



Teologia e niilismo pós-moderno: a subjetividade vulnerável como *locus theologicus* no pensamento de Carlos Mendoza Álvarez

Post-modern Theology and nihilism: the vulnerable subjectivity as locus theologicus in Carlos Mendoza Álvarez intellectual thinking

Cleusa Caldeira*

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

Busca-se explicitar o novo paradigma para uma teologia da revelação no contexto pós-moderno, desenvolvida ao longo de 25 anos pelo teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez. O frei dominicano, em contínua recepção criativa do Concílio Ecumênico Vaticano II, mais especificamente, da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, assume a fenomenologia da subjetividade (pós)moderna como lugar da revelação do Deus *absconditus*; visto que a experiência do devir da subjetividade é um rastro da transcendência inscrita no coração da imanência. Assim, de maneira inédita no contexto

* CC: Doutoranda, e-mail: cleucaldeira@gmail.com

latino-americano, dá-se a assunção do niilismo pós-moderno como *locus theologicus*. Compreendendo que a subjetividade é nossa maneira de ser no mundo, descreve-se a constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna em sua relação constitutiva com a alteridade e com a transcendência, como lugar do nosso encontro com Deus. Partindo, pois, do realismo ontológico do niilismo, o teólogo mexicano aposta no desenvolvimento de uma ontologia relacional na gratuidade, por meio da qual será possível afirmar tanto a livre iniciativa divina em salvar-nos como a liberdade humana na recepção do dom, abrindo assim espaço para uma nova síntese sapiencial ao modo de Atenas e Jerusalém. Com este texto, pois, descreve-se a via imanente da revelação divina, através da experiência da subjetividade vulnerável aberta e em doação.

Palavras-chave: Revelação. Niilismo pós-moderno. Subjetividade vulnerável.

Abstract

The article aims to clarify the new paradigm for a theology of revelation in the post-modern context, a subject developed throughout 25 years by the Mexican theologian Carlos Mendoza Álvarez. The Dominican friar, continuously and creatively receptive of the Second Vatican Ecumenical Council and specifically of the Dogmatic Constitution Dei Verbum, assumes the phenomenology of (post)modern subjectivity as the place of the revelation of the absconditus God, since the experience of the subjectivity's becoming is a trace of transcendence inscribed in the heart of immanence. Thus, in an unprecedented way in the Latin American context postmodern nihilism is taken as the locus theologicus. Understanding that subjectivity is our way of being in the world, we will describe the constitution of the postmodern vulnerable subjectivity in its constitutive relationship with alterity and with transcendence as the place of our encounter with God. Starting from nihilism's ontological realism, Mendoza bets on the development in gratuity of a relational ontology, through which it will be possible to affirm both the free divine initiative to save us and the human freedom in receiving this gift. It thus gives way to a new sapiencial synthesis in the manner of Athens' and Jerusalem's. With this text, therefore, we describe the immanent way of divine revelation through the experience of vulnerable subjectivity, open and in giving.

Keywords: Revelation. Postmodern Nihilism. Vulnerable subjectivity.

Introdução

Nascido em Puebla em 24 de abril de 1961 no México, o 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: *Deus liberans* (1996); *El Dios escondido* (2011); e *Deus ineffabilis* (2015). Partindo de um procedimento interdisciplinar, o teólogo mexicano se propõe a falar de revelação divina como esperança para a humanidade a partir da experiência teologal das subjetividades vulneráveis e vulneradas em tempos de fragmentos.

Partindo do reconhecimento de que o problema da violência intersubjetiva que ameaça o futuro da humanidade e do planeta precisa de uma resposta urgente no contexto da pós-modernidade, surgem diversas hermenêuticas do real. De um lado, os movimentos contramodernos¹ afirmam que o problema da violência global está diretamente ligado à secularização, pois o abandono de Deus como fundamento do pensar e do agir humano acabou consagrando a violência como lei da história (MENDOZA, 2010b, p. 135). O argumento destes movimentos afirma 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” (MENDOZA, 2008, p. 24). A saída, portanto, está em renunciar a secularização e reintegrar a ordem de Deus na ordem humana, isto é, voltar à ordem teocêntrica, típica da cristandade.

Trata-se de permanecer na perspectiva que necessita de um fundamento metafísico que justifique o real, razão pela qual esses movimentos são conhecidos como pensamento que defende o “retorno ao fundamento” (MENDOZA, 2010a, p. 95-163). Defende-se, ademais, a supremacia

¹ A Ortodoxia radical, cujo representante maior é o teólogo anglicano John Milbank, constitui a maior representante deste movimento contramoderno, que pode encontrar sua gênese no Concílio Vaticano I, seguido pelo movimento modernista; com um longo e desnivelado percurso de negação da autonomia das realidades terrestres. Para aprofundar essa questão dos movimentos contramodernos ver o Capítulo II do livro *El Dios escondido* de Carlos Mendoza, p. 95-163. Com efeito, esse movimento contramoderno encontra ressonância em outros teólogos como Joseph Ratzinger, Clodovis Boff.

da racionalidade teológica quando afirma a supremacia da verdade revelada, em relação às verdades deduzidas do conhecimento científico, empírico ou social. Isso implica na subordinação das demais ciências à “ciência magna”, isto é, à teologia. Do outro lado, seguindo a crítica à ontoteologia, também preocupada com a ontologia da violência, o niilismo pós-moderno rechaça veementemente a ideia do fundamento e, aposta no realismo ontológico do acontecer fático da existência de frente para o nada; se assumem os limites e as potências de experiência da subjetividade capaz de construir o espaço intersubjetivo que caiba todas as diferenças. A aposta do niilismo pós-moderno, portanto, passa pela configuração de uma existência capaz de engendrar outro mundo possível, para além da lógica da “mesmidade”. Um mundo aquém do fundamento, da representabilidade, do sentido e do valor, que se tornam ídolos na lógica da totalitária. Enfim, o que o niilismo pós-moderno busca é a permanência no horizonte do devir da subjetividade, aquém dos ídolos dos sistemas totalitários.

Para Carlos Mendoza, portanto, os movimentos de “retorno ao fundamento” e o niilismo pós-moderno designam a concreção histórica do antigo e irresoluto debate entre racionalidade teológica e razão secular. De modo geral, o que subjaz por traz deste debate é, de um lado, salvaguardar a livre iniciativa divina na oferta do dom e, do outro lado, seguir com a afirmação do reino da liberdade humana. Ora, essa “aparente oposição de contrários”, como dois modos de interpretar o cristianismo em tempos de “vazio e desencanto” (MENDOZA, 2008, p. 20), encontra no pensamento teológico de Carlos Mendoza um ponto de intersecção; visto que a livre iniciativa de Deus e a liberdade humana não são excludentes, antes é o verso e o anverso do único processo de redenção da humanidade e do planeta (MENDOZA, 2009, p. 7-24).

Nesse sentido, sob o pano de fundo da ontologia da violência, o caminho para o mútuo reconhecimento na gratuidade como estágio da intersubjetividade passa por uma atitude conciliadora entre a livre iniciativa de Deus, o *Abba* de Jesus de Nazaré, e a autonomia da inteligência humana. A partir desse desafio surge uma questão: como postular um pensamento capaz de justificar a recepção da salvação e a construção do sentido no contexto pós-moderno? (MENDOZA, 2010a, p. 281-285). Um pensamento que não renuncie à livre iniciativa divina, tampouco apele

para um resgate milagroso, que não se refugie na ideia de fundamento e tampouco renuncie a autonomia das realidades terrestres.

Em uma atitude fronteira e conciliadora a redenção, no contexto da pós-modernidade, passará a ser compreendida a partir do desenvolvimento de uma ontologia relacional na gratuidade, na qual se poderá compreender a revelação do mistério humano-divino cujo ápice se deu em Jesus de Nazaré. Essa ontologia relacional marca uma ruptura epistemológica em relação à ontologia da substância, cuja característica principal é a substância e não a relação (KNAUER, 2012, p. 19-41). Nessa ontologia relacional e na gratuidade descreve-se a constituição da subjetividade vulnerável em sua relação constitutiva com a alteridade e com a transcendência, como modo de existência, capaz de pôr fim à violência e engendrar a construção de um mundo melhor. Isso significa superar a inércia que a teologia clássica nos conduziu, ao apostar no poder extrínseco e mágico para nos salvar. E mais, essa ruptura com uma visão intervencionista de salvação leva à afirmação da redenção como uma transformação que irrompe “*desde abajo y desde el reverso*” pela subjetividade aberta ao devir incerto da história (MENDOZA, 2015a, p. 88).

Nessa perspectiva, a verdade da revelação cristã é, antes de tudo, um dado antropológico, que acessamos por meio da subjetividade exposta pela presença do outro que sabe perdoar, isto é, pela percepção da transcendência como pura gratuidade (MENDOZA, 2010a, p. 333). Explicita-se, neste momento, o caminho imanente da construção do sentido e da verdade, isto é, descreve-se o eixo antropológico pós-moderno que servirá de *húmus* para a *fides* cristã. Num outro momento, se faz necessário entrelaçar o argumento antropológico com o teologal para poder dizer a revelação em chave cristã no seio da pós-modernidade.

Aproximando-se do real a partir de um procedimento interdisciplinar, o teólogo mexicano afirma que o “real é teologal”, isto é, a partir da constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna é possível sim ascender à verdade da revelação do Deus *absconditus* e *ineffabilis* (MENDOZA, 2010a, p. 339). Fundamentais nessa hermenêutica do real são: a fenomenologia, a desconstrução, o movimento antissistêmico e a teoria do desejo mimético de René Girard. Assim, se justifica a constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna como aquela capaz de

revelar o Fundo Amoroso do Real, isto é, Deus em linguagem monoteísta, como fonte e destino de toda subjetividade aberta e em doação.

Teologia como escuta do murmúrio das vítimas e inocentes

Parece difícil falar de revelação divina no contexto pós-moderno sem levar em consideração a violência intersubjetiva que, depois do colapso do sujeito moderno, adquire dimensão planetária. Esse problema da intersubjetividade como tarefa histórica tornou-se a categoria chave da reflexão filosófico-teológica no atual contexto. O correlato teológico dessa problemática da intersubjetividade é aquela velha questão da teodiceia: “por que Deus permite o sofrimento no mundo e, ao mesmo tempo, se diz todo-poderoso e bom?”. A pergunta por Deus diante do sofrimento do inocente enlaça-se ao enigma do mal no mundo e à resposta do cristianismo ao problema da violência sistêmica, que tomou proporções jamais vistas na história humana.

Sem apelar para um resgate milagroso de uma divindade alheia à história humana, tampouco ficar estarrecido diante do nada, Carlos Mendoza está convencido de que a saída passa por “*pensar la comunión humana posible, en cuanta comunidad de individuos diferentes, susceptibles de vivir en sociedad*” (MENDOZA, 2007b, p. 100-104)², sem renunciar o caminho da intersubjetividade capaz do mútuo reconhecimento. Nesse horizonte, o teólogo mexicano propugna uma leitura teológica do espaço público (MENDOZA, 2010a, p. 328), partindo das margens da história de exclusão que vivem os justos e as vítimas.

Nessa esteira, partindo do primeiro volume de sua trilogia, *Deus liberans*, em diálogo com pensadores modernos, o teólogo mexicano busca situar o “murmúrio das vítimas e dos excluídos” como lugar por excelência da revelação divina. De modo especial com a fenomenologia da alteridade, insiste na

² Carlos Mendoza recorda que 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 história, com sua ideia de aniquilação dos contrários. Entretanto, a hermenêutica ricoeurina compreendeu a dialética hegeliana não como necessária aniquilação, mas como a possibilidade de um novo estágio da intersubjetividade, isto é, o mútuo reconhecimento.

impossibilidade de percepção do Mistério Amoroso do Real fora do marco da “*negatividad da subjetividad y da história*” (MENDOZA, 1996, p. 349).

Aqui aparece em germe a explicitação da continuidade e, por sua vez, descontinuidade com a teologia da libertação. A primeira no sentido de continuar 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 de modernidade tardia e pós-modernidade, com a assunção da fenomenologia. Portanto, Mendoza põe em curso um processo de delineamento dos traços do novo lugar social-teologal, cuja centralidade encontra-se no “rosto desfigurado” das vítimas dos sistemas de totalidade, isto é, das mulheres, das minorias sexuais, dos migrantes, etc. Para o frei dominicano, não é possível fazer teologia fora da escuta do murmúrio dos inocentes e das vítimas para contemplar e experimentar ao Deus compassivo que se revela nesse lugar.

Nesse horizonte, seu pensamento teológico aparece como um convite a reconhecer na “*historia de los vencidos [...] la huella de transcendencia en la inmanencia de la historia*” (MENDOZA, 1996, p. 433). É, exatamente, esse rastro de transcendência que é preciso compreender em seu sentido originário (MENDOZA, 2015a, p. 101). Assim, por meio de uma “estética teológica da negatividade”, o teólogo mexicano afirmará que “*no existe apercipi3n de la manifestaci3n divina sin percepci3n del llamado del otro que sufre, sin reconocimiento de los excluidos*” (MENDOZA, 1996, capa).

Anos mais tarde, a partir de sua segunda obra da trilogia *El Dios escondido*, sob o *locus theologicus* do niilismo pós-moderno, ele assume o colapso do sujeito moderno como oportunidade de reabilitar a subjetividade em sua relação constitutiva com o outro, como única possibilidade de existência autêntica (MENDOZA, 2010a, p. 311). Para o teólogo mexicano fazer teologia é possível apenas “a partir das pedras e do pó” — expressão de James Alison — dos metarrelatos de emancipação que se revelaram armadilhas da razão técnico-científica. Mais que uma simples descrição da ruína do mundo moderno, faz-se necessária uma hermenêutica do colapso do sonho egóico, como possibilidade de descobrir o sentido teologal do real a partir do *eu ensimesmado* (MENDOZA, 2012, p. 19-33). Com a assunção da desconstrução, o sujeito moderno entra em rota de conversão, isto é, desconstruídas suas pretensões totalitárias

ele descobre os seus limites e novas potências de experiência e, assim, é inserido num processo de reconstituição fenomenológica da pessoa (MENDOZA, 2010a, p. 308-310). Com isso, se torna possível a constituição da subjetividade aberta à alteridade e à transcendência.

Em sua terceira obra da trilogia, *Deus ineffabilis*, assume as resistências e resiliência das vítimas como modo próprio de espiritualidade, para falar da revelação divina na pós-modernidade. Sob a ruptura epistemológica do Sul³, Mendoza põe em relevo o modo próprio dessas práticas como vivência capaz de engendrar mudanças históricas e reverter o poder destrutivo do metarrelato do mercado e do estado moderno em sua voraz globalização (MENDOZA, 2015a, p. 133). Nesse marco do pensamento decolonial, ele prossegue escutando o murmúrio das vítimas e inocentes, isto é, dos invisibilizados pelo pensamento de totalidade como princípio de conhecimento do real (MENDOZA, 2012, p. 27). Nessa perspectiva, o pensamento antissistêmico enraizado que está no movimento zapatista mexicano, permite ao teólogo mexicano apropriar-se da ruptura epistemológica que lhe permite pensar “*desde abajo y desde el reverso*” da história de dominação e exclusão, indo além e aquém do pensamento abissal (MENDOZA, 2014a, p. 389). Isso lhe possibilita escutar as vozes das alteridades negadas pelo projeto colonizador, que agora assumem sua exclusão como força heurística capaz de uma mudança de mundo.

En la aldea global surgen hoy muchas otras *vozes silenciosas* que anuncian tiempos nuevos. Ya no con el triunfalismo de los metarrelatos modernos y de los messianismos políticos del siglo XX, incluyendo el socialismo histórico. Se trata ahora de movimientos sociales marcados por el acontecer *óntico* de la historia vivida *desde abajo y desde el reverso*, es decir, desde el mundo de la exclusión, que tiene tantos rostros. Subjetividades deconstruidas que, de manera paradójica, hacen de la exclusión su fuerza. Muchos ‘nos-otros’ que afirman su derecho a la diferencia y del derecho de todos a existir según su propia identidad, con su propio rostro, su lenguaje y su cuerpo (MENDOZA, 2015a, p. 99).

³ Cf. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. *Epistemología del sur. Cuestiones de antagonismo*. Trad. Antonio Jesús Abiló. Madrid: Akal, 2004.

Seguindo essa hermenêutica do real, em busca da construção do espaço intersubjetivo do mútuo reconhecimento, o teólogo mexicano enlaça ao pensamento antissistêmico o princípio da teologia pragmática do teólogo alemão Helmut Peuket, que descobre o “miolo pragmático da teologia” (MENDOZA, 2010a, p. 239); capaz de explicitar a “instauração da *comunidadade ilimitada do discurso*”. Se a pragmática do discurso, por um lado, constatou o permanente “triunfo dos verdugos”, a teologia pragmática, por outro lado, capturou o reverso da condição humana violenta: “sempre há justos que dão a vida pelos demais”. Esta é a base para uma teologia a partir do reverso da história — a partir das vítimas — sob a primazia daquelas vozes silenciadas e negadas na construção do espaço público das democracias modernas (MENDOZA, 2011, p. 199-212).

Afirmar o protagonismo dos justos e das vítimas da história é, pois, aproximar-se daquele “horizonte escatológico” da fé cristã, que o cristianismo se apresenta como portador e indicador. Este horizonte designa “*el modo como los creyentes vivencian, experimentan y realizan la acción comunicativa ‘plena’*” (MENDOZA, 2011, p. 199-212). Enfatiza-se a necessidade de um “princípio transcendente” capaz de solucionar 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, que possibilita a comunicação com o outro em sua irredutível diferença.

Tal principio de autorrebassamiento también ya fue percebido de manera parcial por los sábios de este mundo y comunicado por medio de sus tradiciones religiosas más desarrolladas. Pero fue el cristianismo quien capto el alcance universal de dicho acontecimiento gracias a la revelación plenamente realizada en Cristo Jesús (MENDOZA, 2010a, p. 240).

Não se trata de uma apologia à velha cristandade, antes significa apropriar-se teologicamente da chave pragmática para dar conta da esperança possível no seio das sociedades secularizadas. Para Carlos Mendoza esse é o novo paradigma pós-moderno para interpretar a fé: a revelação como “comunicação efetiva da vida divina à criação inteira” (2010a, p. 58), à luz da experiência pascal da comunidade nova.

Será, pois, o substrato existencial dos gestos de gratuidade das vítimas e dos justos da história que possibilitará ao teólogo chegar ao fundo antropológico do real e, concomitantemente, discernir o caminho pelo qual Deus passa salvando; sempre “a partir de baixo e do reverso” da história de dominação. 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.

El reconocimiento del otro supone una apertura del sujeto que es de orden trascendental, es decir, donde la trascendencia se muestra en la inmanencia. 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 (MENDOZA, 2011, p. 199-212).

Com a assunção da desconstrução niilista, Carlos Mendoza avança 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.

Pós-modernidade radical e niilismo místico

A acepção de pós-modernidade em questão está fortemente marcada pela consciência do esgotamento da modernidade ilustrada, sobretudo a versão técnico-científica que desencadeou o caos planetário e ecológico que coloca em risco o futuro da humanidade e do planeta. 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*.

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 mistérico da liberdade e da inteligência humana. Diferente da afirmação contramoderna do teólogo Clodovis Boff de que a pós-modernidade está presa na imanentização como se constatou com a modernidade técnico-científica (2014, p. 489-490), antes, a racionalidade pós-moderna se abre à possibilidade de um horizonte último do real (MENDOZA, 2008, p. 21).

Constata-se, pois, que a racionalidade pós-moderna rejeita a ideia intervencionista da divindade na história humana e, concomitantemente, afirma o reino de liberdade humana como o destino manifesto da humanidade como designo do Criador (MENDOZA, 2009a, p. 15-16). 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 religação com a transcendência acontece a partir de outra ordem de existência, ligada à fonte do ser.

La trascendencia 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 (MENDOZA, 2015a, p. 485).

Outra questão importante que marca a racionalidade pós-moderna diz respeito à compreensão da crise de sentido que se instaurou com o colapso do sujeito moderno, sem renunciar 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, que conduzirá a interpretá-la como sendo a própria realização do cristianismo (MENDOZA, 2009a, p. 15-16). Nesse sentido, autores como J. Derrida, G. Vattimo, J-L Nancy, M. Corbí, R. Girard e G. Agamben serão as maiores referências que nutrirão o pensamento do teólogo mexicano.

Importa tomar ciência de que, nascida da desconstrução de Derrida, 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 (MENDOZA, 2010a, p. 89). Ela busca enfatizar o vislumbre do sentido não cumprido, como o *non-sens* de Nancy. Portanto, essa

nova racionalidade implica a “desmontagem das estruturas linguísticas e pragmáticas” e a desconstrução dos “sistemas de referências”, visto que a linguagem e a ação são as portadoras por excelência dos sistemas de referências (MENDOZA, 2010a, p. 301-302).

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” (MENDOZA, 2007a, p. 41-55). Ressalta-se, nesta hora, a crítica da racionalidade pós-moderna dirigida a todo relato que tenha a pretensão de totalidade, quer seja da religião e dos seus substitutos como a ciência e a tecnologia, quer seja da teoria do estado e da moral patriarcal. Os relatos de totalidade são aqueles que têm a pretensão de incluir em sua interpretação a origem e o fim da vida humana.

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 (MENDOZA, 2010a, p. 176-177), e ao mesmo tempo conclama a permanente vigília para não cair nessas mesmas armadilhas da racionalidade ilustrada. Por essa razão, afirma o teólogo mexicano, não *“por capricho o azar el pathos posmoderno es nihilista”* (MENDOZA, 2015a, p. 46), pois ele nos conclama a abrir mão da segurança do fundamento e assumir a aventura do existir em permanente devir.

Esse niilismo permite à subjetividade permanecer no *“umbral pre-discursivo del acontecer originario mismo”*, contra a “idolatria do conceito”. Será essa nova racionalidade que o teólogo mexicano assume como ponto de partida para interpretar o “sentido salvífico do real” (MENDOZA, 2011, p. 199-212). Assumir, pois, o niilismo pós-moderno como lugar teológico requer uma aproximação à sua lógica interna e suas principais proposições, para não cair na postura apologética de que o niilismo afirma o reino do relativismo e que por isso nega a possibilidade do sentido e da verdade (BOFF, 2014, p. 491). Ora, o que o niilismo pós-moderno defende é a abertura permanente à existência em devir, cuja proposição se inscreve naquele debate iniciado por Heidegger contra uma ontoteologia, onde o ser, o sentido e a verdade já estão dados de antemão. Diferente do pensamento ontoteológico que fala do “realismo epistemológico”, o niilismo

pós-moderno fala de um “realismo ontológico”, de uma existência vivida até os limites de si mesmo: “além da essência” (MENDOZA, 2008, p. 21).

Nesse princípio ontológico radica o niilismo pós-moderno como sinal da consciência de sua identidade e desafio do acontecer histórico. É uma atitude de permanente estado de vigilância, a fim de não cair nas pretensões de absoluto, suscetível tanto ao indivíduo como à coletividade (MENDOZA, 2010a, p. 180). Para isso, se mantém consciente de sua finitude, de sua abertura à transcendência e, sobretudo, de não-representabilidade de Deus.

Essa atitude apofática resulta num humanismo não totalitário, num “humanismo de outro ser humano” não justificável pela metafísica da substância, uma vez que esta não aceita a ideia de um devir humano e, muito menos, de um devir divino. Nesse “humanismo niilista” (MENDOZA, 2010a, p. 216)⁴, a mediação por excelência do acontecer humano-divino advém da assunção da própria labilidade do sujeito como potência de experiência. Inclusive isto parece constituir o núcleo da tese defendida por Carlos Mendoza: através da subjetividade exposta e em doação será possível acessar o fundo misterioso do real, isto é, Deus em linguagem monoteísta.

Contrariando o prognóstico dos teólogos contramodernos, se percebe 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 pelo teólogo mexicano: a raiz mística do niilismo pós-moderno, sobretudo com Jean-Luc Nancy. Para o teólogo mexicano há certa analogia entre esse niilismo e vida mística, aquela existência exposta presente em todas as grandes tradições religiosas da humanidade.

El nihilismo se abre a una experiencia mística de lo inefable, lo apofático y lo irrepresentable. 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-tardios (MENDOZA, 2008, p. 23).

⁴ Esta expressão “humanismo niilista” parece uma contradição, mas Carlos Mendoza afirma que ela expressa a compreensão da subjetividade exposta, como a fenomenologia relacional a desenvolveu. E que o “humanismo niilista” já se encontra implícito em Heidegger.

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 habitar. O desafio está em 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...” (MENDOZA, 2015a, p. 48), tal é o lugar da constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna.

A constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna

Para compreender essa acepção filosófica da subjetividade vulnerável pós-moderna é imprescindível um olhar retrospectivo e prospectivo da fenomenologia da subjetividade moderna. Um olhar retrospectivo da fenomenologia da subjetividade moderna constata-se a insuficiência do sujeito cartesiano e da subjetividade husserliana para dar conta da relacionalidade constitutiva de todo existente e sua abertura à alteridade. Com a subjetividade moderna chega-se a abertura da subjetividade à exterioridade, tanto com a vertente do pensamento niilista como aquele que confere primazia à alteridade na relação com o sujeito, com Heidegger e Levinas.

Ora, neste olhar retrospectivo acerca da constituição da subjetividade, percebe-se, pois, que nas análises da subjetividade na modernidade tardia, de Levinas, passando por Ricoeur, à Girard, o estágio da intersubjetividade como horizonte último da realização da identidade sempre aparece como utopia. “*Un horizonte que parece estar siempre diferido en la historia y que, sin embargo, es el que abre posibilidades de futuro en cuanto que es percibido e imaginado por los justos de la historia que sostienen así una posibilidad de existencia para la humanidad entera*” (MENDOZA, 2007c, p. 15-52).

Nessa reconstituição fenomenológica da subjetividade na modernidade tardia, nosso autor afirma que temos acesso à passagem da simples ideia de Deus à designação de Deus em função do horizonte hermenêutico e ético com Ricoeur e Levinas. Ambas confluem na fenomenologia da subjetividade exposta como condição de possibilidade do encontro intersubjetivo. Nesse marco referencial, Carlos Mendoza em sua obra *Deus liberans*, afirma que a “*experiencia del advenimiento del sujeto es asimismo una huella de la trascendencia de Dios inscrita en el corazón de la subjetividad*” (MENDOZA, 1996, p. 13).

Sob um olhar prospectivo, sob o *pathos* pós-moderno, o autor prossegue interpretando esse “rastros da transcendência” inscrita na imanência como escuta da presença do “*Deus absconditus*” na história conflitiva da humanidade. Nesse horizonte, o teólogo mexicano aposta no desenvolvimento de uma “ontologia relacional” como única maneira de justificar a relacionalidade constitutiva da subjetividade e da comunhão humano-divino como sentido último da criação (MENDOZA, 2011, p. 199-212). Essa constatação tornou-se possível porque a racionalidade niilista ultrapassou a ontoteologia e suas pretensões de absoluto (MENDOZA, 2007b, p. 104). Heidegger foi crucial para esse ultrapassamento com sua fenomenologia da “subjetividade radical”; foi ele o mediador da transição da vontade de poder à vulnerabilidade. A subjetividade vulnerável, portanto, denota outra maneira de *ser-no-mundo*, inacabado, sempre em devir. A pós-modernidade, como pensamento crítico vigilante, assumirá como *pathos* da subjetividade a aguda consciência de sua vulnerabilidade, expressa na ideia de “sujeito vulnerável”⁵ que permitirá descrever a constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna. Importa ressaltar que a hermenêutica da subjetividade vulnerável está enlaçada ao colapso do sujeito moderno.

A Queda das Torres Gêmeas, em setembro de 2001, foi o último evento traumático que atestou o colapso do sujeito autônomo, com o seu projeto de invisibilização da alteridade. Depois do colapso do sujeito moderno e seus sonhos de onipotência infantil, tornou-se possível uma nova hermenêutica do sujeito. Não uma hermenêutica da morte do sujeito, mas sim do colapso do *ego* moderno. Será esse colapso que viabilizará falar da subjetividade vulnerável como ponto de partida do conhecimento, de práxis de liberdade e de libertação e, portanto, abrir espaço para a superação do *ego* moderno. O teólogo mexicano deixa claro que não se trata de apenas denunciar a epopeia do *ego* e seus naufrágios, antes se busca descobrir — em plena comunhão com a tradição latino-americana em sua opção preferencial pelos pobres — a “potência dos pobres e excluídos” como defende o movimento antissistêmico pós-moderno (MENDOZA, 2013, p. 133).

⁵ Gianni Vattimo é a maior referência na ideia do “sujeito débil” (*Les Aventures de la Différence*. Paris: Éditions de Minut, 1985).

Assim, no meio dos escombros da modernidade e da cristandade emerge o “sujeito vulnerável”, por meio de quem se evidencia o esgotamento da racionalidade técnico-científica. Esta nova subjetividade, marcada pela aguda consciência da finitude, da culpabilidade e da possibilidade de redenção que chega pela alteridade amorosa, torna-se o novo *locus theologicus*. Em sua gênese:

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 (MENDOZA, 2010a, p. 171-172).

Assim, 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 vestígios de uma realidade outra por construir com a consciência aguda e sempre vigilante diante do provisório”. De fato, o “sujeito vulnerável” em sua existência agônica constitui-se na única possibilidade de futuro para a humanidade, em tempos de colapso da modernidade e, conseqüentemente, do cristianismo enquanto matriz do Ocidente.

Esse “sujeito vulnerável”, em sua acepção histórica, encarna-se nos justos e nas vítimas da história de dominação, que a partir de suas potências de experiência desconstruídas de todo afã de onipotência engendra uma mudança de mundo.

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 *nihilista* 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 (MENDOZA, 2010a, p. 224, *grifo autor*).

Há, portanto, um significado ético-político da existência do “sujeito vulnerável”. Longe de permanecer inerte diante dos excessos da racionalidade instrumental em sua lógica totalitária e do colapso do sujeito moderno, assume a vulnerabilidade como única possibilidade de existência histórica. Em

outras palavras, o “sujeito vulnerável” assume a sua exclusão como lugar político, aprendendo a viver como “marginal no centro”⁶ dos debates públicos, na busca pelo reconhecimento dos direitos das minorias em meio aos sistemas de totalidades (MENDOZA, 2010a, p. 190). Uma forte característica, pois, do “sujeito vulnerável” é o desencanto em relação aos metarrelatos de totalidade.

Ora, será com o filósofo Jean-Luc Nancy que a subjetividade vulnerável pós-moderna alcançará o estágio mais radical de abertura extrema a tudo o que existe⁷. Ele acrescenta à diferença niilista a perspectiva “mística” que está relacionada à experiência iconoclasta de Deus e, com isso, busca salvaguardar a condição apofática do discurso, da prática, do desejo e das ações. Com Nancy, o cristianismo será chamado à sua vocação *kenótica* como perpétuo ultrapassamento da religião e de todo sistema totalitário, isto é, para ser pertinente no atual contexto o cristianismo deverá assumir a sua própria desconstrução.

Seguindo pela via fenomenológica em direção à subjetividade vulnerável *capax Dei*, isto é, a subjetividade exposta e capacitada para o divino (MENDOZA, 2010a, p. 346), se reconhece que não basta à subjetividade o desencanto característico do “sujeito vulnerável”. Para o pesquisador, já não é possível uma hermenêutica teologal e teológica da subjetividade vulnerável fora da assunção do colapso da subjetividade em estado de “*declusión*”⁸, que a habilite a adentrar no umbral escatológico do real (MENDOZA, 2007a, p. 41-55). Portanto, Carlos Mendoza se apropria da “*declusão*” e seu correlato “*adoração*” de Nancy, para desvendar

⁶ Seguindo a Carlos Monsiváis, nosso autor falará da experiência do sujeito vulnerável como alguém que aprendeu a viver como “marginal no centro”. Essa marginalidade se expressa com convicção e utilidade no meio dos debates públicos, em busca do mútuo reconhecimento no coração das sociedades fechadas. Trata-se de um procedimento intersubjetivo, sem renunciar o valor da micro-história característica da subjetividade vulnerável.

⁷ As duas obras principais de Jean-Luc Nancy são: *La décloison*: (déconstruction du christianisme, 1). Paris: Galilée, 2005. 231p. *L'adoration* (déconstruction du christianisme, 2). Paris: Galilée, 2010. 147 p.

⁸ Carlos Mendoza esclarece que a *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 em linguagem monoteísta. A *declusión*, pois, é um neologismo cunhado por Jean-Luc Nancy para postular teoricamente o niilismo próprio da razão pós-moderna (Mendoza, 2015a, p. 469). Para uma aproximação da desconstrução do cristianismo ver: Caldeira, Cleusa. “Desconstrução do cristianismo: imperativo ontológico à experiência de Deus na pós-modernidade”, ainda não publicado.

um novo estágio da subjetividade, que se revela como o “último estágio da encarnação do *logos* na história do Ocidente” (MENDOZA, 2015a, p. 66 e 469-470). Isso significa a possibilidade de ensaiar um discurso sobre Deus na pós-modernidade, a partir da realidade teologal da abertura e da indigência da subjetividade “declosionada”.

Nesse estágio, a subjetividade “declosionada” ficará radicalmente aberta, expectante, vigilante e em doação. Ora, essa subjetividade “declosionada” permite pensar na mudança de temporalidade que implica essa abertura, cavidade, ferida e indigência mesma da subjetividade aberta (MENDOZA, 2015a, p. 66). Por essa razão a “declosión” se torna tão importante para a teologia de Carlos Mendoza, pois ele está interessado nessa mudança de temporalidade que constitui a subjetividade exposta e aberta à Alteridade. Será essa mudança de temporalidade que permitirá localizar na subjetividade a temporalidade messiânica, constitutiva da experiência cristã à luz da páscoa do Messias Jesus.

Enfim, Carlos Mendoza assume-se a *declosión* como categoria principal para interpretar a subjetividade, visto que ela justificará o colapso do sujeito moderno em seu afã de sentido e fundamento, sem eximir a subjetividade de cair novamente em idolatrias. Razão porque a “declosión” necessita de seu correlato “adoração”, que conduza a subjetividade a um estado existencial de alerta permanente num niilismo originário.

La adoración nihilista significa no tanto el reconocimiento de un objeto de latría, en un sentido religioso o petista, sino más bien *um estado existencial de alerta*, con su ausencia de lenguaje, de representación y de sentido, como un cierto tipo de conocimiento silencioso. [...] un estágio de inacabamiento de la existencia (ÁLVAREZ, 2015a, p. 67-68).

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 de metáforas e analogias, para marcar sempre o caráter provisório e imperfeito de toda aproximação ao real. Por fim, a subjetividade no estágio da “adoração niilista” é uma subjetividade fronteira, que possibilita acessar o “vazio criador”, isto é: na fronteira do dizer, do

pensar e do sentir está o vazio que se apresenta como fonte e destino de toda subjetividade em doação (MENDOZA, 2015a, p. 70-71).

Ao apropriar-se teologicamente desse “vazio criador”, o teólogo mexicano afirmará que ele não é outra coisa senão aquele *fondo sen fondo* do real que é impossível de possuir, representar e nomear, que em linguagem monoteísta chamamos Deus. Nessa recepção criativa ao “vazio” pós-moderno⁹, o teólogo mexicano 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*” (MENDOZA, 2014b, p. 81). 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.

Enfim, retornando à subjetividade *decolionada*, cabe esclarecer que ela permanece em sua indigência e abertura à experiência inefável do mistério amoroso do real. Tal estágio da 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 Amoroso 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 in-nombrable y, sin embargo, preñada de sentido sin ser ella misma sentido (MENDOZA, 2015a, p. 71).

Desta forma, se delinea o *pathos* da subjetividade pós-moderna: “desencantada” e “desconstruída”, algo possível graças ao percurso da

⁹ Carlos Mendoza destaca a confluência do pensamento de Jean-Luc Nancy com Giorgio Agamben no que tange ao “vazio criador” e a ideia hebraica de *kabod* (glória). Ver: *Deus ineffabilis*, 2015a.

fenomenologia da subjetividade descrita acima. Fulcral para a aparição desta subjetividade é a “afirmação da diferença” com Derrida e a *declosión* com Nancy. Cabe ressaltar que na *declosión* não predomina apenas o aspecto do desencanto típico do “sujeito vulnerável”, mas a subjetividade “declosionada” fica habilitada a permanecer “*aberta, expectante, vigilante y donante proprio de la adoración*” (MENDOZA, 2015a, p. 72). Ao fim e ao cabo, designação da existência em estado de doação.

Para muitos analistas dos meandros da subjetividade, tais como Girard e Marion, 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 (MENDOZA, 2015a, p. 72). Esse estágio da doação amorosa aparecerá como o início dos tempos messiânicos e da escatologia como temporalidade redimida, visto que o teólogo mexicano a interpretará a partir da proposição do pensamento antissistêmico, partindo das potências dos pobres e excluídos. Com efeito, nisto se constitui a tarefa do teólogo mexicano: desenvolver uma ontologia relacional capaz de justificar a impossível doação, através dos gestos de extrema gratuidade dos pobres e das vítimas da história.

Como dito acima, a existência niilista enquanto subjetividade “desencantada” e “declosionada” vislumbra o resplendor da luz obscura do “fundo sem fundo” do Mistério amoroso do Real. Entretanto, para Carlos Mendoza 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 doação”. Uma experiência, com efeito, que não se move sob a lógica da reciprocidade, visto que esta sempre conduz a violência e exclusão; tampouco se fecunda no eterno retorno do ressentimento experimentado no presente e projetado à vida eterna. Antes, esse estágio da subjetividade como doação advém da experiência dos gestos gratuitos e inesperados dos invisibilizados pelos sistemas de totalidade e de onipotência (MENDOZA, 2015a, p. 73-74).

Por meio dos gestos de extrema gratuidade realizados pelos justos da história, pode-se perceber essa experiência da subjetividade exposta que habita a sua exclusão na assimetria do amor. Na ontologia relacional

na gratuidade desenvolvida pelo frei dominicano, esse gesto de extrema doação aparece como potência salvífica de toda humanidade e do planeta. De 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 os 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”* (MENDOZA, 2010a, p. 20). Não esqueçamos de que se trata de uma experiência anônima, que experimentam algumas pessoas desde a fundação do mundo, cujo protótipo será, para a antropologia e a teologia, o justo Abel.

La persona como relación sería pura abstracción si se quedara sólo en la mutua interacción de los pronombres [...]. 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 [...] (MENDOZA, 2015b, p. 49).

Dessa forma, tocamos 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 da história fraturada da humanidade, visto que essa *“oquedad de sentido originaria”* define a pessoa em relação (MENDOZA, 2015b, p. 48-53). Seguindo esta aproximação fenomenológica, o teólogo mexicano buscará esquadrinhar a *“grieta del sinsentido desde la experiencia de las víctimas, para vislumbrar ahí el paso de Dios”* (MENDOZA, 2015a, p. 101). Tratar-se-á de descrever a transcendência inscrita na imanência do devir intersubjetivo, como redenção em chave de desejo vivido como pura doação no amor assimétrico e gratuito. Essa doação amorosa dos justos e inocentes designará a fonte do sentido, embora não seja o sentido em si, pois este o ultrapassa. Enfim, na perspectiva de uma ontologia relacional

na gratuidade e na diferença, o ser divino só pode ser designado como “perpétua doação”.

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 procedendo 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 (MENDOZA, 2015b, p. 52).

A vida dos justos e inocentes, de fato, constitui a “*pedra de toque de la nueva temporalidad*” própria da subjetividade “*declosionada*” — expectante e aberta ao vazio — cuja metáfora maior é a boca aberta ou a mão estendida de quem tem fome. Apesar disso, recorda o autor, não se pode esquecer a ambiguidade do desejo humano (MENDOZA, 2015a, p. 73-74). É exatamente esta ambiguidade do desejo que faz com que o conflituoso espaço intersubjetivo sempre permaneça ancorado na imanência em seu dramatismo violento.

Em vista disso, faz-se necessário o desvendamento da estrutura mimética da subjetividade, para se alcançar o estágio da subjetividade em chave de desejo como doação, que seja capaz de engendrar a construção do espaço intersubjetivo do mútuo reconhecimento na assimetria do dom e na gratuidade. Para alcançar esse estágio é imprescindível o desmantelamento do desejo mimético violento que estrutura toda subjetividade, visto que a maneira de *ser-no-mundo* está marcada irreversivelmente pelo mimetismo, como mostrou exaustivamente René Girard.

A estrutura mimética da subjetividade justifica o paradoxo da condição humana, que se intercala entre violência e redenção, através da invisibilização ou visibilização do outro, do encobrimento ao reconhecimento (MENDOZA, 2016, p. 31-50). A novidade da análise do desejo de René Girard reside na “complexa exterioridade fundante” da subjetividade (MENDOZA, 2015a, p. 362), isto é, a configuração do desejo se dá pela influência de um terceiro. Esse terceiro se expressa tanto no modelo que

se imita, como no próprio objeto desejado. À análise do mecanismo fundante da subjetividade chama-se “teoria do desejo mimético”, por meio da qual se compreende a violência intersubjetiva como vontade de onipotência, visto que na *mimesis* há um potencial aquisitivo. Nisso reside a raiz da violência intersubjetiva que assola a humanidade, desde os primórdios da humanidade. Compreende-se, pois, que o estágio do mútuo reconhecimento, além da dialética hegeliana como último estágio da subjetividade, passa pelo desvendamento do desejo mimético violento e sua subversão para o desejo mimético de doação.

E esta passagem se faz necessariamente, não pela negação do mimetismo, visto que não é possível deixar de imitar; antes, pela instauração de outro modelo a imitar. Se por um lado a teoria do desejo mimético explica a condição humana mergulhada na rivalidade, por outro lado ela, também, consegue justificar a passagem dessa condição para a condição humana marcada pela oferenda de si mesmo.

Esse outro modelo a imitar foi plenamente revelado em Jesus de Nazaré¹⁰, em sua oferenda de si mesmo no seio do contágio mimético. É exatamente essa condição humana reconciliada, marcada pela gratuidade, que o cristianismo dá testemunho para a instauração da *Civitas Dei*. Descobre-se assim a verdade antropológica do cristianismo, como modo de pôr fim ao mecanismo mimético violento da subjetividade e, consequentemente, da religião sacrificial. Cristo foi aquele que desvelou o fracasso da religião sacrificial e desmontou seus mecanismos vitimários. Não apenas isso, ele também revelou a verdade da inocência da vítima e, consequentemente, a universalidade e a transcendência do cristianismo.

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 rivalidad. 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 proceso de *conversión* antropológica (MENDOZA, 2015a, p. 364).

¹⁰ O *Abba* de Jesus é o modelo a ser imitado como fonte do desejo de doação.

Aquém da carga semântica religiosa e piedosa destes conceitos, a acepção antropológica do “perdão” e da “reconciliação” designa o processo de “conversão antropológica”. Essa experiência antropológica justifica a existência daquelas pessoas que conseguem fazer a passagem do sacrifício do outro ao sacrifício de si mesmo, nisso reside a verdade de Cristo, a verdade messiânica (MENDOZA, 2015a, p. 279).

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 estágio intersubjetivo da reconciliação. Diante desse fracasso, sem vitimização, essa inversão mimética passa pela “paciência”, na espera da Parusia, em confrontação com o “fim do mundo” lançado em sua própria cobiça (MENDOZA, 2010a, p. 269). Eis o limite da teoria mimética, segundo o teólogo mexicano, pois ela não diz como podemos superar a “espiral de violência”¹¹. A única solução encontrada pelo antropólogo é a permanência “muda” diante dessa espiral de violência características dos nossos tempos, o que para o teólogo mexicano seria a negação da salvação (MENDOZA, 2010a, p. 229). Em função da limitação da teoria mimética, abre-se espaço para que a teologia apresente sua contribuição à ressignificação dessa teoria.

Nesse horizonte da racionalidade mimética, messias são todos os justos que conseguem superar a lógica da rivalidade, movendo-se na lógica da gratuidade, como oferenda de si mesmo instaurando a intersubjetividade. Para Carlos Mendoza, nisto consiste a percepção fundamental do desejo antisacrificial da subjetividade exposta e em doação, pois, a partir dessa realidade antropológica-teológica, instaura-se a nova temporalidade messiânica, abrindo possibilidade de reconciliação e 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 invidia original sino de

¹¹ Conceito cunhado a partir das análises antropológicas do real de René Girard, para descrever a consequência dessacralização da violência como “escalada para os extremos” com a oferenda de Cristo. Ver: GIRARD; CHANTRE: *Rematar Clausewitz*, 2011.

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 comunidad, aunque esto signifique, en el clímax del proceso, la entrega de su propia vida y su aniquilación en esta historia (MENDOZA, 2008, p. 33).

Enfim, Carlos Mendoza, partilhando da intuição original do teólogo James Alison, acolhe a instauração de uma nova temporalidade a partir da “inteligência da vítima”, como compreensão por meio da imaginação escatológica do Espírito do Messias crucificado-ressuscitado. A partir da “inteligência da vítima”, a subjetividade vulnerável é capaz de criar um novo mundo onde o processo mimético violento ceda lugar à reconciliação (MENDOZA, 2010a, p. 273)¹². Trata-se, por um lado, da compreensão do processo vitimário e, por outro lado, de sua reversão pela doação de si mesmo. Assim, acontece a contribuição da teologia à teoria do desejo mimético: a partir da ativação da “inteligência da vítima” se torna possível fazer a passagem do desejo mimético violento ao desejo mimético de doação. A teoria do desejo mimética torna-se a mediação antropológica que permite à teologia dar conta da verdade teológica, revelada no desejo mimético redimido das vítimas da história violenta da humanidade, cujo ápice dessa revelação se deu em Jesus de Nazaré. Com esse percurso fenomenológico, nos aproximamos da subjetividade vulnerável pós-moderna, isto é, aquela subjetividade desconstruída que habita em sua exclusão na prática do amor assimétrico e gratuito.

¹² A “inteligência da vítima” é um conceito cunhado por James Alison, em sua criativa recepção à teoria do desejo mimético de René Girard, para descrever a dinâmica interna que inspirou toda a vida de Jesus, isto é, ela descreve a verdade de Cristo. Ela fala ao mesmo tempo da consciência que tem a própria vítima do processo mimético e, também, da compreensão progressiva que a comunidade de discípulas e discípulos passar a ter da sua inevitável participação em gerar vítimas. Enfim, graças à imaginação escatológica enquanto um processo de rememoração a comunidade recebeu o dom da “inteligência da vítima”, que nada mais de que o próprio dom da Ruah divina como habilitação existencial para viver na gratuidade, além da rivalidade.

Considerações finais

Partindo do reconhecimento de que a subjetividade moderna continua sendo a sede de nossa presença no mundo e a chave do pensamento vulnerável, Carlos Mendoza mergulha em seus meandros para descobrir as suas possibilidades de experimentar a redenção vinda de alhures, da Alteridade Amorosa em contexto pós-moderno (ÁLVAREZ, 2010a, p. 169). Nesse percurso fenomenológico buscou-se descrever uma porção considerável da inovadora contribuição do teólogo mexicano, para o diálogo entre filosofia e teologia, em busca da construção do sentido e da verdade capaz de salvar, com a assunção do niilismo pós-moderno como lugar da revelação divina. Fica exposta a impossibilidade de a racionalidade teológica rechaçar a liberdade humana como lugar da manifestação do Ser divino, visto que a subjetividade vulnerável pós-moderna se reconhece capaz de pôr fim à violência intersubjetiva, a partir de uma existência vivida, até os limites de si mesmo como pura gratuidade. Isso se tornou possível a partir da escuta cordial do murmúrio das vítimas e inocentes, que não cessam de viver até os limites de si mesmos, na assimetria do amor e em gratuidade. Em outras palavras, somente uma subjetividade vulnerável pós-moderna que se sabe habitada pela Alteridade divina é capaz de engendrar uma mudança de mundo. Com isso, se afirma que o devir divino se dá a conhecer no próprio processo de constituição da subjetividade vulnerável exposta, e radicalmente aberta e em doação.

Ora, vimos que essa aceção filosófica encontra sua concreção histórica nos pobres e nas vítimas dos sistemas de totalidade, que conseguem romper com a lógica da reciprocidade violenta e doam suas próprias vidas na esperança de construir um mundo melhor. A redenção no contexto da pós-modernidade passa necessariamente pela vida ofertada das vítimas da história, em perfeita analogia com a oferenda que realizou Jesus de Nazaré na Cruz do Calvário. Essa é, com efeito, uma experiência teologal — isto é, pré-discursiva e pré-teológica — que será teologizada pelo teólogo mexicano para falar da irrupção do messiânico como *per-dón*. Com isso, sinaliza-se o húmus da subjetividade vulnerável pós-moderna, que iluminada pela luz da *fides* cristã, constituirá os novos traços do cristianismo pós-moderno.

Referências

ALISON, J. *El retorno de Abel*. Las huellas de la imaginación escatológica. Barcelona: Helder, 1999.

BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje*. São Paulo: Paulus, 2014.

GIRARD, R.; CHANTRE, B. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011.

MARION, J.-L. *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Puf, 1997.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Sobre el rebasamiento del cristianismo como totalidad. In: MENDOZA-ÁLVAREZ C. (coord.). *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de poscristiandad*. México: Universidad Iberoamericana, 2007a. p. 41-55.

MENDOZA-ÁLVAREZ C. El colapso del sujeto posmoderno: nihilismo y mística. In: MENDOZA ÁLVAREZ, C. (coord.) *Subjetividad y experiencia religiosa pós-moderna*. México: Universidad Iberoamericana, 2007b. p. 81-113.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios. In: HEREDIA J.; ZUBIRÍA G. (coords.). *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*. México: UITCAM, 2007c. p. 15-52.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Entre nihilismo y vuelta al fundamento. In: MENDOZA ÁLVAREZ, C. (coord.). *¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía*. México: Universidad Iberoamericana, 2008. p. 17-36.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. La crisis de la religión en las sociedades posmodernas. *Ibero: Revista de la Universidad Iberoamericana*, año I, n. 3, p. 14-16, 2009a.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. El diálogo fe y razón en contexto de globalización. In: *Revista Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas*, v. 6, n. 8, p. 7-24, juni. 2009b.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. *El Dios escondido de la posmodernidad*. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pós-moderna. Guadalajara: SUJ, 2010a.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Teología y razón autónoma. Un debate epistemológico con la Radical Orthodoxy. In: LEGORRETA, J. J. (coord.). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. México: Universidad Iberoamericana, 2010b. p. 121-150.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática. In: MENDOZA ÁLVAREZ, C. (coord.) *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público*. México: Universidad Iberoamericana, 2011. p. 199-212.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. 'Vivir hasta la muerte'. Reflexión filosófico-teológica sobre la compasión. *Ciencia Tomista*, tomo 139, n. 447, p. 19-33, ene. abr., 2012.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. "Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos". *Concilium* 356, v. 50, n. 3, jun. 2014a.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. De los márgenes al centro vacío. Aportes de la posmodernidad a la teología de la liberación. In: EATWOT/COMISIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA, Minga IV, 2014. Colombia: Vinculum 254, 2014b. p. 25-41.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. *Deus ineffabilis*. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder, 2015a.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. La persona en relación como oquedad de sentido. Una aproximación fenomenológica a la cuestión de la dignidad humana. In: MENDOZA ÁLVAREZ, C. (Comp.). *¿Qué es hoy la dignidad humana?* México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015b. p. 39-55.

MENDOZA ÁLVAREZ, C. Sobre a invisibilização do outro: uma recepção latino-americana de Levinas e Girard. In: MENDOZA-ÁLVAREZ C.; JOBIM, J. L.; MÉNDEZ-GALLARDO, M. (Orgs.) *Mímesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*. São Paulo: É-Realizações, 2016. p. 31-50.

NANCY, J.-L. *La décloison: (dé)construction du christianisme*, 1). Paris: Galilée, 2005. 231 p.

NANCY, J.-L. *L'adoration (dé)construction du christianisme*, 2). Paris: Galilée, 2010. 147 p.

KNAUER, P. "Ontología relacional". In: QUEZADA DEL RÍO, J. (coord.) *Dios clemente y misericordioso*. Enfoques antropológicos. Homenaje a Barbara Andrade, México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2012. p. 19-41.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemología del sur*. Cuestiones de antagonismo. Trad. Antonio Jesús Abiló. Madrid: Akal, 2004.

Recibido: 12/07/2017

Received: 10/07/2017

Aprovado: 07/08/2016

Approved: 08/07/2017