



INTERCÂMBIO

Fundamentos teológicos da política: reabilitação da fonte política da subjetividade em tempos pós-modernos

Theological foundations of politics: rehabilitation of the political source of subjectivity in post-modern times

Cleusa Caldeira*

Resumo: Com este texto, buscamos explicitar o tema da política enquanto uma ação da subjetividade aquém e além da regulação do Estado secular, a partir da obra teológica de Carlos Mendoza Álvarez. Sem entrar no debate acerca da “teologia política”, descreve-se a constituição da ação política da subjetividade capaz de instaurar um mundo habitável para todas as pessoas, isto é, na capacitação humana para por fim à violência que ameaça o futuro da humanidade e do planeta. Na interseção do niilismo pós-moderno com o pensamento antissistêmico, propugna-se um caminho para a superação da violência intersubjetiva a partir da imanência da história. Com essa aproximação niilista e antissistêmica, acessa-se o “centro vazio” como fonte da ação política da subjetividade. Esse “centro vazio” designa aquele reduto de que ninguém pode apoderar-se sem se autodestruir, isto é, ele revela-se como Fonte Amorosa, origem e destino de toda subjetividade. Esse “centro vazio”, como fonte originária da ação política da subjetividade, aparece na História enlaçada à virtude da caridade, que se concretiza na vida dos justos e das vítimas perdoadoras como a única possibilidade de redenção em tempos pós-modernos. Descreve-se, assim, a teologia da imaginação capaz de habilitar a subjetividade a superar a inércia e a espera pelo resgate milagroso que a teologia clássica nos conduziu e, assim, cultivar a esperança ativa no coração da história.

Palavras-chave: Niilismo pós-moderno. Pensamento antissistêmico. Fonte política. Subjetividade vulnerável. Centro vazio. (Inter)subjetividade.

Abstract: With this text we seek to make explicit the theme of politics as an action of subjectivity below and beyond the regulation of the secular state, based on the theological work of Carlos Mendoza Álvarez. Without entering into the debate on “political theology,” one describes the constitution of the political action of subjectivity capable of establishing a habitable world for all people, that is, human empowerment to put an end to the violence that threatens the future of humanity and of the planet. In the intersection of postmodern nihilism with antisystemic thinking, a path is suggested for overcoming intersubjective violence from the immanence of history. With this nihilistic and antisystemic approach, the “empty center” is accessed as the source of the political action of subjectivity. This “empty center” designates that redoubt that no one can seize without destroying itself, that is, it reveals itself as the Loving Source, origin and destination of all subjectivity. This “empty center” as the original source of the political action of subjectivity appears in history linked to the virtue of charity, which is concretized in the life of the righteous and the forgiving victims as the only possibility of redemption in postmodern times. It is thus described the theology of the imagination capable of enabling subjectivity to overcome inertia and waiting for the miraculous rescue that classical theology has led us and thus to cultivate active hope in the heart of history.

Keywords: Post-modern nihilism. Antisystemic thinking. Political source. Vulnerable subjectivity. Empty center. (Inter)subjectivity.

* Doutora em Teologia (FAJE). Pós-doutoranda em Teologia (PUC-PR), bolsista CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7202-0682>. Contato: cleucaldeira@gmail.com.

Introdução

Reconhecido como o maior expoente da tradição libertadora em sua terceira geração, o teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez se propõe a mostrar a pertinência da Teologia da Libertação em inédita interlocução com o niilismo pós-moderno no Continente. 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* (2010); e *Deus ineffabilis* (2015). O frei dominicano propugna responder teologicamente ao problema da violência sistêmica, que leva à consciência da real possibilidade de aniquilação da humanidade e do planeta. Para isso, ele empreende uma hermenêutica do espaço público para discernir o caminho da redenção possível para a humanidade na intra-história. Enquanto legítimo herdeiro da tradição libertadora latino-americana, sua hermenêutica parte das margens da exclusão e da história de dominação dos sistemas de totalidade; quer seja do Estado, da família ou da religião.

Se a possibilidade de aniquilação se impõe como uma realidade nos dias atuais, a iminência do “fim do mundo” chama a atenção de todas as ciências para a origem e o fim possível da violência intersubjetiva em escala planetária. Da parte da Teologia, o problema da violência intersubjetiva encontra sua correlação na dramática da teodiceia, pois esta questiona a afirmação da bondade de Deus e sua aparente inércia frente ao sofrimento humano. É, com efeito, o problema do mal no mundo e a maneira teológica de encontrar sua resolução escatológica.

Recordemos que esse problema da teodiceia foi grandemente debatido por Metz, que deixou muito claro que a Teologia não pode cair na tentação de resolver o problema do mal no mundo. Antes, uma boa Teologia da criação assume a contingência humana e propugna a resolução escatológica do enigma da violência (Metz, 1996, pp. 07-28). É nesse horizonte que podemos situar o pensamento teológico de Carlos Mendoza, visto que ele não tem a pretensão de explicar a origem do mal; antes, busca pensar à luz da racionalidade pós-moderna uma resposta teológica ao problema da violência sistêmica e, ao mesmo tempo, localizar nos processos de subjetivação das vítimas a passagem do Mistério Amoroso do Real (Caldeira, 2018a, p. 319).

Partindo, pois, de um procedimento interdisciplinar, o teólogo mexicano assume como locus theologicus o niilismo pós-moderno (Caldeira, 2017, pp. 810-838) e, assim, nos coloca em rota de conversão para acessar a fonte originária da ação política da subjetividade. Nesse sentido, num processo fenomenológico de “volta às fontes”, torna-se possível experimentar e comunicar a presença do *Deus absconditus* no seio da história fragmentada da humanidade, que oscila entre a rivalidade e a gratuidade.

Pós-modernidade niilista aberta à transcendência

A acepção de pós-modernidade está enlaçada ao colapso do sujeito moderno e seu desejo de onipotência infantil, que conclama a ultrapassar a racionalidade moderna – sobretudo em sua versão técnico-científica – e, assim, gestar uma nova maneira de ser

no mundo. Essa racionalidade emergente 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 do teólogo Clodovis Boff, de que a pós-modernidade está presa na imanentização como se constatou com a modernidade técnico-científica (2014, pp. 489-490), a racionalidade pós-moderna se abre à possibilidade de um horizonte último do real (Mendoza, 2008, p. 21).

Importa compreender, portanto, 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, 2009, pp. 15-16). Isso significa que a pós-modernidade aceita a ideia de uma transcendência como o “fundo inacessível do real”, pelo qual 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, 2015, 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, que não pode prescindir de sua origem fundadora, isto é, o Cristianismo. Por isso, serão fundamentais a assunção desse 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, pp. 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. Essa assunção do transfundo cristão pela racionalidade pós-moderna conduzirá a necessidade de propugnar o “desfundamento” do Ocidente, que implica a renúncia da metafísica enquanto ontoteologia; tanto em sua versão religiosa quanto secular¹.

Por essa razão, afirma o teólogo mexicano, não “por capricho o azar el *pathos* pos-moderno es nihilista” (Mendoza, 2015, p. 46), pois ela defende a renúncia da segurança do fundamento e, concomitantemente, assunção da aventura do existir em permanente devir. Esse niilismo permite à subjetividade permanecer no “umbral prediscursivo del acontecer originario mismo”, contra a “idolatria do conceito”, tanto do divino quanto do humano. Será essa nova racionalidade que o teólogo mexicano assume como ponto de partida para interpretar o “sentido salvífico do real” (Mendoza, 2011, pp.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

1 Para compreender a ideia de desfundamento do Ocidente, ver: Caldeira, Cleusa. “Desconstrução do cristianismo. Imperativo ontológico à experiência de Deus”. Revista Horizonte, 2018c [no prelo].

a abertura permanente à existência em devir, cuja proposição se inscreve naquele debate iniciado por Heidegger contra uma ontoteologia, em que 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, 2010, p. 180). Para isso, se mantém consciente de sua finitude, de sua abertura à transcendência e, sobretudo, de não representabilidade de Deus.

Essa atitude iconoclasta 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, 2010, p. 216)², 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 tocar o fundo misterioso do real, isto é, Deus em linguagem monoteísta (Cf. Mendoza, 2015).

Enfim, 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. 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, 2015, p. 48), tal é o lugar da constituição da subjetividade vulnerável pós-moderna. Nesse lugar existencial, a subjetividade vulnerável poderá, então, experimentar e comunicar a presença inefável que é fonte e horizonte de toda subjetividade em doação. Ligada, pois, à sua fonte, a partir dos processos de subjetivação a subjetividade vulnerável se sabe capaz de subverter a lógica de dominação e, assim, abrir passagem para a instauração do estágio da intersubjetividade, isto é, o estágio harmonioso do mútuo reconhecimento na gratuidade; o messiânico.

Acesso niilista e antissistêmico ao “centro vazio”

Experimentar e comunicar essa presença silenciosa de Deus na história dos despoídos, em meio aos escombros das sociedades totalitárias, torna-se o desafio e a tarefa 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, em sua aposta no relato moderno da emancipação, como a Teologia latino-americana, partindo do reverso da História, viram-se interpeladas a refontalizar-se em torno do

2 Essa expressão “humanismo niilista” parece uma contradição, mas Carlos Mendoza afirma que ela expressa a compreensão da subjetividade exposta, como a fenomenologia relacional a desenvolveu. É que o “humanismo niilista” já se encontra implícito em Heidegger (Mendoza, 2010, p. 216).

messianismo do Servo sofredor e, conseqüentemente, da experiência de fé inserida na História fraturada pela violência. Entretanto, para o teólogo mexicano essas teologias ainda padeceram de certo otimismo, uma vez que não levam em conta as inquietações suscitadas pelos tempos de colapso pós-moderno.

Há de se ressaltar, por outro lado, 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?” (Mendoza, 2014b, p. 89). Essa questão põe em destaque a preocupação por uma Teologia apofática e pela vivência da espiritualidade em tempos pós-modernos. Uma espiritualidade encarnada na cultura, que em sua ambigüidade possibilita a experiência sempre marcada pelo oxímoro da presença-ausência com a assombrosa realidade do mistério do Deus inefável.

Também David Tracy, Andrés Torres Queiruga e Jon Sobrino, cada um à sua maneira, desenvolveram sua Teologia em diálogo com a razão crítica. Sem negar a contribuição de todos eles, a Teologia pós-moderna aqui esboçada se vê interpelada a se dizer levando-se em conta os escombros dos metarrelatos do Ocidente e, conseqüentemente, da cristandade. Nesse horizonte, o teólogo mexicano, seguindo a expressão de James Alison, faz Teologia “a partir das pedras e do pó” (Mendoza, 2012, pp. 19-33). Para ele, urge fazer da “imaginação escatológica” o novo lugar para a existência como “presencia escondida pero eficaz de Dios vivente”, onde o murmúrio das vítimas apareça como anúncio de esperança (Mendoza, 2015, p. 32).

Essa hermenêutica do espaço público através do murmúrio da vítima implica em um movimento de retorno ao pensamento paulino, pois a racionalidade pós-moderna o considera uma porção significativa das fontes culturais da civilização moderna (Mendoza, 2015, p. 103). Volta-se à Teologia paulina como uma maneira real de desfundamento do Ocidente típico da racionalidade pós-moderna, com o objetivo de reabilitar a dimensão política originária do ser humano.

Nesse processo de desfundamento, o teólogo mexicano atém-se à reabilitação da fonte teológica da política da subjetividade. 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 “esperança (im)possível”³ no seio da pós-modernidade que não abstrai da

3 “(Im)possível esperança” é uma glosa nossa à “esperança possível” de Carlos Mendoza, 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*.

vida pública e política. E, por isso, no marco da ontologia relacional da gratuidade⁴, Carlos Mendoza propugna uma “esperança (im)possível” associada à imanência da história e da “pulsión del porvenir” que habita a subjetividade exposta e em doação como lugar da revelação divina (Mendoza, 2015, p. 88), uma vez que a subjetividade não se desconecta da vida pública.

Seguindo nessa busca por uma ação política capaz de superar a violência (inter) subjetiva e, partindo da imanência como o lugar dessa ação política, o autor critica o reducionismo da política e da economia globalizada. E isso no marco da emulsão poética⁵, com o niilismo pós-moderno e o pensamento antissistêmico⁶. Nesse contexto, ele 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 vivo. Segundo o teólogo mexicano, o “centro vazio” possibilita recuperar a dimensão política originária da vida teologal, isto é, na constituição da subjetividade aberta e desconstruída do desejo de posse reside a “dimensão política originária” (Mendoza, 2015, p. 87).

Do pensamento antissistêmico, o teólogo mexicano retoma a 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, partindo das margens da história de dominação como indício histórico de mudança de mundo. O poder é compreendido, portanto, como “obediencia al acuerdo comunitario que es el origen de todo mandato político”, cuja força motriz é a “potência dos pobres” (Mendoza, 2015, pp. 88-99).

Na confluência do niilismo pós-moderno e do movimento antissistêmico como crítica à racionalidade moderna, emerge a busca comum pela reconstrução da *polis*; seja como um estágio inexistente da intersubjetividade, seja como engendramento da mudança de mundo a partir da experiência de resistência e resiliência dos pobres e excluídos. Com isso, o teólogo mexicano debruça-se sobre essas subjetividades desconstruídas que, paradoxalmente, fazem da exclusão a sua força, nutridas pelo cultivo da pluralidade e o direito à diferença. Dessa aproximação às *múltiplas resistências*, surge

4 Carlos Mendoza desenvolve uma ontologia da gratuidade que seja capaz de dizer o humano-divino em seu permanente devir. A ontologia relacional da gratuidade indica uma ruptura epistemológica em relação à ontologia da substância, cuja característica fundamental é a substância e não a relação. Essa ontologia relacional da gratuidade está inscrita no marco teórico da desconstrução, da Antropologia do desejo mimético e do pensamento antissistêmico. Com ela o Cristianismo redescobrirá o seu significado mais profundo, a partir do princípio da *kenosis* divina: revelação da potência impotente divina como fonte de alteridade e de comunhão na diferença. Para maiores detalhes ver “Autora”, 2017.

5 O conceito “emulsão poética” foi cunhado por João Cezar de Castro Rocha, como a contribuição original da cultura latino-americana à teoria mimética de René Girard. A “poética da emulsão” 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. Trata-se de postular a “reapropriação do próprio” que foi desapropriado com a invasão colonial (Rocha, pp. 105-121).

6 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, 266 p. A expressão “desde baixo e desde o reverso”, de Carlos Mendoza, é uma glosa ao pensamento antissistêmico que diz “desde abajo y desde la izquierda”.

a “racionalidade messiânica” (Mendoza, 2017, pp. 69-80), como uma racionalidade plural capaz de sublinhar o sentido teológico, enlaçada à *kénosis* do Verbo divino que subsiste à origem da criação, da revelação e da redenção. Compreendendo que o dito princípio “revela la potencia divina como fuente de alteridad y de comunión en la diferencia” (Mendoza, 2010, p. 327).

Segundo o teólogo mexicano, em ambos os pensamentos – o niilista pós-moderno e o anti-sistêmico – “palpita la pulsión de *la vida que clama vida*, aunque se vea orillada al limite de la muerte” (Mendoza, 2015, p. 98, grifo do autor). 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 se esquivar da exigência do “rigor prático” do movimento antissistêmico. Em suma, nessa interseção joga-se 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 cuerpos 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 (Mendoza, 2015, p. 97).

Carlos Mendoza insiste, pois, que o processo de reabilitação da fonte política da subjetividade, que a habilite a pôr fim à violência intersubjetiva pode ser associado como “incessante processo de doação” (Mendoza, 2015, p. 151)⁷. Nele, Deus se dá como “‘fondo sin fondo de lo real’ como o ‘centro vacío’ que es imposible poseer-representar-nombrar jamás” (Mendoza, 2014a, p. 81). É, com efeito, um movimento de reabilitação da Teologia apofática, capaz de dizer Deus e o humano a partir do “princípio teológico da resistência” (Mendoza, 2015, p. 64). Acessar a fonte originária da ação política da subjetividade capaz de criar o estágio harmonioso da intersubjetividade enquanto expressão da dimensão política do mútuo reconhecimento parece passar pela reabilitação da figura do *katechon*.

Katechon como real possibilidade de realização intersubjetiva

Nesse movimento de reabilitação da fonte da ação política da subjetividade, 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 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 associado ao poder imperial de Caio Calígula em explícita oposição ao Reinado de Deus. E mais, essa interpretação – que vigorou até

7 Para Carlos Mendoza, a significação do cristianismo sob a racionalidade pós-moderna implica a afirmação da “lógica da doação”. Nela reside a possibilidade de todo discurso e prática no espaço público com vistas à 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 (2015, p. 151).

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. Somente o impacto da secularização da exegese e da interpretação interdisciplinar da Teologia paulina praticada nos anos 70 permitiu recuperar o caráter eminentemente teológico da *parusia* (Mendoza, 2015, pp. 102-107).

Por sua vez, para o teólogo mexicano, 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 com sua teoria do desejo mimético, essa ligação funda a organização primordial da *polis*. Ao partir de suas análises do mecanismo sacrificial, Girard insiste 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 (Mendoza, 2015, pp. 106-107). 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 *katechon*, portanto, é portador do apocalipse em um do duplo sentido; por um lado, traz em si a violência do desejo mimético, por outro, barra-o naquilo que ele tem de enlouquecidos (Girard; 2002, p. 240).

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, que consiste em “pensar a esperança como apocalipse” (Girard; Chantre, 2011, p. 17). O sentido dessa esperança vem matizado 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 (Mendoza, 2015, p. 107).

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 mimético⁸, e que nada tem a ver com Deus.

8 O contágio mimético é o estágio da contaminação coletiva da rivalidade. Ora, a teoria do desejo mimético de René Girard apresenta quatro estágios consecutivos da “relação intersubjetiva”: a) desejamos um bem ostentável por outrem, é o 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. 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. 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 (Girard; Chantre, 2011).

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. Isso porque, na descrição da constituição da subjetividade pós-moderna, constatou-se que a subjetividade é estruturalmente mimética, isto é, não é possível a subjetividade deixar de imitar outrem (Caldeira, 2017, p. 831). A questão que se coloca é o modelo que se elege para imitar, na rivalidade ou na gratuidade. Nesse horizonte, o acesso à fonte da ação política no pensamento teológico de Carlos Mendoza passa impreterivelmente pelo gesto messiânico do perdão como vivência da temporalidade messiânica e *kairológica* pelos justos e as vítimas perdoadoras (Caldeira, 2018b, pp. 01-29). Em outras palavras, serão as vítimas que, imitando o desejo de Cristo, “contraem o tempo” [segundo a interpretação paulina em 1 Cor 7:29] como ato de doação, além da rivalidade e do ressentimento.

Ora, postula-se a necessidade de nos tornarmos *katechones* no seio da realidade apocalíptica na qual estamos inseridos. Trata-se de pôr fim ao mundo de violência graças à “(im)potência potente”, isto é, ao mimetismo depurado da rivalidade (Mendoza, 2010, p. 278), que possibilita engendrar uma mudança de mundo a partir da nossa existência como pura gratuidade. Evidentemente, identificar a fonte da ação política no seio da vulnerabilidade humana como potência das vítimas é abri-la [a política] ao seu caráter teologal no sentido de 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 (Mendoza, 2015, p. 175).

Em outras palavras, a “esperança (im)possível” brota da existência teologal dos justos da história que nos sustentam com sua existência em doação, que, por sua vez, não se dissocia da vida política, isto é, a esperança messiânica encontra-se intimamente ligada à resistência epistêmica e espiritual dos justos da história. 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. Essa experiência não é possível sem a habilitação da imaginação escatológica como potência de experiência da subjetividade redimida de sua violência. Em outras palavras, o processo de reabilitação da fonte da ação política da subjetividade passa pela descrição de uma Teologia da imaginação pós-moderna.

Por uma Teologia da imaginação capaz de construir um mundo melhor

Enlaçada à reabilitação da constitutiva vulnerabilidade da subjetividade está a recuperação de suas potências de experiências desconstruídas, que a racionalidade moderna conduziu à inércia por privá-las de sua ligação com a transcendência. Ora, as potências de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna designam a expressão

do “ser em devir”, como experiência de “conhecimento e decisão” e de “representação e religação” (Mendoza, 2008, p. 34).

Seguindo a trilogia por excelência da fenomenologia, o desejo, a memória e a imaginação constituem as potências de experiência como maneira de falar do ser em modos verbais, com uma gramática da inteligência discursiva e pragmática. Uma vez que se constatou, na esteira de Jean-Marc Ferry, que a constituição da subjetividade relacional não acontece fora de uma linguagem. Assim, será possível discernir o mundo criado a partir das potências de experiência linguísticas e pragmáticas somadas a outras ordens do conhecimento do real (Mendoza, 2007, pp. 104-105). Com o objetivo de pensar a reabilitação da fonte da ação política da subjetividade em vista da construção de um mundo novo, centramos nossa atenção na terceira potência da subjetividade vulnerável, isto é, a imaginação.

Graças à imaginação criativa podemos pensar a recriação de um mundo novo, desejado e anunciado pelos antissistêmicos, isto é, um mundo que surge “desde baixo e desde o reverso” da história de dominação. À imaginação, 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” (Mendoza, 2015, p. 392). Essa imaginação não pode ser confundida como “alienação da realidade”, tampouco com o messianismo político do século XX, pois ela designa a 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 da história. Vimos que o teólogo mexicano propõe como hipótese teológica a possibilidade de instauração histórica da intersubjetividade que ultrapasse a ideia secularizada de poder político, o conhecido *katechon* sob a interpretação moderna. Postula-se assumir o caráter finito e contraditório dos processos históricos e, no seio dessa conflictividade, 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” (Mendoza, 2015, p. 393). Nesse sentido, o autor se volta para a “fuente originaria de lo político” (Mendoza, 2015, p. 394), para aprofundar o caráter político da imaginação. É desse “novo *nomos*” que se pode justificar a constituição política plural das sociedades em *tempos de fragmentos*.

Mais que permanecer “vigilantes” diante do poder político que usurpa o Messias como postulou Levinas, o teólogo mexicano procura apresentar a imaginação como “potência de experiência” capaz de iniciar um “cambio de mundo” em sentido hermenêutico, fenomenológico e teologal pensado 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 sentido, parece fundamental a imaginação descrita por Carlos Mendoza como uma tríade constitutiva do processo de conhecimento do real: a *poiesis*, a profecia e a imaginação escatológica (Mendoza, 2015, pp. 395-414).

De fato, como podemos perceber nesse 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” (Mendoza, 2015,

p. 395); 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” (Mendoza, 2015, pp. 396-402). Depois de assumir a relativa autonomia epistemológica do conhecimento e a iluminação da graça, Carlos Mendoza desenvolve uma “Teologia da imaginação” capaz de contribuir com o discurso sobre Deus, em tempos pós-modernos.

A Teologia da imaginação do frei dominicano está sustentada pela tríade: *poiesis*, profecia e imaginação escatológica. Por meio dela é possível imaginar o fim do mundo violento e o advento de um futuro razoável para todos. Nessa tríade, o seu caráter cognitivo enquanto imaginação criadora [*poiesis*] denota um conhecimento polissêmico, cujo horizonte ultrapassa o ato de conhecimento como verbo interior que logo se exterioriza e se concretiza. De fato, para Carlos Mendoza, o conhecimento da imaginação implica a transformação da subjetividade e do mundo que se quer conhecer, 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” (Mendoza, 2015, p. 402). Com efeito, a imaginação criativa é uma “potência de experiência” da subjetividade com um fundo transcendente e, por isso, ela antecipa os mundos possíveis. Múltiplas são as formas de aparição desse fundo transcendente da imaginação criativa, da arte à religião se pode percebê-lo. Essa polissemia denota seu o caráter inesgotável (Mendoza, 2015, p. 404)⁹.

Se a imaginação da *poiesis* está voltada para o horizonte da transcendência nesse processo hermenêutico, o seu elemento profético denota a “concreción religiosa de la imaginación creativa”, pois é uma potência de experiência da subjetividade religada à transcendência. Assim, a imaginação criativa se encontra vinculada à profecia como ato de conhecimento do mundo em sua “ultimidade”, em que a profecia desconstrói os significados primário das coisas [linguagem, imagens e conceitos] até esvaziá-las de seu significado inicial, para projetá-las a um mundo novo de significação que é o dizer/fazer como ato de existir; aquém dos significados como um existir enquanto vigília (Mendoza, 2015, p. 405).

Cabrá, pois, à imaginação escatológica elucidar esse caráter de ultimidade sem, contudo, conduzir a subjetividade à inércia e alienação na construção histórica da intersubjetividade como o lugar do mútuo reconhecimento. Com efeito, esse caráter escatológico da imaginação diz respeito ao conhecimento próprio da fé como potência de experiência salvífica (Mendoza, 2010, p. 286), da qual a figura de linguagem por excelência é o oximoro¹⁰. Ela expressa “el poder de la imaginación poética anticipadora

9 “Como proceso de conocimiento anticipado de lo real, la imaginación como *poiesis* es siempre un proyecto inacabado, propio del lenguaje y de la condición finita del ser humano, pues ambos están íntimamente ligados al devenir de existencia como subjetividad abierta a la intersubjetividad en el seno de la historia” (Mendoza, 2015, p. 403).

10 Oximoro são metáforas vivas que podem apresentar-se como algo que: (1) coloca contradição de termos; (2) abre novo campo semântico; (3) expressa e produz nova prática.

de un futuro” (Mendoza, 2015, p. 409). Experiência análoga ao “conhecimento profético”: participação na luz intelectual que vem de Deus e designa um conhecimento destinado à edificação da comunidade escatológica.

Hablar de futuro messianico 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 fuerza el poder de la imaginación poética anticipadora de un futuro (Mendoza, 2015, p. 409, grifo nosso).

Enfim, essa poderosa linguagem do oximoro abre novos campos de significados, um novo campo semântico no qual se desdobra a “subjetividade escatológica”. Longe de se reduzir a um modo próprio de linguagem, se refere, sobretudo, à práxis.

Nisso, a imaginação escatológica se distancia da “metáfora viva” ricoeuriana; embora esta se apresente como antecipadora de futuro, somente aquela abre possibilidade de sua realização histórica e escatológica. Aqui, reside a novidade da Teologia da imaginação pós-moderna de Carlos Mendoza, visto que ela é uma “hermenêutica de los vestígios de la palabra divina en el corazón de la palabra humana llevada al paroxismo del oxímoron” (Mendoza, 2015, pp. 411-412), a partir das margens da história violenta.

Na Teologia da imaginação pós-moderna, 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”¹¹ (Caldeira, 2018b, pp. 01-29). Carlos Mendoza situa o 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. Nesse sentido, Paulo, nos albores do Cristianismo, em recepção criativa da tradição hebraica, 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 da palavra divina no seio da palavra humana (Mendoza, 2015, p.413). Assim, a radicalização do paroxismo da “imaginação escatológica” designa uma potência da subjetividade que possibilita a instauração de um mundo da vida (*die Lebenswelt*) (Mendoza, 2010, p. 287), 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 dessa 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 desconstruida que se sabe finita, contradictoria y radicalmente insuficiente, pero que en el seno de

11 O conceito da “vítima perdoadora” (*The forgiving victim*), designa a original intuição do teólogo britânico James Alison em sua “recepção criativa” da teoria mimética de René Girard. Em Carlos Mendoza a aparição do Crucificado-que-vive, revela a “(im)potência potente” como núcleo da subjetividade e, assim, inaugura uma nova ontologia relacional marcada pela gratuidade (Caldeira, 2018b, pp. 01-29).

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 Mesías. O adviniendo uno por el outro (Mendoza, 2015, pp. 413-414).

Enfim, a Teologia da imaginação do teólogo mexicano encontrará sua plenitude na intersecção com as virtudes teológicas, mais especificamente com o dinamismo da virtude teológica da caridade. No pensamento de Carlos Mendoza, a “imaginação escatológica” é enriquecida pela Teologia da vulnerabilidade de James Alison em sua recepção criativa à teoria mimética¹², que se refere à ênfase mais antropológica desta potência de experiência da subjetividade (Mendoza, 2015, p. 313).

Retomando o argumento de Alison, o teólogo mexicano demonstrará que o processo de “imaginação escatológica” permitiu as discípulas e aos discípulos descobrirem a “inteligência da vítima” (*intelligence of the victim*) (Caldeira, 2018b, pp. 01-29)¹³. Esta, por sua vez, torna-se chave hermenêutica para dismantelar os mecanismos de violência a partir da oferta do perdão gratuito por parte da vítima-não-ressentida e, assim, instaurar a comunidade de vida. A “inteligência da vítima” é, pois, o conhecimento divino participado por Deus mesmo ao crente enquanto verdadeira potência da experiência da subjetividade em sua significação messiânica (Mendoza, 2010, p. 290). Assim, importa aproximarmos da virtude teológica da caridade, por meio da qual se tem acesso à fonte originária da ação política da subjetividade, visto que é o amor assimétrico e gratuito que nos põe em contato com a Fonte Inesgotável de Amor.

Acesso à Fonte amorosa por meio da caridade

Da radical exposição da subjetividade vulnerável à vítima perdoadora, a caridade emerge como terceiro dinamismo que constitui a subjetividade escatológica como potência de experiência capaz de mudar o mundo, isto é, da práxis de subjetividade em sua significação messiânica¹⁴. No pensamento teológico de Carlos Mendoza, a imaginação é a terceira potência de experiência da subjetividade vulnerável pós-moderna que iluminada pelo resplendor da fé, se constitui na virtude teológica da caridade, isto é, a virtude teológica do amor¹⁵.

A caridade como virtude teológica desconstruída de seu protagonismo autocomplacente irrompe como experiência dos justos e das vítimas 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 (Mendoza, 2010,

12 Cf. ALISON, *El retorno de Abel*, 1999.

13 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. Posteriormente, com a inauguração do tempo escatológico como irrupção da *Ruab* divina enquanto dom da “inteligência da vítima”, a comunidade messiânica foi habilitada a compreender a dinâmica interna que inspirou a vida e a morte do Nazareno (Caldeira, 2018b, pp. 01-29).

14 Três são as virtudes teológicas que constituem a vida teológica, a saber: a fé, a esperança e a caridade.

15 Três são as potências de experiência da subjetividade pós-moderna tematizada por Carlos Mendoza, isto é, o desejo, a memória e a imaginação.

p. 280). Falamos 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 (Mendoza, 2010, p. 313).

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, Carlos Mendoza 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 “espiral de violência” (Mendoza, 2010, p. 313)¹⁶.

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 (Mendoza, 2015, p. 462). Uma humanidade prenhe de gestos de gratuidade capazes de redimir de sua contradição e rivalidade (Mendoza, 2015, p. 439), de sua finitude e culpabilidade. O teólogo mexicano descreve, pois, a instauração da temporalidade messiânica – isto é, do espaço harmonioso da intersubjetividade – 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” (Mendoza, 2015, p. 446).

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 [cf. 1 Reis 17:7-24], que de sua radical indigência saciou a fome do profeta Elias. Carlos Mendoza 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 mantêm a condição humana vigilante e aberta ao dom de Deus que se revela na carnalidade das vítimas sem ressentimento.

Ao recuperar, portanto, a simbólica talmúdica dos 36 justos com suas obras como os pilares da humanidade (Mendoza, 2015, p. 443)¹⁷, o teólogo mexicano a entrelaça à potência dos pobres depurada de seu desejo de rivalidade mimética. Os justos sem

16 Essa expressão “espiral de violência” [*montée aux extremes*] advém da leitura antropológica do real que realiza René Girard, que, através da teoria do desejo mimético, constata que o real é religioso e sacrificial; e, por isso, violento (Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, p. 107).

17 Os 36 justos [*Lamed-Vav Tzadikim*], segundo o Talmud, sustentam a humanidade com suas obras. No Talmud da Babilônica está escrito: “Abaye disse: ‘O mundo deve conter 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” (Mendoza, 2015, p. 443).

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 aberta e em doação. 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 que é assumida como a raiz da violência generalizada dos tempos pós-modernos. Instauram-se, assim, os tempos messiânicos – o estágio harmonioso do mútuo reconhecimento na gratuidade – em função desse novo dinamismo intersubjetivo.

A través del acto 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 (Mendoza, 20105, p. 444).

A nossa redenção, portanto, passa pela experiência do amor teologal dos justos da História, visto que em sua indigência radical eles são o sustentáculo da humanidade, enquanto encarnam a duração do tempo messiânico. Mas isso não nos autoriza a pensar de maneira ingênua no fim da História, como mera 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 da doação. 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” (Mendoza, 2015, p. 446). Essa “existência kairológica”, isto é, a “existência autêntica” através do gesto messiânico de doação de si mesmo até o *último suspiro*, nos redime como ação contracultural à História presa na reciprocidade violenta.

Por fim, a subjetividade exposta e aberta ao outro adentra no último estágio da virtude da caridade, isto é, no “incerto dom que transforma o mundo” (Mendoza, 2015, p. 446). 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 esvaziada já introduz uma mudança inicial do mundo, pois nela reside a potência de transfigurar o mundo corrupto e violento. Ao escutar o outro e colocar-se nessa dinâmica da doação, a subjetividade esvaziada 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*. Esta se torna a lei de sua

casa humana com os outros num modo de justiça. Sob esta *oikonomia* trinitária que se dá na criação, revelação e na redenção, o gesto de doação transforma a subjetividade exposta a ponto de ela 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.

Seguindo a mística do desprendimento do Mestre Eckhart, Carlos Mendoza descreve a constituição da subjetividade desconstruída, colapsada, vulnerável, capaz de voltar-se para o *fundo sem fundo* do real, fonte e horizonte de toda a subjetividade em doação. É, portanto, esse *fundo sem fundo* vivido na caridade 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 teológicas permite à subjetividade messiânica de 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.

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 banquete sobreabundante de la Sabiduría divina (Mendoza, 2015, pp. 459-460).

Esse percurso nos leva a concluir que a redenção da humanidade depende da comunhão com os justos da História e as vítimas perdoadoras. Nesse sentido, uma ação política capaz de transformar o mundo violento advém de uma subjetividade ligada à sua Fonte de Gratuidade Amorosa, uma experiência que 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...”. Por meio desse gesto messiânico, Deus passa nos salvando.

Considerações finais

O problema histórico da intersubjetividade tornou-se a categoria chave da reflexão pós-moderna. A Teologia pós-moderna não pôde eximir-se de propugnar uma resposta escatológica ao problema da violência intersubjetiva que ameaça o futuro da humanidade. Nesse sentido, Carlos Mendoza propugnou uma leitura teológica do espaço público a partir das margens da História de exclusão que vivem os justos e as vítimas como desafio para a construção da intersubjetividade, isto é, o estágio do mútuo reconhecimento além da dialética hegeliana.

Ora, o desafio de pensar numa saída possível em meio ao caos planetário que se instaurou fez com que o teólogo mexicano empreendesse um pensamento histórico, isto é, um pensamento contracultural e contra-hegemônico que possibilita pensar na concreção histórica da redenção. Disso resultou num procedimento com vista a reabilitação da fonte política da subjetividade, com o objetivo de superar a redução

da ação política à ação do Estado, sobretudo porque ele comumente está a serviço do necropoder. Descobrimos que são os justos da História e as vítimas perdoadoras que podem acessar a fonte e horizonte de toda a subjetividade, isto é, o *fundo sem fundo*, a partir da imitação do desejo de doação de Cristo. Por meio dos justos e das vítimas da História podemos imaginar um novo mundo que, sem eliminar a conflitividade do real, advém como dom por meio da prática de amor assimétrico e de doação.

Isso porque descobrimos que os justos e as vítimas da História vivem a temporalidade messiânica, isto é, vivem a vida até o limite de si mesmo [*até último suspiro*, como fez Jesus de Nazaré] e, assim, descobrem-se como subjetividades ligadas à Fonte de Gratuidade Amorosa. O acesso, pois, a Fonte de Gratuidade – que em linguagem monoteísta chamamos Deus – ao “centro vazio” de toda a subjetividade não acontece fora de uma subjetividade que vive a difícil doação. A esperança no futuro para a humanidade parece passar pela nossa comunhão com os justos e as vítimas da história, pois por meio de sua generosidade Deus redime a toda a humanidade.

Referências

- ALISON, James. *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*. Barcelona: Helder, 1999.
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje*. São Paulo: Paulus, 2014.
- CALDEIRA, Cleusa. Teologia e niilismo pós-moderno: a subjetividade vulnerável como locus theologicus no pensamento de Carlos Mendoza Álvarez. *Revista Pistis & Práxis*, v. 9, n. 3, 2017, 810-838.
- _____. *Dá Europa à América Latina. A vulnerabilidade como locus theologicus*. *Revista Perspectiva Teológica*, v. 50, n.2, 2018a, pp. 307-323.
- _____. *Cristianismo pós-moderno: midrash do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez*. *Theologica Xaveriana*, 187, 2018b, pp. 1-29 [no prelo].
- _____. *Desconstrução do cristianismo. Imperativo ontológico à experiência de Deus*. *Revista Horizonte*, 2018c [no prelo].
- GIRARD, René. *Vejo a Satanás cair como o relâmpago*. Madrid: Anagrama, 2002.
- GIRARD, René; CHANTRE, Benoît. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus liberans: la revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996.
- _____. *El Dios otro: un acercamiento a lo sagrado en el mundo pós-moderno*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.

- _____. El colapso del sujeto posmoderno: nihilismo y mística. In: _____ (coord.). *Subjetividad y experiencia religiosa pós-moderna*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 81-113, 2007.
- _____. Entre nihilismo y vuelta al fundamento. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (coord.). *¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía*. México: Universidad Iberoamericana, 2008. pp. 17-36.
- _____. La crisis de la religión en las sociedades posmodernas. *Ibero*. Revista de la Universidad Iberoamericana, v 1, n. 3, 2009a, pp. 14-16.
- _____. El diálogo fe y razón en contexto de globalización. *Revista Piezas en diálogo: filosofía y ciencias humanas*, v. 6, n. 8, 2009b, pp. 07-24.
- _____. *El Dios escondido de la posmodernidad: Deseo, memoria e imaginación escatológica*. Ensayo de teología fundamental pos-moderna. Guadalajara: SUJ, 2010.
- _____. Teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (coord.). *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 199-212, 2011.
- _____. Vivir hasta la muerte: reflexión filosófico-teológica sobre la compasión. *Ciencia Tomista*, tomo 139, n. 447, pp. 19-33, 2012.
- _____. Escatología y apocalipsis en tiempos posmodernos. *Concilium* 356, v. 50, n. 3, jun. 2014a.
- _____. De las márgenes al centro vacío. Aportes de la posmodernidad a la teología de la liberación. In: EATWOT; COMISIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA. *Minga IV*. Colombia: Vinculum 254, pp. 25-41, 2014b.
- _____. *Deus ineffabilis: una teología posmoderna de la revelación del fin de los tempos*. Barcelona: Herder, 2015.
- _____. Heidegger y la teología posmoderna: diálogo en torno a la situación histórica del tiempo kairológico. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 8, n. 2, pp. 337-365, 2016a.
- _____. Sobre a invisibilização do outro: uma recepção latino-americana de Levinas e Girard. In: MENDOZA-ÁLVAREZ, C.; JOBIM, J. L.; MÊNDEZ-GALLARDO, M. (Orgs.). *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*. São Paulo: É-Realizações, pp. 31-50, 2016b.
- _____. Uma racionalidad surgida de las resistencias ante la violencia sistémica. *Concilium* 369. pp. 69-80, 2017.
- METZ, Baptist Johann. Un hablar de Dios, sensible a la teodicea. In: METZ, Baptist J. (ed.). *El Clamor de la tierra: el dramatismo de problema de la Teodicea*. Navarra: Verbo, pp. 07-28, 1996.

KNAUER, Peter. Ontología relacional. In: QUEZADA DEL RÍO, J. (Coord.) *Dios clemente y misericordioso: enfoques antropológicos*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, pp. 19-41, 2012.

Recibido: 13 de fevereiro de 2018.

Aprovado: 24 de outubro de 2018.