, na segunda, sob a ponderação deste *immediatismo imediato*, aparece a postergação da Parusia. Nela, a comunidade é convidada a viver o presente esperando a chegada do Dia do Senhor na paciência de Deus.

A grande novidade trazida pela Segunda carta aos Tessalonicenses radica nas duas etapas vividas como tribulação. Esta tribulação precederá a manifestação do Dia do Senhor: o

---

<sup>919</sup> Ibid., p. 121.

<sup>920</sup> Ibid., p. 121.

<sup>921</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 118-123.

<sup>922</sup> Ibid., p. 123.

tempo do *katechon* e a chegada do Anticristo. Tal será a maneira de Timóteo resolver o problema da postergação da Parusia<sup>923</sup>.

Apesar de postergar aquilo que parecia ser um acontecimento fulgurante e definitivo na Primeira Carta aos Tessalonicenses, não se pode esquecer que o substancial da mensagem escatológica permanece: é preciso aprender a viver na proximidade com o Senhor em qualquer situação<sup>924</sup>. E o desafio consiste, sobretudo, em viver dessa proximidade em tempos de tribulação. Mas, em que consiste essa tribulação descrita na segunda carta aos Tessalonicenses? Como essa hermenêutica da tribulação messiânica pode revolucionar a nossa maneira de encarar o sofrimento do inocente?

#### 4.1.2.2. A impotência como dinâmica salvífica

Ligada à apocalíptica judaica, a tribulação está associada à chegada do Filho do Homem em seu papel de juiz das nações. Esta ideia também está presente na teologia do Segundo Templo, prévia a sua destruição com um anúncio muito similar à pregação de Jesus de Nazaré. Essa ideia de tribulação em 2 Tessalonicenses parece ter sua fonte na pregação jesuânica. Carlos Mendoza, em um exercício de literatura comparada, pensa na correlação entre a ideia de tribulação paulina e a literatura extracanônica judaica de sua época. Desse exercício, se constata que em ambas a ideia de tribulação fala do “‘mundo al revés’”<sup>925</sup>.

Nesta comparação, emerge uma diferença inovadora sobre a questão da tribulação. O apóstolo inclui o próprio sofrimento associado à tribulação escatológica como participação no sofrimento do Messias. Essa constatação levada a seu paroxismo permite ao teólogo mexicano compreender que o sofrimento dos inocentes da história está igualmente associado ao sofrimento de Jesus de Nazaré, como parte da Grande Tribulação<sup>926</sup>.

A comunidade messiânica, portanto, seria constituída daquelas pessoas que participam da tribulação vivendo a espera do Dia do Senhor na *paciência escatológica*. Com efeito, uma existência que não se vincula a orgulhosa disciplina estoica que alcança sua perfeição pelos esforços próprios. Ao contrário, essa existência nova é da ordem do dom gratuito de Deus que

---

<sup>923</sup> Ibid., p. 130. “La tribulación es un término propio de la apocalíptica judía, asociado a la llegada del Hijo del hombre para juzgar a las naciones. Incluso se hablaba de la Gran Tribulación que precedería al día final y que, sobre todo en la reflexión del Segundo Templo, adquiere elementos cósmicos y de juicio definitivo de Dios sobre los hijos de Israel que han caído en las redes de la iniquidad”.

<sup>924</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 131.

<sup>925</sup> Ibid., p. 132.133.

<sup>926</sup> Ibid., p. 133.

é vivida na “impotente potência” no Espírito. Consequentemente, nessa hermenêutica paulina da imediatez o *combate escatológico* é algo temporalizado<sup>927</sup>.

Nesse combate, cujas armas são a virtudes escatológicas [*theosis*], todo crente deve aprender a viver para além do desejo mimético violento<sup>928</sup>, na negação de sua força e assunção de sua debilidade. Isso porque no marco da teologia da glória – analisada por Agamben<sup>929</sup> –, Carlos Mendoza afirmará que a redenção implica na remoção do véu que impede de ver a glória divina. Assim, a hermenêutica do combate escatológico pós-moderna está profundamente enraizada na teoria do desejo mimético.

El combate escatológico consistiría en ir aprendiendo a desmontar los mecanismos del deseo mimético que alimentan la espiral del odio y la violencia en el seno de la propia vida y de las comunidades humanas, para vislumbrar *ahí*, precisamente, en el seno de la *montée aux extrêmes*, de esa espiral de violencia, un horizonte de esperanza. La apocalíptica escatológica develaría entonces la *proximidad* de la Parusía, llevando al creyente al borde de su propio abismo: “ver el suelo derrumbarse bajo los propios pies si no se aferra uno a las verdaderas realidades eternas”<sup>930</sup>.

Nota-se, portanto, que sob a racionalidade pós-moderna, pensar a compreensão da iminência do tempo messiânico, inclui tanto a sua imediatez quanto a sua postergação, visto que uma não exclui a outra, antes se complementam<sup>931</sup>. E mais: a iminência do Dia do Senhor na teologia paulina está muito além da obsessão da vida eterna. Ao contrário, o “*midrash* do tempo messiânico” a coloca em suspenso e convida a comunidade a assumir o presente à luz da revelação da “potência impotente” de Deus que, por sua vez, torna-se “impotência potente” concedida ao crente sob o dinamismo da vida teologal [*theosis*]. Desse modo, a “(im)potência” é compreendida como dinâmica salvífica no combate escatológico, na qual se estrutura a identidade da comunidade messiânica que vive a simultaneidade com o Messias Jesus na tribulação escatológica.

Por sua vez, o anúncio paulino do “fim dos tempos” em seus escritos mais tardios – como na Carta aos Filipenses – ajuda a aprofundar sua intuição original. Sob a experiência pessoal do apóstolo de cativo e a expectativa da sentença romana, revela-se que a escatologia paulina está marcada pela dupla tensão entre presente e futuro, entre salvação

---

<sup>927</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.133-134.

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>929</sup> AGAMBEN, *El Reino y la Gloria*, p. 223.

<sup>930</sup> *Id.*, *Deus ineffabilis*, p.135.

<sup>931</sup> *Ibid.*, p.135.

universal e pessoal<sup>932</sup>. De onde se conclui que essa escatologia está profundamente marcada pela espera na ressurreição, conforme Rom 8.11, visto que à luz da experiência da ressurreição do Messias, Paulo foi “capaz de comprender la actualidad y la vigencia de la salvación en su íntima relación con la tensión escatológica que inaugura la redención del Mesías hasta su consumación en el día final”<sup>933</sup>.

Em suma, há na escatologia paulina um transfundo da escatologia jesuânica. Por esse motivo, será preciso recuperar o aspecto escatológico da pregação do Jesus histórico, para reabilitar a experiência originária de Jesus de Nazaré como o revelador do mistério humano-divino. Por ora, ressalta-se que as análises exegéticas e hermenêuticas apresentadas constituem um elemento fundamental para o aparecimento do “*midrash* pós-moderno” acerca do tempo messiânico desenvolvido por Carlos Mendoza. À genialidade de seu pensamento soma-se a leitura caleidoscópica acerca do tempo *kairológico* como se segue abaixo.

#### **4.1.3. Hermenêutica pós-moderna do tempo messiânico e kairológico**

Partindo da volta às fontes bíblicas, o teólogo mexicano interpreta o tempo messiânico como uma “intensificação da temporalidade”<sup>934</sup>. Essa compreensão da temporalidade messiânica se tornou possível pela “contração do tempo instaurada” pelo Messias, segundo a leitura paulina. Inovadora é a afirmação de que essa temporalidade é atualizada no seio da história conflitiva através da experiência teologal dos justos e inocentes e, também, de maneira crucial, das vítimas perdoadoras.

Temos acompanhado que o esforço de “voltar às fontes” não se restringe a um movimento próprio do labor teológico, mas constitui-se também como uma proposta vinculada ao niilismo pós-moderno. Assim, na interlocução com o niilismo pós-moderno e com o pensamento antissistêmico, o *midrash* pós-moderno vai tomando corpo.

E, sob o marco niilista, Carlos Mendoza enfatizará que a recepção pós-moderna do pensamento paulino se dá no contexto do colapso do Ocidente e de suas instituições fundacionais: a economia de mercado globalizado e a política do Estado secular. A implosão do Ocidente, de fato, possibilita a reflexão, quer seja a partir da lógica do poder, quer seja sua

---

<sup>932</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.136-137.

<sup>933</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 454. Esta intensificação da temporalidade é possível por meio do “ato de contração do tempo” que instaura o Messias Jesus e, junto com ele, os justos da história. O estudo sobre o tempo messiânico paulino abriu possibilidade ao nosso autor de compreender a história em chave messiânica de *cambio de mundo*, sobretudo a história vista desde seu reverso e a partir da narrativa da vítima perdoadora.

contraparte, a lógica da exclusão. Consequentemente, a paradoxal recepção pós-moderna da ideia do “fim do tempo” tem carácter complexo e interdisciplinar<sup>935</sup>.

Voltar a falar do tempo messiânico, sobretudo depois do fracasso dos messianismos políticos do século XX – seja em sua versão religiosa ou secular –, se constitui em um propósito “muy atrevido”<sup>936</sup> do teólogo mexicano. Entretanto, está na ideia do “fim dos tempos” a possibilidade de abertura de uma esperança realista, capaz de desativar o fatalismo ou a inercia diante da espiral de violência de alcance planetário<sup>937</sup>.

Nisto consiste a audácia de sua teologia, pois em meio aos escombros da civilização moderna já não se fala mais de messianismo histórico, mas sim de Parusia: anúncio do fim dos tempos e o advento do Reino de Deus na era messiânica<sup>938</sup>. Trata-se da mensagem escatológica do cristianismo, por meio da qual a existência em doação dos justos torna-se a concreção histórica do tempo final em seu significado *kairológico*. Isso ocorre concretamente através da imitação do Messias Jesus que “contraiu o tempo” em sua doação plena na cruz, aparecendo como vítima-perdoadora às discípulas e aos discípulos no raiar do novo dia.

Nos capítulos precedentes, explicitou-se como o teólogo mexicano propõe uma hermenêutica do sujeito moderno colapsado como condição de possibilidade para a aparição da subjetividade vulnerável, em chave de uma ontologia relacional na gratuidade. Agora, porém, a atenção foca-se na hermenêutica do tempo messiânico como única possibilidade histórica da intersubjetividade, em contexto pós-moderno. É preciso ir além da compreensão das subjetividades pós-modernas para justificar os tempos apocalípticos da aldeia global.

Também recorda-se que o tempo messiânico foi objeto de muitas reflexões no século XXI e múltiplos foram os messianismos sob a racionalidade moderna. Entretanto, Carlos Mendoza denuncia certo reducionismo da ideia paulina de tempo messiânico. Para ele, seja em seu aspecto político ou filosófico, as interpretações modernas do tempo messiânico sempre deixaram em aberto o aspecto teológico. Agora, sob a racionalidade pós-moderna, o frei dominicano propugna uma nova hermenêutica do tempo messiânico partindo da significação assumida, isto é, da assunção da subjetividade vulnerável e suas potências de experiência<sup>939</sup>. Isso possibilita recuperar a história a partir de sua contradição mesma, “desde abajo y desde el reverso” em sua vivência teologal a partir do sofrimento do inocente e sua interpretação teológica. A este respeito, comenta o autor:

---

<sup>935</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 168-175.

<sup>936</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p.395.

<sup>937</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 165.

<sup>938</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 228.

<sup>939</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 334-337.



Hoy se encuentra en construcción un pensamiento teológico posmoderno y postsecular que despliega las potencias de experiencia propias de la *subjetividad vulnerable*. Desde esta perspectiva se trata de recuperar la historia “desde abajo y desde el reverso”, a partir de la vida teologal que anima a los justos de la historia así como a las *víctimas perdonadoras* que rompen el círculo vicioso de la rivalidad. Ellas y ellos aprenden a vivir en clave de *difícil amor de gratuidad*, no recíproco y asimétrico, que es indicio del cambio de mundo. Se trata de una vivencia que parece imposible de alcanzar en la historia fragmentada de nuestros días, según muchos analistas de los recovecos de la subjetividad<sup>940</sup>.

Não se pode esquecer que o desafio que se coloca neste contexto de espiral de violência sistêmica é a possibilidade histórica da configuração de uma intersubjetividade marcada pela lógica da gratuidade. Se antes, no século XX, esta questão foi pensada a partir do messianismo materialista, hoje é preciso pensá-la em termos teológicos. Mais especificamente como esperança escatológica a partir da assunção da subjetividade vulnerável, de sua significação teologal e do seu sentido teológico. Para, assim, encontrar o sentido salvífico no seio da história violenta da humanidade.

Contemplou-se que a questão da intersubjetividade no contexto da espera escatológica só pode ser pensada a partir da lógica da doação<sup>941</sup>. Através dessa dinâmica abre-se também a possibilidade de se pensar nos processos de permanente desconstrução da intersubjetividade e instauração de processos históricos de engendramento de mudança do mundo operado pelos justos e pelas vítimas perdoadoras, de modo a configurar-se uma subjetividade em sua significação messiânica. Esta subjetividade, portanto, se estrutura para além e aquém do sujeito histórico moderno.

Evidentemente, falar de subjetividade messiânica é, por excelência, falar de suas potências místicas e éticas, capazes de engendrar uma mudança de mundo. Sabe-se que a acepção de sujeito histórico sob a racionalidade moderna também implicava nessa pretensão. Entretanto, esse sujeito fracassou em sua tarefa histórica de instaurar a intersubjetividade, da mesma maneira como fracassou o sujeito moderno. Razão pela qual a experiência da subjetividade, em sua significação messiânica, busca a superação da dialética hegeliana através da existência como *perdón*. Em função disso, atualmente já não se refere ao sujeito histórico, mas sim à comunidade messiânica, comunidade escatológica ou subjetividade em sua significação messiânica<sup>942</sup>. Por meio dela instaura-se um mundo que privilegia as

---

<sup>940</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 396.

<sup>941</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 334.

<sup>942</sup> Ibid, p.317.

diferenças; um mundo recebido como dom e tarefa da fonte primigênia da Sabedoria divina. Enfim, dá-se primazia ao advento de um mundo novo como fruto agradável da esperança escatológica experimentada pelos justos e vítimas perdoadoras como existência vigilante, isto é, como vigilância que desconstrói os processos de rivalidade, exclusão e morte<sup>943</sup>.

#### 4.1.3.1 Tempo kairológico com possibilidade histórica de outro começo

Outra convicção de Carlos Mendoza com a qual se depara nessa investigação está no fato de que a violência que se conhece desde Caim e Abel não tenha cessado na história da humanidade. Seguindo as análises do realismo histórico de Girard, o teólogo mexicano enfatiza o crescimento desmedido da violência como jamais visto em toda a história da humanidade<sup>944</sup>.

Essa consciência emerge da constatação do eminente risco de destruição da humanidade e do planeta inteiro, de modo que isso o levará a pensar numa outra saída para a humanidade em combater o mal. Longe de cair num pessimismo, Carlos Mendoza olha com esperança a realidade. Para ele, esta realidade apocalíptica está prenhe da possibilidade de uma nova temporalidade: marcada pelo seu caráter messiânico e *kairológico*.

Em um artigo intitulado “Heidegger y la teología postmoderna”, o teólogo mexicano destrincha a ideia histórica do tempo *kairológico* pensada pelo filósofo alemão de *Ser e o tempo* e se pergunta pela possível contribuição da ontologia à teologia em tempos pós-metafísicos. Isso se evidencia em seu escrito “Diálogo en torno a la situación histórica del tiempo *kairológico*”<sup>945</sup>. Nesse contexto, o niilismo heideggeriano com sua ideia da temporalidade do *ser-aí* em seu devir fortuito e incerto, em sua ex-sistencia, abre a possibilidade da aparição histórica do Ser.

Para Carlos Mendoza, esta ideia do tempo *kairológico* heideggeriano é a ideia mestra da revelação no seio da existência. Entretanto, pontua o teólogo, o filósofo não teve êxito em sua ontologia quando se tratava de pensar o acesso à fonte da superabundância do ser divino<sup>946</sup>, embora tenha se ocupado da ideia paulina do tempo messiânico em sentido *kairológico*. Apesar disso, Carlos Mendoza viu no pensamento de Heidegger a tentativa de

---

<sup>943</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p.397.

<sup>944</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 455.

<sup>945</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Heidegger y la teología*”, p. 337-365.

<sup>946</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 465.

atualizar o cristianismo à civilização humana no seio da crise apocalíptica<sup>947</sup>. E por isso ele retoma o pensamento heideggeriano acerca da superação da metafísica e sua relação histórica com a angústia epocal<sup>948</sup> sob o *pathos* pós-moderno, para tentar legitimar a “existência autêntica” em tempos de fragmentos.

Nessa esteira, o teólogo mexicano está preocupado em ressaltar a analogia que se pode estabelecer entre a angústia ontológica heideggeriana e a “esperança” cristã concebida a partir do tempo messiânico e *kairológico* no qual acontece a redenção.

¿No termina por haber una relación íntima entre la *angustia* en que transita el pensar onto-histórico de Heidegger y la *tribulación* del tiempo mesiánico en san Pablo, es decir, no termina por desplegarse la esperanza cristiana desde la angustia ante un tiempo que se abre a lo insólito e inesperado a partir de la temporalidad kairológica marcada por la experiencia de la kénosis de donación?<sup>949</sup>

Essa correlação se tornou possível não como o resultado de um ateísmo ou de um rechaço radical do divino. A angústia expressa um momento epocal sem precedente na história da humanidade. Por um lado, apresenta-se como ameaça de desumanização, por outro lado, ela é possibilidade de um novo começo<sup>950</sup>.

Para nossos tempos de globalização e exclusão, esta angústia delinea o limite da real possibilidade de aniquilamento da humanidade e do planeta. Entretanto, ela significa a chance histórica de nossa vinculação com outra história, outro começo<sup>951</sup>. Neste sentido, nosso autor reconhece que esta angústia “da paso a la esperanza como experiencia de gratuidad desde la precariedad. Trata-se de la experiencia de ‘contracción del tiempo’ mesiánico en el corazón de la espiral de violencia”<sup>952</sup>. Semelhante à contração das dores de parto, essa angústia anuncia a chegada de uma nova vida, tal é a metáfora viva para descrevê-la.

Em outras palavras, somente no bojo dessa angústia epocal, como angústia mesma do divino, será possível formular a pergunta por Deus no seio da história violenta. Carlos Mendoza compreende que ela, como espaço vazio, abre a outra temporalidade. Importa

---

<sup>947</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 395. Parece que nosso autor assume a tese defendida por um aluno de Heidegger, a saber, Löwith que propôs que a concepção da história heideggeriana constitui uma secularização do tempo cristão. (Karl Löwith. Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. FCE, México, 2006).

<sup>948</sup> Id., “*Heidegger y la teología*”, p.337-365.

<sup>949</sup> Id., “*Heidegger y la teología*”, p. 337-365.

<sup>950</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Heidegger y la teología*”, p.337-365.

<sup>951</sup> Cf. *ibid.*, p. 337-365.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 337-365.

recordar que se fala daquele niilismo que propõe o desfundamento do Ocidente, isto é, do um niilismo que persevera na pergunta pelo divino, como fonte e origem sem origem. Mas, a relação entre o divino e a angústia epocal não permite pressupor que o divino em questão seja um dispositivo para suspendê-la. Tampouco deve ser pensado como fórmula para preservar na dimensão salvífica, em meio a qual estamos salvos de toda ameaça. Antes, trata-se da experiência de vulnerabilidade que abre a perguntar por Deus.

El pensar de lo divino, en Heidegger, no nos desplaza a un ámbito donde quedamos ya a salvo de la amenaza que abre este “entre el ya no más del primer inicio y el aún no del otro comienzo”. “Sólo un Dios puede salvarnos” [...]. Se trata de la posibilidad que se abre a un pensar que, en medio del agotamiento de las posibilidades de la metafísica, ha encontrado en el propio abandono *kenótico* de Dios, en su propia ausencia, un ámbito desde el cual re-pensarlo y planteárselo como cuestión *kairológica*<sup>953</sup>.

Seguindo nesse espaço aberto pela angústia epocal, a pergunta por Deus e pelo divino será feita em termos de doação a partir da vulnerabilidade assumida. O teólogo mexicano não é o primeiro a interpretar a existência em chave de vulnerabilidade e doação<sup>954</sup>. Entretanto, sua inovação está em pensar o tempo messiânico e *kairológico* a partir da realização das potencialidades de experiência próprias da subjetividade vulnerável. Nessa vulnerabilidade assumida, os justos e os inocentes são aqueles que inserem no *chronos* a temporalidade messiânica e *kairológica* através dos gestos messiânicos. Eles conseguem ultrapassar a lógica da reciprocidade dando passagem à gratuidade e da doação amorosa. Sobre esta correlação possível entre o pensamento heideggeriano e a teologia niilista pós-moderna, comenta o frei dominicano:

La pretensión de Heidegger en la superación de la metafísica no es negar la proposición onto-teológica fundamental, sino pensarla a la luz del ser. Ésta posibilidad se abre hoy al pensar por primera vez en su radicalidad *kenótica* para la teología: que el pensar sea capaz de transitar el ella, depende o no que en medio de la angustia epocal, que en medio de la amenazas sin precedentes que nos acechan haya todavía espacio para la pregunta por Dios y por lo divino en términos de donación desde la vulnerabilidad asumida<sup>955</sup>.

---

<sup>953</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Heidegger y la tología*”, p. 337-365.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 337-365..

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 337-365.

A assunção do pensamento heideggeriano atualmente permitirá estabelecer uma correlação com a concepção protopaulina do tempo messiânico em seu caráter *kairológico* como “contração do tempo”. Constata-se, portanto, a proximidade entre a angústia onto-histórica e o tempo da tribulação próprio do tempo messiânico como uma situação existencial entre a ressurreição e a parusia<sup>956</sup>.

Enfim, se por um lado Heidegger vislumbrou a “existência autêntica” como aquela que está condicionada a essa angústia onto-histórica, por outro, Carlos Mendoza insiste que essa angustia pode identificar o tempo presente como um espaço vazio entre o fim da metafísica da substância e o tempo de uma história fundada na verdade do ser. Ora, se para o teólogo mexicano esse espaço vazio se revela como lugar da pergunta por Deus, por outro lado, constata-se que Heidegger ficou a meio caminho, pois não conseguiu alcançar a fonte da existência que é Deus mesmo.

#### 4.1.3.2. Tempos messiânicos como contração do tempo

Seguindo no delineamento da “existência *kairológica*”, Carlos Mendoza irá propor uma “hermenéutica del messianismo en cuanto transformación *cualitativa* de la historia”<sup>957</sup>. Trata-se de uma radical mudança de temporalidade realizada por Jesus de Nazaré, embora insista que a transformação qualitativa da temporalidade não se limite à existência de Jesus de Nazaré. Essa experiência do “salto qualitativo” na história acontece através daquelas pessoas que o imitam em sua prática de amor assimétrico e desmedido, cuja fonte é Deus<sup>958</sup>.

O teólogo mexicano segue a interpretação da ideia paulina do tempo messiânico do filósofo italiano Giorgio Agamben. Em sua visão, o tempo do Messias é interpretado não como um período cronológico, mas como transformação qualitativa do tempo vivido<sup>959</sup>. Essa ideia do tempo messiânico na escatologia pós-moderna surge com o objetivo de traçar a “génesis de la existencia vivida en su próprio limite”<sup>960</sup>.

A exegese moderna não conseguiu contemplar o tempo messiânico fora dos limites cronológicos, resultando na fixação da espera messiânica no sentido de último dia. E por isso a escatologia tornou-se uma espécie de válvula de escape para os problemas históricos, visto

<sup>956</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “Heidegger y la teología”, p. 337-365.

<sup>957</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 454.

<sup>958</sup> Ibid., p. 30. Carlos Mendoza se propõe a realizar uma interpretação pertinente que seja capaz de compreender o “salto qualitativo” da história. Aquele realizado por Jesus de Nazaré e também por quem imitam o anúncio pacífico e não-violento do mundo novo que procede do Amor sem condições nem medida que chamamos Deus.

<sup>959</sup> AGAMBEN, *Cristianismo como religião: a vocação messiânica. IHU on line*, v. 17, 2009

<sup>960</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 228.

que ela projetava a redenção para além da história conflitiva da humanidade. Mas é preciso recordar que o interesse do teólogo mexicano é por uma escatologia que possibilite a esperança num futuro plausível para toda a humanidade, sem escapismos. Daí que ele propugna um pensamento de uma “(im)possível esperança” a partir da memória da aniquilação que fazemos das vítimas como sobreviventes: esperança para as vítimas e possibilidade de conversão dos verdugos.

Nesse sentido, em consonância com Agamben, ele afirma que Paulo não está interessado no último dia cronológico, aquele dia do juízo e da cólera. O apóstolo não pensa no *chronos*, tampouco na eternidade, mas concentra-se no tempo messiânico como “o tempo que se contrai e começa a acabar” (1Cor 7.29). Este é o tempo abreviado, aquele “tempo que resta” entre o tempo e seu final<sup>961</sup>. Pensa-se na Parusia como um acontecimento que transforma a temporalidade, “o tempo que se contrai e que começa a terminar” (*ho kairós synestalmenos*), o tempo que resta<sup>962</sup>. De fato, a “contração do tempo” vivida pelo Messias constitui a *pedra de toque* da temporalidade messiânica. Sobre o tempo messiânico em Agamben, comenta o frei dominicano:

La estructura interna del tiempo mesiánico es [...] una tensión paradójica “entre un ya y un aún no”. Esto significa para el creyente que el evento mesiánico se ha cumplido, sin embargo, “para completarse, la salvación precisa de un tiempo ulterior”. Así nos advierte Agamben: “Estamos habituados a que nos digan repetidas veces que en el momento de la salvación es preciso mirar el futuro lo eterno. Por el contrario, para Pablo, recapitulación, anakephalaiosis, significa *ho nyn kairos*, el tiempo presente, es una contracción del pasado y del presente, y que, en la instancia decisiva, debemos arreglar cuentas sobre todo con el pasado”<sup>963</sup>.

Importa compreender que, seguindo a Agamben, o tempo messiânico não se refere a um outro tempo, que teria seu espaço em outro lugar improvável e vindouro. Tampouco se identifica com tempo de transição entre dois períodos: entre a primeira Parusia como início do novo *eón* e a segunda Parusia<sup>964</sup>. Enfim, não se trata do último dia nem de irrupção da eternidade<sup>965</sup>, mas do tempo que resta entre estes dois tempos, entre o *olam hazzéh* (o tempo da criação) e o *olam habbá* (a eternidade)<sup>966</sup>.

---

<sup>961</sup> AGAMBEN, *El tiempo que resta*, p. 68.

<sup>962</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 167.

<sup>963</sup> Id., “*Heidegger y la teología*”, p.363.

<sup>964</sup> AGAMBEN, *El tiempo que resta*, p. 74.

<sup>965</sup> Ibid., p. 69.-

<sup>966</sup> AGAMBEN, *El tiempo que resta*, p. 68.

Nesse contexto, a questão que se coloca é a seguinte: “como representar este tempo?”<sup>967</sup>. Na apropriação da representação do tempo messiânico, Carlos Mendoza postula uma hermenêutica como “salto qualitativo” realizado na história por meio dos gestos gratuitos dos justos e das vítimas-perdoadoras. Visto que esta representação do tempo messiânico significa uma transformação radical da experiência, então o próprio tempo messiânico representa uma transformação na representação habitual do tempo cronológico. Fazer, portanto, a experiência do tempo messiânico implica uma transformação radical e integral de nós mesmos e de nossa maneira de viver. Tal é a representação do *tempo que resta*, segundo Agamben, e do qual se apropria o teólogo mexicano.

Por isso o tempo messiânico é a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Trata-se daquele tempo que resta entre o tempo e o seu fim, daí a expressão o *tempo que resta*. Esta temporalidade messiânica se iniciou com a ressurreição do Messias Jesus, mas também os justos da história fazem a experiência do tempo messiânico. Em outras palavras, a subjetividade messiânica é aquela que experimenta a antecipação no tempo presente da parusia. A este respeito, comenta nosso autor.

Para Agamben, entre el tiempo profano y el tiempo de la eternidad en san Pablo, media el *tiempo mesiánico*, pues éste sólo se abre cuando el tiempo profano o cronológico, ese que se va de la creación a la resurrección de Cristo, ‘se contrae’ y ‘comienza a acabarse’. Este tiempo que *comienza su fin* en la resurrección de Jesús y de los justos de la historia, es anticipación kairológica de la *parousia*<sup>968</sup>.

Com isso se pode afirmar que a inovação do teólogo mexicano radica na conjugação da escatologia niilista com a existência teologal dos justos e das vítimas da história violenta. A transformação qualitativa da história operada pela temporalidade messiânica em tempos pós-modernos é realizada por meio dos gestos de extrema gratuidade dos justos da história e, de modo crucial, pelas vítimas perdoadoras. São eles e elas que “contraem o tempo” por meio de seus atos de extrema gratuidade mesmo que isso signifique a sua aniquilação, onde acontece a “*intensificação da temporalidade*”.

El sujeto mesiánico dice el autor de las Profanaciones, no es un ser que contemple la salvación como un hecho consumado más allá de la parausía. Como si el tiempo mesiánico fuera una dimensión de completo y absoluto aseguramiento. No. Más bien, el sujeto mesiánico, ‘contempla la salvación

---

<sup>967</sup> Ibid., p. 70.

<sup>968</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “Heidegger y la teología”, p. 23-24.

sólo mientras se pierde en lo insalvable [...] Así de difícil es permanecer en la llamada<sup>969</sup>.

Em sentido teológico, tais atos dos justos e das vítimas da história são “gestos messiânicos” que manifestam a passagem do Mistério Amoroso do real. São elas e eles que por meio dos gestos éticos obstinados redime a toda a humanidade. Desse modo, o messianismo da teologia niilista pós-moderna não é outra coisa senão uma hermenêutica da existência teologal dos justos e das vítimas perdoadoras.

Pero hablamos aquí de un messianismo situado en el corazón de la historia, no en el sentido de una utopía del Reinado de Dios que se realiza plenamente en la tierra a través de mediaciones sociales y políticas, o por la instauración de proyectos económicos específicos, sino que postulamos una hermenéutica del mesianismo en cuanto transformación *cualitativa* de la historia a partir de los actos de gratuidad de los justos y, de manera crucial, surgida del perdón ofrecido por las víctimas que logran derribar “el muro del odio”<sup>970</sup>.

Para fazer esta correlação do tempo messiânico com a existência teologal dos justos e das vítimas, o teólogo mexicano retoma a antiga ideia hebraica das “farpas do tempo messiânico” que ficou consagrada na história pelo filósofo Walter Benjamin. Ela se constitui na chave semântica para compreender a paradoxal experiência da violência humana em tempos pós-modernos.

#### **4.1.3.3. A dupla faceta da temporalidade messiânica cumprida**

Carlos Mendoza recupera de Walter Benjamin a ideia de “farpas do tempo messiânico” como plenitude da história sempre diferida. Na filosofia política, essa ideia descreveu aquela realidade que dói como um ferrão na memória da humanidade cada vez que um inocente é injustiçado ou um justo é aniquilado<sup>971</sup>. Com efeito, essa interpretação do messianismo paulino em pleno século XX colocou o Ocidente a pensar no sentido possível do sem-sentido da morte das vítimas sistêmicas. Entretanto, para nosso autor, o filósofo judeu não conseguiu ir além da história violenta da humanidade e sua compreensão do tempo messiânico permaneceu reduzida a um sentido materialista. O teólogo mexicano reconhece que, se por um lado, a interpretação benjaminiana do tempo messiânico predominou no marxismo do

---

<sup>969</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Heidegger y la teología*”, p. 363-364.

<sup>970</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 454.

<sup>971</sup> Ibid., p. 168-177.



século XX e continua a influenciar a leitura do messianismo cristão até os nossos dias, por outro, essa interpretação secularizada do tempo messiânico não faz jus à novidade teologal paulina do tempo messiânico<sup>972</sup>.

A dimensão teologal do messianismo aparece através da leitura niilista das “*farpas do tempo messiânico*”, porém levado ao seu paroxismo pelo sentido escatológico inovador do apóstolo Paulo<sup>973</sup>. Diferente do filósofo que se suicidou no contexto da perseguição nazista sem vislumbrar uma saída para o dilema do aniquilamento do justo, Paulo compreendeu o sofrimento do justo em sua dimensão teologal e, conseqüentemente, como existência messiânica que antecipa a realidade escatológica.

El apóstol no se quedó solamente suspendido en el abismo del tiempo mesiánico, con su *ahora*, que ciertamente es “como una astilla” que es promesa y que también duele cada vez que muere un justo o un inocente, sino que Paulo transformará dicho tiempo mesiánico, a partir de una vivencia *teologal* que le es dada por la fe en la resurrección de Jesús, como vivencia del acontecimiento escatológico traído al *ahora* de la historia por el Mesías y por los justos de la historia. No como un huida hacia una supuesta transcendencia más allá de la historia, pero tampoco como mero “poder perturbador” según señala Ostovich con agudeza crítica, al hablar de la escatología como “categoría de existencia temporal, pensada en cuanto razón anamnética, como promesa de justicia y llamado a vivir “como si no””<sup>974</sup>.

Seguindo numa leitura niilista com Agamben do tempo messiânico segundo Benjamin, Carlos afirmará que a existência messiânica experimentada “como se não” [ *hos me*, segundo 1 Cor 7.29-31], isto é, como vivência escatológica de outra temporalidade redimida de sua violência, denota a vida vivida como “existência autêntica”, aquela existência que se recebe do Messias como caminho de verdadeira humanidade. Uma vida vivida sob a temporalidade alternativa como projeto histórico com vista a deificação por meio da lógica da doação. No marco da globalização e da exclusão típico dos tempos hiordienos, é preciso explicitar o sentido da existência descrita por Paulo à luz da páscoa de Jesus de Nazaré. Isso sem perder de vista o horizonte interpretativo aberto pelo pensamento antissistêmico e pelo niilismo pós-moderno. Para o frei mexicano, tal experiência teologal da doação assimétrica dos justos e das vítimas perdoadoras é vivida como um movimento contracultural no seio dos processos de rivalidade e de ressentimento.

---

<sup>972</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 170-171.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 173-174.

Tal processo de transformación de personas y procesos llevará con frecuencia al cambio de estructuras (económicas, políticas o culturales), según la utopía de una sociedade incluyente. Pero como tal horizonte de vida y comprensión no es más que eso, es decir, *horizonte* y no cumplimiento cabal en el aquí y el ahora, siempre algo quedará diferido en la historia. Esta postergación de la instauração del mutuo reconocimiento es una dolorosa ‘espina del tiempo mesiánico’<sup>975</sup>.

Nessa perspectiva, a existência teologal dos justos e das vítimas perdoadoras é interpretada como aquele ferrão que dói cada vez que um justo é aniquilado. E, paradoxalmente, como aquela “ferida que cura” enquanto metáfora da entrega desmedida. Trata-se da dupla faceta da temporalidade messiânica cumprida através da existência teologal dos justos e das vítimas da história, do cumprimento escatológico da célebre expressão de Isaías 53.5, de que pelas “feridas dos justos” somos todos curados.

La luz de la revelación pasa por la heridas de los justos aniquilados por la violencia humana, ellas son las astillas del tiempo mesiánico que duele. Pero “su vida está escondida con el Mesías en Dios” (Col 3.3) y así anuncian esperanza. De ahí que la vida entregada de los justos se haya convertido en bálsamo que consuela a las víctimas, en clamor que impele a los verdugos a la conversión, redimiendo así a la humanidad de su finitud y culpabilidad, para conducirla al banquete sobreabundante de la Sabiduría divina<sup>976</sup>.

Em suma, como foi dito em alhures, não se pode esquecer que o “*midrash* do tempo messiânico” se tece na escuta do murmúrio das vítimas<sup>977</sup>. Trata-se de uma reflexão teológica além de toda lógica da totalidade e aquém até mesmo do grito dos profetas niilistas. Nesse caso, refere-se ao novo paradigma por meio do qual a Revelação é assumida como “acontecimento”<sup>978</sup> associada ao murmúrio dos sujeitos vulneráveis e vulnerados. Ora, para Carlos Mendoza esse evento inseparável do grito das vítimas tem primazia até mesmo sobre a objetividade da revelação ou doutrina<sup>979</sup>.

---

<sup>975</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.152.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 459-460.

<sup>977</sup> *Id.*, “*Vivir hasta la muerte*”, p. 27.

<sup>978</sup> *Id.*, *Deus liberans*, p. 164. “Seguendo a varios exegetas y teólogos contemporáneos, pretendemos afirmar el carácter de la Revelación como *acontecimiento* – conscientes de los presupuestos modernos (experiencia, auto-donación, praxis, comunicación) que entran en juego en las formulaciones teológicas contemporáneas, incluida la teología de la liberación – pero buscando definir lo más precisamente posible el significado bíblico-teológico (soteriológico, cristológico y escatológico) de la *experiencia* humana interpelada por la Palabra de Dios”.

<sup>979</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 23. “Deseamos *hablar de Dios* sin dejar de escuchar el murmurio de los sujetos débiles, antes incluso que cualquier juicio sobre la objetividad de la revelación o de la

Nesse processo salvífico, sob o “primado da experiência”<sup>980</sup>, será fundamental o obstinado gesto ético dos justos e dos inocentes da história. Apesar do aparente triunfo dos verdugos, os justos e os inocentes da história travam uma batalha agônica em prol de um futuro para todos. Graças a eles, em seus atos de resiliência e resistência conserva-se uma esperança de vida para toda a humanidade, na qual uma nova ordem de existência se abre a partir da lógica do amor assimétrico e de doação<sup>981</sup>. É isso que se percebe quando se lança o olhar teológico sobre a história: contempla-se a presença compassiva de Deus no seio da história através destes movimentos contraculturais.

Carlos Mendoza não é o único a perceber essa realidade teologal do sofrimento do justo e do inocente. Sua novidade, entretanto, consiste em conjugar a ordem teologal da morte dos inocentes da história com a novidade messiânica como existência crente que “contraí o tempo”, inserindo na história a temporalidade messiânica.

En este sentido contracultural pensaremos el mesianismo escatológico como una herida abierta de la que brota un destello de esperanza para todos los sobrevivientes. Esto significa que hemos de detenernos a pensar, en toda su hondura y radicalidad, la siguiente hipótesis: quienes entregan su vida por y con lo demás viven ya esa temporalidad mesiánica en el ahora fragmentado pero intensivo de la historia, a través del orden ético que procede del gesto de donación, y así instauran semillas de redención en el corazón de la historia violenta de la humanidad. Por esta razón es posible afirmar que los justos hacen posible el presente y el futuro de todos<sup>982</sup>.

Como justificar essa realidade teologal da entrega dos justos e inocentes da história como “destello de esperança”? Com a implosão da temporalidade cronológica com sua sequele apocalíptica, revelada na páscoa de Jesus de Nazaré, é possível visualizar uma nova temporalidade na história como *revelação* do tempo escatológico. Sua justificação encontra-se na “correlação escatológica” entre a verdade antropológica do triunfo da cruz no sentido mimético e a temporalidade *kairológica* dos atos dos justos em sua entrega total no seio da história fraticida e sororicida<sup>983</sup>.

Nesta correlação abre-se um novo campo semântico da “contração do tempo”: por meio da entrega assimétrica e gratuita irrompe a temporalidade messiânica. Esta “contração

---

doctrina católica. Pensamos que podemos vislumbrar ahí los signos del Reinado de Dios, al discernir las líneas maestras de la Sabiduría divina, que habla a través de los *pequenos* de la historia”.

<sup>980</sup> Ibid., p. 57.

<sup>981</sup> Ibid., p. 27-28.

<sup>982</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 175.

<sup>983</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 176.

do tempo” aparece sob a dupla faceta da temporalidade messiânica cumprida sob a dinâmica do desvelamento e da revelação. Desvelamento e julgamento do mundo corrupto que aniquila o inocente e, concomitantemente, revela a salvação que brota das suas chagas, tal como profetizou Isaías no célebre discurso messiânico, a saber: “pelas suas feridas somos curados” (cf. Isaías 53. 5b).

En ese gesto de donación extrema “se contrae el tiempo”, permitiéndonos vivenciar la doble faceta de la temporalidad mesiánica cumplida. Por una parte se *devela* el juicio de este mundo corrupto que “duele como una astilla” [...]. Y, por otra, se *revela* el destello que brota de las heridas del justo, cuya vida entregada por amor es rescatada por Dios desde su misterio inefable de amor de gratuidad. En efecto, el tiempo mesiánico significa que, en el seno de dicha correlación escatológica que se establece entre justicia y donación, acontece la revelación del misterio inefable de Dios como aparición fugaz y fragmentada, pero siempre redentora al fin y al cabo, del sentido en medio del sinsentido<sup>984</sup>.

Esta mudança de temporalidade vivida pelos justos e pelas vítimas que perdoam na “contração do tempo” só pode ser compreendida à luz da experiência do Messias Jesus. Na sua entrega radical esta temporalidade messiânica se cumpriu como fagulhas de revelação humano-divino. Nesse gesto de gratuidade por excelência a redenção é uma realidade para todos, iniciando pelas vítimas e incluindo os verdugos.

Em suma, essa mudança de temporalidade cumpriu-se no gesto de doação de Jesus à luz de sua páscoa e do testemunho do Crucificado-que-vive. Por isso a redenção de toda subjetividade alcançará, cedo ou tarde, a existência de todos na diacronia da história<sup>985</sup>. O retorno à experiência fundacional de Jesus de Nazaré iluminará esse horizonte da correlação escatológica<sup>986</sup>, assim se pensará na temporalidade messiânica cumprida no coração da história humana na carnalidade de Jesus e sua aplicabilidade em contexto pós-moderno. Para melhor compreender essa experiência teologal dos justos e vítimas perdoadoras, faz-se necessário um retorno fenomenológico à experiência fundacional do Nazareno. Surge, pois, a

---

<sup>984</sup> Ibid., p. 176.

<sup>985</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 414.

<sup>986</sup> Ibid., p. 176-177. “En el contexto de la modernidade tardía significa acercanos a la reconstrucción de sus dichos y obras. Buscaremos indicios de su modo propio de ir confrontando el enigma del mal, de resolver la violencia a la que fue sometido por los poderes de este mundo y de inaugurar una temporalidad escatológica con su vida entregada hasta el último aliento. Esta mirada retrospectiva sobre los *dichos* y *hechos* de Jesús solo es posible desde la memoria de su pascua, tal como ha sido atestiguada por los discípulos y discípulas en el alba de los tiempos nuevos”.

figura pós-moderno de Jesus, sob a potência de sua “imaginação poética” capaz de anunciar e praticar a encarnação de novos tempos.

#### 4.2. O EVENTO ORIGINÁRIO: IRRUPÇÃO DO TEMPO MESSIÂNICO COMO *PER-DON*:

Chega-se ao coração do “*midrash* do tempo messiânico”, que permite acessar o manancial divino. Ele é a própria atualidade do evento originário da redenção como experiência da revelação do Deus vivo. Através dele – do *midrash* – descobre-se o fundo amoroso do real como sentido último das realidades criadas. Esse sentido último também é conhecido como *eschaton*, onde acontece o cumprimento feliz da comunhão humano-divina, cuja plenitude se cumpriu na *kénosis* do Verbo divino<sup>987</sup>. A esse fundo amoroso do real, Jesus de Nazaré chamou de *Abba* e, assim o revelou como superabundância de amor e perpétua doação. Nessa realidade transcendente revelada na imanência do Crucificado-que-vive encontra-se a verdade e o sentido capaz de redimir a humanidade e toda a criação.

Descobre-se com isso, a centralidade da temática do fim da história. Evidente que não se trata daquele fim anunciado pela teologia apologética com todo o dramatismo que lhe é peculiar, como fim cronológico. Mas o fim da história do qual trata o “*midrash* do tempo messiânico” é o fim *kairológico*, compreendido como “temporalidade redimida de sua violência” através da “contração do tempo” que realiza a “vítima-perdoadora”<sup>988</sup>.

Assim, a teologia mendoziana emerge no seio da racionalidade pós-moderna como uma hermenêutica a partir das margens da história, com a qual se busca escutar o murmúrio da passagem de Deus no corpo e na história da “vítima perdoadora”<sup>989</sup>. Acolher esse chamado teologal pressupõe a recuperação do olhar do inocente como um “proceso de conversión del corazón y de la inteligencia”<sup>990</sup>. Esse olhar perdoador advém como chamado para abandonar o mundo narcisista da Ipseidade pós-moderna. E na relação com a “vítima perdoadora” sermos habilitados a ingressar no “fundo teologal” de toda subjetividade, segundo a imagem e semelhança do mútuo reconhecimento realizado na vida divina trinitária.

Essa teologia do Deus vítima sem ressentimento, em Cristo, ajuda, portanto, a penetrar o “fim dos tempos” como uma ordem de existência mediada pelos justos da história e que

---

<sup>987</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>988</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 434.

<sup>989</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*De las márgenes*”, p. 87.

<sup>990</sup> Ibid. p. 87.

vive seu devir na lógica assimétrica da doação<sup>991</sup>. Enfim, na exposição à vítima perdoadora apropria-se do “si-mesmo como outro”<sup>992</sup>, indo muito além do reconhecimento do outro como próximo da ética judaica. Isso porque a *fides* cristã anuncia o cumprimento de outra ordem da relação com o outro como fraternidade e sororidade através da doação da própria vida de forma sacramental<sup>993</sup>. É, com efeito, o nascimento da identidade relacional marcada pela gratuidade que cumpre o “fim dos tempos” e do Reino messiânico iniciado com Cristo.

Com isso, aproxima-se do lugar da experiência cristã de Deus em tempos de fragmentos, pois com o “*midrash* do tempo messiânico” se propugna a reabilitação da essência do cristianismo. Evidentemente que não se trata da essência no sentido metafísico clássico, mas no sentido histórico como uma verdade antropológica e mimética na qual se desvela a *fides* em sua significação humana e ética fundacional<sup>994</sup>. Essa nova perspectiva da fé existencialmente vivida se deve ao contexto da desconstrução do sujeito, na qual aquela é vivida.

Entretanto, nessa leitura *midráshica* da experiência cristã, se vai muito além da “declosión”, num “salto mortal” que é em si um “salto vital” à ordem da revelação<sup>995</sup>. Isso significa também ir além do niilismo e de acolher o chamado teologal vindo da Alteridade como “outro murmúrio”, isto é, o murmúrio do último suspiro, daquele que foi entregue na cruz<sup>996</sup>. Entra-se, de fato, na dimensão locucionária da revelação, compreendida como epifania verbal: um convite a aproximar-se do Deus inefável que revela sua potência salvífica na impotência da “vítima perdoadora”. Nesse “salto vital”, depara-se com a experiência fundacional e *kerigmática* da *fides* e seu desvelamento como jogo linguístico escatológico<sup>997</sup>.

Em outras palavras, busca-se uma aproximação do sentido e da verdade segundo o “*midrash* da temporalidade messiânica e *kairológica*”. Um sentido que se tece em meio aos processos subjetivos e intersubjetivos no seio da rivalidade cultural. Tem-se em mente a superação do ódio e do ressentimento por parte da vítima e do chamado à conversão do verdugo. O sentido, portanto, nasce da subversão do desejo mimético violento na medida em que a subjetividade se vê reinventada pelo desejo mimético de doação, na imitação de Jesus Cristo que, por sua vez, imita ao seu *Abba*. De fato, propugnar a afirmação do sentido nessa perspectiva mimética constitui-se um projeto ousado embora necessário. Isso porque a grande

<sup>991</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 395.

<sup>992</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 285.

<sup>993</sup> Ibid., p. 313.

<sup>994</sup> Ibid., p. 284.

<sup>995</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 417.

<sup>996</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 329 (tradução nossa).

<sup>997</sup> Ibid., p. 335-337.

característica da pós-modernidade é a crise de sentido experimentada pelas subjetividades em sua rejeição a um sentido concebido metafisicamente.

Pergunta-se, pois, pela maneira como aparece no “*midrash* do tempo messiânico” a construção do sentido capaz de viabilizar a recepção da salvação no contexto da pós-modernidade. Centra-se na inauguração da nova criação, na experiência originária e teologal fundante da *Ecclesia*. Ora, a irrupção de um “novo espaço existencial na gratuidade”<sup>998</sup> urge por um lugar da vivência do desejo que supere a lógica da reciprocidade violenta e assuma a lógica da doação. Trata-se, portanto, da contribuição da inteligência teológica ao espaço intersubjetivo como *fides quaerens gratuitatem*, isto é, como inteligência da experiência da linguagem da fé da subjetividade pós-moderna que acolhe a revelação divina inspirada pela heurística da gratuidade como estágio da comunhão fraterna e sorora plenamente realizado<sup>999</sup>. E isso só é possível depois do movimento de volta à coisa mesma da experiência da subjetividade exposta<sup>1000</sup>, no qual a subjetividade se descobre habitada por uma Alteridade Todo-Amorosa<sup>1001</sup>.

Constatou-se como a fenomenologia da subjetividade exposta colocou em suspensão de juízo as mediações da ordem da crença, nas quais a religião, o sacrifício e a ideia de Deus todo-poderoso foram colocadas em parêntesis. Com isso, o *midrash* apoiado na *fides* que brota despojamento da subjetividade pode alcançar o coração da páscoa de Jesus, isto é, a fonte transcendente do real. Nos monoteísmos este fundo sem fundo foi identificado com certa ideia de Deus totalidade. No entanto, o cristianismo pós-metafísico o reabilitou em função do Deus trinitário exposto no amor. Isso porque ao apostar no desenvolvimento de uma ontologia da gratuidade, Carlos Mendoza redescobre a pericorese divina como a fonte da identidade relacional, a partir da centralidade da alteridade e, conseqüentemente, da comunhão na diferença revelada no “princípio *kenótico*” do evento Cristo<sup>1002</sup>.

Superada, pois, a ordem da crença, tem-se acesso à subjetividade exposta unida à sua fonte originária sob o dinamismo da *theosis*, isto é, da vida teologal. Essa vida teologal identifica-se como repotencialização da subjetividade, pois por meio dela, o Deus onipotente no amor *kenótico* constitui antropologicamente suas filhas e filhos amados na dinâmica amorosa da na cruz do Filho. A *fides*, portanto, designa o conhecimento que podemos ter de

---

<sup>998</sup> Ibid., p. 278.

<sup>999</sup> Ibid., p. 350.

<sup>1000</sup> Ibid., p. 321.

<sup>1001</sup> Ibid., p. 350. “Pensar la gratuidad como redención con el Dios vivo despliega en nosotros una potencia de experiencia que, lejos de separarnos del mundo, nos inserta con una fuerza mesiánica en él, discreta pero eficaz”.

<sup>1002</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 327.

nós mesmos, dos outros, do mundo e de Deus. Essa *fides* como conhecimento humano-divino na gratuidade se desvela, exatamente, no interior do mecanismo mimético. Esta, por sua vez, se tece na tensão entre a violência e a doação assimétrica. Enfim, a fé no interior dessa tensão mimética se constitui como lugar da “Boa Nova” graças à inteligência da vítima, por obra pneumatológica<sup>1003</sup>.

Ultrapassado a ideia abstrata da verdade da revelação, justifica-se o seu acesso fenomenológico à experiência originária de Jesus de Nazaré. Nessa volta à experiência fundacional do Verbo encarnado compreende-se a dinâmica soteriológica da *kénosis-theosis* como percepção da transcendência na imanência em vista da redenção de toda a criação. Essa reabilitação do evento originário no “*midrash* da temporalidade messiânica” acontece em dois momentos interligados pela experiência pascal de Cristo: um antropológico e outro fenomenológico<sup>1004</sup>. O primeiro refere-se à condição humana reconciliada, isto é, marcado pela superação do ódio e do ressentimento. O segundo designa, por sua vez, o próprio evento originário que sustenta a constante irrupção da identidade relacional na gratuidade [por meio da “contração do tempo”], através da qual podemos seguir imitando o desejo de Cristo em favor da vítima redentora.

A fim de explicitar o movimento de reabilitação da experiência originária da fé da subjetividade pós-moderna como núcleo do “*midrash* do tempo messiânico”, seguiu-se o método de descrição da *fides* cristã em torno do axioma da tradição entre a *fides qua* e a *fides quae*. Por *fides qua* entende-se a experiência da fé associada ao evento originário de ordem histórica e teologal focado em Cristo, que em sua aparição como “vítima perdoadora” se dá como “*per-dón*” à comunidade de sobreviventes. Em outras palavras, a *fides qua* remete ao processo de percepção da transcendência na imanência como um momento fenomenológico<sup>1005</sup>, no qual Deus se revela como “potência impotente” na *kénosis* do Verbo e interpela a subjetividade a acolhê-lo nesse dom. Nesse despojamento humano-divino, dá-se a assunção da “impotência potente” da “vítima perdoadora” como caminho de redenção para toda a criação. Em outras palavras, a fé põe-nos em contato com o evento Cristo através do dom da *Ruah* divina marcado pela lógica da “inteligência da vítima”<sup>1006</sup>.

Esse evento primigênio da *fides qua* se caracteriza pelo seu sentido pneumatológico e escatológico. Trata-se de entrar, pela fé, na esfera da ação do Espírito do Ressuscitado que

---

<sup>1003</sup> Ibid., p. 270.

<sup>1004</sup> Ibid., p. 335.

<sup>1005</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 336.

<sup>1006</sup> Ibid., p. 273.



inaugura um novo tempo, o tempo escatológico para quem nele crê. Esse evento originário da fé *kenótica* na “vítima perdoadora” se dá numa nova gramática, na qual se torna possível conjugar o verbo crer/amar em tempos pós-modernos. Essa gramática se constitui na dimensão da *fides quae* como desdobramento da “gramática da gratuidade” possibilitada pela “vítima perdoadora”, a única capaz de “dizer a profundidade cristã”<sup>1007</sup>. E isso, num segundo momento intrínseco ao primeiro, sob uma dimensão antropológica da experiência pascal fundacional<sup>1008</sup>, a fé estrutura-se como “gramática escatológica” que expressa os conteúdos da vida teologal à subjetividade exposta e aberta à irrupção do outro<sup>1009</sup>.

Entretanto, antes de ocupar-se das novas abordagens da *fides qua* e *fides quae* em chave pós-moderna, isto é, no processo de subjetivação dos justos da história, trata-se de explicitar o núcleo da experiência teologal tendo no centro a revelação da “vítima perdoadora” e o impacto sobre a subjetividade marcada por esse evento crístico. Partindo, pois, dessa experiência, urge enfatizar a dimensão apofática da vida teologal, uma vez que o Deus totalmente Outro se revela em Cristo como um Deus *absconditus* na potência amorosa da vítima sem ressentimento. Evita-se, assim, cair no risco da objetivação do mistério por meio das representações de Deus e do humano<sup>1010</sup>, de modo a contemplar, nessa perspectiva, a significação messiânica da subjetividade em tempos pós-modernos.

#### 4.2.1. Experiência originária de Jesus de Nazaré

No “*midrash* do tempo messiânico” pós-moderno não é possível acessar a experiência originária do tempo escatológico sem recuperar o Jesus histórico, pois o sentido primeiro do anúncio do “final dos tempos” reside nos “ditos e feitos” de Jesus de Nazaré. Essa experiência originária do judeu pregador itinerante, Jesus de Nazaré, em meio aos excluídos da Galileia dos gentios do século I e.c., possibilitará repensar a crise de ordem global, pois a prática do amor universal jesuânica emerge como critério para a teologia a partir das vítimas<sup>1011</sup>. E, por ser a fonte mais próxima de Paulo e de Jesus, o Evangelho de Marcos torna-se a porta de acesso ao sentido do “fim dos tempos” do messianismo jesuânico. Neste Evangelho, o sentido do fim dos tempos se cumpre na páscoa de Jesus.

---

<sup>1007</sup> Ibid., p. 283.

<sup>1008</sup> Ibid., p. 336..

<sup>1009</sup> Ibid., p. 318.

<sup>1010</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*De las márgenes*”, p. 89.

<sup>1011</sup> Ibid., p. 89.

Há de se acentuar que, graças a ele, é possível aproximar uma leitura *midráshica* das Escrituras hebraicas praticada pela comunidade primitiva à luz da páscoa de Jesus, como fruto da busca de sentido às novas circunstâncias e novos leitores de uma comunidade pós-moderna. Esse Evangelho revela-nos o sentido inovador da pregação jesuânica, como a chegada do Reinado de Deus atuante na história bem como a compreensão da teologia do fim dos tempos que pode ser inspiradora para se pensar a fé na pós-modernidade.

Passando pela porta do Evangelho de Marcos é possível recuperar a experiência primigênia do Nazareno para ascender ao Cristo da fé credível sob a racionalidade pós-moderna. Isso porque a fé cristã confessa a Jesus de Nazaré como o Cristo do Deus impotente, o revelador do mistério humano-divino. Acolher essa fé em tempos de exclusão a nível planetário e de crescente espiral de violência emerge como desafio que se coloca depois do fim dos metarrelatos do Ocidente e, sobretudo, da Cristandade cujo acento recaia sobre o seu Cristo glorioso.

Sob a racionalidade pós-moderna, portanto, traça-se o rosto do Cristo da fé no marco da gratuidade amorosa que acolhe as vítimas e convida os verdugos a recuperarem a *Imago Dei* na configuração com as vítimas do mundo. Descobre-se, assim, que a gratuidade primigênia está na gênese cristológica da historização de Jesus de Nazaré. Reabilitar, pois, essa experiência originária, é acessar a fonte amorosa que habita toda subjetividade em todas as dimensões de sua existência, isto é, a gratuidade transcendente que constitui como potência para os impotentes da história.

Sem pretender entrar no debate acerca do Jesus histórico e o Cristo da fé, importa destacar que não há separação entre essas experiências da manifestação do Deus vivo em Jesus de Nazaré, pelo contrário, elas são complementares. Entretanto, se o sentido do “fim dos tempos” se dá na pessoa de Jesus, o sentido último dos “ditos e feitos” jesuânicos vem da recepção eclesial no desenrolar de sua história no meio do mundo violento. É, pois, nesse ato de recepção criativa que se situa o “*midrash* da temporalidade messiânica”, invocada por Carlos Mendoza e apropriada nos últimos passos desta investigação.

Se com as pesquisas modernas acerca do Jesus histórico recuperou-se a identidade de judeu piedoso e pregador itinerante, agora, com a mediação da exegese *Third Quest* pós-moderna, acessa-se o contexto sociocultural e religioso do Nazareno. Isso permite ao nosso autor reabilitar a imaginação poética jesuânica inserida no *sitz im leben* da Galileia do século I. Uma imaginação que viabilizou a manifestação do mistério divino na vida de seus interlocutores através de seus ditos e feitos. Imaginação criativa de Jesus de Nazaré que será

acessada num processo de rememoração por suas discípulas e discípulos logo após sua execução pública. Isso fará surgir a esperança no seio da comunidade em crise com seu fim trágico.

Enfim, recorda-se que a aproximação ao Jesus histórico tem como objetivo reabilitar o sentido fundacional do anúncio do “fim dos tempos” e do advento do Reinado de Deus. Esse sentido fica explícito no messianismo *sui generis* de Jesus de Nazaré. E essa reabilitação se dá por meio de uma hermenêutica histórica e teologal. A primeira designa a assunção do modelo messiânico assumido por Jesus de Nazaré, segundo a figura prototípica do profeta Elias. Já o sentido teologal chega por meio da leitura *midráshica* da comunidade de sobreviventes que busca encontrar um sentido ao sem-sentido da morte do inocente através dos poemas do Servo sofredor do Dêutero-Isaías.

Ressalta-se que no “*midrash* do tempo messiânico” não se trata de optar por uma ou outra figura, Elias ou o Servo sofredor, antes, ambas as figuras do messianismo de Jesus denotam o círculo hermenêutico que deu luz à fé cristã<sup>1012</sup>. Conclui-se, portanto, que com essas mediações históricas e teologais, torna-se possível ressaltar o caráter sociopolítico do Reinado de Deus e também o messianismo *sui generis* do judeu piedoso que percorreu a Galileia anunciando por meio dos “ditos e feitos” a chegada do Reinado de Deus.

#### **4.2.1.1. A figura pós-moderna de Jesus: a imaginação poética**

O “*midrash* do tempo messiânico” como proposta para um cristianismo pós-moderno, busca, impreterivelmente, traçar o perfil pós-moderno de Jesus de Nazaré. Isso significa “traducir en lenguaje pós-moderno la opción mesiánica de Jesús de Nazaré”<sup>1013</sup>. Nesse intuito a teologia da libertação e a teologia liberal europeia se configuraram como tentativas de atualizar a mensagem cristã à racionalidade moderna. Desse esforço emergiu a figura revolucionária de Jesus de Nazaré em sua aposta pela transformação das estruturas de poder. No que tange à Teologia da Libertação no seio do debate pela construção do espaço público, a questão foi pensada à luz de uma leitura libertadora da modernidade. Nela, a práxis e a palavra de Jesus de Nazaré inspiraram a inclusão do outro excluído no seio da comunidade querida por Deus. Esta leitura encontra na economia divina sua fonte de inspiração para uma práxis e ética libertadora.

---

<sup>1012</sup> Ibid., p. 249.

<sup>1013</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 251.

Entretanto, essa hermenêutica libertadora não conseguiu dar a devida atenção ao sentido transcendente da economia divina. É exatamente essa brecha deixada pela interpretação da *kénosis* em contexto latino-americano que possibilita a aparição do “*midrash* do tempo messiânico” como princípio cristológico da transcendência na imanência. Esse princípio funda a lógica da resposta cristã ao problema do espaço público em tempos pós-modernos, em que se propugna a instauração de uma nova subjetividade marcada por uma existência teologal que se vincula a condição dos “justos da história”<sup>1014</sup>. Evidente que não se trata de negar o conteúdo conflitivo do real, mas busca-se ir além da mera reivindicação de justiça para as vítimas para focar-se na lógica da gratuidade inaugurada pelo relato do Crucificado-que-vive, como possibilidade da instauração do estágio do mútuo reconhecimento por meio da “impotência potente” da vítima sem ressentimento<sup>1015</sup>.

Desta forma, o “*midrash* da temporalidade messiânica” refere-se à plena revelação de Deus em Jesus de Nazaré sob o *logos* da racionalidade pós-moderna. Isso significa reconhecer a impossibilidade de continuar invocando o metarrelato do Cristo glorioso da cristandade e, concomitantemente, do Cristo revolucionário dos movimentos socialista. Assumindo o dramatismo do real com toda a sua carga mimética, busca-se uma intelecção teológica a partir do “olhar vítima perdoadora”<sup>1016</sup> em “chave de doação”<sup>1017</sup>. Delinear a figura de Jesus histórico sob a racionalidade pós-moderna é fundamental, pois ela permite compreender a magnitude do anúncio cristão do Crucificado-que-foi-despertado da morte como “vítima perdoadora”. Isso forja uma “abertura nova e inédita de construção do sentido” no marco da racionalidade pós-moderna<sup>1018</sup>. Com efeito, dessa aproximação ao Jesus histórico emerge uma figura jesuânica capaz de viabilizar a assunção da subjetividade pós-moderna à sua “condição messiânica sem messianismos”<sup>1019</sup>.

Nesse processo hermenêutico, Carlos Mendoza descobre a “imaginação poética” de Jesus de Nazaré como “indício de revelação”<sup>1020</sup>. Essa imaginação criativa de Jesus é posta em ação em sua releitura *midráshica* da tradição judaica herdada enquanto judeu piedoso. Trata-se da capacidade inovadora de Jesus “criar um clássico da história”<sup>1021</sup>, situando-o

---

<sup>1014</sup> Ibid., p. 34.

<sup>1015</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 328.

<sup>1016</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p.328.

<sup>1017</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 343.

<sup>1018</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 328.

<sup>1019</sup> Id., “*De las márgenes*”, p.88 (tradução nossa).

<sup>1020</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 251.

<sup>1021</sup> Ibid., p. 251-252. “Los clásicos son los personajes que, desde lo más particular de su experiencia y entorno vital, alcanzaron a tocar una vivencia que es significativa para oyentes, lectores e

assim como um autêntico intérprete da tradição judaica, com uma grande capacidade de transformar uma experiência particular universal. O acesso, pois, à “imaginação poética” põe em relevo a universalidade crística do judeu singular Jesus de Nazaré. Afinal, comunicar uma particularidade universalizante foi exatamente o que realizou o Nazareno, com uma capacidade criativa inigualável através de seus ditos e feitos.

Não haveria nenhuma novidade em afirmar a dimensão criativa da experiência jesuânica se não fosse o *insight* original do “*midrash* do tempo messiânico”: o desvendamento dessa universalidade crística na singularidade das vítimas perdoadoras. Em Cristo, elas vivem em meio a crescente espiral de violência a “compaixão ativa” ao oferecer as suas vidas como oblação pelos outros. Assim, a partir da entrega desmedida e assimétrica, se abre à possibilidade de uma nova ordem intersubjetiva. As vítimas da história criam uma realidade intersubjetiva de maneira “afetiva e efetiva” graças ao evento messiânico inaugurado por Jesus, o Cristo.

Nisso, reside a atualidade da revelação em tempos pós-modernos, isto é, “en el seguimiento de Cristo en cuanto imitación de su vida de donación, más allá de la rivalidad y del resentimiento”<sup>1022</sup>. Isso significa que, análoga à morte de Jesus na cruz, a morte de qualquer inocente na história desmascara a iniquidade do mundo e, concomitantemente, revela a ausência divina no sacrifício da vítima e sua presença como extrema doação<sup>1023</sup>.

Graças a essa hermenêutica é possível reconhecer que a “imaginação criativa” de Jesus se tornou potência da subjetividade pós-moderna, na medida em que a chegada do Reino cumprido pela vítima produz um efeito prático e criativo nos interlocutores que se deixam tocar por essa força. Primeiro, porque em sua leitura *midráshica* da tradição hebraica Jesus evoca e realizava em sua carne a dignidade de todo gênero humano, de modo a incluir todos os seres humanos, especialmente as vítimas na bênção incondicional de seu *Abba*. Esse *midrash* de sua história revela sua atualidade para aquelas subjetividades que padecem da exclusão.<sup>1024</sup> Essa “imaginação criativa”, associada à maneira como o próprio Jesus narrava sua vida em relação à tradição judaica, suscitava à imaginação de seus interlocutores e os introduzia na realidade do fim do mundo inaugurado pelo seu messianismo. Assim, nesse anúncio, está o núcleo da revelação divina.

---

interlocutores de cualquier época posterior. Y por eso mismo su narrativa deviene *universal*. Es decir que su fuerza expresiva radica en haber logrado articular un lenguaje propio, mediante el cual cabe decir el misterio del sentido de la vida, del sufrimiento, de la creatividad, del amor y de la muerte”.

<sup>1022</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 31.

<sup>1023</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 276-277.

<sup>1024</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 254.

La *imaginación poética* de Jesús es, pues, mesiánica y escatológica. Se revela así como una narrativa que abre la imaginación propia del *fin del mundo* a las personas que escuchan a Jesús, que interactúan con él, que lo siguen de cerca y de lejos, incluso a aquellos que a veces lo rechazan o traicionan. Es anuncio del fin del mundo, al menos, en dos sentido complementarios: primero, como finalidad alcanzada de un mundo creado por el *Abba* de Jesús para su plenitud; y, luego, en cuanto término del mundo corrupto producido por la codicia del corazón humano<sup>1025</sup>.

Em outras palavras, o conteúdo da revelação jesusânica assume o caráter de superação da violência fraticida e sororicida e a configuração de subjetividade sob o signo da heurística da gratuidade amorosa. Disso decorre que a verdade messiânica torna-se acessível por meio de um exercício de imaginação escatológica e criativa. Por meio dela somos interpelados a assumir esse horizonte de realização das promessas, como dom da *Ruah* divina que vivifica toda a criação em meio às nossas histórias fragmentadas.

Essa potência que subjaz à própria experiência da fé cristã capacita a acolher o dom de Deus através dos “ditos e feitos” “análogos aos do pregador de Galilea que comunicam salvação”<sup>1026</sup>. Por meio dessa “impotência potente” da fé cristã, a existência teologal dos justos e das vítimas perdoadoras se cumpre na concreção histórica da salvação no tempo presente. Isso leva a compreender que a “revelación del fin de los tiempos no es, pues, un anuncio de catástrofe, sino de esperanza”<sup>1027</sup>. Essa afirmação fundamenta-se, pois, na assunção da vulnerabilidade como maneira de antecipar o fim do mundo corrupto e a chegada do Reinado escatológico de Deus. “Podemos decir que en el seno mismo de las fracturas de la subjetividad posmoderna, consciente de su vulnerabilidade extrema, puede resonar con nueva fuerza la acción afirmativa y compasiva de Jesús para con los excluidos, como señal de la llegada del Reinado de Dios”<sup>1028</sup>.

Em suma, no exercício constante de imaginação escatológica a subjetividade vulnerável e exposta torna-se lugar da manifestação de Deus. Em outras palavras, a subjetividade vulnerável pós-moderna aparece como a nova interlocutora da revelação contínua de Deus à humanidade. Uma subjetividade exposta e em doação capacitada para o divino como a receptora criativa do dom superabundante do amor divino impotente revelado no *midrash* de Jesus. Uma doação divina plenamente realizada em Jesus Cristo em prol de

---

<sup>1025</sup> Ibid., p. 255.

<sup>1026</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 256 (tradução nossa).

<sup>1027</sup> Ibid., p. 31.

<sup>1028</sup> Ibid., p. 256.

toda a humanidade<sup>1029</sup>. Antes, porém, de descrever fenomenologicamente como acontece a recepção criativa desse evento salvífico na diacronia da vida do ser humano pós-moderno, propõe-se aprofundar o sentido do messianismo de Jesus. Parte-se da evolução de sua consciência enquanto subjetividade doadora até a entrega de sua vida *extra muros* da Cidade Santa, para depois ocupar-se do impacto desse evento sobre a fé do ser humano pós-moderno.

#### 4.2.1.2. A escatologia realizada do messianismo jesuânico

Com a ajuda da exegese *Third Quest* pós-moderna em seu caráter interdisciplinar acerca do Jesus histórico, a vida e os “ditos e feitos” de Jesus de Nazaré se tornam um manancial de esperança para as vítimas e sobreviventes. Sob essa mediação, aproxima-se do ambiente cultural e religioso da pregação jesuânica. Com ela, descobre-se que o messianismo de Jesus de Nazaré se situa no marco evolutivo do messianismo de caráter *sui generis* judaico. Entretanto, não é possível afirmar que Jesus de Nazaré segue algum modelo específico de messianismo vigente em seus dias, quer seja o davídico dos fariseus ou dos zelotes; quer seja o apocalíptico essênio ou de João Batista.

Apesar de o messianismo judaico nos tempos de Jesus já referir-se à escatologia futura, o messianismo *sui generis* de Jesus se apresenta como uma escatologia realizada, pois ele enfatiza o cumprimento das promessas de Deus na chegada do Reinado de Deus presente na vida de seus interlocutores. Essa perspectiva escatológica realizada possibilita traçar a figura pós-moderna de Jesus histórico somada à confissão da fé apostólica, a qual deu origem ao cristianismo como nova compreensão do messianismo judeu. O messianismo jesuânico é compreendido como cumprimento das promessas feito a Israel e escatologia realizada no tempo presente<sup>1030</sup>.

O que se pode deduzir desse personagem é que ele anunciou a consolação divina como cumprimento das promessas de Deus à Israel, cuja inspiração tinha como protótipo o profeta Elias. Os “ditos e feitos” de Jesus aparecem como uma leitura *midráshica* dos ditos e feitos de Elias. Essa compreensão é possível graças à mediação de João Batista, que atuou como um novo Elias, o profeta esperado como o precursor do Messias<sup>1031</sup>. A ocupação romana, cujos efeitos se faziam sentir sobre os camponeses, os pescadores e os estrangeiros nos tempos de Jesus, é análoga à experiência de crise desencadeada pela ocupação Assíria dos tempos de

---

<sup>1029</sup> Ibid., p. 294.

<sup>1030</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 190.

<sup>1031</sup> Ibid., p. 226.

Elias. Reconhece-se, pois, que o judeu piedoso bebeu no poço da tradição profética de forte carga apocalíptica e consoladora de Israel, uma tradição que havia sido abandonada pela religião do Templo. Fiel a essa tradição, Jesus se opõe profeticamente a ocupação romana e à religião do Segundo Templo em solidariedade com as vítimas.

Ora, sua novidade escatológica pode ser percebida na sua maneira de se relacionar com os seus interlocutores transculturais, no modo *midráshico* de apropriar-se do prototípico de Elias e em sua releitura da tríade fundacional da identidade israelita: a terra, o Templo e a Torá. O fato é que essa inovação escatológica vai se revelando progressivamente na medida em que Jesus de Nazaré intensifica sua radical opção pelos excluídos, movido pela “imaginação poética” messiânica que fecunda sua vida e sua história.

Salienta-se em seguida que, da aproximação mendoziana aos “ditos e feitos”, interessa apontar para a novidade dos encontros de Jesus de Nazaré com seus interlocutores transculturais na “Galileia dos gentios”, pois formam um “mosaico de relatos do messianismo escatológico”<sup>1032</sup>. Esse mosaico põe em relevo a chegada da salvação ao cotidiano dos interlocutores transculturais na Galileia do século I. Esses encontros de caráter multicultural expõem a radicalidade do messianismo jesuânico, porque expressam o cumprimento escatológico das antigas promessas feitas a Israel. E, por isso mesmo, viabilizam o acesso ao rosto compassivo de Deus. No caso do Centurião (Mt 8. 5-13; Lc 7.1-10) e da mulher sírio-fenícia (Mc 7.24-30; Mt 15.21-28) fica evidenciado a expansão do dom da salvação para além das fronteiras étnicas e religiosas. Mas essa expansão não se fixa na questão de uma nova promessa, antes designa a fidelidade à promessa originária de Deus a Israel e que será levada a cabo pela experiência fundacional de Jesus<sup>1033</sup>.

Esse movimento de conversão à promessa originária fica explicitado nas vocações dos judeus Levi e Pedro, pois elas estão inseridas no cultivo de uma mística piedosa nos dias de Jesus de Nazaré. Nesse contexto, a conversão de Levi designa um sinal da superação da lógica da pureza e retorno à “identidade originária do povo messiânico”<sup>1034</sup>. A partir deste chamado Levi ganha uma nova identidade, ele recebe um novo nome, passa a ser chamado de Mateus, “dom de YHWH”<sup>1035</sup>. Nesse encontro, portanto, confirma o “projeto de restauração de Israel”

---

<sup>1032</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 218.

<sup>1033</sup> Ibid., p. 210.

<sup>1034</sup> Ibid., p. 212.

<sup>1035</sup> Ibid., p. 212.



à sua vocação originária e não apenas isso, designa o anúncio apocalíptico de “cambio de mundo”, cuja fonte da existência é Deus e não os poderes deste mundo<sup>1036</sup>.

O messianismo inovador de Jesus, de fato, assume e eleva o contexto transcultural ao posicionar-se positivamente diante de seus distintos interlocutores como destinatários das promessas feitas a Israel. Essa assunção fica mais explícita com a narrativa do seu encontro com a mulher sírio-fenícia. Nesse encontro, destaca o teólogo mexicano, a mulher sírio-fenícia – ao ampliar o horizonte soteriológico de Jesus – torna-se “matriz” da participação das outras nações na história da salvação. Um encontro no qual a pureza étnica e a religiosa são postas em suspenso e as promessas divinas assumem a primazia no messianismo jesuânico. Ademais, a metáfora das “migalhas de pão que caem da mesa” constitui-se em sinal do banquete escatológico, no qual toda a humanidade é convidada a participar.

El simbolismo del *pan compartido* es un elemento central en la escena y supone un signo escatológico típico del banquete del Reino. Sentarse a la mesa para partir el pan es, en efecto, una de las señales de la llegada de Mesías. Así como en la historia del centurión romano, ahora la mujer sirofenicia impele a Jesús a participar de la promesa escatológica. Lo sorprendente es que la innovación viene de la insistencia de esa mujer y no de Jesús mismo<sup>1037</sup>.

Nessa narrativa da mulher sírio-fenícia ressoam as tradições matriarcais de Israel, que narram a chegada do Messias pela mediação das mulheres estrangeiras e pagãs. Neste eco de tradições matriarcais, Carlos Mendoza rele esse encontro como uma “cena *midráshica*” do encontro do profeta Elias com a viúva de Sarepta.

Se trata del reverso de otra historia mesiánica, contada en 1 Re 17.7-24. La viuda de Sarepta, en Sidón, comparte sus migajas, el puñado de harina que le quedaba para vivir, con el profeta Elías, que desfallece de hambre en el camino al Horeb. De mujeres como ellas procede la salvación como alimento que nutre y da fuerza para el camino, *alimentando de su propio bocado* al profeta, que está de paso y hambriento. A la luz del Talmud puede verse la radicalidad de este gesto mesiánico: “El Mesías llegará cuando te quites el pan de la boca y lo des a quien tiene hambre”. *El acto de compartir el pan es crucial para la comprensión del fin de los tiempos*<sup>1038</sup>.

---

<sup>1036</sup> Ibid., p. 213-214.

<sup>1037</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 215.

<sup>1038</sup> Ibid., p. 216-217.

Essa metáfora das migalhas que caem no chão traduz a novidade do “*midrash* do tempo messiânico” como um sinal messiânico invertido. Esse gesto messiânico torna-se uma metáfora fundamental para compreender o “*midrash* do tempo messiânico” pós-moderno, pois ele designará o aspecto da subjetividade exposta habitada pela virtude teologal da caridade como incessante processo de doação. Trata-se, com efeito, de uma metáfora da subjetividade exposta que, em sua singularidade, revela seu alcance universal que atinge a todas as outras épocas e culturas. Nesse estágio da subjetividade torna-se possível inserir no tempo *chronos* a temporalidade messiânica que redime a toda a humanidade. Essa inserção acontece por meio do gesto universal do amor assimétrico, cuja potência se revela como “impotência potente”.

Nesse gesto messiânico se revela, portanto, o sentido *kairológico*, messiânico e mimético do real. Um real, por isso, sempre preñado de gestos salvíficos capazes de redimir a toda humanidade da lógica da violência<sup>1039</sup>. Portanto, nesse sinal messiânico invertido – nas migalhas que caem da mesa – se expressa o “deseo de expansión de la bendición mesiánica a todas las naciones como *gesto de sobreabundancia*”<sup>1040</sup>. Não apenas isso, neste sinal messiânico reside o anuncio do cumprimento escatológico da salvação segundo a “lógica da Sabedoria divina”<sup>1041</sup>. Uma lógica do excesso divino que atinge a todos, vítimas e verdugos. Contudo, a ascensão a essa verdade salvífica revelada em Jesus de Nazaré só pode acontecer no marco de uma “conversão ética e epistêmica”, como imperativo da racionalidade pós-moderna<sup>1042</sup>. Essa conversão permite a pluralidade de identidades, a múltipla aproximação à verdade e à celebração do diferente, visto que a “metáfora viva de un banquete escatológico que tanto gustaba emplear al Galileo en su tierra, exige conversión del corazón y de la mente, apertura a la inclusión de la pluralidad de identidades y, en su radical novedad, capacidad de comunión con el diferente en tanto hija e hijo de Dios”<sup>1043</sup>.

Em suma, os encontros de Jesus com seus interlocutores transculturais põem em relevo a novidade de seu messianismo escatológico como chegada do Reinado de Deus cumprido na concretude das vidas fragmentadas. Novidade essa designada pela teologia paulina como *kairológica*. Nesse caso, o anuncio apocalíptico da chegada do Reinado de Deus

---

<sup>1039</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 439.

<sup>1040</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p. 217. “Como en tiempos de Elías y de la anónima viuda de Sarepta, la promesa mesiánica se cumple en esta ocasión gracias a la insistencia de la mujer sirofenicia como signo del don de sobreabundancia que procede de Dios a través de sus servidoras, según reza el antiguo dicho cantado por las mujeres hebreas: “No se acabará la harina en la tinaja; no se agotará el aceite en la orza hasta el día en que YHWH conceda la lluvia sobre la haz de la tierra” (1 Re 7.14)”.

<sup>1042</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>1043</sup> *Id.*, “*De las márgenes*”, p. 90.

por Jesus de Nazaré adquire uma perspectiva de escatologia da restauração, que apela para fontes pré-davídicas e pré-mosaicas da formação de Israel<sup>1044</sup>.

Inscrito nesse movimento de recuperação e cumprimento das promessas de seu *Abba*, o messianismo jesuânico move-se sob a dinâmica da superabundância divina como convite feito à humanidade para participar do banquete escatológico. Se o cumprimento escatológico das promessas a Israel transcende as questões geográficas, étnicas, nacionais e temporais, por meio da ação messiânica e escatológica de Jesus e daquelas pessoas que vivem a rememoração viva de sua presença, a nós é dado participar efetivamente do “olhar compassivo” de Deus todo-amoroso revelado em Cristo<sup>1045</sup>.

#### **4.2.1.3. A doação de si mesmo e o colapso da religião sacrificial**

Em meio aos econtos interpessoais e transculturais, a experiência e a consciência de filiação divina de Jesus se desenvolvem ao longo de seu ministério de pregador itinerante às margens da Galileia do século I. Contudo, no confronto com as autoridades religiosas do Templo, mais especificamente na subida para Jerusalém, foi crescendo a consciência de intimidade com o *Abba*. Movido por essa consciência, Jesus de Nazaré assume sua identidade doadora como fruto de uma subjetividade construída pacificamente no contato com as vítimas da história. Esta consciência o capacitou a enfrentar o processo mimético que culminará em sua execução pública.

Logo após a etapa de sua vida criativa na Galileia, a sua opção radical pelos excluídos desencadeou o enfrentamento rápido e dramático da crise em Jerusalém. Lá, Jesus de Nazaré foi executado como conspirador do Império Romano com a colaboração das autoridades judaicas do Templo. Isso porque o messianismo inédito de Jesus de Nazaré foi se tornando cada vez mais apocalíptico, na medida em que enfrentou o seu entorno social e religioso, de dominação romana e da profanação do Templo. Consciente, portanto, de sua morte iminente, cresce o acento apocalíptico do seu messianismo escatológico anunciando a chegada do messias como oferta do perdão gratuito. Citando o exegeta ligado à *Third Quest* Sean Freyne, Carlos Mendoza afirma que nisto consiste o gesto messiânico por excelência que determinou o fim da religião sacrificial.

---

<sup>1044</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 240.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, p. 256.

El perdón incondicional de Jesús para los pecadores es una de las más escandalosas dimensiones de su ministerio, algo que hay que subrayar, por lo que sus implicaciones para el sistema sacrificial en términos del ritual del *Yom Kippur* necesitan ser explicitadas<sup>1046</sup>.

Esse olhar apocalíptico e a sua entrega gratuita assentaram as bases para o aparecimento do círculo vitimário. Assim, em Jerusalém se instalou o mecanismo do bode expiatório que conduziu Jesus à morte, como acontece com toda execução emissária.

A medida que se iba acrescentando la tensión em la religión del Segundo Templo, el anuncio mesiánico se fue tornando apocalíptico. Se dirigió también contra la corrupción religiosa de las autoridades del Templo, como lo recuerdan lo lamentos y las lágrimas de Jesús sobre Jerusalén, hasta alcanzar su clímax escatológico en la pasión, vivida por el mismo Jesús con perplejidad ante el destino que le aguardaba y, al final, solo aprendiendo a confiar sin asideros en el amor de su *Abba*<sup>1047</sup>.

E no marco de sua liberdade suprema, no seio de tal processo desatou a violência mimética das autoridades religiosas apoiadas pela multidão decepcionada com o messianismo não davídico de Jesus<sup>1048</sup>. No seio do círculo mimético, com grande imaginação poética ele se entregou sem reservas a seu *Abba* no Getsêmani e a consumou no Gólgota.

La actitud de *renuncia* a la violencia que muy probablemente Jesús tomó, animado por la convicción de una *donación* extrema de sí en el momento crucial de su detención arbitraria y su proceso judicial, seguida de la *paciencia* con la que enfrentó las enfrentas de sus verdugos, son elementos que hicieron explotar la cólera del sistema puesto en duda por tan contundente testimonio profético y mesiánico<sup>1049</sup>.

Assim, a prática profética de Jesus foi se configurando como um antimessianismo em relação aos modelos dominantes: quer em oposição ao davídico como ao apocalíptico. Um antimessianismo que não se enquadra nos modelos que o identificam a um messias poderoso ou vingativo. Ao contrário, no caso de Jesus, Ele é um Messias que se doa ao extremo em solidariedade às vítimas como fim da religião sacrificial, de modo a interpelar os verdugos à conversão. Esse processo enfrentado por Jesus de Nazaré levará nosso autor a interpretar posteriormente a obra da redenção em consonância com uma antropologia jesuânica e que afeta radicalmente a subjetividade humana. Essa antropologia contém uma tríplice dinâmica,

---

<sup>1046</sup> FREYE, *Galilee*, p. 255. Apud MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 235.

<sup>1047</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 249.

<sup>1048</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 271-2.

<sup>1049</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 272.

que se inicia com o “ultrapassamento de si mesmo”, passando pelo “afrontamento da própria morte” e desemboca na subjetividade “nascida pela gratuidade” vinda de alhures que a atinge.

El culmen de esta vida nueva es llamado por el cristianismo “gracia”, es decir, acontecimiento salvífico que transfigura al mundo a partir de un dinamismo antropológico preciso: se revela como gratuidad en el seno de la rivalidad, como ofrenda de perdón dirigido al verdugo, como llamado a un reconocimiento más allá del resentimiento y, por ese medio, verdadera instauración del Reinado de Dios en el colapso del fin del mundo<sup>1050</sup>.

Enfim, esse processo salvífico que se realiza na subjetividade põe em relevo a maneira da instauração do Reinado de Deus segundo a lógica da pura doação. A doação primigênia tem sua concretização histórica na vida de Jesus de Nazaré, que se entregou até o “último suspiro”. Essa doação do Espírito por Jesus na cruz é antecipação messiânica da temporalidade escatológica concretizada no *kairós* de sua vida entregue por amor.

Assim, a “existência agônica” tal como o caracterizou Ricoeur ao referir-se à vida doada até o fim, é associada à figura do Nazareno, cuja obra de redenção caracteriza-se pela derrocada do muro do ódio pelo próprio corpo de Jesus entregue na cruz. A ela se soma uma ação profética de oferecer o perdão aos seus verdugos<sup>1051</sup>. Isso constitui, portanto, o princípio crístico da universalidade da redenção no “*midrash* do tempo messiânico”. Esse *midrash* possibilita acolher a “existência agônica”, isto é, a experiência da vítima perdoadora em comunhão com a vida dos justos da história como um murmúrio que se torna lugar da epifania divina.

Na recuperação da “memória feliz” dos crucificados de hoje reside o sentido para a experiência do sem-sentido da morte do inocente. Esse sentido teologal da memória das vítimas nos impulsiona a viver a compaixão como experiência de gratuidade em tempos de fragmentos. Experiência que se concretiza na aparição de um mundo novo que vem de Deus pela vítima crucificada do Filho como oferta de perdão, mútuo reconhecimento e de inclusão de todas as pessoas na redenção do Cristo<sup>1052</sup>.

Em suma, se por um lado a vida e os “ditos e feitos” de Jesus expressam a sua própria experiência do amor incondicional de seu *Abba*, por outro, a plenitude e a superabundância virão com os encontros das discípulas e dos discípulos com o Crucificado-que-vive. De posse dessa reflexão, volta-se a atenção sobre a recepção *kerigmática* da páscoa de Jesus e dos relatos de encontros com o Crucificado, que é portadora da potência da “imaginação

---

<sup>1050</sup> Ibid., p. 278.

<sup>1051</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Vivir hasta la muerte*”, p. 19-33.

<sup>1052</sup> Ibid., p. 19-33.

escatológica”. Trata-se, a seguir, de descrever fenomenologicamente o acesso à vida do Messias Jesus e a “gramática escatológica”<sup>1053</sup>, que permite à subjetividade vulnerável viver a compaixão “afetiva e efetiva” em tempos de fragmentos.

#### 4.2.2. Inauguração do tempo escatológico

A Ressurreição de Jesus inaugura uma *nova ordem* de existência. Nela a subjetividade é habilitada ao estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade. Afinal, a Ressurreição como experiência teologal de redenção cumprida em Jesus de Nazaré inaugura o tempo escatológico. A partir da experiência pascal, portanto, Cristo passa a simbolizar a alternativa para dizer o real humano-divino – não sob a lógica da reciprocidade violenta – mas segundo a lógica da doação. Em sua doação extrema, ele “mostró la *apertura* constitutiva del sujeto a su propia finitude y vulnerabilidad, al mismo tiempo que inauguro la posibilidad de la creación nueva por medio del perdón”<sup>1054</sup>. No evento Cristo, o escatológico acontece como nova criação e nessa nova temporalidade reside uma nova inteligibilidade capaz de constituir a subjetividade em sua significação messiânica, isto é, de oferecer uma inteligência que advém da própria experiência da vítima.

A inauguração do tempo escatológico será, pois, descrita em linguagem apocalíptica como fim do mundo e advento do Reinado escatológico de Deus. É, com efeito, o anúncio apocalíptico do fim dos tempos como redefinição dos traços da condição humana, cuja fonte primigênia é a Sabedoria divina, que põe em juízo a rivalidade mimética<sup>1055</sup>. A irrupção do tempo escatológico traz à luz a condição humana ontológica reconciliada, como aquela a quem se concedeu o poder de abandonar o ódio e o ressentimento por meio do perdão do crucificado. Com a irrupção do tempo escatológico, acessamos o sentido último do real, isto é, o *eschaton* como o cumprimento feliz da comunhão humano-divina<sup>1056</sup>.

Esses traços antropológicos da condição humana reconciliada são, por sua vez, eventos que se atualizam através da “contração do tempo” que se cumpriu em Jesus de Nazaré de maneira plena e definitiva ao oferecer-se como perdão. Essa “contração do tempo” torna-se princípio de uma ontologia relacional na gratuidade<sup>1057</sup>, por meio da qual o evento originário

---

<sup>1053</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 318. O conceito teológico de “gramática” é uma derivação das análises de Jean-Mac Ferry sobre as “potências de experiências” que designa a “existência autêntica”.

<sup>1054</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 308.

<sup>1055</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 397.

<sup>1056</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

<sup>1057</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 415.

se atualiza na história da humanidade a partir da existência em doação das vítimas e dos justos da história. É, pois, o nascimento da identidade relacional ligada à fonte inesgotável de gratuidade, que se funda no encontro com o *Abba* de Jesus de Nazaré. Compreender a ressurreição de Jesus de Nazaré e essa nova ordem de existência inaugurada por sua entrega contra a violência que constitui a grande novidade do “*midrash* do tempo messiânico” para a experiência cristã em contexto pós-moderno.

Dito *espacio existencial de gratuidad* se convierte así en condición de posibilidad de la intersubjetividade liberada del deseo mimético de rivalidad gracias a la víctima no resentida quien, en tanto que “retorno de Abel”, inserta en el corazón del mundo violento otra manera de existir que deviene fuente de vida.<sup>1058</sup>

Com uma aproximação fenomenológica à ressurreição e à irrupção da *fides* como experiência do Ressuscitado implode-se a ideia objetivista da Ressurreição. A partir desse novo marco, é possível acessar e acolher o conteúdo kerigmático e os seus desdobramentos na (inter)subjetividade em tempos de fragmentos. Não se pode esquecer, pois, que para o pensamento pós-metafísico, pouca – ou quase nenhuma – importância tem para a fé cristã o destino do corpo morto de Jesus. Em nada muda à fé cristã se, por um acaso, for encontrado o corpo de Jesus “numa vala comum”<sup>1059</sup>.

Na experiência *kerigmática* da *fides*, como anúncio escatológico do fim dos tempos e do advento do Reinado de Deus, a ressurreição inaugura uma ontologia relacional da gratuidade. Nela, a confissão de fé no Ressuscitado dá-se como aceitação de que o eu não existe sem o outro, ou melhor, o corpo glorioso de Cristo não existe fora do estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade: do “nós”.

Sob essa ótica se torna possível compreender e receber o dom do *kerigma* da ressurreição de Jesus de Nazaré, cuja centralidade está na vítima perdoadora em sua significação antropológica e teológica. Disso conclui-se que a ressurreição em chave mimético-pragmático emerge como experiência da reconciliação universal, graças ao reconhecimento que provém da vítima perdoadora<sup>1060</sup>. Com ela é possível uma nova compreensão do real, na qual aprendemos a nomear aos outros, a nós mesmos e a Deus para além do desejo mimético violento.

---

<sup>1058</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 278.

<sup>1059</sup> CROSSAN, *Em busca de Jesus*, p. 323. “[...] onde foi o corpo de Jesus? Em uma vala comum”.

<sup>1060</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Teología de la reconciliación*”, p. 199-212.

Como se pode perceber, a ressurreição é indício escatológico da transformação histórica e cósmica realizada em Jesus de Nazaré pela ação gratuita de Deus que o faz vencer a muitos. Pensar, portanto, a ressurreição em termos de desconstrução de nossa ideia objetivista de Deus, é afirmar que a ressurreição não é apenas um fato histórico, mas sim eminentemente escatológico. Essa afirmação incide diretamente na nossa compreensão do tempo, visto que a ressurreição é de ordem trans-histórica. Ela inaugura o “*eschaton*”, o tempo messiânico como lugar da realização da existência em devir de doação. Um modo de vivência crente sob a potência da *Ruah* divina, por isso é da ordem pneumática.

Entretanto, como se enfatizará a seguir, a recusa em abandonar a visão metafísica da ressurreição resulta na impossibilidade de aceitar a mediação sacramental da *Ecclesia*, a única capaz de nos reconectar a Deus em tempos de fragmentos. Inclusive, o conceito de *Ecclesia* no “*midrash* do tempo messiânico” assume uma significação aquém e além das mediações institucionais que tanto aterrorizam a racionalidade pós-moderna. Ela emerge como uma relação de simultaneidade com o Messias Jesus como vítima perdoadora, na qual a *Ecclesia* designa a “*comunidad de inocentes victimados* cuya sangre clama al cielo desde el primer fratricidio de la historia”<sup>1061</sup>.

Com a experiência da ressurreição de Jesus também ocorre uma implosão em nossa ideia de Deus. Nela somos convidados a abandonar aquela ideia de um Deus agregado à justiça retributiva, a partir da qual se exige justiça para as vítimas e vingança para os verdugos. Somos convidados a nos abrir à intelecção de uma soteriologia a partir das vítimas sem excluir os verdugos. Isso significa que a redenção passa pela renúncia do desejo mimético violento estruturado na rivalidade em vista da acolhida de uma práxis de doação na lógica da gratuidade. E essa acolhida somente é possível com uma subjetividade ligada a Fonte de perpétua doação, o *Abba* de Jesus.

Em função dessa modalidade soteriológica, trata-se de insistir na implosão da temporalidade cronológica e sua inevitável sequela apocalíptica revelada pela páscoa de Jesus de Nazaré. É a inauguração na história do tempo escatológico<sup>1062</sup>, a nova criação em Cristo. Essa temporalidade designa a desconstrução do corpo histórico preso à experiência do *chronos* e a revelação do corpo escatológico sob a dinâmica do *kairós*. Se na experiência do *chronos* nos encontramos presos no *solipsismo* do *ego*, na dinâmica do *kairós* emerge a possibilidade real de instauração da intersubjetividade, isto é, do mútuo reconhecimento na gratuidade do Ressuscitado. A ressurreição designa, portanto, o fim do tempo em que a

---

<sup>1061</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Extra victimas salus non est*”, p. 192-203.

<sup>1062</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 175.



subjetividade ensimesmada se vê metafisicamente presa pela recuperação da vítima Jesus. Esse evento inaugura um novo jeito de ser no mundo marcado, enfim, pelo reconhecimento escatológico daquele que antes era visto como rival e inimigo para a condição de filha e filho de Deus e irmã e irmão em Cristo.

Vida nueva en tanto experiencia alternativa al mundo narcisista de la Ipseidad. Tiempos mesiánicos cumplidos en la vida de un Crucificado-que-vive (*ho stauroménos egertè*), siempre en la discreción del Dios que se retira (*Shabbat*) en su silencio para hacer nuevas todas las cosas por la unción eficaz de su *Ruah* divina, que hace surgir siempre su signo de alianza: como arcoíris colgado en el cielo que renuncia a la violencia, una vez que el arca naufragó, para ratificar su deseo perenne de dar vida a todos. Primicias de la vida en plenitud que nos aguarda<sup>1063</sup>.

Em suma, a ressurreição marca o renascimento da subjetividade para a gratuidade no Crucificado-Ressuscitado através da qual poderemos acolher o “si mesmo como outro” na dinâmica da *fides*<sup>1064</sup>. E com isso a reconciliação torna-se possível como o estágio fundante da intersubjetividade. Entretanto, recorda-nos o teólogo mexicano, essa realidade intersubjetiva como reconciliação só nos é possível como “indício escatológico”, já que ela aparece sempre diferida na história<sup>1065</sup>. Mas a existência messiânica inspirada pelo amor assimétrico e gratuito do Messias Jesus e dos justos da história, associada à sua imaginação escatológica, faz com que a temporalidade cronológica abra espaço para a temporalidade messiânica. Nesse instante, a salvação vem ao encontro da finitude humana, redimindo-a de sua contradição fraticida e sororicida<sup>1066</sup>.

#### 4.2.2.1. Dom da *Ruah* divina como inteligência da vítima

O evento Cristo como experiência originária trouxe uma nova compreensão do real, porque tornou possível uma nova experiência de Deus, de ser humano e do mundo. A doação amorosa “sem condição nem medida” que realiza Jesus Cristo, à imagem de seu *Abba* e pela força da *Ruah* divina que o habita permanentemente, emerge como “critério último de interpretação da existência humana autêntica”<sup>1067</sup>. Cabe, porém, recordar que essa relação

---

<sup>1063</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 280-281.

<sup>1064</sup> Ibid., p.285.

<sup>1065</sup> Id., “*Subjetividad posmoderna*”, p. 149-158.

<sup>1066</sup> Id., “*Escatología y apocalipsis*”, p. 395.

<sup>1067</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 457.

trinitária fundacional se revelou às testemunhas da experiência teologal originária da ressurreição.

Em consonância com o teólogo James Alison e a racionalidade pós-moderna, Carlos Mendoza descreve o *kerigma* fundador do novo mundo como “anúncio do fim do mundo e advento da salvação” como dom gratuito<sup>1068</sup>. Esse *kerigma* designará o fim dos tempos como redefinição dos traços da condição humana, de uma condição estruturada na rivalidade mimética à condição estruturada na gratuidade e, por isso, reconciliada. Sob a dinâmica da imaginação escatológica, o acesso ao *kerigma* da ressurreição deu-se em meio à busca por um sentido ao sem-sentido da morte de Jesus, através da releitura *midráshica* das Escrituras hebraicas<sup>1069</sup>. Essa experiência teologal partiu, sobretudo, da releitura dos textos apocalípticos de Daniel e dos poemas do Servo Sofredor do Segundo Isaías<sup>1070</sup>.

Esse processo *deráshico* que se teceu no bojo da comunidade em crise vai além da simples memória como recordação. Antes, designa uma verdadeira *anamnesis* como memória viva, possibilitando à comunidade escatológica rememorar a “imaginação poética” de Jesus<sup>1071</sup>. Nesse processo mediado pela imaginação escatológica e graças à aparição do Crucificado-ressuscitado, a comunidade em crise recebeu o dom da “inteligência da vítima” (*intelligence of the victima*)<sup>1072</sup>. É a *Ruah* divina que permite o acesso a essa inteligência que se tornou chave hermenêutica capaz de dismantelar o mecanismo do desejo mimético a partir da superação do ressentimento<sup>1073</sup>.

A inauguração do tempo escatológico como irrupção da *Ruah* divina enquanto dom da “inteligência da vítima” habilitou a comunidade a compreender a dinâmica interna que inspirou a vida e a morte do Nazareno. Essa inteligência pautou todo o relacionamento de Jesus com seu *Abba*. Diferente de nós, que temos nossa consciência construída na rivalidade e na reciprocidade, a “inteligência da vítima” revela que a consciência de si mesmo de Jesus foi constituída pacificamente como gratuidade vinda de seu *Abba*.

---

<sup>1068</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 274.

<sup>1069</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 249.

<sup>1070</sup> Ibid., p. 249.

<sup>1071</sup> Ibid., p. 322.

<sup>1072</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 273. A “inteligência da vítima” é um conceito cunhado por James Alison, em sua criativa recepção da teoria do desejo mimético de René Girard, para descrever a dinâmica interna que inspirou toda a vida de Jesus. Girard em entrevista com Carlos Mendoza se pronunciou sobre esse conceito dizendo que a “inteligência da vítima” carrega um significado subjetivo e outro objetivo. O subjetivo diz respeito a inteligência que a vítima possui do que aconteceu com ela enquanto vítima. O objetivo é a inteligência que o leitor das Escrituras vai adquirindo aos poucos sobre sua incapacidade de não fazer vítimas, ou seja, sobre sua inevitável participação da violência universal.

<sup>1073</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 273.

Na vivência de “permanente descentramento do ego” se constituiu a subjetividade de Jesus e lhe possibilitou outra maneira de viver o desejo<sup>1074</sup>. Animado por essa gratuidade amorosa, Jesus em sua subjetividade pôde ter uma singular compreensão de Deus e dos seres humanos<sup>1075</sup>. Essa inteligência inusitada de Jesus no seio do processo mimético constitui-se numa dinâmica intersubjetiva, na qual apenas a vítima em questão tinha consciência do que realmente estava acontecendo<sup>1076</sup>. “Si Jesús de Nazaret fue capaz de enfrentar el mecanismo mimético es porque le habitaba una fuerza que, incluso en el momento de su agonía, le hizo capaz de entregarla a su vez como encargo a la comunidad mesiánica”<sup>1077</sup>.

De fato, a “inteligência da vítima” como dom da *Ruah* divina leva a comunidade de sobreviventes a compreender que em toda a sua vida, Jesus tinha consciência do desfecho de sua existência e prática de doação. Em outras palavras, Jesus tinha consciência de que a sua radical opção pelas vítimas da história o levaria à morte. Mais do que olhar de frente para a própria morte, Jesus confiava naquele que haveria de pronunciar o seu nome e resgatá-lo da morte, pois a presença da *Ruah* divina nutria sua íntima relação com seu *Abba*<sup>1078</sup>.

Essa “inteligência da vítima” como potência do crucificado-vivente tornou-se a chave hermenêutica para interpretar a história, não mais na perspectiva do vencedor, mas do ponto de vista da vítima. De fato, a “inteligência da vítima” está intimamente ligada ao dom do Ressuscitado que apareceu à comunidade messiânica como uma potência da vítima ressuscitada. Dessa forma, essa inteligência é da ordem pneumatológica. Animado por essa mesma inteligência, Jesus pôde, ao longo de sua vida, cumprir a comunhão humano-divino entregando sua vida até o “último suspiro”. Uma vez entregue o Espírito na Cruz, ele nos introduziu na inteligência do *tempo escatológico* como superação do tempo da fatalidade do eterno retorno da rivalidade e do ódio. Em outras palavras, a “inteligência da vítima” capacita-nos a compreender que na cruz o Crucificado fere de morte aquilo que fere a humanidade, isto é, o desejo mimético violento que nos desumaniza.

La donación del Espíritu que Jesús realiza en la cruz es la anticipación mesiánica de la temporalidad escatológica que acontece en el presente de la vida entregada por amor. De esta manera [...] la existencia agónica es

<sup>1074</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 274-275.

<sup>1075</sup> ALISON, *O pecado original*, p. 145-146.

<sup>1076</sup> Ibid., p. 142.

<sup>1077</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El papel de la existencia*”, p. 34.

<sup>1078</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 259. “Es el *Abba* de Jesús quien no cesa de escuchar el clamor de Abel, desde los orígenes de la humanidad hasta nuestros días, en el clamor de todos los inocentes de la historia. Y los rescata del sinsentido y de la muerte por medio de la primicia de los tiempos plenos que ha inaugurado la pascua del mesías Jesús”.

“aquella que se entrega hasta el último aliento” como una verdadera batalla por la vida. Más allá del apego narcisista al ego – incluyendo el deseo de sobrevivencia después de la muerte – Jesús derriba en la cruz el muro del odio en su propio cuerpo por la acción profética de ofrecer perdón a sus verdugos, con gran imaginación poética<sup>1079</sup>.

Enfim, com os relatos da aparição do Crucificado-que-vive e o acesso a esta chave hermenêutica, a comunidade messiânica pôde compreender que o sucedido com Jesus de Nazaré revela-se como “el fin del poder de Satán y la instauración del Reinado de Dios”<sup>1080</sup>. A partir disso, a superação do ódio e a inauguração de uma ontologia relacional sob a gramática da gratuidade a partir da vítima perdoadora, se cumpre uma nova criação graças à vítima que ao ressuscitar ressuscita consigo a história e a humanidade do caos do desejo mimético violento. A “inteligência da vítima” desmascara o *poder de Satã* e a mentira que está subjacente à lógica do sacrifício de vítimas de modo a inaugurar uma nova ordem social. Trata-se, portanto, da verdade da “inteligência da vítima” ressuscitada que escancara a lógica da mentira ancorada no falso desejo mimético estruturado em torno da violência.

Os relatos de aparição do Crucificado-vivo na “aurora do novo dia” constituem-se em potência de experiência capaz de dizer o estágio da subjetividade em sua significação messiânica. Uma subjetividade exposta e aberta ao outro, iluminada pela luz da fé sob a “inteligência da vítima” pode “experimentar, pensar e dizer o real”, pois na “luz-escura” da fé traz uma nova compreensão do desejo mimético. Ao apresentar-se como vítima não ressentida, o Crucificado-que-vive rechaça o mecanismo da mentira de Satã, mas, sobretudo revela a verdade de Deus como a verdade messiânica. Na aparição da vítima perdoadora estabelece-se, assim, o princípio cristológico capaz de desmontar o mecanismo do real mimético violento<sup>1081</sup> e instaurar o tempo messiânico por meio do perdão<sup>1082</sup>. Isso acontece por meio da recuperação do “fundo sem fundo do real”, confessado e celebrado como *Abba*.

#### 4.2.2.2. Recuperação do centro vazio a partir da vítima perdoadora

O “*midrash* da temporalidade messiânica” pode ser retomado segundo sua força restauradora no contexto pós-moderno para justificar a “(im)possível esperança” para os crucificados e às vítimas inocentes em tempos de crescente exclusão e violência. Nele, a esperança para as vítimas passa impreterivelmente pela recuperação do *fundo sem fundo* do

<sup>1079</sup> Id., “*El papel de la existencia*”, p. 34-35.

<sup>1080</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 273.

<sup>1081</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 274.

<sup>1082</sup> Id., “*Deus ineffabilis*”, p. 138.

real. “Ese *centro vacio* que es el amor de donación que une con su *Abba* y que celebramos como don de la *Ruah* divina. Aquella que libera a los cativos y da vida a la creaturas todas rescatándolas de la aniquilación”<sup>1083</sup>. Além disso, soma-se ao “*midrash* do tempo messiânico” o fato de o próprio Crucificado-vivo, como vítima perdoadora, revelar o *fundo sem fundo* do real como “centro vazio” denominado como *Abba* de Jesus e, portanto, Deus “fonte inextinguível de gratuidade”<sup>1084</sup> que ressuscita a vítima da contradição da morte. Nessa esteira, a experiência teologal encontra-se indissoluvelmente ligada à “vítima perdoadora”, de tal modo que se revela a humanidade como gratuidade amorosa e, portanto, como fonte e horizonte de toda a subjetividade<sup>1085</sup>.

Constata-se igualmente que o “*midrash* do tempo messiânico”, focado nesse “centro vazio” que conduz às margens da história de dominação, permite a reaproximação de uma escatologia esculpida sob o signo do retorno de Abel, cuja significação encontra-se na aparição da “vítima perdoadora” (*The forgiving victim*)<sup>1086</sup>. Ela assume a simbólica do retorno prototípico dos justos da história de todos os tempos. Inscrito, pois, na proto-história de Caim e Abel enquanto justificativa dos processos históricos da vivência da rivalidade mimética, o retorno de Abel aparece como o reverso da história caínescas. Essa figura escatológica passa a designar o aparecimento histórico do justo aniquilado pelo mimetismo violento como vítima perdoadora e, portanto, com a potência de instaurar outra temporalidade.

Desse modo, o Crucificado-vivente, ao aparecer como vítima perdoadora à comunidade messiânica, revela a força heurística desta simbólica do retorno de Abel, cumprida plenamente na práxis compassiva de Jesus e que o destinou à cruz. Entretanto, o triunfo da cruz reside exatamente na fissura no muro do ódio na própria carnalidade de Jesus ao oferecer em ação profética o perdão aos verdugos<sup>1087</sup>. Cristo “representa ’el retorno de Abel’, que perdona a su hermano Caín, su propio verdugo, abriendo un camino histórico a la concreción escatológica de la redención y dejando traslucir así su plena humano-divinidad”<sup>1088</sup>.

Longe de condenar a seus seguidores pela sua debilidade por abandoná-lo, Jesus expõe suas feridas às discípulas e aos discípulos como sinal de oferta de sua própria

---

<sup>1083</sup> Id., “*De las márgenes*”, p. 91.

<sup>1084</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 340.

<sup>1085</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 340.

<sup>1086</sup> Trata-se da original intuição do teólogo britânico James Alison em sua “recepção criativa” da teoria mimética de René Girard.

<sup>1087</sup> Id., “*El papel de la existencia*”, p. 35.

<sup>1088</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.322.

vida<sup>1089</sup>. Por isso a aparição da vítima perdoadora ressuscitada àquelas pessoas que o traíram põe em relevo a “potência escatológica” de suas feridas<sup>1090</sup>. Nas feridas da vítima perdoadora inaugura-se o tempo escatológico, nelas a humanidade é curada – segundo o poema do Servo Sofredor de Isaías 53.5 –, pois nelas o nó do ressentimento é desfeito pelo perdão. Instaura-se, com isso, o tempo messiânico, o tempo do mútuo reconhecimento na gratuidade.

El cordero-que-reina-degola es el oxímoron por excelência de la potencia que brota de la víctima perdonadora cuando ella desata los nudos del resentimiento. Ella inaugura con este gesto mesiánico una auténtica nueva creación. Esta realidad de innovación radical acontece con la experiencia paradigmática de Jesús crucificado, que aparece como resucitado ante las discípulas y los discípulos, desconcertados por su ejecución pública como chivo expiatorio, para invitarlos a reencontrarse con él en Galilea<sup>1091</sup>.

A aparição do Crucificado-ressuscitado como vítima perdoadora inaugura, pois, o novo espaço existencial como condição antropológica de possibilidade da intersubjetividade na qual se pode cumprir o mútuo reconhecimento na gratuidade. Isso se deve à “(im)potência potente” da vítima que sabe perdoar<sup>1092</sup>. De modo que no novo espaço existencial, isto é, no tempo escatológico inaugurado pelas vítimas, a subjetividade poderá viver o desejo como forma de opor-se à rivalidade mimética, na imitação do *Abba* de Jesus que é perpétua doação<sup>1093</sup>.

Assim, nessa experiência de exposição da “(im)potência potente” da vítima perdoadora se faz a experiência de Deus em seu despojo, isto é, a experiência da “potência impotente” na cruz, que na ressurreição revela sua fraqueza no amor. E mais, nessa experiência em que a vítima perdoadora se entrega como dom, a subjetividade experimenta Deus em sua própria vulnerabilidade, livrando-a, assim, do ressentimento da fraqueza da subjetividade. Essa “(im)potência potente” da vítima que perdoa torna-se a potência de experiência capaz de transfigurar o mundo violento da (inter)subjetividade<sup>1094</sup>. Tal é a nova condição humano-divino revelada pela vítima perdoadora, na qual a vulnerabilidade da subjetividade pode ser vivida na gratuidade, sem ressentimento. É, com efeito, a assunção da

---

<sup>1089</sup> Ibid., p. 320.

<sup>1090</sup> Ibid., p. 326.

<sup>1091</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 321.

<sup>1092</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 278.

<sup>1093</sup> Id., p. 278.

<sup>1094</sup> Na “teologia niilista do tempo messiânico” essa potência própria da vítima para transfigurar o mundo é descrita como “poder do não-poder”, isto é, do mimetismo depurado de sua rivalidade. Essa expressão do “poder no não-poder” típico da não-violência, substituímos aqui pela “(im)potência potente” para recuperar a potência da vítima que superou o estágio do ressentimento e deu passo ao perdão.

vulnerabilidade extrema que fecunda a intersubjetividade na dinâmica do mútuo reconhecimento e da reconciliação tecida como per-doação.

Do ponto de vista teológico, significa dizer que seguindo o “*midrash* do tempo messiânico” o mútuo reconhecimento encontra sua fonte na relação intratrinitária chamada pericorese<sup>1095</sup>.

Los relatos pascuales de apariciones de Cristo Jesús abren un nuevo horizonte de interpretación del deseo mimético en términos no de rivalidad sino de *gratuidad*. Las llagas son mostradas por el Crucificado viviente no para vengar la humillación sufrida, sino para convocar al otro a “creer” superando las idolatrías que sustituyen al Dios verdadero. Instauran así el mundo nuevo de la intersubjetividad y significan por ello la realidad plena que es posible celebrar como *don que reconstruye las relaciones fraticidas a partir del acto del perdón*<sup>1096</sup>.

Constata-se que no seio desta experiência teologal da vítima perdoadora, Deus seja experimentado e percebido de modo real e imediato, embora sua transcendência absoluta seja salvaguardada do saber absoluto. Isso significa que a revelação da glória divina acontece concomitantemente ao seguimento e reconhecimento da vítima perdoadora, de modo que a historicidade da salvação impede a coisificação e objetivação de Deus e da vítima. Através do reconhecimento do Cristo como vítima perdoadora, Deus é percebido como “*per-dón*”, isto é, como pura gratuidade na história das vítimas da história<sup>1097</sup>.

Disso decorre que, do ponto de vista antropológico, a transcendência na imanência se anuncie por meio do perdão recebido e oferecido gratuitamente como princípio do mútuo reconhecimento. Essa transcendência está ligada diretamente à ideia de pecado original, não no sentido mitológico, mas no sentido desvelado pela teoria mimética em sua dinâmica sacrificial. O pecado original enquanto mecanismo mimético violento que visa à destruição da vítima – desde a fundação do mundo – nos desumaniza aos extremos.

E a maneira de interpretar essa dinâmica vitimizadora encontra seu cerne na cristologia pneumática. Afinal, a transcendência só acontece quando Jesus de Nazaré interrompe a lógica fraticida e sororicida do desejo mimético violento com sua vida e práxis de doação extrema. Assim, pela assunção de Jesus daquilo que nos desumaniza, o desejo mimético violento que ocupa o coração humano foi radicalmente esvaziado através do perdão de sua entrega na cruz. E nessa “potência impotente” do Filho feito dom, Deus *Abba* se dá a

---

<sup>1095</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 341.

<sup>1096</sup> Id., “*Teología de la reconciliación*”, p.199-212 (grifo autor).

<sup>1097</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 346.

conhecer em sua transcendência. Na mais profunda inumanidade causada pelo desejo mimético violento, Deus revela sua humanidade no rosto da vítima perdoadora, graças o Filho sacrificado como *vítima* na cruz.

Essa percepção de Deus por meio do *per-dón*, no “*midrash* do tempo messiânico” designa essa aproximação apofática ao *Abba* de Jesus, isto é, o “centro vazio” daquele que não se pode apoderar-se jamais, tampouco nomear. Com isso, a redenção humana passa a depender de nossa relação com a vítima perdoadora, pois ela se torna o sacramento da ação do Deus escondido e inefável no seio da história conflitiva e fragmentada da pós-modernidade. Na revelação da vítima sem ressentimento fazemos a experiência da força de Deus na fraqueza do inocente.

Este despliegue de la fuerza de Dios en la debilidad del inocente es una verdadera buena noticia para todos, para las víctimas y para los verdugos encarnizados: para los débiles resentidos al convocarlos a la superación de la sed de venganza sin renunciar a la justicia, pero también para los guerreros vencedores que viven la ilusión narcisista que tarde o temprano se evapora<sup>1098</sup>.

Importa, pois, esclarecer que a afirmação da “(im)potência potente” da vítima sem ressentimento como força histórica que transforma o *mundo da vida* não é de ordem moral, tampouco visa a absolutizar a vitimização do ser humano. Antes, essa “(im)potência potente” é de ordem ontológica e teologal.

En su sentido *teologal*, la vulnerabilidad extrema es asumida por Dios mediante su *kénosis* o abajamiento en la encarnación de su Logos, realizado como acontecimiento histórico en una provincia marginal del Imperio romano en la Palestina del siglo I. Este proceso encarnacional vivido por Jesús de Nazaret como “judío marginal” (J. Meier) y Mesías crucificado (san Pablo) será la piedra de toque para la *theosis* o deificación que vive el Crucificado viviente como respuesta amorosa de su *Abba*, luego e su entrega hasta el último aliento en la cruz<sup>1099</sup>.

Ao fazer a experiência de Deus em seu despojo, a vítima experimenta outra ordem de existência, isto é, ela bebe na fonte de desejo vivido por Cristo. Não mais nos poços das águas poluídas da reciprocidade violenta, nos quais residem o ódio e o desejo de vingança, que produz vítimas segundo o círculo vicioso do mimetismo sacrificial. Pelo contrário, a vítima descobre na presença discreta da Gratuidade Amorosa a fonte inextinguível do desejo de doação.

---

<sup>1098</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 334-335.

<sup>1099</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 465-486.



La fuente de ese *deseo outro*, vivido por Cristo Jesús, es la experiencia fundacional del Verbo. Será en la imitación no narcisista del Padre, en la comunicación realizada y en la eterna comunión del Espíritu que se encuentra la posibilidad que Cristo ofrece a la humanidad para salir del círculo vicioso del mimetismo sacrificial. Dicha imitación se instaura en el corazón de la divinidad en tanto principio de *perijóresis* divina, compartir eterno del amor en la diferencia. Esta fuente inextinguible de indentidad de las personas divinas se traduce en la economía de la salvación de la encarnación del Verbo en la misión del Hijo como aquél que comunica la vida en plenitud a la humanidad y a la creación entera.<sup>1100</sup>

Isso, porém, não dá azo a se pensar que a experiência da vítima perdoadora denote um aspecto de uma existência fracassada. Entretanto, seguimos em sintonia com o teólogo mexicano para o qual o “perdón se manifiesta así no como debilidad sino como potencia discreta, pero eficaz, que rompe el círculo mimético del resentimiento para inaugurar así un estadio de relación del todo inaudito”<sup>1101</sup>.

Em síntese, essa experiência originária de exposição à presença da vítima perdoadora se torna habilitação existencial para viver de forma pacífica na “impotência potente” o “tempo dos pagãos” (Lc 21.24), isto é, uma maneira alternativa de viver o desejo mimético na doação em meio a contradição a espiral do ódio<sup>1102</sup>. É, com efeito, um processo de santificação enquanto maneira de aprender a receber-se gratuitamente do outro e com os outros e para os outros como “*per-dón*”. Nesse processo, a vulnerabilidade constitutiva é vivida sem ressentimento. E mais, nessa experiência cristã de Deus a partir da vítima perdoadora descobre-se a vulnerabilidade como potência humano-divina constituinte de nova humanidade<sup>1103</sup>.

#### 4.2.3. Existência kairológica: o evento originário da subjetividade messiânica

Das feridas do Crucificado vivente surge a vida teologal [*theosis*] como repotencialização da subjetividade vulnerável, capacitando-a com a inteligibilidade da vítima perdoadora a viver o tempo escatológico inaugurado pelo Messias em meio ao dinamismo mimético violento. Vida teologal é o nome do conjunto das potências de experiência capaz de constituir a subjetividade messiânica, do modo que fora dela não há outra maneira de se cumprir a humanidade como subjetividade vulnerável.

---

<sup>1100</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 275-276.

<sup>1101</sup> *Ibid.*, p. 315-316.

<sup>1102</sup> *Id.*, *Deus ineffabilis*, p. 324.

<sup>1103</sup> *Id.*, *El Dios escondido*, p. 308.

A subjetividade habitada pelo dinamismo da gratuidade recebe a inteligibilidade da vítima perdoadora como dom e caminho de humanidade verdadeira, isto é, da existência autêntica afetada pelo Deus *ineffabilis*<sup>1104</sup>, porque é vivida como temporalidade messiânica que a todos redime<sup>1105</sup>. A vida teologal enquanto evento escatológico nos fala da constituição da subjetividade em sua significação messiânica, uma subjetividade encarnada na história sob o regime da “impotência potente”, isto é, do mimetismo depurado da rivalidade. É, com efeito, o nascimento do estágio não totalitário da subjetividade, aquela que superou em sua própria carnalidade o “muro do ódio”<sup>1106</sup>, como instauração da temporalidade *kairológica* que se pronuncia na temporalidade messiânica das vítimas na vítima Cristo.

O evento escatológico que irrompe na subjetividade marca a atualidade do “*midrash* do tempo messiânico”, pois ele é o acontecimento originário da subjetividade como gratuidade amorosa de Deus inefável<sup>1107</sup>. Recebida como dom, a identidade cristã está sempre destinada a outrem, de modo que o evento da constituição da subjetividade messiânica acontece no intercâmbio de dons.

A subjetividade messiânica é aquela que fez do perdão a sua habitação como temporalidade messiânica, tendo atravesso a terra árida do ressentimento abre uma fissura na história como dimensão escatológica por meio do gesto messiânico de doação. Um modo de ser no mundo sob a dinâmica evangélica da “(im)potencia potente” como potência de experiência intersubjetiva, que engendra um novo mundo para as vítimas e verdugos arrependidos. O perdão, portanto, em chave judaico-cristã é um gesto messiânico que “contrai o tempo” (1 Cor 7.29). Por isso, o dinamismo das virtudes teologais desconstruídas encontra sua concreção histórica na vida das vítimas que se doam até a morte como instauração da temporalidade *kairológica* e, assim, anunciam o fim do mundo corrupto e o advento do Reino de Deus para toda a humanidade<sup>1108</sup>.

A vida teologal como dinamismo da gratuidade que fecunda a subjetividade exposta constitui-se, com efeito, a nossa real participação na vida do Ressuscitado<sup>1109</sup>, cujo núcleo vivo é a doação trinitária mútua<sup>1110</sup>. A subjetividade desconstruída, unida à temporalidade escatológica sob o dinamismo da *theosis*, insere na história a temporalidade messiânica através do perdão recebido e oferecido gratuitamente. Nesse dinamismo relacional sob a

---

<sup>1104</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 467.

<sup>1105</sup> Ibid., p. 457.

<sup>1106</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 316.

<sup>1107</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 414.

<sup>1108</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Deus ineffabilis*”, p. 138.

<sup>1109</sup> GARRIDO, *Proceso humano y gracia*, p. 349.

<sup>1110</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 279.

heurística da gratuidade, a subjetividade vulnerável alcança o seu estágio mais elevado em sua significação messiânica. Ela é vivida como temporalidade escatológica. Animada pelo dinamismo das virtudes teologais ela poderá viver o reverso da história de dominação, sem ressentimento sob a “(im)potencia potente” que revelou o Crucificado-Ressuscitado.

Em outras palavras, a constituição da subjetividade como temporalidade messiânica é descrita a partir das virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade. Elas representam os estágios da constituição da identidade relacional como uma existência *kairológica*, cuja concreção história se dá na vivência do amor desmedido e assimétrico dos justos e das vítimas perdoadoras da história. Como processos de subjetivações que realizam as vítimas da história, as virtudes teologais desconstruídas de seu desejo de possessão e habitadas pela força da temporalidade messiânica denunciam os ídolos que visam depor o Mistério amoroso<sup>1111</sup>. Sob a potência das virtudes teologais, a subjetividade desconstruída dá testemunho dos tempos messiânicos, pois tem o desejo mimético esvaziado de sua pulsão destrutiva em ação de oferta da própria vida como doação<sup>1112</sup>.

Nesse processo de constituição da subjetividade messiânica, a vida dos justos e das vítimas sem ressentimento tornam-se o *locus theologicus* do amor incondicional do *Deus ineffabilis* em seu ser Superabundante e Superessencial<sup>1113</sup>. Eles e elas não somente aprendem a habitar a sua exclusão na heurística da “(im)potência potente”, mas também inserem por meio do gesto messiânico do perdão o tempo messiânico como lugar do mútuo reconhecimento na gratuidade.

Em suma, no “*midrash* do tempo messiânico” o messianismo escatológico emerge como uma “ferida aberta” da qual brota um “destelho de esperança” para nós, os sobreviventes<sup>1114</sup>. No *midrash* a experiência originária da redenção como dom do *Abba* de Jesus advém “a partir de baixo” dos “actos mesiânicos que derriban los muros del odio, que abren ventanas de escucha y diálogo en medio de esos mismos muros”<sup>1115</sup>. Uma redenção que acontece sempre “a partir do reverso” da história de dominação como incessante processo de doação da Gratuidade Amorosa desde as origens da criação. Com esse percurso fenomenológico será possível responder à pergunta: onde estaria Deus diante do sofrimento do inocente, de modo a poder ensaiar um balbucio em torno da presença discreta em forma de

---

<sup>1111</sup> Id., “*Pax Christ*”, p. 100-109.

<sup>1112</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 280.+

<sup>1113</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.415.

<sup>1114</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.

<sup>1115</sup> Id., “*Racionalidad surgida*”, p. 80.

ausência, embora atuante no seio do mundo colapsado?<sup>1116</sup>.

#### 4.2.3.1. A fé no Deus da contra-história

Da radical exposição da subjetividade à vítima perdoadora brota a fé como experiência e inteligibilidade capaz de transfigurar a vida humana e o mundo pós-moderno, a partir da assunção da “(im)potência potente” revelada na vítima Crucificada-Ressuscitada<sup>1117</sup>. O “*midrash* do tempo messiânico” refere-se, portanto, à fé como convite a crer além dos muros da rivalidade mimética recepcionada como “inteligência da vítima”<sup>1118</sup>. Um doloroso processo de constituição da subjetividade em sua significação messiânica, isto é, uma subjetividade que se sabe habitada pela Alteridade Amorosa, capaz de habitar a sua exclusão com esperança.

A fé teologal brota no coração da subjetividade exposta à presença da vítima perdoadora. Essa fé é potência emancipadora do desejo mimético violento, de modo que a subjetividade passe da rivalidade à relação<sup>1119</sup>, pois lhe foi revelada a verdade do não ressentimento<sup>1120</sup>. Por outro lado, essa fé implica um elemento gnosiológico revelado por Cristo enquanto “inteligência da vítima” que visa a transfigurar o mundo pela força do esquecimento e do perdão<sup>1121</sup>.

Essa fé, pois, como habilitação existencial, engendra um novo mundo alicerçado na recepção e oferta do perdão. Sob a heurística da gratuidade a subjetividade pode alcançar o seu estágio mais acabado, isto é, aquele estágio do reconhecimento escatológico do rival e inimigo como irmã e irmão. Esse estágio da gratuidade já é antecipação escatológica do fim da história como cumprimento feliz da comunhão humano-divina.

Nesse novo contexto, portanto, a fé refere-se à experiência e ao conhecimento do real à luz da vida de Cristo na vida das vítimas, enquanto irrupção da “verdade como acontecimento discreto”<sup>1122</sup> no coração do mundo violento. Enquanto verdade a fé implica em três elementos estruturantes da subjetividade. No primeiro elemento, a fé aparece como desvelamento da mentira de Satã, isto é, revela a estrutura mimética da subjetividade enquanto “pecado original”<sup>1123</sup> e a exime do círculo vicioso, sinalizando outro modelo de desejo a imitar destituído da rivalidade. O segundo elemento da fé diz respeito ao movimento

<sup>1116</sup> Id., “*Pax Christ*”, p. 100-109.

<sup>1117</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 281.

<sup>1118</sup> Id., *El Dios escondido*, p.279..

<sup>1119</sup> Ibid., p. 312.

<sup>1120</sup> Ibid., p. 292.

<sup>1121</sup> Ibid., p. 293.

<sup>1122</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 313.

<sup>1123</sup> Ibid., p. 314.

por excelência da verdade da vítima não ressentida, a única capaz de inaugurar um novo estágio intersubjetivo marcado pelo “reconhecimento escatológico” do rival e inimigo como irmão e irmã<sup>1124</sup>. O terceiro elemento estruturante da experiência de fé consiste na discrição do anúncio profético e messiânico da potência criativa do perdão enquanto desejo instaurado na relação-na-diferença, expressando, assim, a *Imitatio Christi* no coração do mundo pós-moderno<sup>1125</sup>.

Configura-se, assim, um elemento não totalitário da subjetividade iluminada pela fé. Com efeito, isso significa que a subjetividade terá que fazer uma constante e difícil “travessia pela terra do não-ressentimento”<sup>1126</sup>. Esse conhecimento da fé como “inteligência da vítima” aparece com uma dupla função intrinsecamente interligada: o desmantelamento do mecanismo mimético violento do real e a possibilidade de instauração do estágio da intersubjetividade aquém da rivalidade.

A irrupção do messiânico como espaço intersubjetivo é possível porque a subjetividade vulnerável experimenta a gratuidade amorosa. Ao reconhecer-se incondicionalmente amada é capaz, também, de ser gratuidade para outrem. Ora, pensar a “gratuidad como relación con el Dios vivo despliega en nosotros una potencia de experiencia que, lejos de separarnos del mundo, nos inserta con una fuerza mesiánica en él, discreta pero eficaz”<sup>1127</sup>.

Sob a “gramática escatológica”<sup>1128</sup>, portanto, a fé como acontecimento discreto se converte em uma verdade que anuncia o fim do mundo e o advento do Reinado de Deus no seio da história conflitiva. Não uma fé como alienação ou fuga do mundo, mas inserção na história sob a promessa de outro mundo possível vindo de Deus<sup>1129</sup>. Por isso a fé assume o mundo violento e contingente para espalhar em seu coração sementes de redenção<sup>1130</sup>, sem com isso pretender negar os impasses próprios do desejo mimético violento e seu poder destrutivo<sup>1131</sup>. Pelo contrário, a fé como práxis alternativa ao mundo violento anuncia “justo ahí el fin del mundo atrapado en su propia vanidad y el advenimiento del Reinado de

---

<sup>1124</sup> Ibid., p. 285.

<sup>1125</sup> Ibid., p. 312.

<sup>1126</sup> Ibid., p. 316-317.

<sup>1127</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 350.

<sup>1128</sup> Ibid., p. 318. O conceito teológico de “gramática” é uma derivação das análises de Jean-Mac Ferry sobre as “potências de experiências” que designa a “existência autêntica”.

<sup>1129</sup> Ibid., p. 319.

<sup>1130</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.

<sup>1131</sup> Id., *El Dios escondido*, p.291.

Dios"<sup>1132</sup>. Esse juízo escatológico da fé sobre o mundo corrupto destinado ao fracasso advém de uma subjetividade sob a heurística da gratuidade, pois se encontra dinamizada pelo amor não recíproco e assimétrico pelo qual dá testemunho dos tempos messiânicos no seio dos processos de rivalidade e de morte.

De fato, a gramática suscitada pela “inteligência da vítima” anuncia a possibilidade de habitar o mundo em sua contradição e ambiguidade, na assunção da “(im)potência potente” capaz de redimir o real mimético violento. O real se apresenta como um mundo fraticida e sororicida e, paradoxalmente, também, um terreno adequado à experiência da fé vivida na “compaixão ativa e efetiva”, onde a vida dos justos brilha como lampejos em meio às trevas<sup>1133</sup>. Daí que o nascimento da fé se vincula imediatamente à exposição da subjetividade à presença da vítima perdoadora em Cristo.

Nesse contexto, a subjetividade “posta ao revés” pela presença da alteridade que não a acusa, antes se revela como vítima não ressentida<sup>1134</sup>, abre-se à possibilidade de deixar-se aderir e inspirar-se pela *Ruah* divina a fim de configurar-se como nova expressão da *Imitatio Christi*<sup>1135</sup>. A fé teológica insiste, pois, na abertura e na acolhida de outro dinamismo intersubjetivo por meio da difícil passagem do ressentimento ao perdão<sup>1136</sup>.

Esse novo dinamismo intersubjetivo mediatiza uma nova “inteligência da vítima” como conhecimento divino dado por Deus impotente de Jesus ao crente. Com efeito, essa inteligência que mobiliza a fé deve ser compreendida como “potência emancipadora do desejo de onipotência”, pois é “conhecimento do outro a partir de Deus” outro na vítima ressuscitada, Jesus<sup>1137</sup>. Portanto, à luz dessa inteligência, configura-se o solo teológico da fé como “coraje de decirse a sí mismo, al mundo y a Dios como *apertura* de gratuidad y, por lo tanto, como inauguración de los tiempos mesiánicos más allá de todo triunfalismo”<sup>1138</sup>.

A *fides*, portanto, em contexto pós-moderno, aparece como potência escatológica capaz de transfigurar a subjetividade, de tal maneira que ela se sinta capaz de subverter o processo vitimário por meio da imitação do desejo de Deus. No horizonte da *fides* cristã:

El sujeto desarrolla una nueva autoconciencia de la relación constitutiva al otro, de manera que el *descentramiento* operado por la crisis mimética abre otra posibilidad de ser-en-el-mundo, no tanto marcada por el deseo violento

---

<sup>1132</sup> Ibid., p. 322.

<sup>1133</sup> Ibid., p. 320.

<sup>1134</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 318.

<sup>1135</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 364-365.

<sup>1136</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 292-293.

<sup>1137</sup> Ibid., p. 328.

<sup>1138</sup> Ibid., p. 291-292.

sino por el reconocimiento escatológico del rival y enemigo como hermano. La significación de la fe deviene así una reapropiación del *sí-mismo como otro*, y supera la lógica de la totalidad y del resentimiento, en el corazón mismo de la red intersubjetiva, depurada de su carácter dialético<sup>1139</sup>.

Essa compreensão do real mimético e da possibilidade de ultrapassá-lo a partir da sua própria lógica interna advêm como dom da “inteligência da vítima”. Nesse novo contexto da fé vivida a partir da vítima, cuja força transformadora é o perdão oferecido à subjetividade pelo olhar compassivo da vítima, torna-se possível desatar os nós do ressentimento e também convocar os verdugos à conversão<sup>1140</sup>. A fé teologal fundada na experiência das vítimas marca o processo de conversão como maneira de aprender a viver o desejo mimético como imitação alternativa, isto é, como amor não recíproco e assimétrico que é pura doação. Nessa esteira, a fé traz em si a esperança e o amor que só a vítima pode suscitar e mediatizar para a subjetividade.

A fé não se reduz, portanto, a um conjunto de verdades objetivadas sobre a vítima Ressuscitada. Mas ela se refere a uma experiência teologal dada como autêntico conhecimento iconoclasta e apofático do Mistério divino, pelo qual a subjetividade doravante habitada pela sabedoria da Alteridade Amorosa se deixa constituir como práxis da encarnação do amor comprometido com a redenção das vítimas e dos verdugos. Se a experiência do cristianismo aparece como contra-história frente à exclusão e à morte que como câncer corroí o tecido social, isso significa que a fé vivida como práxis contracultural à história de dominação emerge como reverso da história de vitimização que provoca uma mudança no mundo. Como práxis de doação amorosa, a fé teologal revela-se capaz de acolher as vítimas bem como libertar os verdugos do desejo mimético ao interpelá-los à conversão.

Em suma, a virtude teologal da *fides* em chave pós-moderna traduz-se na potência da experiência da subjetividade exposta à alteridade e à transcendência, de modo a ser interpelada a transfigurar o mundo violento com a força inusitada do esquecimento e do perdão<sup>1141</sup>. Com efeito, a estrutura da fé não se distingue de um doloroso processo que visa abandonar a lógica da totalidade, do ódio e do ressentimento<sup>1142</sup>. Trata-se, pois, de associar a fé a uma “prática gramatical de acolhida da diversidade” fora da totalidade violenta, fundada na “diversidade transcendente”<sup>1143</sup>. Nesse sentido, a diversidade sobre a experiência de fé no

---

<sup>1139</sup> Ibid., p 285 (grifo autor).

<sup>1140</sup> Ibid., p. 294.

<sup>1141</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 336.

<sup>1142</sup> Ibid., p 285.

<sup>1143</sup> Ibid., p. 322.

Deus da contra-história não se fixa apenas num assunto ideológico de promoção da diversidade humana e tampouco numa prática política de promoção e defesa das minorias. Mas, sobretudo, essa fé no Deus da contra-história assume a diferença como desvelamento do rosto, do clamor e do chamado que vem da Alteridade Amorosa<sup>1144</sup>.

Por outro lado, a fé movida pela experiência da realidade mimética e da sua própria lógica interna se associa ao dom da “inteligência da vítima”. Desse modo, a *fides* se traduz na linguagem do “fim dos tempos”, isto é, no anúncio apocalíptico do acabamento do mundo presente e metáfora da promessa do outro mundo possível vindo de Deus<sup>1145</sup>. Por isso, da fé teologal inscrita sob a “racionalidade messiânica”<sup>1146</sup> surgem projetos de resistências sociais, epistêmicas e espirituais, através dos quais já se pode ouvir um balbucio de um mundo diferente. Em outras palavras, a fé teologal assume o mundo em sua ambiguidade e contradição como um lugar “fecundado por las semillas de gratuidad. Un mundo fraticida, pero también un terreno de compasión donde la vida de los justos brilha como vislumbre en medio de la tinieblas”<sup>1147</sup>.

Assim, ao recuperar a dimensão espiritual do *cristianismo sem religião* em sua paradoxal dimensão da carnalidade humana, a fé teologal da encarnação do amor que a tudo redime é assumida como contrahistória em resistência à história de violência que assola a humanidade<sup>1148</sup>. Essa contrahistória de que a fé é portadora permite dizer o real em sua ambiguidade como morada da existência vulnerável característica dos justos da história<sup>1149</sup>. É aquela existência que assume a vulnerabilidade sem ressentimento e, assim, abre uma fissura nos muros da rivalidade e da violência<sup>1150</sup>.

Essa experiência de Deus como contra-história no seio do mundo violento sob o fundo fenomenológico das vítimas perdoadoras e dos justos da história<sup>1151</sup>, fala-nos de uma fé em chave de doação como conhecimento apofático da realidade superabundante, que Jesus de Nazaré revelou como *Abba*. Essa realidade superabundante, Jesus propôs aos seus seguidores de experimentá-lo por meio da oração e esmola, isto é, pelo silêncio e compaixão ativa às

---

<sup>1144</sup> Ibid., p. 322.

<sup>1145</sup> Ibid., p. 319.

<sup>1146</sup> Id., “*Una racionalidad*”, p. 69-80.

<sup>1147</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 319-320.

<sup>1148</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 435.

<sup>1149</sup> Ibid., p. 419.

<sup>1150</sup> Id., “*El papel de la existencia*”, p. 37.

<sup>1151</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 419. “Por eso la *adoración* que procede de la fe desnuda no es un acto de religión, ni culto, sino que es un acto espiritual que se retrotrae del murmullo creciente de los significados hacia el silencio de los inocentes, para “dejarse deletrear” por una alteridad amorosa enigmática, inmanente y trascendente a la vez, que todo lo acoge en su ser sobreabundante”.



vítimas da história<sup>1152</sup>. Acessar esse *fundo sem fundo* do real, portanto, é possível somente enquanto prática de doação amorosa assimétrica e desmedida. É sob essa heurística da doação que podemos receber a si mesmo do outros e do mundo, a fim de conseguir vislumbrar lampejos de comunhão divina<sup>1153</sup>.

Mais que um processo maiêutico de dedução da presença amorosa incondicional de Deus, no *midrash* em questão, trata-se de pensar a fé sob o paradoxo da correlação vida-morte, morrer-viver descrito pelo apóstolo Paulo. Sob a hermenêutica desconstrucionista, esse paradoxo da fé teologal como experiência da vida do Messias deve ser acolhido como “un proceso contemplativo de deconstrucción de la subjetividad ante el misterio de *Deus ineffabilis*”<sup>1154</sup>. É exatamente esse processo de desconstrução da subjetividade que nos habilita ao processo de mútuo reconhecimento.

Essa experiência antropológica da fé teologal, portanto, sob uma hermenêutica pós-moderna e desconstrucionista não é outra coisa que um conhecimento do invisível aberto. Isso significa a inserção no processo de desconstrução da subjetividade que supõe a superação do *ego* na abertura radical aos outros, ao mundo e à alteridade. Abertura que pressupõe a mediação de um terceiro, isto é, uma alteridade transcendente que irrompe como destinatária da saudação, da homenagem e da atenção. Disso resulta a adoração como existência lançada ao inominável<sup>1155</sup>.

Diante da interpelação da Alteridade Amorosa, a fé é sempre resposta. Em linguagem desconstrucionista, a fé teologal é saudação que é, por sua vez, reconhecimento e diferença de *ad-oración*. Essa fé em seu fundo niilista é abertura da subjetividade ao mundo da vida e ao advento do outro<sup>1156</sup>. Da experiência da fé com o invisível aberto surge sua expressão amorosa como confiança incondicional.

Essa expressão amorosa da fé leva a subjetividade a entregar-se aos outros e ao Outro vai muito além do assentimento confiado, segundo a tradição cristã. Este pode conduzir à tentação idolátrica ou indiferença frente à presença incerta. A confiança incondicional, por sua vez, é aquela que realiza os justos da história no momento crucial de sua entrega diante de sua iminente aniquilação. Uma confiança incondicional possível somente para uma subjetividade vulnerável que se sabe habitada pela presença silenciosa do mistério inefável e, por isso, acredita que essa Alteridade pronunciará o seu nome.

---

<sup>1152</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p.

<sup>1153</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.419.

<sup>1154</sup> Ibid., p. 421.

<sup>1155</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 421.

<sup>1156</sup> Ibid., p. 422-423.

Aprender a vivir con confianza sin deseo de posesión es un arte tanto de la vida del espíritu como del cuerpo, tanto de la sensibilidad como de la imaginación, tanto de la subjetividad como de la intersubjetividad. Por eso la fe teologal deviene apuesta de libertad que deja ser al otro aunque no lo comprenda [...]. Cada uno de los actos de confianza en el otro revelan, por tanto, esa apertura radical del ser al advenimiento de la otredad. Fe como oquedad. Como matriz que hace hueco a una vida que apenas comienza a palpar, como gesto arquetípico de hospitalidad. Maternidad declosionada<sup>1157</sup>.

Surge aqui o sentido antropológico pós-moderno da verdade da revelação divina como acolhida por uma fé desprendida, desnuda, *kenótica* e encarnada. Longe de pensar a fé como mera abstração, ela é a concreção histórica da revelação do amor. De modo que, onde está o amor realizado, ali está o conteúdo da fé como revelação do amor.

Entretanto, uma concepção de revelação do amor num sentido desconstruído e apofático só pode ser percebida sob o oxímoro criado pelo segundo Isaías: “pelas suas feridas seremos curados” (Is 53.5). Nessa metáfora paradoxal, a revelação divina emerge como demonstração dessa verdade, isto é, “la vida entregada de los justos y la que procede de las heridas de las víctimas de la historia son el inicio del *cambio de mundo*”<sup>1158</sup>. Está implícito aqui como *locus theologicus* a *kénosis* por amor como metáfora da superabundância do ser divino, aquela que realizou o Verbo divino e que agora segue na carnalidade dos justos e das vítimas perdoadoras.

Desse modo, o princípio originário do conhecimento do real reside na vida dos justos. A partir do reverso da história, em meio ao sem-sentido da morte dos inocentes, no gesto ético obstinado da sua entrega desmedida e assimétrica, surge o resplendor da redenção.

Por eso la fe teologal es un gesto mesiánico primigenio de conocimiento de lo invisible que conlleva en su mismo dinamismo interno la instauración del perdón como principio de vida y de mutuo reconocimiento. Una “fe que mueve montañas” (cf. Mt 21.21), en tanto desmonta los mecanismos de la rivalidad. Una fe que “alumbra a todos en casa”; es decir, a todos aquellos que viven el colapso de sus sueños infantiles de omnipotencia<sup>1159</sup>.

Não esqueçamos, portanto, que a verdade do amor que contempla a fé teologal não pode ser reduzida a uma norma, nem categoria, tampouco ao culto religioso. Antes, ela designa a ordem da vida exposta, esgotada, em luta agônica, compartilhada, em permanente processo de doação. Essa verdade que a fé teologal contempla é a gratuidade dos justos da

---

<sup>1157</sup> Ibid., p. 424.

<sup>1158</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 425-426.

<sup>1159</sup> Ibid., p. 427.

história como fim do mundo, isto é, fim dos tempos corruptos e início do tempo messiânico. “Y aunque la historia siga su ciclo de rivalidade y de muerte, la fe teologal permite contemplar ‘lo invisible’; es decir, el reverso de la historia, con esperanza escatológica”<sup>1160</sup>. E, desta forma, o caminho está preparado para a chegada discreta da segunda virtude teologal como aquela que possibilita a chegada do Messias no pequeno, no simples, no desprezado.

#### 4.2.3.2. Esperança messiânica que contrai o tempo

A virtude teologal da esperança encontra-se no centro da problemática pós-moderna, pois a crise da pós-modernidade tem seu núcleo na desesperança suscitada pelo colapso dos metarrelatos do Ocidente e da Cristandade. Dissemos acima que a esperança em tempos pós-modernos só pode ser pensada sob a lógica da *kénosis*, quer seja do divino quer seja do humano. Desta maneira, busca-se falar de uma “(im)possível esperança” que emerge do despojamento humano-divino, referendada pela encarnação do Filho. A recepção da obra da *Ruah* divina no coração do criatural-humano é, portanto, percebida como “trabalho de resiliência” a partir da vulnerabilidade de corpos e das subjetividades abertas à alteridade amorosa que habita o cosmos<sup>1161</sup>.

Nessa perspectiva, a virtude teologal da esperança no coração dos tempos pós-moderno é experiência do “triunfo escatológico da cruz”<sup>1162</sup> e, concomitantemente, da “contração do tempo” messiânico realizada pelos justos da história. Será nesse horizonte escatológico inaugurado por Jesus e vivido pelos justos, isto é, na perspectiva *kenótica* que a subjetividade desconstruída poderá ser *locus* do cultivo da esperança da consumação da história. Esse cultivo da esperança se faz através da memória dos justos que foram aniquilados pela rivalidade mimética e resgatados por Deus em sua superabundância amorosa, tal como aconteceu com Jesus de Nazaré<sup>1163</sup>.

A esperança cristã em tempos pós-modernos, portanto, anuncia a ressurreição dos justos da história. Não pensemos que essa esperança se configura como escapismos diante da “crescente espiral de violência” e, portanto, espera de uma redenção além da história. Essa perspectiva de esperança na bem-aventurança eterna está em suspensão de juízo, pois o “*midrash* do tempo messiânico” fala de uma “(im)possível esperança”.

---

<sup>1160</sup> Ibid., p. 427.

<sup>1161</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*El papel de la existencia*”, p. 37.

<sup>1162</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 279.

<sup>1163</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 429.

Pensar a questão da esperança no *midrash* é um exercício em aprender a “esperar sem esperar nada”, no sentido do *un état d’âme*, isto é, existindo somente como sendo dado pelos outros<sup>1164</sup>. Aprender a esperar na gratuidade amorosa do outro exige da subjetividade uma renúncia ao desejo de possuir o porvir associado ao mero instinto de sobrevivência. A “(im)possível esperança” está circunscrita na intra-história de dominação e de violência desmedida por meio dos gestos obstinados dos sobreviventes que não cessam de fecundar a terra esperando “contra toda esperança”.

*Pensar la esperanza sin esperar nada* resultó ser un asunto de mundanidad abierta al infinito. Se trata de un desafío en verdad universal que apela al devenir de todo existente y, de manera aún más radical por la osadía de la fe, a la existencia de quienes han puesto su esperanza en una alteridad amorosa innombrable pero presente, es decir, inefable<sup>1165</sup>.

Essa “(im)possível esperança”, portanto, só pode irromper diante da subjetividade declosionada, pois a condição da vulnerabilidade erige-se como primeiro lugar da manifestação do transcendente e como princípio de uma relação não violenta com o outro. Essa relação gratuita e amorosa com o outro é o lugar por onde Deus passa salvando. Nesse horizonte, a esperança não se dissocia da vida dos justos enquanto metáfora viva da existência messiânica. Essa existência dá testemunho do “esvaziamento como lugar da revelação divina”, pois “nada tendo, mas a tudo possuindo” (2 Cor 6.10), suscita a esperança por meio de seus gestos de extrema gratuidade<sup>1166</sup>. A experiência teológica da esperança nasce, portanto, da práxis de doação assimétrica dos justos da história que se sabem habitados por uma Alteridade inefável, que por sua vez nos fazem esperar pelo tempo do outro. Como atualidade do *midrash*, essa “(im)possível esperança” surge como uma temporalidade messiânica relida a partir dos movimentos antissistêmicos, isto é, a “partir de baixo e do reverso” da história conflitiva da humanidade, como ação contracultural, como processos de subjetivações que realizam as vítimas.

Para decifrar a irrupção da “(im)possível esperança” sob a carnalidade dos justos da história como ação contracultural, o “*midrash* do tempo messiânico” apresenta o processo de “contração do tempo”, constituído de três momentos intimamente interligados: a) na espera

---

<sup>1164</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 428.

<sup>1165</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 463.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, p. 429. “La esperanza cristiana asume tal precariedad de la subjetividad deconstruida para cultivar en su seno la espera de la consumación de la historia, a través de la memoria de los justos que han sido aniquilados por la rivalidad mimética, pero que son rescatadas por Dios en su sobreabundancia amorosa, como lo hizo con Jesús de Nazaret”.

diferida; b) na potência destruidora da violência por meio dos atos de gratuidade e; c) na espera com a paciência messiânica na consumação da história a partir da vida dos justos.

O primeiro momento refere-se à “postergação da espera”, não como nos messianismos marcados pelo cumprimento do fim da história, da instauração da justiça, da catástrofe cósmica seguida do castigo universal para os verdugos. Iluminada pela luz da fé como “inteligência da vítima” a esperança pode desvincular-se dessa visão apologética que conduziu o cristianismo ao fracasso da mediação da salvação que espera em Deus e de Jesus. Fundada, portanto, na antropologia *kenótica*, a esperança cristã surge como compreensão teologal do real a partir da espera das vítimas e como doação às vítimas. Se os messianismos que imperaram no Ocidente anunciavam o fim da história no sentido cronológico, agora o “*midrash* do tempo messiânico” refere-se à esperança como força escatológica no seio da postergação ilimitada do fim da história no devir cronológico<sup>1167</sup>. E isso graças à compreensão de fim dos tempos que revelou Jesus de Nazaré e a “contração do tempo” que realizou o Messias.

A atualidade do “*midrash* do tempo messiânico” consiste nessa hermenêutica da esperança que não se dissocia da postergação do fim da história cronológica graças à irrupção do messianismo na acolhida das vítimas da história. A esperança é coetânea da “instauração dos tempos plenos na intensidade da existência messiânica”<sup>1168</sup>. Emerge do *midrash* uma “antiga e nova” chave de leitura da esperança como “vivência da temporalidade” como *kairós*<sup>1169</sup>. A esperança como intensificação da temporalidade, isto é, como consumação na história é possível a partir da revelação do Messias Jesus nas vítimas perdoadoras, pois a experiência teologal fundante aporta duas afirmações teológicas fundamentais para compreender a virtude teologal da esperança em tempos pós-modernos.

De um lado a esperança como consumação da história denuncia o fim do mundo corrupto que cresce como uma “espiral do ódio” e que não cessará de crescer, como descreve a figura enigmática do *katechon*. De outro, o anúncio “prospectivo” da instauração da morada de Deus com a humanidade engendra uma espera confiante na vítima porque Deus sai ao encontro da humanidade todas as vezes que um justo da história reverte o processo de ódio em sua própria carnalidade<sup>1170</sup>. Enfim, os justos da história por sua “radical maneira de viver la existencia como instauración de la *temporalidad kairológica* anuncia el fin de mundo corrupto

---

<sup>1167</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 432.

<sup>1168</sup> Ibid., p.432.

<sup>1169</sup> Ibid., p.432.

<sup>1170</sup> Ibid., p. 432.

y la llegada del mundo de Dios<sup>1171</sup>. Graças a essa nova ordem de existência, a história atinge seu fim *kairológico* pelo ato radical que advém da vítima perdoadora. “Si bien la espiral de violencia prosseguirá su curso en la temporalidad cronológica [...] la historia *está siendo* redimida por los actos de donación que viven los justos de la historia”<sup>1172</sup>.

Sob os escombros do metarrelado moderno, o “*midrash* do tempo messiânico” mostra a atualidade da espera da chegada do Messias, como chegada a um nível de contemplação da história dessa nova ordem de existência vivida pelos justos da história. Essa contemplação põe em curso uma práxis contracultural na história violenta e, assim, abre espaço para a intersubjetividade reconciliada.

Nesse contexto podem-se destacar ao menos três sentidos para essa práxis contracultural segundo o *midrash* pós-moderno. Um primeiro sentido advém da força criativa do perdão que gera experiências de justiça restaurativa, reconciliação e espaços intersubjetivos novos. Outro sentido parte dessa compreensão da consumação da história como o dom da vítima perdoadora que potencializa a subjetividade com a dinâmica evangélica da “impotência potente”. Essa, por sua vez, gera múltiplas experiências de redenção como concreção do desejo redimido. Enfim, um terceiro sentido aparece em função da subjetividade que, nesse dinamismo, aprende a viver na “paciência de Deus”, isto é, encarna a temporalidade messiânica em meio aos “tempos pagãos”<sup>1173</sup> para os quais o outro e Deus não provocam nenhuma compaixão.

Não pensemos, com isso, que se trata de uma apologia ao sofrimento dos justos e sua conformação as estruturas injustas de poder. O “*midrash* do tempo messiânico”, que atualiza a esperança como consumação plena diferida na história, expressa a confiança “paciente e ativa” na presença da Alteridade amorosa que habita os justos e os move na construção de um novo mundo, urgente e necessário, além da rivalidade mimética. Nesse contexto, a “impossível esperança” se delineia através dos processos de subjetivações que realizam as vítimas como resiliência em meio aos processos de aniquilação.

La esperanza es, por tanto, un *acto de digna rabia* que exige memoria para promover justicia, pero que da paso al olvido y, quizás algún día, se atreve a ofrecer el gesto de la reconciliación. [...] *La esperanza mesiánica es un proceso de subjetivación desde la resiliencia en medio del horror*. Ella surge como gesto de compartir más allá de la codicia: pan partido, compartido y repartido en la mesa común de la existencia para todas y todos, cada quien desde su subjetivación conquistada como emancipación y autonomía desde

---

<sup>1171</sup> Ibid., p. 138.

<sup>1172</sup> Ibid., p. 434.

<sup>1173</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 434.

la vulnerabilidad asumida, pero recibida como don por una alteridad amorosa que nos delecta a todos<sup>1174</sup>.

Essa esperança messiânica sobre a qual nos fala o “*midrash* do tempo messiânico” no seio da “espiral de violência”, advém da própria “contração do tempo” realizada pelos justos da história em sua própria carnalidade. Essa contração aparece como primeira atitude proativa da subjetividade esperada, isto é, da subjetividade pneumática que se move habitada pela potência da vida teologal. No *midrash*, a “contração do tempo” é um processo antropológico e teologal porque a experiência pascal capacita e inspira a subjetividade a viver nessa ordem de existência como gratuidade aberta ao futuro que vem de Deus. E porque a “contração do tempo” só é possível e compreensível à luz da vivência da vítima sem ressentimento que derrubou o muro do ódio na própria carnalidade, a partir da qual é possível viver para redimir o outro da violência mimética.

Enfim, a “contração do tempo” messiânico subverte a lógica da reciprocidade violenta por meio de uma prática de amor assimétrico e incondicional. Na função dessa contração percebe-se o vínculo entre as três virtudes teologais, de modo que pequena esperança é responsável pela abertura do futuro razoável<sup>1175</sup>. Este porvir, por sua vez, provoca uma subversão na reciprocidade violenta graças a práxis de doação assimétrica sustentada pelo amor incondicional.

Si la esperanza es la virtud teologal que aguarda la consumación de las promesas divinas que la fe vislumbra, modificando de manera radical la subjetividad en el dinamismo relacional violento, ella se expresa como una práctica del amor [...] pero desde la conciencia de su carácter siempre asimétrico<sup>1176</sup>.

Desta forma o tempo messiânico vivido como virtude da fé, da esperança e da caridade justifica-se em função da ontologia relacional propugnada pelo teólogo mexicano, pois essa transformação da reciprocidade violenta por meio da práxis de amor assimétrico implica o reconhecimento da “diferença” que pressupõe toda relação, marcada pela proximidade do outro. Para além da ética da alteridade que nos interpela a responder ao apelo do outro, a ontologia relacional insiste sobre a condição de uma subjetividade redimida, que se sabe habitada pelo espírito do Messias. Assim, sem negar o dom que advém da exterioridade de Deus que suscita a acolhida, o acento recai sobre a doação que advém do mais fundo da subjetividade em doação. Por isso, a nova temporalidade que se articula em

<sup>1174</sup> Id., “*El papel de la existencia*”, p. 39 (grifo nosso).

<sup>1175</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 225-226.

<sup>1176</sup> Id., *Dios ineffabilis*, p. 435.

torno da esperança é inseparável do vínculo da fé que conhece o invisível e no amor que se entrega sem medida e sem condições para a redenção da vítima do desejo mimético.

La esperanza construye así, en el entramado de la historia violenta, narrativas de una vida diferente y novedosa, porque florece en medio de las contradicciones como inicio de una temporalidad redimida de su espiral de rivalidad. [...] la esperanza mesiánica significa la permanente apuesta de la subjetividad deconstruida por un cambio de mundo a través de la vida entregada en una relación de gratuidad con los otros, con el mundo y con Dios<sup>1177</sup>.

Porém, a vivência da subjetividade desconstruída que “contrai o tempo” na fé e na esperança é indissociável da pericorese trinitária como permanente doação. Por isso há de se compreender que a virtude teologal da esperança desperta na subjetividade vulnerável o fulgor do olhar do inocente, isto é, “el vislumbre de un mundo nuevo que procede solamente de las llagas del Crucificado que vive y, junto con él, de las heridas de los justos de la historia, en quienes la humanidad tiene su única posibilidad de supervivência y de redención”<sup>1178</sup>. Assim, o messianismo a que se refere o “*midrash* do tempo messiânico” está enraizado nas feridas dos justos que foram aniquilados e na “transformação qualitativa” da história que estes realizam por meio dos atos gratuitos<sup>1179</sup>.

Não se trata aqui de uma sacralização da vítima, isto é, de um novo metarrelato partindo dela, nem tampouco da absolutização da vitimização<sup>1180</sup>. Também não se trata de afirmar a abertura de uma história paralela à história cainesca. Antes, relaciona-se à afirmação da estrutura mimética violenta, na qual todos nós estamos estruturados e, assim, caminha na direção de uma “memória feliz”. Esta advém quando a subjetividade transita entre o estágio da justiça e do esquecimento, e aqui já se vislumbra a ordem teologal. Deste modo, no seio da história cainesca, o tempo dos justos irrompe como uma radicalização da temporalidade. Nesse tempo que anuncia a ressurreição dos justos a “contração do tempo” é fulcral, pois ela designa o processo para reverter o poder destrutor do mimetismo violento a partir de sua própria lógica de rivalidade. Desta maneira, os justos dão testemunho de uma nova ordem de existência vivida como temporalidade messiânica e *kairológica*. O acesso a essa subjetividade

---

<sup>1177</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p.436.

<sup>1178</sup> Ibid., p. 436.

<sup>1179</sup> Ibid., p. 454.

<sup>1180</sup> Id., *El Dios escondido*, p. 316.



como temporalidade messiânica, isto é, a ordem do real teologal só é possível através da memória e práxis solidária que fazemos como sobreviventes<sup>1181</sup>.

No “*midrash* do tempo messiânico” essa temporalidade iniciada pelos justos é *kairológica*, visto ela vai além da tensão escatológica tradicional da chegada da salvação. Sabe-se que a escatologia tradicional está marcada que pela tensão entre o *já* e o *ainda não* com o seu pleno acabamento sempre por chegar. Do ponto de vista da desconstrução e do desejo mimético, essa tensão escatológica é insuficiente para justificar a redenção no seio da história conflitiva da humanidade. Em contraposição à visão clássica da escatologia, nota-se que o tempo que inaugura os justos é vivido como antecipação *kairológica* da redenção no seio da história conflitiva da humanidade através da “contração do tempo” messiânico. Nessa perspectiva, a existência em doação dos justos que revelam a gratuidade do amor incondicional e superabundante de Deus assinala para o advento da temporalidade já transfigurada em sua imanência como ferida aberta e como mão que compartilha<sup>1182</sup>. É evidente que a história permanece ancorada nos processos de rivalidade e violência, entretanto, a possibilidade de transcendê-la está na existência em doação dos justos e das vítimas da história.

Se trata de un orden de lo real solamente visible para la mirada de la fe en la luz oscura de la revelación. Un orden de lo real propio de la esperanza que lucha contra toda esperanza. Un orden de lo real, al fin y al cabo, de un incesante proceso de donación amorosa que solamente es perceptible “más allá del resentimiento”, en la fuerza que mana del ágape del Mesías<sup>1183</sup>.

Desta forma, a revelação da significação do real teologal como permanente processo de doação amorosa só pode ser acessada numa ordem da existência reconciliada. Em outras palavras, somente uma existência que superou o estágio do ressentimento e, também, da reivindicação da justiça, pode dar testemunho da esperança como antecipação da vivência da gratuita revelada por Jesus de Nazaré como *Abba*.

#### 4.2.3.3. Caridade como incessante processo de doação assimétrica

Da radical exposição da subjetividade à vítima perdoadora, a caridade emerge como terceiro dinamismo que constitui a subjetividade escatológica como potência de experiência

---

<sup>1181</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 438. “Y la memoria y la praxis solidaria que los sobrevivientes hagamos de ellos cuando son aniquilados será la que nos permitirá acceder con plena conciencia a ese orden de lo real que es lo teologal”.

<sup>1182</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 438.

<sup>1183</sup> Ibid., p. 438-439 (grifo nosso).

capaz de mudar o mundo, isto é, da práxis de subjetividade em sua significação messiânica. A caridade como virtude teologal desconstruída de seu “protagonismo autocomplacente” irrompe como experiência dos justos em função do “salto qualitativo” da história que passa da violência mimética e do ressentimento à doação e a gratuidade no amor. Essa passagem se faz como experiência da compaixão extrema do Deus escondido e, também, oferecida pela vítima sem ressentimento<sup>1184</sup>. Trata-se da existência *kairológica* capaz de viver a ordem teologal do ágape no Messias como incessante processo de doação às vítimas da história. Nesse processo a caridade instaura o reconhecimento como *koinonia* de Deus no coração da finitude da criação<sup>1185</sup>.

A atualidade da caridade no “*midrash* do tempo messiânico” aparece sob a simbólica da “Menina de Vila Formosa”<sup>1186</sup>. Esta menina encarna o substrato vital exemplar do sentido teologal pós-moderno como vivência dos gestos messiânicos no processo de doação “desde bajo y desde el reverso”. Essa narrativa peculiar tem um alcance universal como testemunho da subjetividade exposta, marcada pela exclusão, embora vivida na superabundância do amor assimétrico e gratuito. Ademais, essa simbólica da “Menina de Vila Formosa” nos introduz na compreensão da “(im)potência potente” capaz de transfigurar o mundo, porque descreve a força do desejo esvaziado da rivalidade e fecundado pela potência da vida teologal. Por tudo isso, essa narrativa permite desvendar e adentra-se no umbral do sentido teologal do real do Deus impotente no amor das vítimas.

Se uma “(im)possível esperança” é passível de ser vivenciada em tempos de fragmentos, isso se justifica pelo fato de ser retroalimentada por uma “(im)possível doação”. Se muitos analistas da subjetividade não creem na possibilidade histórica dessa difícil doação, por outro lado, o “*midrash* do tempo messiânico” insiste na “(im)possível doação” graças ao amor desmedido e assimétrico da subjetividade esvaziada do desejo mimético violento no contato com os excluídos da história. Com efeito, essa dimensão simbólica da subjetividade em sua significação messiânica constitui a novidade do cristianismo nesta hora de crescente

---

<sup>1184</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 280.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>1186</sup> *Id.*, Deus *ineffabilis*, p.72-73. “Unos amigos jesuitas vivían con comunidades mayas, deseando identificarse a tal punto con su cultura y su pobreza que uno de ellos caminaba con los pies descalzos desde hacía años. En un viaje de la montaña a la ciudad fueron a comprar provisiones y se sentaron a comer. Una niña de pies descalzos pasó por su mesa vendiendo dulces. Apenas la miraron. Distraídos en su plática, solamente uno de ellos alcanzó a decirle: ‘No podemos comprarte nada, mi amigo no tiene dinero ni para comprarse unos zapatos’. La niña pasó de largo y siguieron conversando. Al finalizar su amena conversación se dieron cuenta de que, sobre la mesa, la niña había dejado un chocolate que había comprado con sus ahorros. Ella ya no estaba ahí, se había ido”.

espiral de violência<sup>1187</sup>. Nela se verifica a atualidade do “*midrash* do tempo messiânico” como gesto messiânico em seu movimento *kenótico*.

A experiência da virtude teologal da caridade põe-nos em contato com uma humanidade marcada pela dilaceração da crescente “espiral de violência”, embora atravessada pela generosidade<sup>1188</sup>. Uma humanidade prenhe de gestos de gratuidade capaz de redimir de sua contradição e da sua rivalidade<sup>1189</sup>, de sua finitude e culpabilidade. O “*midrash* do tempo messiânico” mostra a instauração da temporalidade messiânica pela vivência do amor desmedido e assimétrico a partir de três estágios consecutivos: o estágio da “indigência do amor”, do “gesto messiânico do compartilhar” sempre insuficiente e, por fim, o estágio como “expressão de um incerto dom que transforma o mundo”<sup>1190</sup>.

A chave hermenêutica para adentrar ao estágio da “indigência do amor” reside na experiência teologal do *ágape* do Messias, como uma experiência paradoxal da superabundância divina. Esse estágio da “indigência do amor” como metáfora da chegada do Messias tem suas raízes na narrativa da viúva de Sarepta, que de sua radical indigência saciou a fome do profeta Elias. O “*midrash* do tempo messiânico” põe em relevo certa intertextualidade dessa narrativa do Primeiro Testamento e os justos e inocentes da história. São eles, em sua indigência, que nos sustentam em nossa humanidade, e por meio deles somos nutridos em nossa humanidade pela *Ruah* divina. Do ponto de vista *kenótico*, os justos e os inocentes em sua impotência potente são os “pilares sobre os quais se sustenta a humanidade”, porque mantém a condição humana vigilante e aberta ao dom de Deus que se revela na carne das vítimas sem ressentimento<sup>1191</sup>.

Ao recuperar, portanto, a simbólica talmúdica dos 36 justos como os pilares da humanidade com suas obras<sup>1192</sup>, o “*midrash* do tempo messiânico” a entrelaça à potência dos

---

<sup>1187</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 313. “Esta vertiente simbólica típica de la subjetividad expuesta será la base fenomenológica para llevar a cabo una lectura renovada de la sacramentalidad del cuerpo de Cristo, en el corazón de la historia, como signo de un mundo diferente nacido no de la rivalidade mimética sino de la *gratuidad* de la víctima no resentida”.

<sup>1188</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 462.

<sup>1189</sup> Ibid., p. 439.

<sup>1190</sup> Ibid. *Deus ineffabilis*, p. 446.

<sup>1191</sup> Ibid., p. 446.

<sup>1192</sup> Ibid., p. 443 [grifo nosso]. Os 36 justos [*Lamed-Vav Tzadikim*] segundo o Talmud sustentam a humanidade com suas obras. No Talmud de Babilônica: “Abaye disse: “No mundo deve ter não menos de 36 justos em cada geração, aos quais se concedem a visão da face de Shekiná, pois está escrito, Bem-aventurados os que esperam por ele; o valor numérico de “eia” é trinta e seis. Mas não é assim, pois Raba não disse: A fileira dos justos imediatamente diante do Santo, bendito seja, consta de dezoito mil, pois está escrito, deve haver dezoito mil em torno? Não há dificuldade nisso: o primeiro número [trinta e seis] se refere aos que O veem através do claro espelho, o segundo [os dezoito mil] aos que O contemplam através de uma escuridão”.

pobres depurada de seu desejo de rivalidade mimética. Os justos sem saber, isto é, no anonimato de suas vidas sem ressentimento, estão nos redimindo por meio da doação, pois eles dão testemunho da *oikonomia* divina no seio da história conflitiva da humanidade como subjetividade “declosionada”. Conclui-se que, graças à “indigência do amor teologal” encarnado pelos justos e pelas vítimas, essa potência do amor impotente se revela como dinamismo oposto à violência mimética. Instaura-se assim, os tempos messiânicos em função desse novo dinamismo intersubjetivo.

A través de lacto de donación que viven los olvidados de la tierra es posible que toda la humanidad sea recriada. No por sola fuerza de un acto singular vivido en la orilla de la historia, sino porque desde esa margen renuevan todo, dejando atrás la lógica de la reciprocidad violenta y lo más importante, inaugurando a la vez una temporalidad de plenitud kairológica que, gracias a Jesús de Nazaret, Mesías de Dios, podemos celebrar como cumplimiento presente de la comunión humano-divino<sup>1193</sup>.

A nossa redenção, portanto, passa pela experiência do amor teologal dos justos da história, pois em sua indigência radical, eles são o sustentáculo da humanidade, enquanto encarnam a duração ao tempo messiânico. Mas isso não nos autoriza a pensar de maneira ingênua no fim da história, como mero interrupção pontual e cronológica do seu curso. Antes, o tempo messiânico está associado à abertura em seu acabamento sempre expectante de um novo começo. É, com efeito, a prolongação do instante da salvação marcado pela precariedade da comunhão humano-divina, que insere o ser humano no estágio da insuficiência do gesto messiânico de compartilhar a vida com os justos da história.

Em função da ênfase na precariedade da subjetividade e da história, insiste-se na finitude dos tempos. Essa espécie de “insuficiência do compartilhar” é vivida segundo a virtude da caridade que se atualiza como o “nó que ata a perfeição” (Col 3.14b) por meio desse gesto messiânico. E, por isso, o messianismo em tempos pós-modernos é compreendido como “intensificação da temporalidade”, pois a caridade como gesto messiânico revela uma “autenticidade existencial que nos redime a todos”<sup>1194</sup>. Essa “existência *kairológica*”, ou seja, a “existência autêntica” recebida como dom, através do gesto messiânico de doação de si mesmo até o último suspiro, nos redime como ação contracultural à história presa na reciprocidade violenta.

---

<sup>1193</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 444.

<sup>1194</sup> Ibid., p. 446.

Por fim, a subjetividade exposta e aberta ao outro adentra-se no último estágio da virtude da caridade, isto é, no “incerto dom que transforma o mundo”<sup>1195</sup>. Essa incerteza advém de uma subjetividade que se encontra num constante estado de desapego e exposta ao silêncio de Deus que palpita no coração humano, interpelando-a a sair de si para outrem. Entretanto, graças à sua finitude e contingência, o gesto de doação da subjetividade vazia já introduz uma mudança inicial do mundo. Ao escutar o outro e pôr-se nessa dinâmica da doação, a subjetividade consegue desentranhar o silêncio da existência a fim de constituir-se numa relação amorosa para com as outras vítimas da história e para com o mundo movido pela *Ruah* divina, que por sua vez coincide com a pericorese divina e sua *oikonomia* como lei de sua casa<sup>1196</sup>. Enfim, sob o impacto da virtude teologal da caridade, os gestos de gratuidade dos justos e inocentes constituem no “coração da contrahistória” de aniquilação, a ponto de inscrever na história uma nova humanidade contrária à mimese da violência. Razão pela qual, na vida dos justos, reside a atualidade do oximoro da metáfora messiânica da “ferida que nos cura” do Segundo Isaías à luz do *ágape* do Messias.

Es el corazón de la contrahistoria lo que nos revelan los actos de gratuidad de los inocentes y de los justos. Una contrahistoria que procede de las llagas del justo aniquilado, de la voz acallada de quien sigue clamando justicia, aunque, desde su dolor, ofrece perdón y abre paso a la reconciliación. Y de ese modo el despertar de la humanidad no es utopía sino *locus* mesiánico, inserto en la historia no solo como “la astilla que duele”, [...] sino como bálsamo que consuela. Unción de la *Ruah* divina. Acto siempre inacabado, ciertamente, abierto a un futuro incierto, pero preñado de presente salvífico<sup>1197</sup>.

Seguindo a mística do despreendimento do Mestre Eckhart, o “*midrash* do tempo messiânico” testifica a subjetividade desconstruída, colapsada, vulnerável capaz de voltar-se para o *fundo sem fundo* do real, fonte e horizonte de toda a subjetividade. É, portanto, esse *fundo sem fundo* vivido no amor e no gesto messiânico de doação que ata os cabos soltos da história de exclusão. Desse modo, esse *fundo sem fundo*, origem sem origem, revela-se à subjetividade vulnerável em sua “(im)potência potente” como o nó da vida trinitária. Em outras palavras, o dinamismo das virtudes teologais permite à subjetividade messiânica viver a temporalidade escatológica graças a interlocução do *Deus ineffabilis* que não cessa de redimir sua criação através dos gestos de gratuidade dos justos da história.

<sup>1195</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 446.

<sup>1196</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>1197</sup> *Ibid.*, p. 447.

La luz de la revelación pasa por las heridas de los justos aniquilados por la violencia humana, ellas son las astillas del tiempo mesiánico que duele. Pero “su vida está escondida con el Mesías en Dios” (Col 3.3) y así anuncian esperanza. De ahí que la vida entregada de los justos se haya convertido en bálsamo que consuela a las víctimas, en clamor que impele a los verdugos a la conversión, redimiendo así a la humanidad de su finitud y culpabilidad, para conducirla al baquete sobreabundante de la Sabiduría divina<sup>1198</sup>.

Esse percurso nos leva a concluir que a redenção depende da comunhão com os justos da história e as vítimas perdoadoras. Nesse caso, o dinamismo das virtudes teologais, sob a dinâmica dos tempos messiânicos do *midrash*, reabilita o dito talmúdico da profecia da chegada do Messias. “O Messias chegará quando eu tiro o pão de minha boca e o dou a quem tem fome...”, de modo a insistir que o messianismo em tempos pós-modernos se tece como história de doação assimétrica indo além da mera reivindicação de justiça contra a violência antissistêmica.

#### 4.2.4. Existência sacramental: a subjetividade eucarística

Nos passos anteriores insistíamos que o “*midrash* do tempo messiânico” se revela como acesso privilegiado às fontes do manancial divino e, portanto, como modo inédito de se reaproximar do evento fundante da identidade cristã. No entanto, esse movimento não pode prescindir da referência à vítima perdoadora – Cristo e as demais vítimas da história que o imitam – por meio da qual vem à tona a nudez do cristianismo e de sua verdade credível em tempos pós-modernos. Afinal, da vítima perdoadora ressuscitada brota a vida teologal que se desdobra como um dinamismo que se transforma em potência de experiência da subjetividade de modo a inseri-la no âmago do tempo escatológico. Esse dinamismo de pura gratuidade constitui a subjetividade em sua significação messiânica que, por sua vez, permite uma atualização da *fides qua* e *fides quae* em chave pós-moderna, isto é, a partir da vulnerabilidade da humanidade que encontra sua verdade na proximidade da vítima perdoadora.

Dessa constatação sobre a atualidade e a pertinência do Evangelho surgem novas indagações no contexto pós-modernos: Como o evento Cristo pode ser experimentado no seio da história fragmentada da humanidade? Como o acontecimento escatológico da temporalidade messiânica vivida na carnalidade dos justos e das vítimas perdoadoras pode ser inspirador para a teologia pós-moderna? E ainda, como a vida teologal expressa nas virtudes teologais pode ser reativada pela subjetividade vulnerável do ser humano pós-moderno? Como vivenciar a existência *kairológica* pós-moderna que anuncia a ressurreição dos justos?

---

<sup>1198</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 459-460.

Como interpelar os verdugos à conversão, de maneira a recuperar a *Imago Dei*? Em linguagem fenomenológica seria o mesmo que perguntar pelo modo como aparece a vida intersubjetiva e social em sua originalidade na relação com o mistério.

Nossa hipótese consiste em aproximar o cerne da vida teologal e das virtudes teologais das celebrações litúrgicas, isto é, de apontar como aquelas se ratificam e se nutrem da sacramentalidade da fé em perspectiva pós-moderna, visto que as celebrações do cristianismo são do regime da *lex orandi-lex credendi*. Na oração da comunidade reunida na assembleia litúrgica, o evento da salvação é sacramentalmente vivido e celebrado. É na dimensão extralinguística<sup>1199</sup> da sacramentalidade enquanto evento do “Cristo total”<sup>1200</sup> sob a eficácia intralinguística dos ritos que nasce a fé, a esperança e a caridade. Nesse sentido, a *lex orandi* e a *lex credendi* encontram-se intimamente ligadas pela sacramentalidade da fé. Na perspectiva da subversão epistemológica da teologia niilista pós-moderna, a presença real de Cristo na eucaristia é concebida em função do renascimento do ser humano pelo Espírito do crucificado, pois não existe nova humanidade sem a relação íntima com a entrega do Senhor na ceia pascal, assim como o Cristo não existe sem o relato das mulheres e das vítimas salvas e recriadas diante do sepulcro vazio.

Em vista de praticar uma leitura sacramental da teologia pós-moderna de Carlos Mendoza, nos guiaremos, a partir desse último passo de nossa investigação, pela teologia sacramental do teólogo francês Louis-Marie Chauvet, mais especificamente pela apropriação de sua obra *Símbolo y sacramento*<sup>1201</sup>. Acreditamos que a teologia sacramental é pertinente para justificar o processo de constituição da subjetividade pós-moderna em sua dimensão eucarística. O núcleo de sua reflexão sacramental de Chauvet reside na apresentação dos sacramentos como mediadores da identidade cristã a partir da revelação trinitária de Deus, de modo que a teologia de Carlos Mendoza poderá ser levada a sua plena potência através do caráter orante e prático do cristianismo.

---

<sup>1199</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 449. Para Chauvet é impossível jogar a verdade da conversão da subjetividade, segundo ele, não há como garantir que a “eficácia intralinguística” dos ritos esteja acompanhada a “eficácia extralinguística” do dom de Deus e da recepção da graça. Por realidade extralinguística se entende a irredutibilidade da graça de Deus a toda explicação.

<sup>1200</sup> Ibid., p. 394. Para além do conceito de “transubstanciação” da escolástica devemos pensar o Evento Cristo da eucaristia como o “*Christus totus*”, isto é, a “cabeça” e seu “corpo” a Igreja.

<sup>1201</sup> A opção pela teologia sacramental de L-M Chauvet se justifica, sobretudo, porque ela se situa no pensamento pós-metafísico e, por isso, a nosso modo de ver, permite uma fecunda interlocução com a teologia niilista de Carlos Mendoza. Reconhecemos que há muitas perspectivas da teologia sacramental que poderiam enriquecer essa pesquisa. Entretanto, no limitaremos a apenas uma aproximação à temática que deverá ser aprofundada posteriormente.

#### 4.2.4.1. Sacramentalidade na pós-modernidade

Há de se ter presente que por meio da sacramentalidade em perspectiva pós-moderna se poderá insistir na constituição da subjetividade eucarística como lugar por excelência do reconhecimento, da superação do desejo mimético violento, da superação do ressentimento e do perdão, questões candentes para se fazer teologia no contexto da pós-modernidade. É, portanto, como “existência sacramental” que a subjetividade aprende a imitar o desejo de Deus revelado no Cristo, vítima perdoadora ressuscitada para a ressurreição das vítimas da história. Ora, a subjetividade (ex)posta à vítima perdoadora se sente inabitada pela *Ruah* divina de modo a poder reconhecer a Deus como *Abba* e os outros como irmãos e irmãs em Cristo.

Com essa constatação se toca na essência do cristianismo de tal sorte que a celebração dos sacramentos – sobretudo eucarística e batismo – atualiza sua identidade e daqueles que estão intimamente associados a ela<sup>1202</sup>. Disso decorre que, ao pensar a fé no contexto da pós-modernidade, urge manter unidas teologia e sacramentalidade, isto é, recordar que a celebração da memória da vítima perdoadora ressuscitada refaz a identidade de seu seguidor na *Lex orandi*. Entretanto, não se trata aqui de insistir tanto na salvação do ponto da subjetividade e da história. Antes de afirmar que sem essa expressão celebrativa da identidade cristã “não há salvação reconhecida”<sup>1203</sup>, pois a recepção do dom e da graça divina em meio aos conflitos intersubjetivos acontece na seara da sacramentalidade. De maneira crucial trata-se de enfatizar que é no âmbito da eucaristia que se dá a passagem da condição humana de vítima ressentida à vítima perdoadora, pois nela se atualiza a “contração do tempo”, lugar privilegiado no qual o Cristo se oferece. Com isso, visamos a recuperar a atualidade da vida teologal e das virtudes teologais em função da celebração do mistério pascal, pois aquelas voltam à sua fonte originária de tal sorte que a *Lex orandi, lex credendi e lex agendi* são *uníssonas ao mistério*. Afinal, a norma da oração da igreja torna-se a mesma norma do crer e do agir<sup>1204</sup>.

---

<sup>1202</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 165.

<sup>1203</sup> Ibid., p. 185. “No significa ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’, sino ‘fuera de la Iglesia no hay salvación reconocida’”.

<sup>1204</sup> TABORDA, *O memorial da páscoa do Senhor*, p. 21-51. [*legem credendi et legem agendi lex statuit supplicandi*]. Num movimento de volta às fontes, descobriu-se que a Patrística tinha um modo celebrativo e vivencial de abordar os sacramentos, muito diferente da Escolástica que partia do modo dedutivo. Descobriu-se, com isso, que o adágio *lex orandi-lex credendi* tem suas raízes na sacramentologia Patrística, que afirma a liturgia como lugar teológico, isto é, que a celebração litúrgica-sacramental é o lugar privilegiado da revelação divina.



Somos da opinião de que o clássico axioma da *fides* cristã centrado em torno da “estrutura do orar cristão”<sup>1205</sup> pode recuperar o seu sentido mais profundo no contexto da pós-modernidade na medida em que se leve em conta o “processo simbólico da eucaristicidade”<sup>1206</sup> em sua dinâmica do dom-recepção-contradom, descrito por Chauvet<sup>1207</sup>. Eucaristicamente esse processo remonta a constituição da identidade cristã, isto é, da subjetividade em sua significação eucarística. Ao associar a identidade cristã ao seu caráter eucarístico pretendemos ressaltar a passagem que se dá da crença à ordem da *fides*, pois a subjetividade se vê submergida no evento Cristo de forma existencial, simbólica e prática.

Nessa esteira, a sacramentalidade é compreendida como o conjunto da identidade cristã. Ela se expressa nas figuras simbólicas da fé, de tal modo que elas permitem entrar em contato com (*archi*)sacramentalidade constitutiva da existência humano-cristã. Se por um lado as celebrações sacramentais nos situam na ordem do figurativo, por outro, delas emanam uma pragmática, visto que “o que nelas se dá a ver, se dá ‘simultaneamente’ a viver”<sup>1208</sup>. Com a aceção de sacramentalidade a partir da vítima perdoadora, portanto, buscamos elucidar a questão crucial dos tempos pós-modernos, isto é, “compreender o modo como se estabelece a comunicação entre Deus e o ser humano salvaguardando sua radical diferença?”<sup>1209</sup>. Não resta dúvida, na perspectiva evocada, que essa comunicação acontece mediada pelos sacramentos, sob o signo da diferença e da alteridade evitando-se, assim, a idolatria da imediatez e da identidade a partir da totalidade.

Há de se recordar, porém, que muito além dos sete sacramentos, a fé cristã se entretetece na própria sacramentalidade que a constitui<sup>1210</sup>. Em outras palavras, confessar o Crucificado-Ressuscitado é necessariamente confessar uma fé estruturalmente sacramental<sup>1211</sup>, pois na experiência pascal se instaurou uma nova ordem da existência que se move e se diz na dinâmica do tempo escatológico para além de sua cronologia. Nesse sentido, os sacramentos propriamente ditos aparecem como “expressões paradigmáticas de uma sacramentalidade da

---

<sup>1205</sup> Ibid., p.35.

<sup>1206</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 279-288. O conjunto do processo de eucaristicidade expressa o conjunto do processo de identidade crista, que Chauvet descreve sob a tríade Escritura-Sacramento-Ética.

<sup>1207</sup> Ibid., p.272-296.

<sup>1208</sup> Ibid., p. 12 (tradução nossa).

<sup>1209</sup> Ibid., p. 99 (tradução nossa). “Cómo comprender la comunicación entre Dios y el hombre salvaguardando su radical diferencia [...]?”

<sup>1210</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 381. “Qué nos dice acerca de la fe el hecho de que está tejida por unos ritos llamados sacramentos?”

<sup>1211</sup> Id., *Du symbolique au symbole*, p. 8.

fê que os transborda amplamente”<sup>1212</sup>, fora dos quais eles careciam de sentido. Em suma, os sacramentos da comunidade cristã, devem ser situados e teologizados no amplo conjunto da sacramentalidade da Igreja e da história<sup>1213</sup>.

Partindo, pois, da afirmação de Carlos Mendoza de que a vida dos justos da história é “princípio originário do conhecimento do real”<sup>1214</sup>, então parece possível afirmar o seu caráter sacramental como mediação da passagem de Deus pela humanidade que está sempre por-vir. Nessa experiência do Deus inefável, somos convidados a aguardar na “paciência de Deus” a manifestação de sua impotência na potência da humanidade das vítimas sem poder nos retirar do seio da história violenta da humanidade. A ordem da sacramentalidade parece ser a maneira privilegiada de “esperar na paciência de Deus”, metáfora da subjetividade que vive a temporalidade messiânica. Como a experiência dessa espera se revela com a irrupção do tempo dos justos, nesse caso, o tempo dos sacramentos não se reduz à mera ordem do *chronos*, mas o situa na lógica do *kairós*. Habitar essa nova temporalidade inaugurado pelo Messias Jesus é mediado pela celebração litúrgico-sacramental, pois nela se cumpre, atualiza e prolonga o instante da salvação.

A mediação litúrgica-sacramental tem um lugar decisivo na existência sacramental, pois o *sacramentum* é uma mediação de estruturação da “subjetividade eucarística”<sup>1215</sup>. Nesse caso, os sacramentos assumem a condição e a “consistência escandalosamente empírica do lugar simbólico da incorporação de Deus em nossa humanidade”<sup>1216</sup> de modo a ser tornarem lugar preferencial do encontro entre Cristo e a comunidade das vítimas perdoadoras (*Ecclesia*).

A fim de se ressaltar a novidade da sacramentalidade da fé e dos sacramentos no seio do cristianismo pós-moderno há de compará-la e contrapô-la com a maneira medieval de pensá-los. Ora, sob o paradigma metafísico os escolásticos pensaram os sacramentos em termos de causalidade para falar da relação sacramental com Deus expressa em termos de graça. A causalidade pressupõe um esquema de representação do tipo produtivista [de

---

<sup>1212</sup> Id., *Símbolo y sacramento*, p.165 [tradução nossa].

<sup>1213</sup> Id., “*La théologie sacramentaire aujourd’hui*”, p. 491-514. Evidentemente que a noção de sacramentalidade do mundo não pode ser confundida com sacralidade, pois ela é pensada a partir da irrupção do tempo escatológico que santifica o mundo e a história como lugar da gestação do Reinado de Deus que vem, sem perder em nada de sua autonomia.

<sup>1214</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Deus ineffabilis*, p. 427. “la vida de los justos es principio originario de conocimiento de lo real. Desde el reverso de la historia, desde la oquedad de sentido, desde su vida entregada surge un resplando de redención. No solamente como promesa, sino como promesa cumplida gracias a quienes “han derribado el muro del odio en su propio cuerpo” (cf. Ef 2.14)”

<sup>1215</sup> CHAUVET, “*La structuration de la foi*”, p. 91.

<sup>1216</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 90.

aumento ou produção da graça], quer seja de ordem técnica ou de ordem biológica. Os sacramentos são pensados em termos de simples concessão à historicidade do ser humano e “remédios de imortalidade”<sup>1217</sup>. Essa concepção de sacramento parece alimentar a estrutura da subjetividade ressentida, pois ela procura os sacramentos sempre para curar de algum mal e nunca para agradecer a Deus<sup>1218</sup>; como se a finitude e vulnerabilidade constitutiva fosse um mal a ser combatido.

Em contraposição à visão clássica e assumindo, pois, a finitude e vulnerabilidade constitutiva da subjetividade na pós-modernidade, partimos de uma aproximação linguística e simbólica dos sacramentos com o consequente deslocamento da teologia sacramental sob a égide do pensamento metafísico (ontoteológico) para o terreno simbólico-pragmática<sup>1219</sup>. Como recorda Chauvet, essa ruptura epistemológica implica a substituição da categoria “sinal” por “símbolo”, como superação de uma aceção produtivista e técnica dos sacramentos para uma compreensão dos sacramentos como evento, acontecimento em seu ineditismo para a fé. Disso resulta no abandono do sacramento como instrumento para acolhê-lo como símbolo que medeia o advento da identidade cristã, na dinâmica do dom. Assim, os sacramentos em perspectiva pós-moderna podem ser repensados em função do “paradigma da comunicação entre Deus e o ser humano”<sup>1220</sup>. Neles, o evento Cristo como vítima perdoadora se oferece àquele que entra em comunhão com ele, de modo que a sacramentalidade torna-se o *locus privilegiado* da realização da salvação, uma vez que a instauração do tempo escatológico na celebração litúrgico-sacramental já supõe uma subjetividade exposta ao dom ao mesmo tempo em que ela se sabe receptiva em ser per-dom.

El sacramento expresa así el tiempo escatológico del entredós. Tiempo de un “ya sí”, pero balanceado con un “todavía no”, so pena de reducir el reino a una simple “otra manera de ser” (por otra parte, no siempre evidente) de este mundo. El sacramento es el portador de la alegría del “ya sí” y de la angustia del “todavía no”. Es el testigo de un Dios que viene sin cesar; testigo paciente, hasta el cansancio a veces, de un Dios que sólo “está” ahí de paso. Sacramento-huella<sup>1221</sup>.

---

<sup>1217</sup> Id., “*La théologie sacramentaire aujourd’hui*”, p. 491–514.

<sup>1218</sup> Ibid., p. 491–514. Os sacramentos pensados como remédios, «on ne fait que refoincer la tendance humaine ‘naturelle’ à aller y chercher une médication plutôt que d’aller y rendre grâce à Dieu... ».

<sup>1219</sup> Id., *Símbolo y sacramento*, p. 51. Em teologia essa passagem constitui em: “Mostrar las condiciones que hacen posible el paso, como passo que siempre hay que dar, de una actitud de esclavo ante un amo imaginariamente todo-poderoso revestido de la panóplia de los atributos majestuosos del *esse*, a una actitud de hijo hacia un Dios representad de otra forma porque es pensado a la sombra de la cruz, y por tanto a una actitud de hermano hacia los demás”.

<sup>1220</sup> Id., “*Os sacramentos ou o corpo*”, p. 116.

<sup>1221</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 558

Diferente dos ritos religiosos tradicionais, portanto, a graça sacramental implica não na recepção de algum objeto – como a cura de uma enfermidade –, mas no “trabalho simbólico” de receber a si mesmo<sup>1222</sup>. Um trabalho de pré-elaboração no Espírito, através do qual acontece a permanente constituição da subjetividade em sua significação eucarística e batismal e, que lhe permite pronunciar alguns “atos discursivos ‘eucarísticos’”<sup>1223</sup> como atos professados como filhas e filhos de Deus<sup>1224</sup>. Sem o caráter eminentemente lingüístico da profissão da fé, seria impossível compreender a estrutura genuinamente simbólica e sacramental da teología e da práxis do cristianismo.

A passagem à fé cristã requer, portanto, o consentimento da mediação da Igreja, pois nela o Senhor Jesus se entronizou<sup>1225</sup>. Essa aceitação da mediação eclesial implica a renúncia em possuir o corpo morto de Jesus, cuja tentação necrótica impede a nossa constituição como subjetividade eucarística. A estruturação da fé depende da nossa aceitação de viver no tempo da Igreja e, sob o absenteísmo de Jesus Cristo, na dinâmica da presença-ausência. O tempo da Igreja é o tempo da sacramentalidade, a única capaz de adaptar-se ao tempo messiânico. Esse é o tempo do sacramento: o “*tiempo intermedio (entredós)*”<sup>1226</sup>.

Evidente que o acesso à fé cristã não acontece fora do *kerigma* da ressurreição, antes se dá no contexto celebração da experiência pascal de Jesus Cristo. Essa adesão à fé cristã implica no consentimento de uma perda e adesão à palavra de que Cristo Ressuscitou. De maneira que o nascimento da fé no Ressuscitado e o nascimento da Igreja são coetâneos<sup>1227</sup>. Aceitar a mediação da Igreja é aceitar que não podemos nos relacionar diretamente com Cristo, acolhendo-a como sacramento fundamental do Reino. Evidente que “Cristo é o sacramento original” e a Igreja o “sacramento fundamental”<sup>1228</sup>, como lugar privilegiado da presença-ausência de Jesus Cristo.

---

<sup>1222</sup> Ibid., p.147.

<sup>1223</sup> Ibid., p.519.

<sup>1224</sup> Ibid., p.521. “Camino de “perelaboración” que, dando vueltas al campo que somos nosotros, nos hace presentarnos como hijos: es “com gemidos inenarrables” como el Espíritu, presente en nosotros que “gemimos en nuestro propio interior” y estamos con la creación, “sufriendo dolores de parto”, nos va trabajando en orden a nuestra adopción filial (Rom 8.18-28); y es también por medio de sus gritos como nosotros podemos decir: “*Abba, Padre!*” (Rom 8.15-16; Gál 4.6)”.

<sup>1225</sup> Ibid., p. 176.

<sup>1226</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 176. “era probablemente inevitable que, ante la tardanza del advenimiento de la parusía el entusiasmo escatológico se redujera: viniendo a contrabalancear el “ya sí”, el “todavía no” dio inevitablemente lugar a una teología de la sacramentalidad de la Iglesia, la única que podía ser adaptada a un tiempo intermedio (entredós) cuya duración se revelaba más y más indefinida. Porque, quien dice sacramento, ¿no dice acaso tiempo intermedio (entredós)?”.

<sup>1227</sup> Ibid., p.178.

<sup>1228</sup> Ibid., p. 177.

Quien rechaza a la Iglesia para encontrar a Cristo a título individual, desconoce [...] la sacramentalidad eclesial. Y la desconoce asimismo quien vive excesivamente acomodado en ella: ¿no se olvida entonces que la Iglesia no es Jesucristo, y que aunque, por la fe se cree que ella es lugar privilegiado de la presencia de Jesucristo, es también, por la misma fe, la mediación más radical de su ausencia? Por esto, aceptar la mediación sacramental de la Iglesia es aceptar [...] la presencia de la falta de Dios, de su ausencia. La Iglesia radicaliza el vacío, el lugar vacante de Dios. Aceptar su mediación es aceptar que este vacío no sea llenado jamás<sup>1229</sup>.

Enfim, aceitar o centro vazio é consentir com a mediação da Igreja enquanto corpo simbólico da palavra do Ressuscitado e, evidentemente, reconhecer a alteridade radical do Crucificado-Ressuscitado. Os sacramentos remetem à Igreja e a esse centro vazio que ela não pode ocupar sem se destruir, do qual ela é chamada a fazer memória. Desse modo, a celebração sacramental se constitui como mediação antropológica mais radical da dependência da Igreja à Cristo e, concomitantemente, a sua mais alta confissão em ato de sua identidade<sup>1230</sup>. Pensamos, pois, que o mistério pascal de entrega por amor à Igreja se constitui como fonte de salvação e se expressa por meio dos sacramentos fundamentais da eucaristia e do batismo.

#### **4.2.4.2. Eucaristia como memória da vítima perdoadora**

A celebração eucarística se constitui como tempo/lugar por excelência nos quais se cumpre o evento Cristo, do mesmo modo que se atualiza o sentido da *Ecclesia* como comunidade dos que professam a fé no Cristo que se associa às vítimas perdoadoras. A celebração eucarística em sua pragmática da linguagem não se distancia de um conjunto de ações de Deus trinitário pela graça do Cristo ressurreto, que por meio de seu Espírito vivifica o corpo de carne que é a Igreja. Por isso celebrar a eucaristia é confessar o dom de Deus trinitário à humanidade enquanto comunidade reunida. Todo o processo eucarístico nos remete a esse dom; assim, a oração eucarística em seu conjunto se estrutura segundo Chauvet em torno do processo simbólico da eucaristicidade, sob a dinâmica do dom-recepção-contradom. Do ponto de vista da temporalidade a eucaristia está marcada pelo cumprimento do tempo messiânico e *kairológico*, no qual o passado-presente-futuro aparecem entrelaçados na trama da vida do Cristo e dos fiéis. Na eucaristia, portanto, se dá a experiência do evento fundante da fé que remete tanto ao passado *kairológico* quanto ao futuro escatológico.

---

<sup>1229</sup> Ibid., p.183.

<sup>1230</sup> Ibid., p. 387.

Celebrar, portanto, a eucarística significa atualizar a memória da vítima perdoadora ressuscitada que recria, salva e santifica a comunidade reunida em torno das vítimas da história.

Em outras palavras, na celebração eucarística a Igreja enquanto comunidade de sobreviventes da violência do desejo mimético celebra o mistério pascal dos pobres da história inseridos no mistério do amor redentor do Cristo. Esta intriga entre Cristo vítima e vítimas da história se consagra como evento fundacional que põe em marcha a Igreja em sua eucaristicidade<sup>1231</sup>. Partindo, pois, do mistério pascal e não tanto da união hipostática<sup>1232</sup>, é possível compreender a ação de graças da Igreja a Deus pela redenção cumprida em Jesus Cristo. Uma vez que não se pode desvincular o Ressuscitado do Crucificado, pois o sentido da ressurreição está intrinsecamente ligado à morte de Jesus “por nós” na cruz, é possível deduzir que a eucaristia permita ressignificar a vulnerabilidade das vítimas pela Ressurreição do Cristo. Se o Ressuscitado é, pois, o Jesus que historicamente foi Crucificado como vítima do processo mimético sacrificial, sua ressurreição afeta a todos, especialmente as vítimas da história que encontram em Cristo-vítima perdoadora o sentido de sua entrega para a redenção do mundo marcado pelo mal e pela violência.

Não podemos esquecer que a comunidade de sobreviventes reunida em ação celebrativa recupera a história da salvação num ato de *anamnese* que a insere no seio do evento salvífico realizado pela vítima perdoadora ressuscitada. Isso é possível graças à atuação da *Ruah* divina que torna atual o memorial da cruz. A comunidade de sobreviventes dá graças a Deus, portanto, pelo dom de Deus expresso no corpo histórico e corpo glorioso da vítima perdoadora. Ao rememorar a morte de Jesus Cristo, ela associa sua morte a seu modo de viver. Foi este modo de viver que revelou a novidade do reino de Deus como explícita opção pelas vítimas da história de dominação e de violência sistêmica. Enquanto a Igreja dá graças a Deus pela salvação realizada pela vítima perdoadora, se atualiza o passado no presente *kairológico*. Esse processo de *anamnese* implica, portanto, na passagem da memória infeliz da morte da vítima inocente à memória feliz da ressurreição. Irrompe, assim, na subjetividade exposta Deus como perdão.

O caminho percorrido permite matizar a novidade da eucaristia com relação à temporalidade da fé, de modo a oferecer outro elemento que parece enriquecer a teologia pós-moderna de Carlos Mendoza ao colocar em destaque o caráter sacramental da *Lex orandi, Lex credendi*. Ora, não se pode esquecer que a eucaristia é a memória sacramental da “contração

---

<sup>1231</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 285.

<sup>1232</sup> *Ibid.*, p. 493.

do tempo” que realizou a vítima-perdoadora no seio do mimetismo violento, ao oferecer-se como perdão gratuito. Na eucaristia, depois de se dar graças a Deus pelo corpo histórico e glorioso da vítima perdoadora, a Igreja pede ao Pai que envie a *Ruah* divina para converter as oferendas no corpo e no sangue de Cristo. É o momento preciso da recepção da presença sacramental da vítima perdoadora ressuscitada, isto é, do corpo sacramental da vítima. O mistério inefável de Deus, isto é, seu “centro vazio”, é simbolizado pela presença sacramental que expressa a irredutibilidade do mistério de Deus a qualquer que seja o nosso desejo de apropriação.

A doutrina escolástica da transubstanciação pensou a presença de Cristo na eucaristia de modo absoluto, de modo que o *esse* de Cristo acaba por eliminar o destino humano que implica a matéria em questão [pão e vinho]. Nessa concepção esquece-se que o Cristo da eucaristia é o *Christus totus*, isto é, a “cabeça” e seu “corpo”, a Igreja<sup>1233</sup>, ou mais precisamente, a eucaristia se estende e congrega a comunidade inteira dos viventes despossuídos e vitimizados pela violência do mundo. Desse modo, para além do conceito de “substância”, partindo tanto do intercâmbio simbólico como de uma ontologia relacional tal como a propugna Carlos Mendoza, é possível pensar de outro modo a “presença eucarística”, focada menos na substância e mais no corpo de Cristo que é o corpo das vítimas perdoadoras com ele.

A presença eucarística se inscreve, portanto, no marco da cristalização da presença de Cristo na assembleia das vítimas perdoadoras (*Ecclesia*), que se reúne em seu nome e é presidida por ele, e nas Escrituras proclamada como sua palavra viva<sup>1234</sup>. Esse duplo modo de presença não debilita o terceiro, pois a presença eucarística advém da tomada dos outros modos de presença que precedem e conduz à mesma. Nessa perspectiva estritamente encarnada no corpo das vítimas marcadas por uma ontologia relacional, conclui-se que o “Cristo que se hace presente en el pan y el vino no cae bruscamente ‘del cielo’”, antes vem da assembleia das vítimas e por isso a graça da eucaristia é Cristo cabeça e corpo<sup>1235</sup>. A presença sacramental da vítima perdoadora, portanto, só pode ser compreendida a partir da dupla memória que se articula no conjunto da oração eucarística, isto é, entre a memória passada em ação de graças e a memória futura como *epiclese*. Essa dinâmica relacional em nada diminui a verdade da presença, antes a obriga a situá-la na dupla “distância entre o ontem do Gólgota e

---

<sup>1233</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p.394.

<sup>1234</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 394. Transubstanciação como “in ipsa materia [res et sacramentum]”.

<sup>1235</sup> Ibid., p. 396.

o futuro da parusia”<sup>1236</sup>, isto é, inseridos no tempo messiânico poderemos compreender sua verdade.

A recepção do corpo eucarístico da vítima perdoadora se dá como ato simbólico de oblação, isto é, como desapropriação de si mesmo<sup>1237</sup>. Ao oferecer a Deus o pão e o vinho, a Igreja reconhece neles o dom de Deus em si mesmo, como autocomunicação de Deus mesmo na vítima crucificada e ressuscitada. Assim, o pão e vinho da eucaristia é a comunicação da vítima perdoadora em seu mistério divino, enquanto mediação sacramental não de simples comunhão, mas de imersão no tempo messiânico. O pão como corpo eucarístico da vítima perdoadora é o pão essencial que alimenta a subjetividade exposta naquilo que há de mais humanizante em sua humanidade. No ato de comungar do corpo eucarístico da vítima perdoadora se atualiza a contração do tempo messiânico na qual a subjetividade exposta recebe o perdão e, concomitantemente, perdoa os verdugos da história. Enfim, a recepção do corpo sacramental da vítima perdoadora acontece simultaneamente quando a subjetividade exposta sai do ressentimento ao perdão.

Após a Igreja receber o corpo sacramental da vítima perdoadora, ela suplica, por meio da *epiclese* sobre a assembleia para que o Pai da vítima-Cristo envie a inteligência da vítima para que a comunidade se torne aquilo que acaba de receber. A Igreja pede, portanto, para se tornar a expressão sacramental da vítima perdoadora no seio da história conflitiva da humanidade. Desta forma, as vítimas perdoadoras tornam-se o sacramento da salvação que se dá permanentemente como dom através do gesto messiânico do perdão. Nesse sentido, uma teologia pós-moderna que não se desdobre em termos de uma teologia sacramental deixaria de lado sua fecundidade para uma cultura e tempo em que a verdade do ser humano não pode ser aproximada senão às apalpadelas do mistério da vulnerabilidade e do desejo mimético, vividos como “(im)potência potente” no amor, que não cabe nos discursos racionalistas e totalizantes da teologia clássica e moderna.

#### **4.2.4.3 Batismo como imersão na “inteligência da vítima”**

---

<sup>1236</sup> Ibid., p. 397. Citando C. Perrot, Chauvet afirma que pensar a presença sacramental de Cristo em sua relação com a memória do passado como ação de graças e a memória futura em súplica obriga a situá-la no seio de uma “doble distancia entre el ayer del Gólgota y el futuro de la parusia”. Deste modo, a presença sacramental de Cristo em sua relação com a parusia impede sua redução a uma mera evocação histórica da cruz, reduzindo a ceia cristã ao ritos funerários gregos. E, por outro lado, sua relação com o Gólgota impede que se permaneça na concepção judaica de espera. Na distância, pois, entre Gólgota e parusia intercepta sua verdade de presença como um traço da ausência e impede sua concepção como uma presença “plena”.

<sup>1237</sup> Ibid., p. 277.



Diferente da sacramentária de Karl Barth e, conseqüentemente, da sacramentologia Reformada<sup>1238</sup>, o batismo não pode deixar de ser pensado nos termos de um evento, tempo e lugar da salvação<sup>1239</sup>. Essa afirmação em nada compromete a livre iniciativa de Deus e a liberdade humana, pois os sacramentos são tanto “reveladores” quanto “operadores” do acontecimento de graça<sup>1240</sup>. Para além da metafísica clássica, pensamos os sacramentos sob a ordem simbólica em que a relação entre Deus e o ser humano acontece segundo o dinamismo da alteridade. Nessa lógica do dom não vigora o dualismo entre natureza e graça da ontoteologia clássica. Antes, essa ordem outra calcada na relação com a alteridade de Deus segundo a alteridade trinitária em sua *pericorese*, Deus e ser humano se aproximam segundo a abertura da abertura ao infinito<sup>1241</sup>.

Nessa esteira, pode-se dizer que a graça batismal realiza efetiva e simbolicamente – recordando que o simbólico é o mais real – a morte, a regeneração e configuração da pessoa batizada com o Cristo, vítima perdoadora sem ressentimento. O batismo, portanto, realiza num tempo concreto a salvação daquele que se deixa batizar, isto é, cumpre-se nela a comunhão do crente que se expõe em sua nudez (nas águas) à vítima esvaziada perdoadora cujo sangue banha o neófito de modo a ressuscitá-lo na morte e ressurreição do Senhor. Inaugura-se no corpo do batizado uma comunhão *in sacramento*, pois sua realidade não é separável da expressão que lhe dá forma.

Si el sacramento es “acontecimiento de gracia”, no es porque constituya un campo en el que un tesoro-objeto estaría enterrado, sino porque transforma simbolicamente el campo que somos nosotros mismo y lo vuelve así fructífero al convertirlo a la filiación y a la fraternidad que proclama inauguradas escatológicamente en aquel que la Iglesia confiesa como el Hijo y como hermano nuestro<sup>1242</sup>.

A graça batismal designa o permanente trabalho simbólico de conversão da pessoa batizada – inserida no corpo de Cristo-vítima – naquilo que, pela *Ruah* divina, tem lugar em

---

<sup>1238</sup> Não nos referimos à todas as Igrejas protestantes oriundas da Reforma, antes falamos da Igreja Reformada de confissão calvinista da qual fazia parte Karl Barth e nós também nos encontramos a ela ligada.

<sup>1239</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 547.

<sup>1240</sup> Ibid., p. 437. “Los sacramentos no son instrumentos de *producción* de la gracia, puesto que su operación, de orden simbólico, es inseparable de la revelación que efectúan. Pero tampoco son simples instrumentos de *traducción* de la gracia ya presente, puesto que la revelación que de la misma hacen es inseparable de un trabajo simbólico, cada vez nuevo, en el seno del sujeto creyente”.

<sup>1241</sup> Ibid., p.547-548.

<sup>1242</sup> CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, p. 448.

seu corpo exposto retraduzido em uma subjetividade eucarística<sup>1243</sup>. Do ponto de vista da subjetividade, poder-se-ia dizer que o sacramento do batismo conta com a “preelaboração” do campo de nosso desejo, isto é, o trabalho de esvaziamento do desejo mimético violento até a imitação do desejo da vítima perdoadora de modo continuada no tempo *kairológico* realizado em cada batizado. Em função disso, compreende-se que a graça batismal não é “algo” que se recebe, mas é um receber-se, isto é, receber-se de Deus como filha e do próximo como irmã e como irmão<sup>1244</sup>. É, com efeito, receber-se sabendo-se mergulhado numa nova inteligência da fé para se poder agir e viver a fraternidade e sororidade, uma vez que a verificação da recepção do dom se dá no contra-dom da vida ética. Com isso se realiza também a unidade entre *Lex orandi/credendi* e *Lex agendi*.

O batismo como evento real de morte e ressurreição do batizado não pode prescindir do rito, mas não encontra na mera exterioridade do ato e da coisa seu sentido antropológico e teológico novo. Antes, o batismo aparece como um processo de tornar-se aquilo que ele mesmo prefigura. O batismo é, portanto, imersão no mistério pascal de Cristo e comunhão pela *Ruah* divina na inteligência da vítima. A subjetividade exposta uma vez mergulhada na água batismal é enviada a habitar o mundo segundo a “(im)potência potente” do amor de Cristo pela humanidade, isto é, de viver como desejo esvaziado de sua rivalidade na imitação do desejo do *Abba* de Jesus vítima sem ressentimento. Implicadas nessa responsabilidade de transfigurar o mundo com a “(im)potência potente” do amor de Cristo, a subjetividade eucarística e batismal recebe três múnus indissociáveis: sacerdotal, profético e real.

O sacerdócio universal de todos os crentes, conceito tão precioso para os reformadores do século XVI, dá testemunho daquele que em Cristo, simultaneamente, oferece e se oferece aos outros e para a salvação das outras vítimas do mundo. O sacerdócio que caracteriza a subjetividade batismal é aquele que vive em estado de resiliência em meio a violência sistêmica, pois ela consegue olhar, sentir e expressar o real mimético fecundado pela inteligência da vítima que o toca existencialmente. O sacerdócio da subjetividade batismal está ligado à função crítico-social da Igreja de modo a se cumprir também em sua dimensão pública e política como forma de testemunhar a impotência do amor num mundo marcado pela força da violência.

Intrinsecamente ligado ao sacerdócio, portanto, situa-se a vocação profética do batizado que é chamado a reger a subjetividade batismal como aquela que fala e se fala messianicamente. É, com efeito, na luta pela promoção de justiça, embora indo muito além da

---

<sup>1243</sup> Ibid., p. 446.

<sup>1244</sup> Ibid., p. 447.

mera reivindicação de justiça distributiva, isto é, por meio da busca da concreção do último estágio da intersubjetividade (*koinonia*) como profetismo. Esse estágio significa opor-se aos discursos e práticas totalizantes que excluem, ferem, matam ou destituem o outro de seu desejo e potência mimética positiva anunciando, portanto, a chegada do tempo messiânico em que a vítima passa a ser o sacramento da revelação do Deus trinitário na historicidade das vítimas. E, por último, a realeza do caráter da pessoa batizada não significa senão a maneira de anúncio da chegada do reinado de Deus na contradição da história, uma vez que as vítimas perdoadoras sem ressentimento cumprem em sua própria carne aquilo que a vulnerabilidade do Deus trinitário do cristianismo revela sobre a potência impotente de Deus. Ora, Deus na sua máxima entrega pelas vítimas e com as vítimas perdoadoras continua a anunciar o cumprimento do tempo messiânico como tempo crístico na vida daqueles que se deixam ser para os demais.

### 4.3 CONCLUSÃO

O longo percurso deste último capítulo esteve marcado pelo movimento bíblico-fenomenológico de voltar às fontes para acessar o manancial divino, como um processo capaz de reabilitar o evento fundante da subjetividade vulnerável. Essa reabilitação do evento fundacional se associa à pergunta pelos signos da presença discreta do mistério de Deus capaz de suscitar a esperança à subjetividade pós-moderna, no seio da história conflitiva da humanidade. Essa reabilitação, portanto, buscou colocar em relevo a maneira cristã de enfrentar o problema da violência intersubjetiva que cresce e se expande na aldeia global. Revelou-se que a esperança messiânica é a grande contribuição do cristianismo para a subjetividade pós-moderna que se descobriu habitada por uma Alteridade amorosa que a todos redime. Prosseguindo pelas pegadas da transcendência inscritas na imanência da subjetividade exposta, à luz da revelação divina o teólogo Carlos Mendoza, encontra um fio que enlaça a novidade do cristianismo com o murmúrio dos justos da história. Com o qual se teceu um autêntico *midrash* a partir da ideia de fim dos tempos e advento do tempo messiânico, que nosso autor interpretou como uma intensificação da temporalidade através dos atos de extrema gratuidade realidaza pelos justos da história e, de modo crucial, irrompe através das vítimas que sabem perdoar como concreção histórica da temporalidade messiânica e *kairológica*. Isso foi possível porque se reabilitou a escatologia paulina e jesuânica como temporalidade *kairológica*.

Partimos, portanto, das luzes que a escatologia, a exegese e a hermenêutica pós-modernas lançaram sobre a ideia de messianismo da teologia paulina e sua pertinência para os dias de hoje. Constatou-se, assim, que o fim dos tempos e a chegada dos tempos messiânicos não é assunto de cronologia, mas antes se refere à temporalidade *kairológica* como o momento oportuno da graça, por meio da qual Deus passa salvando a humanidade de sua contradição mimética. E mais. O fim dos tempos e o advento da temporalidade messiânica revelaram-se intrinsecamente associada à vida dos justos da história enquanto messianismo como “ferida aberta”, por meio da qual a salvação chega tanto para as vítimas como para os verdugos. Essa compreensão do messianismo ligada à vida dos justos e das vítimas que perdoam nos tornou acessível pela irrupção do *midrash* da temporalidade messiânica. Esse *midrash* revelou-se como a própria atualidade do evento Cristo, que inaugura o novo espaço existencial por meio do qual a subjetividade nasce para a gratuidade. Da exposição da subjetividade pós-moderna ao Cristo como vítima perdoadora desdobrou-se a vida teologal e suas virtudes teologais como potências de experiências que constituíram a existência

autêntica. Essa existência autêntica colocou em evidência a atualidade da *fides qua* e *fides quae*, onde pudemos acompanhar a constituição da subjetividade em sua significação messiânica capaz de por fim à violência intersubjetiva porque é vivida na imitação do desejo de Cristo além do ressentimento. Vimos como a constituição da subjetividade messiânica esteve marcada pelas virtudes da fé no Deus da contra-história, pela “(im)possível esperança” que “contrai o tempo” e pela caridade como incessante processo de doação que revelou o “centro vazio”, que é Deus em sua superabundância. Com o “*midrash* do tempo messiânico” ficou explicitado o rosto do cristianismo pós-moderno, marcado inexoravelmente pela experiência com a vítima perdoadora.

Por fim, intuímos que a identidade cristã que emerge com o “*midrash* do tempo messiânico” e *kairológico* desenvolvido por Carlos Mendoza só podia se atualizar no seio da sacramentalidade, visto que a vida teologal e as virtudes teologais pós-modernas mergulharam em sua fonte através *lex orandi-lex credendi* e da *lex credendi*. Iniciamos, assim, um movimento de retorno ao evento fundacional por meio da vida celebrativa da Igreja. Descobrimos que é na oração da comunidade reunida na assembleia litúrgica que o evento da salvação é sacramentalmente vivido e celebrado. De modo especial, é na eucaristia e no batismo que se constitui a subjetividade eucarística e baptismal, que se recebe de Deus Trino como filha e filho e dos demais como irmã e irmãos no Filho. A celebração litúrgico-sacramental, pois, revelou-se como lugar por excelência do último estágio da intersubjetividade, isto é, da *koinonia*. Fica em aberto, portanto, a exploração da dimensão da sacramentalidade em perspectiva decolonial, que nesta pesquisa não foi possível por questões de tempo cronológico.

## CONCLUSÃO

Iniciamos esta pesquisa com a pergunta pela esperança possível em tempos pós-modernos. Essa questão diz respeito à pertinência e significação do cristianismo em tempos da crescente espiral de violência que caracteriza os tempos pós-modernos. Vimos que a pergunta pela esperança possível que nos liberta da inércia buscou se dissociar de uma fé que espera por um resgate milagroso ou, mesmo, como projeção de um anseio por uma salvação além da história. Seguimos o caminho trilhado por Carlos Mendoza que, como um genuíno

“viajante transiberiano”<sup>1245</sup>, percorreu as sendas das múltiplas racionalidades e, com uma postura de escuta cordial, discerniu no murmúrio das vítimas a evidência da revelação do mistério amoroso que toca a carnalidade humana. E por isso esse murmúrio tornou-se capaz de suscitar uma esperança credível para as subjetividades pós-modernas.

Seguimos a apaixonada trajetória do frei dominicano marcada, sobretudo, pelo movimento zapatista mexicano e pela autenticidade da teologia da libertação no primado do rosto da vítima que nos interpela como chamado que vem de alhures. E que assim aparece como dimensão simbólica da existência capaz de nos aproximar do mistério humano-divino. Diferente do contexto moderno, que expulsou as metáforas de transcendências da constituição da subjetividade, agora em contexto pós-moderno acessamos a dimensão simbólica da subjetividade vulnerável que se descobre aberta à alteridade e à transcendência. Essa subjetividade pós-moderna tornou-se o *locus theologicus* no qual foi possível perguntar pela esperança possível para a humanidade e o planeta.

Nessa direção, no primeiro capítulo seguimos o percurso fenomenológico da subjetividade moderna, partindo de seu fechamento até a abertura à alteridade e à transcendência. Descobrimos que a abertura da subjetividade à vulnerabilidade constitutiva coincide com o colapso do sujeito moderno. Diferente de muitos outros pesquisadores que apostam na morte do sujeito moderno, Carlos Mendoza desenvolveu uma hermenêutica que assume o colapso como condição de possibilidade de se chegar à existência autêntica. Nesse primeiro capítulo, sob os escombros do eu ensimesmado dos metarrelatos da modernidade e do cristianismo, nosso autor escutou o murmúrio das vítimas que se tornou, portanto, princípio de conhecimento do real teologal, de maneira que o teólogo mexicano pôde afirmar a impossibilidade de se fazer teologia fora do marco do sofrimento das vítimas e das margens da história violenta, que marcam a condição humana desde o princípio da criação. Dessa hermenêutica do sofrimento das vítimas e da história de dominação surgiu a “racionalidade messiânica”<sup>1246</sup> como chave teológica para dizer a verdade do cristianismo. Essa nova racionalidade, tecida na interlocução com outras racionalidades pós-hegemônicas, possibilitou-nos mergulhar na densidade do real teologal, que permitiu ao nosso autor localizar a origem da humanidade na graça divina e não a rivalidade mimética.

Foi a interlocução com o niilismo pós-moderno e, no segundo capítulo, com a teoria do desejo mimético que descobrimos que a redenção é um dinamismo que acontece na subjetividade pós-moderna com vistas à construção do espaço intersubjetivo para além da

---

<sup>1245</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *Seres de la estepa*, p. 118.

<sup>1246</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “Una racionalidad”, p. 69-80.

dialética, isto é, o estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade. Carlos Mendonza nos mostrou como a subjetividade exposta e em doação nos coloca diante do mistério da pessoa e de Deus, em sua inapreensão e irrepresentabilidade, livrando-nos tanto da idolatria como de seu anverso a violência. Com isso, descobrimos que a subjetividade exposta é a única capaz de justificar nosso ser-no-mundo, pois encontrou-se associada a uma ontologia relacional na gratuidade em chave fenomenológica da doação, cujo ato originário é a compaixão<sup>1247</sup>.

Com a estrutura da subjetividade exposta abriu-se a possibilidade da transcendência no seio da imanência e, assim, a real possibilidade de vivência do último estágio da subjetividade, isto é, o estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade. Esse estágio sempre diferido na história pode ser antecipado *kairológicamente*, porque reabilitou as potências de experiência da subjetividade expostas da esterilidade a que foram reduzidas pela racionalidade tecnocientífica. Em contexto pós-moderno, diante da real possibilidade de aniquilamento e da crescente espiral de violência, as potências de experiência da subjetividade exposta foram recuperadas para por em curso a construção do sentido salvífico para toda a humanidade. Assim, com a recuperação do desejo, da memória e da imaginação como expressão do “ser em devir”, acessamos a experiência de redenção em seu estatuto imanente.

Graças à mediação da antropologia da teoria mimética de René Girard, redescobrimos o desejo como pulsão primordial da subjetividade enlaçada no mimetismo violento, de tal maneira que se precisou desvendar a estrutura mimética da subjetividade para descobrir outra maneira de viver o desejo aquém e além da reciprocidade violenta. Foi assim que o desejo mimético redimido de sua violência tornou-se a principal chave para desconstruir a violência fundadora da intersubjetividade e, assim, dar passagem para o aparecimento da intersubjetividade redimida de sua violência fraticida e sororicida. A mediação da antropologia do desejo mimético se revelou fulcral para a teologia niilista da temporalidade messiânica, pois ela permitiu justificar a verdade teologal revelada no desejo mimético redimido das vítimas da história inseridas na espiral de violência, graças à revelação da verdade do cristianismo da possibilidade de imitar outro desejo.

A memória, por sua vez, nos inseriu na realidade do aniquilamento das vítimas da história e na necessidade de ressuscitá-las por meio da narrativa dos sobreviventes, visto que ela revelou-se como a potência da subjetividade capaz de subverter o mundo, a partir de baixo e do reverso do pensamento hegemônico, isto é, da memória subversiva, quando assumem sua exclusão como centro. A memória no contexto da pós-modernidade assumiu o rosto concreto

---

<sup>1247</sup> Id., *Deus ineffabilis*, p. 343.

das vítimas da história frente aos sistemas totalitários, pondo em relevo as experiências de resiliência, de libertação e construção de identidades novas, um movimento contracultural como assunção da própria marginalidade. Fundamental foi descobrir o vínculo intrínseco da memória, do esquecimento e do perdão, sem o qual não há engendramento do espaço do mútuo reconhecimento na gratuidade. Desta maneira, a *anamnese* assumiu a centralidade no processo de mútuo reconhecimento para passar da justa reivindicação para o estágio do esquecimento, abrindo espaço para uma possível reconciliação por meio do perdão.

Desta maneira, foi possível imaginar um novo mundo a partir das margens da subjetividade e da história de dominação. Vimos que não se trata de uma imaginação como alienação, mas antes dessa imaginação enquanto experiência da temporalidade, que se revelou como conhecimento antecipado do futuro desejável através da memória das vítimas. A memória como conhecimento de antecipação escatológica volta-se à fonte originária da política, através da qual pudemos imaginar um novo *nomos* para a vida política das sociedades pós-modernas. Em suma, a subjetividade exposta com suas potências de experiência apareceu como a principal interlocutora de Deus no contexto da pós-modernidade, visto que ela denota uma condição humana aberta ao dom superabundante de Deus.

Nesse sentido, no terceiro capítulo constatamos que a experiência religiosa na pós-modernidade se vincula intrinsecamente ao evento da subjetividade, de maneira que não é possível conceber a humanidade fora do terreno na qual se dá a religação com o outro e com a transcendência. Partindo dessa premissa, o teólogo mexicano chamou nossa atenção para o retorno do religioso enquanto autêntico sinal dos tempos, como sinal do *reencantamento* da cultura. Mais que um fenômeno típico de um sujeito fragmentado e perdido, o retorno do religioso dá testemunho da emergência de uma outra ordem de existência que se apropria da experiência de fé como uma vivência de cara para o fundo sem fundo do real. Isto permitiu ao nosso autor pensar nesse fenômeno como oportunidade inédita para a reabilitação daquela experiência com o Mistério transcendente do real, cultivado por todas as tradições religiosas, que em linguagem monoteísta chamamos de Deus. Vimos, por outro lado, que o retorno do religioso constitui-se em uma severa crítica às religiões institucionais, chamando-as a renunciarem a sua pretensão de domínio sobre as subjetividades e, com isso, superar a sua pretensão de totalidade.

Essa crítica à religião afetou significativamente o cristianismo, pois ele também foi identificado com certa ideia de totalidade a partir da identificação metafísica de Deus e do ser



humano. Ao cristianismo coube ser inserido na sua própria desconstrução, e isso foi possível graças à interlocução com o niilismo místico de Jean-Luc Nancy, por meio do qual Carlos Mendoza pôde redescobrir a essência do cristianismo como perpétuo ultrapassamento de si mesmo segundo a lógica da *kénosis*, a partir da ideia de “declosão”. Com isso pudemos perceber que a desconstrução é um movimento próprio do cristianismo, pois no princípio da *kénosis* o Verbo se revelou a gênese do ultrapassamento da religião como totalidade. Com a desconstrução do cristianismo, que implica a superação da metafísica clássica e a reabilitação da metafísica do “ser *superessencial*” de Dionísio Aeropagita, pudemos acessar o sentido niilista da fé sob a figura do absenteísmo como nova forma de transcendência na imanência<sup>1248</sup>.

Essa transcendência como absenteísmo salvaguarda a radical alteridade de Deus enquanto possibilita encontrá-lo na dinâmica da presença-ausência, e esta convoca a subjetividade a viver sem fundamento algum, no aguardo tão somente da gratuidade amorosa. Nesse contexto, a fé apareceu como reabilitação da vida mística, na qual a subjetividade exposta experimenta a presença silenciosa do Deus inefável como abertura radical do ser. Foi essa fé niilista que possibilitou a Carlos Mendoza recuperar o cristianismo para além da lógica da identidade e da totalidade. Essa fé possibilita a desconstrução do sujeito e, assim, abre espaço para a constituição da subjetividade como temporalidade messiânica. Descobrimos com isso que do próprio sujeito colapsado poderá emanar um balbúcio do divino em tempos de fragmentos, capaz de suscitar a esperança em meio ao colapso do eu ensimesmado que, paradoxalmente, anseia pela chegada de um tempo novo.

Depois da desconstrução e com a fé destituída de seus aspectos totalitários, com o quarto capítulo, tornou-se possível a descrição dos os traços constitutivos do cristianismo passível de ser vivenciado pela subjetividade pós-moderna. Um cristianismo que revelou sua força profética para por fim à violência intersubjetiva no entrelaçamento das potências da subjetividade vulnerável e da vida teologal. A subjetividade exposta habitada pela vida teologal vive sua existência como temporalidade messiânica. Essa temporalidade messiânica constitui a identidade da subjetividade crente no contexto da pós-modernidade. Esse cristianismo pós-moderno inscreveu-se num movimento de volta às fontes da tradição, através do qual o teólogo mexicano interpretou a chegada do fim dos tempos e a inauguração dos tempos messiânicos como um dinamismo que acontece na subjetividade exposta.

Constatamos que, com isso, Carlos Mendoza realizou uma hermenêutica *kenótica* que

---

<sup>1248</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Dios es inútil*”, p. 15-52.

possibilitou pensar a esperança messiânica em termos de (im)possível esperança, visto que ela só é possível a partir da concepção *kenótica* de ser humano e de Deus. Foi nessa perspectiva *kenótica* que o teólogo mexicano teceu a sua teologia niilista da temporalidade messiânica, para dizer a fraqueza do mistério de Deus que se revela na temporalidade messiânica, mais especificamente na carnalidade dos justos da história e das vítimas perdoadoras.

Essa teologia niilista apareceu, pois, como um autêntico *midrash* da temporalidade messiânica no coração da pós-modernidade, como reabilitação da essência do cristianismo. Esse *midrash* se revelou como a atualidade do evento Jesus Cristo, que permitiu pensar, experimentar e dizer o real como gratuidade, para além da reciprocidade violenta. O *midrash* da temporalidade messiânica constituiu-se num movimento de volta às fontes da tradição e de retorno fenomenológico ao evento originário da subjetividade. Nesse duplo movimento, ele reabilitou a ideia do messianismo paulino enquanto escatologia realizada. Pudemos, assim, acessar o sentido *kairológico* do tempo messiânico na teologia paulina e descobrir que ela encontra-se profundamente enraizada na escatologia jesuânica. Ultrapassando, pois, a ideia cronológica da *parusia*, o *midrash* do tempo messiânico revelou que o fim dos tempos e a irrupção do tempo messiânico estão enlaçados na contração do tempo que realiza os justos da história e, de maneira crucial, as vítimas que sabem perdoar. Contração essa realizada de maneira plena e definitiva por Jesus Cristo ao aparecer como vítima perdoadora ressuscitada aos seus seguidores. Vimos, portanto, que o *midrash* do tempo messiânico nos colocou em rota de conversão na direção do manancial divino, visto que ele é a própria atualidade do evento originário da redenção.

Uma novidade do *midrash* do tempo messiânico é que ele nos revelou que a origem e o destino de toda subjetividade é a gratuidade amorosa e não a rivalidade mimética<sup>1249</sup>. Essa gratuidade amorosa foi expressa com a vida e, sobretudo com a morte, de Jesus de Nazaré em sua radical opção pelas vítimas da exclusão religiosa e econômica da Palestina do século I. Entretanto, a plenitude e a superabundância vieram com a ressurreição, quando o Crucificado-Ressuscitado apareceu como “vítima perdoadora” aos seus seguidores.

Com o *midrash* do tempo messiânico, portanto, acessamos o sentido do fim da história anunciado pelo messianismo cristão. Não como um fim cronológico da teologia apologética com o conseqüente o castigo para os verdugos e justiça para as vítimas, mas um fim *kairológico* como boa nova para vítimas e verdugos, pois esse fim é compreendido como “temporalidade redimida de sua violência” por meio da “contração do tempo” que realizou a

---

<sup>1249</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, “*Escatología y apocalipsis*”, p. 397.

“vítima perdoadora”.

Na Ressurreição de Jesus, pois, inaugurou-se a nova ordem de existência, que possibilita à subjetividade exposta a vivência do estágio do mútuo reconhecimento na gratuidade. A Ressurreição inaugurou o tempo escatológico e, assim, trouxe à luz a condição humana ontológica reconciliada, como aquela que se concedeu o poder de abandonar o ódio e o ressentimento por meio do perdão do crucificado. Vimos, também, que esses traços da condição humana reconciliada é, por sua vez, evento que se atualiza com a contração do tempo com os justos da história e as vítimas perdoadoras e, de maneira plena e definitiva, se cumpriu em Jesus de Nazaré. Assim, a contração do tempo no *midrash* do tempo messiânico tornou-se princípio de uma ontologia relacional na gratuidade, capaz de atualizar o evento originário da redenção no seio da história humana marcada pela rivalidade mimética.

Desta forma, no *midrash* do tempo messiânico, o evento originário da subjetividade reside na vivência pascal de Jesus Cristo em tempos pós-modernos. Com a experiência pascal de Jesus Cristo, a subjetividade exposta recebe o dom da *Ruah* divina como inteligência da vítima que se torna chave hermenêutica capaz de dismantelar o mecanismo do desejo mimético a partir da superação do ódio e do ressentimento, por meio do perdão<sup>1250</sup>. No *midrash* do tempo messiânico, a experiência teologal do com a vítima perdoadora ressuscitada revelou o fundo sem fundo do real como o “centro vazio” e, denominado como *Abba* de Jesus, como “fonte inextinguível de gratuidade”<sup>1251</sup>, que ressuscita as vítimas da contradição e da morte. E mais: essa experiência teologal, com a “vítima perdoadora” ressuscitada que se entrega como perdão, possibilitou à subjetividade experimentar a Deus em sua própria vulnerabilidade, livrando-a assim do ressentimento da fraqueza da subjetividade. Com isso, a (im)potência potente da vítima que perdoa tornou-se potência de experiência capaz de transfigurar o mundo violento da (inter)subjetividade. Assim, a “vítima perdoadora” ressuscitada revelou a condição humano-divina, na qual a vulnerabilidade da subjetividade pode ser vivida na gratuidade, sem ressentimento.

Esse evento originário da fé como experiência com a “vítima perdoadora” exposta à subjetividade pós-moderna como núcleo do *midrash* da temporalidade messiânica, possibilita a recuperação do axioma da tradição cristã *fides qua* e *fides quae*. Da exposição da subjetividade pós-moderna às feridas do Crucificado-Ressuscitado brota a vida teologal como repotencialização da subjetividade, capacitando-a com a “inteligência da vítima” perdoadora a viver o tempo escatológico inaugurado pelo Messias Jesus. A vida teologal desdobra-se no

---

<sup>1250</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 273.

<sup>1251</sup> *Ibid.*, p. 340.

conjunto das virtudes teologais que se tornaram potências de experiência capazes de constituir a subjetividade em sua significação messiânica. A subjetividade messiânica revelou-se aquela que faz do perdão a sua habitação como temporalidade messiânica e, tendo atravessado a terra árida do ressentimento, transforma qualitativamente a história com o gesto messiânico inspirado em Jesus como doação.

No *midrash* do tempo messiânico as virtudes teologais revelaram-se como dom e caminho da existência autêntica. Vimos que a “fé no Deus da contra-história” dá testemunho da subjetividade exposta que, fecundada pela “inteligência da vítima,” transfigura a vida humana e o mundo violento com a assunção da (im)potência potente revelada na “vítima perdoadora” ressuscitada. Iluminada pela luz-escura da fé, a subjetividade exposta é convidada a crer além dos muros da rivalidade mimética. Um processo de constituição da subjetividade messiânica que se sabe habitada pela Alteridade Amorosa que a capacita a habitar a sua exclusão com esperança. A esperança messiânica que contrai o tempo apareceu no *midrash* do tempo messiânico como o centro da questão pós-moderna sobre o futuro plausível para a humanidade e o planeta.

A atualidade da esperança messiânica no *midrash* do tempo messiânico é que ela apareceu como (im)possível esperança, pois foi pensada sob a lógica da *kénosis* a partir da lógica do despojamento humano-divino referendado pela encarnação do Filho. A (im)possível esperança, portanto, constitui-se na experiência do triunfo escatológico da cruz e, concomitantemente, na contração do tempo messiânico que realizam os justos da história. Essa (im)possível esperança, sobre a qual nos falou o *midrash* do tempo messiânico no seio da espiral de violência, advém da própria “contração do tempo” realizada pelos justos da história em sua própria carnalidade. Essa contração aparece como primeira atitude proativa da subjetividade esperançada, isto é, da subjetividade pneumática que se move habitada pela potência da vida teologal em sua carne.

Por fim, a caridade como incessante processo de doação assimétrica designou o terceiro dinamismo que constitui a subjetividade em sua significação messiânica, capaz de transfigurar o mundo da vida. A caridade irrompeu como experiência dos justos em função do salto qualitativo da história que passa da violência mimética e do ressentimento à doação e a gratuidade no amor. Vimos que essa passagem se faz como experiência da compaixão extrema do Deus escondido e, também, oferecida pela vítima sem ressentimento<sup>1252</sup>. Falamos da existência *kairológica* capaz de viver a ordem teologal do *ágape* no Messias como incessante

---

<sup>1252</sup> MENDOZA ÁLVAREZ, *El Dios escondido*, p. 280.

processo de doação às vítimas da história. Nesse processo a caridade apareceu como a virtude que instaura o reconhecimento como *koinonia* de Deus no coração da finitude da criação.

Se uma (im)possível esperança é passível de ser vivenciada em tempos de fragmentos, isso se justificou pelo fato de ser retroalimentada por uma (im)possível doação. Se muitos analistas da subjetividade não creem na possibilidade histórica dessa difícil doação, por outro lado, o *midrash* do tempo messiânico insistiu na (im)possível doação graças ao amor desmedido e assimétrico da subjetividade esvaziada do desejo mimético violento no contato com os excluídos da história. Com efeito, essa dimensão simbólica da subjetividade em sua significação messiânica constitui a novidade do cristianismo nesta hora de crescente espiral de violência, visto que a virtude da caridade revelou-se como aquele gesto que ata os cabos soltos da história de exclusão e assim contempla o “centro vazio”.

Enfim, o dinamismo das virtudes teologais permite à subjetividade messiânica viver a temporalidade escatológica graças à interlocução do *Deus ineffabilis*, que não cessa de redimir sua criação através dos gestos de gratuidade dos justos da história. Assim, com a atualidade do *midrash* do tempo messiânico fechamos o círculo hermenêutico da teologia niilista da temporalidade messiânica de Carlos Mendoza, que buscou explicitar a maneira cristã de enfrentar o problema da violência intersubjetiva a partir da vítima perdoadora. Nisso constituiu a atualidade e pertinência do cristianismo em tempos pós-modernos.

Dessa constatação sobre a atualidade e a pertinência do Evangelho surgiram novas indagações no contexto desses tempos pós-modernos: Como o evento Cristo pode ser experimentado no seio da história fragmentada da humanidade? Como o acontecimento escatológico da temporalidade messiânica vivida na carnalidade dos justos e das vítimas perdoadoras pode ser inspirador para a teologia pós-moderna? E ainda, como a vida teologal expressa nas virtudes teologais pode ser reativada pela subjetividade vulnerável do ser humano pós-moderno? Como vivenciar a existência cristã pós-moderna que anuncia a ressurreição dos justos? Como interpelar os verdugos à conversão, de maneira a recuperar a *Imago Dei*? Em linguagem fenomenológica seria o mesmo que perguntar pelo modo como aparece a vida intersubjetiva e social em sua originalidade na relação com o mistério.

Nossa hipótese consistiu em aproximar o cerne da vida teologal das virtudes teologais das celebrações litúrgicas, isto é, de mostrar como aquelas se ratificam e se nutrem da sacramentalidade da fé em perspectiva pós-moderna, visto que as celebrações do cristianismo são do regime da *lex orandi-lex credendi*. Na oração da comunidade reunida na assembleia litúrgica, o evento da salvação é sacramentalmente vivido e celebrado. Intuímos, portanto, que

seria possível uma atualização do axioma *lex orandi e lex credendi* em chave pós-moderna. De maneira que pudemos pensar a presença sacramental de Cristo na eucaristia além da metafísica da substância. Com isso, a presença real de Cristo na eucaristia foi concebida em função do renascimento do ser humano pelo Espírito do crucificado, pois não existe nova humanidade sem a relação íntima com a entrega do Senhor na ceia pascal, assim como o Cristo não existe sem o relato das mulheres e das vítimas salvas e recriadas diante do sepulcro vazio. Desta forma, com a existência sacramental em chave pós-moderna pudemos afirmar que a atualidade da “teologia niilista da temporalidade messiânica” de Carlos Mendoza reside na constituição da subjetividade eucarística e batismal.

## REFERÊNCIAS

### **Livros do autor analisado.**

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus absconditus*. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne. Paris: Éditions du Cerf, 2011, 312p.  
El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna (Guadalajara: SUJ, 2010) 409 pp

\_\_\_\_\_. *Deus ineffabilis*. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana, 2015, 511p.

\_\_\_\_\_. *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica (Fribourg: Éditions Universitaires, 1996, 477p.

\_\_\_\_\_. *El Dios otro*. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo pós-moderno. México: Universidad Iberoamericana, 2003, 191p.

\_\_\_\_\_. *Seres de la estepa*. Memorias de un viaje transiberiano. México: El Viejo Pozo, 2005, 118p.

### **Capítulos de livros**

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global. In: GODOY, José Manoel (ed.). *Tempos do Espírito: inspiracao e discernimento*. Belo Horizonte/Sao Paulo: SOTER/Paulinas, 2016, p. 31-42.

\_\_\_\_\_; & PALOMAR Rodrigo. Teología y posmodernidad. Una recepción crítica de la teoría mimética en contexto de violencia sistémica. In: GARCÍARAMOS GALLEGOS David (comp.) *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*. Barcelona: Anthropos/Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Livro não publicado.

\_\_\_\_\_. Sobre a invisibilização do outro: uma recepção latino-americana de Levinas e Girard. In: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos; JOBIM, José Luis; MÉNDEZ-GALLARDO, Mariana (Orgs.) *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*. São Paulo: É-Realizações, 2016, p. 31-50.

\_\_\_\_\_. Mimesis, alteridad e invisibilización social: recepción latinoamericana de Levinas y Girard. In: JOBIM José Luis, MÉNDEZ-GALLARDO Mariana & MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos (Comps.). *Mimesis e invisibilización social: la interdividualidad colectiva latinoamericana*. México: Universidad Iberoamericana, 2016. Livro não publicado.

\_\_\_\_\_. “La difícil gratuidad. Una lectura girardiana de la construcción social”. In: *Caminos de paz: teoría mimética y construcción social*. México: Universidad Iberoamericana, 2015, p. 65-80.

\_\_\_\_\_. La recepción del Concilio Vaticano II en América Latina. El caso de la teología de la revelación. In: BRIGHENTI Agenor & MERLOS Francisco. *O Concilio Vaticano II Batalha Perdida Ou Esperança Renovada*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 265-287.

\_\_\_\_\_. “Persona como oquedad de sentido” en MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. *¿Qué es hoy la dignidad humana?*. México: Universidad Iberoamericana, 2015, 200 p.

\_\_\_\_\_. “Teoría mimética y colapso del sujeto: los desafíos del nihilismo a la fe”, en ALISON James & DE CASTRO ROCHA João Cezar (Comp.) *Fifty years of Mimetic Theory. International Colloquium on René Girard* (São Paulo: E-Realizações, 2014).

\_\_\_\_\_. Deus ineffabilis. El lenguaje sobre Dios en tiempos de pluralismo. In: DE MORI Geraldo & RIBEIRO DE OLIVEIRA Pedro Deus na sociedade plural. *Fé, símbolos, narrativas*. Memorias del XXVI Congresso Interacional de la Sociedade Teologica Brasileira. Belo Horizonte: Paulinas/SOTER, 2013, 376p.

\_\_\_\_\_. Vers une Église prophétique. In: DELGADO, Mariano (éd). ‘*Ces gens ne sont-ils pas des hommes?*’ Évangile et prophétie 500 ans après le sermon d’Avent d’Anton Montesino. 3e Forum de Fribourg ‘Église dans le monde’. Friburgo: Academic Press, 2013, p.103-119.

\_\_\_\_\_. Extra victimas salus non est. O de la vigencia de la teología de la liberación en tiempos pós-modernos. In: BRIGHENTI Agenor & HERMANO Rosario. 50 años de Vaticano II. Análisis y perspectivas. Memorias del Congreso Continental de Teología, Unisinos, Brasil, 07-11 de octubre de 2012. Bogotá: Ediciones Paulinas, 2013, p. 192-203.

\_\_\_\_\_. La relation entre la déconstruction nihiliste et la théologie apophasique. In: ASKANI Hans-Christoph, MENDOZA Carlos, MÜLLER Denis & ANDRONICOS Dimitri (éds). *Où est la vérité? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction*. Genève: Labor et Fides, Lieux théologiques, 2012, p. 309-330.

\_\_\_\_\_. Dios en los escombros del espacio público pós-moderno. In: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos (Comp.). *El espacio público y la Ciudad de Dios: un problema interdisciplinario* (México: Universidad Iberoamericana, 2011) pp. 211-231.

\_\_\_\_\_. Memoria y profecía en la Iglesia pós-moderna. In: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos. *Cristo y los cristianos en el México moderno. Una lectura teológica de los centenarios de la Independencia y la Revolución*, Memorias de la Bienal teológica de la Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México. México: IMDOSOC/UITCAM, 2011, p.134-143.

\_\_\_\_\_. Teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática. In: \_\_\_\_\_ (coord.) *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público*. México: Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 199-212.

\_\_\_\_\_. “Teología y razón autónoma. Un debate epistemológico con la Radical Orthodoxy”, en LEGORRETA José de Jesús (coord.). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. México: Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 121-150.

\_\_\_\_\_. “Le croire postmoderne. Approche du nihilisme en théologie fondamentale”, In: ASKANI Hans-Christoph & GISEL Pierre (éds.). *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations et destin contemporain*. Genève: Labor et fides, 2009, 117-131.

\_\_\_\_\_. “Entre nihilismo y vuelta al fundamento”. In: M\_\_\_\_\_ (coord.). *¿Cristianismo posmoderno o postsecular?* Por una interpretación teológica de la modernidad tardía. México:



Universidad Iberoamericana, 2008, p. 17-36.

\_\_\_\_\_. “El colapso del sujeto posmoderno: nihilismo y mística”. In: \_\_\_\_\_ (coord.) *Subjetividad y experiencia religiosa pós-moderna*. México: Universidad Iberoamericana, 2007, p. 81-113.

\_\_\_\_\_. “Sobre el rebasamiento del cristianismo como totalidad”. In: MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos (coord.). *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de poscristiandad*. México: Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 41-55.

\_\_\_\_\_. “Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios”. In: HEREDIA Jorge; ZUBIRÍA Georgina (coords.). *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*. México: UITCAM, 2007, p. 15-52.

\_\_\_\_\_. “Mystique et finitude: phénoménologie du renversement” In: DE COURCELLES Dominique (éd.). *Les enjeux philosophiques de la mystique*. Paris : Jérôme Millon, 2007, p. 217-230.

\_\_\_\_\_. “Identidad cristiana y universidad posmoderna” en \_\_\_\_\_ (coord.) *Creencias, memoria y universidad*. Narraciones de identidad universitária. México: Universidad Iberoamericana, 2006, p. 13-22.

\_\_\_\_\_. “La idea de Dios en la filosofía occidental. Algunos modelos epistémicos en debate”. In: SÁNCHEZ Francisco Xavier (ed.) *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy?* México: Universidad Pontificia de México, 2006, p. 37-44.

\_\_\_\_\_. “Exclusion, violence & hope. The option for the poor and its reception in human sciences”. In: HOLZTRATTNER Magdalena & SEDMAK Clemens (eds.). *Humanities & Option for the Poor*. LIT: Wien, 2005, p. 71-81.

\_\_\_\_\_. “Persona y democracia. Una lectura fenomenológica de la intersubjetividad” en *Democracias exigidas.: multiculturalidad, pluralidad ética y participación ciudadana*. Santiago de Chile: Fundación Instituto Pedro de Córdoba / Universidad de Artes y Ciencias Sociales, 2005.

\_\_\_\_\_. “La resurrección: una aproximación desde la razón teológica”. In: TORRES QUEIRUGA Andrés. *La resurrección: experiencia originaria e interpretación actual*. México: SUJ/Cátedra Eusebio Francisco Kino, 2005, p. 109-115.

\_\_\_\_\_. “El paradigma de la diversidad religiosa como matriz del diálogo fe y cultura”. In : MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos (coord.). *Las fronteras del diálogo fe y cultura*. Una perspectiva transdisciplinar desde la UIA Ciudad de México. México: Universidad Iberoamericana, 2004, p. 63-78.

\_\_\_\_\_. “Cambios y vigencia de los enfoques humanistas en educación”. In : *UIA. 60 años de compromiso con el futuro*. México: Universidad Iberoamericana, 2004, p. 69-79.

\_\_\_\_\_. “Del deseo violento redimido”. In: *La vida amenazada: violencia, sufrimiento, muerte*. Santiago de Chile: Fundación Instituto Pedro de Córdoba / Universidad de Artes y Ciencias Sociales, 2003, p. 241-245.

### Artigos especializados

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. "Violence, bodies and redemption. The presence-absence of the Messiah in the broken history of humanity". Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie 70, (2016) Aachen, Alemania, pp. 51-64.

\_\_\_\_\_. "Libertad religiosa frente a la violencia sistémica". Concilium 367 (2016/4), ISSN 0210-1041, p. 89-98. 3. "La teología de la liberación en contexto posmoderno en América Latina y el Caribe". Revista Perspectiva Teológica 48 (mayo-ago 2016) no. 2, Belo Horizonte, Facultad Jesuita de Teología (FAJE), p. 269-288.

\_\_\_\_\_. "Heidegger y la teología posmoderna. Diálogo en torno a la situación histórica del tiempo kairológico". Pistis & Praxis vol. 8, no. 2, Curitiba, Brasil, p. 337-365.

\_\_\_\_\_. "La teología de la liberación en México. Una recepción creativa del Concilio Vaticano II". Revista Theologica Xaveriana, vol. 64, núm. 177 (enero-junio de 2014) 157-179.

\_\_\_\_\_. "Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos". Concilium 356 (junio de 2014), vol. 50, núm. 3.

\_\_\_\_\_. "De los márgenes al centro vacío. Aportes de la posmodernidad a la teología de la liberación", EATWOT/COMISIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA, Minga IV, 2014. Publicado en: Vinculum 254 (Enero-marzo de 2014), Conferencia de Religiosos de Colombia, pp. 25-41.

\_\_\_\_\_. "'Vivir hasta la muerte'. Reflexión filosófico-teológica sobre la compasión". Ciencia Tomista, tomo 139, núm. 447 (enero-abril 2012/1), pp. 19-33.

\_\_\_\_\_. "Entre el bufón, la esfinge y el staretz. El lenguaje de la fe en la cultura mediática". Revista Efemérides Mexicana, vol. 29, Núm. 86 (mayo-agosto de 2011), pp. 177-196.

\_\_\_\_\_. "Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética". Revista Universitas Philosophica Año 27, número 55 (diciembre de 2010) Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, pp. 149-158.

\_\_\_\_\_. "'Creer para comprender' o la apuesta de la razón postsecular". Revista Piezas, Año 7, número 10, junio de 2010.

\_\_\_\_\_. "El diálogo fe y razón en el contexto de la globalización", Revista Piezas, Año 6, número 8, junio de 2009, pp. 7-24.

\_\_\_\_\_. "Le développement de la Théologie Fondamentale dans le monde globalisé après « Fides et ratio »", Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56. Band (2009) Heft 1, Université de Fribourg, pp. 11-32.

\_\_\_\_\_. "Diálogo interreligioso. Una lectura fenomenológica" en Voces. Revista de teología misionera, Universidad Intercontinental, n. 26 (2005) 37-50.

\_\_\_\_\_. “La fe que busca comunicar. La epistemología subyacente a la hermenéutica teológica”, *Studium. Filosofía y teología*, tomo II, fascículo XIII (2004), Buenos Aires, 25-36.

\_\_\_\_\_. “El discurso teológico en una sociedad plurirreligiosa” en *Voces. Revista de teología misionera de la UIC*, n. 15 (1999) 61-76.

\_\_\_\_\_. “En la frontera de la vida. Los Mayas de Chiapas como signo profético postmoderno”, *Concilium* 283 (Noviembre de 1999), Nimega, 737-743.

\_\_\_\_\_. “La revelación desde la historia de la teología”, *Voces. Revista de teología misionera de la UIC*, n. 13 (julio-diciembre de 1998) 29-46.

\_\_\_\_\_. “Vida sacramentaria desde la religiosidad popular” en *Voces. Revista de teología misionera de la UIC*, n. 2 (1993) 75-83.

\_\_\_\_\_. “Elementos para una teología de la gracia según Edward Schillebeeckx”, *Anámnesis. Revista de Teología*, n. 5 (Enero-Junio de 1993), Centro de Estudios Institucionales de la Provincia de Santiago de México, México, 81-119.

\_\_\_\_\_. “Croix et résurrection dans l’évangélisation du Mexique”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39. Band (1992) Heft 3, Université de Fribourg, 332-349.

\_\_\_\_\_. “Fe cristiana, religiones y esoterismo”, *Revista Mexicana de Ciencia Políticas y Sociales* n. 147 (Enero-Marzo de 1992), Universidad Nacional Autónoma de México, 59-65.

\_\_\_\_\_. “Iglesia: experiencia de Dios y praxis de liberación”, *Anámnesis. Revista de Teología*, n. 2 (Julio-Diciembre de 1991), Centro de Estudios Institucionales de la Provincia de Santiago de México, México, 145-193.

\_\_\_\_\_. “Fe y culturas”, *Anámnesis. Revista de Teología*, n. 1 (Enero-Junio de 1991), Centro de Estudios Institucionales de la Provincia de Santiago de México, México, 109-125.

### **Bibliografía complementar**

AGAMBEN, *Cristianismo como religião*, 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>> \_Acesso em 26 de ago. 2016.

\_\_\_\_\_, *El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

\_\_\_\_\_, *El tiempo que resta*. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

ALISON, James. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*. Madrid: Herder Editorial, 1999.

ANDRADE, Barbara. *Pecado original... Ou graça do perdão?* São Paulo: Paulus, 2007.

CHAUVET, Louis-Marie. Une relecture de « Symbole et sacrement ». In: *Questions liturgiques*, v88 (2007), p. 111-125.

\_\_\_\_\_. «La théologie sacramentaire aujourd'hui: quelques axes de recherche à promouvoir». In : *Recherches de Science Religieuse*, 4/2009 (Tomo 97), p. 491-514.

\_\_\_\_\_. "Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice". In: *Lumière et Vie*, 29, n.º146, 1980, p. 85-106.

\_\_\_\_\_. *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona, Ed. Helder. 1991.

\_\_\_\_\_. Pratiques pénitentielles et conceptions du péché. In: *Le Supplément*, 120-121, 1977, p.41-64.

\_\_\_\_\_. Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice. In: *Lumière et Vie*, 29, n.º146, 1980. p. 85-106.

\_\_\_\_\_. La humanidad, siempre a convertir, de la liturgia. In: *Sellecciones de teologia*, 2009, v.48, n 192, p. 303-310.

\_\_\_\_\_. , « La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir». In : *Recherches de Science Religieuse*, 4/2009 (Tome 97), p. 491-514.

\_\_\_\_\_. "Los sacramentos en el campo de lo simbólico". In: *Anamnesis*, 1994, vol. 4, n. 1, pp. 135-148.

\_\_\_\_\_. Pratique sacramentelle et expérience chrétienne. In: *Christus* n° 171, 1996, p. 275-287.

\_\_\_\_\_. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, Adolphe;.

\_\_\_\_\_. Sacrifício: Uma noção ambígua no cristianismo. In: *A ambivalência de sacrifício*. Concilium, 352 (2013/4). p 475-486.

CORBÍ, MARIÀ. *Religión sin religión*. Espanha: PPC, 2005, 296p.

GARRIDO, Javier. *Proceso humano y gracia de Dios: apuntes de espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1996, 623p.

GIRARD, René; CHANTRE, Benoit. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011, 373p.

GIRARD, René. *Eu via satanás cair do céu como um raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, 239p

GOPEGUI, *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010, 228p.

NANCY, Jean-Luc. *La décloison: (déconstruction du christianisme, 1)*. Paris: Galilée, 2005, 231p.

\_\_\_\_\_. *L'adoration (déconstruction du christianisme, 2)*. Paris: Galilée, 2010 147 p.

PEREZ, Aranda. *Leitura judaica intertestamentário*. 2ed. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

RIBEIRO, Nilo. *Elogio do inacabado: da fenomenologia à filosofia da alteridade*. In: *Sapere Aude – Belo Horizonte*, v. 6 – n. 12, p. .540-555, Jul./Dez. 2015 –.

ROBERT; FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, p.185

SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.