



Pensar a redenção na intra-história em chave pós-moderna

Thinking redemption intra-history in a post-modern key

Cleusa Caldeira¹

Antonio Carlos Barro²

Resumo: Com este texto, deseja-se sinalizar o caminho da redenção possível em chave pós-moderna. Parte-se da constatação de que a crise com dimensões planetárias na contemporaneidade tem suas raízes no advento da modernidade, com a expulsão das metáforas da transcendência e da afirmação da onipotência do sujeito moderno para a salvação da humanidade. Essa crise está marcada pelo desmantelamento do sonho da onipotência infantil e suas pretensões de totalidade, pois os mitos modernos e, com eles, os mitos próprios do cristianismo, ruíram, conduzindo à desesperança em tempos de fragmentos. Por outro lado, o colapso do sujeito moderno possibilita a emergência da subjetividade em sua constitutiva vulnerabilidade e abertura à alteridade e à transcendência. Sob o pathos cultural do niilismo pós-moderno, o caminho da redenção parece passar pela reabilitação das potências de experiência: o desejo, a memória e a imaginação. Isso significa afirmar que, pela imanência da subjetividade exposta e radicalmente aberta, é possível entrar no limiar escatológico do real, do qual o cristianismo se apresenta como portador e indicador.

Palavras-chave: Redenção; Humanização; Subjetividade; Potências de experiência.

Abstract: With this text we want to think about the path of possible redemption in a post-modern way. It starts from the observation that the current crisis with planetary dimensions in contemporary times has its roots in the advent of modernity with the expulsion of the metaphors of transcendence and the affirmation of the omnipotence of the modern subject for the salvation of humanity. This crisis is marked by the dismantling of the dream of childish omnipotence and by its pretensions of wholeness, because modern myths and, with them, the myths proper to Christianity have collapsed; leading to hopelessness in times of fragmentation. On the other hand, the collapse of the modern subject allows the emergence of subjectivity in its constitutive vulnerability and open to otherness and transcendence. Under the cultural pathos of postmodern nihilism, the path of redemption seems to pass through the rehabilitation of the powers of experience: desire, memory and imagination. This means that, due to the immanence of the exposed and radically open subjectivity, it is possible to enter the eschatological threshold of the real, of which Christianity presents itself as a carrier and indicator.

Keywords: Redemption; Humanization; Subjectivity; Experience powers.

¹ Doutora. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: cleucaldeira@gmail.com

² Doutor. Faculdade Teológica Sul Americana. E-mail: acbarro@gmail.com.



Introdução

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

Foi o colapso do sujeito autônomo atestado no evento midiático da queda das Torres Gêmeas que desencadeou a crise de sentido e a inércia frente à crescente violência, que coloca em risco o futuro razoável da humanidade e do planeta. Neste contexto, em que o problema da violência intersubjetiva assume a primazia dos debates filosóficos, surge uma aparente contradição entre a teologia clássica de cunho neo-apologético e o niilismo pós-moderno.

De um lado, aparecem os movimentos neo-apologéticos que postulam o retorno ao fundamento metafísico do real para a resolução do enigma da violência intersubjetiva. Isso significa renunciar à secularização e, conseqüentemente, à liberdade humana, para reintegrar a ordem de Deus na ordem humana; ou seja, para superar a violência, devemos voltar à ordem teocêntrica, típica da cristandade. Para a teologia neo-apologética, a modernidade perverteu a razão, desviando-a de seu fim último e, com isso, usurpou a possibilidade de conhecer a Deus e reconhecer a revelação.

Dentro deste movimento de volta ao fundamento, a Ortodoxia radical, com o teólogo anglicano John Milbank como seu maior representante, defende a subordinação da razão secular à razão teológica, com o intuito de salvaguardar a iniciativa divina na redenção de sua criação³. Com isso, postula-se a necessidade de devolver à teologia o seu estatuto de *regina scientiarum*⁴, de modo

³ MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. Entre nihilismo y vuelta al fundamento. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (Org.). *¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía*. México: Universidad Iberoamericana, 2008. p. 28.



especial, no que tange à supremacia da verdade revelada em relação às verdades deduzidas do conhecimento científico, seja empírico ou social.

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

De outro lado da extremidade se localiza o niilismo existencial, também designado de niilismo pós-moderno ou niilismo radical⁵. Nesse horizonte se situa o pensamento de Gianni Vattimo⁶, Jacques Derrida⁷ e Jean-Luc Nancy⁸. Um niilismo que acolhe o transfundo cristão da civilização ocidental e leva à radicalização extrema a lógica da secularização. Esse niilismo permite à subjetividade permanecer no “umbral pré-discursivo do acontecer originário mesmo”, contra a “idolatria do conceito”. É essa nova racionalidade que necessitamos assumir como ponto de partida para interpretar o sentido salvífico do real em chave pós-moderna.

Longe de constituir no reino do relativismo e, por isso, negar a possibilidade do sentido e da verdade, 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”.

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. Para

⁵ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna. Guadalajara: SUJ, 2010. p. 165-224.

⁶ VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

⁷ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

⁸ NANCY, Jean-Luc. *La décloison*: (deconstrucción del cristianismo, 1). Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008; *Adoração* (desconstrução do cristianismo, 2). Coimbra: Éditons Galilée, 2010.



isso, se mantém consciente de sua finitude, de sua abertura à transcendência e, sobretudo, da não-representabilidade de Deus à incomensurabilidade dos seres.

Nessa atitude apofática, 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. Esta será uma das vias exploradas pelo teólogo mexicano Carlos Mendoza Alvarez⁹, isto é, a raiz mística do niilismo pós-moderno. Por isso, o teólogo mexicano será a nossa principal referência para pensar o acontecimento da redenção na intra-história, que compreende que, nesta polaridade entre niilismo pós-moderno e movimento de volta ao fundamento, encarna o antigo e irresoluto debate entre razão teológica e razão secular em contexto pós-moderno.

Em linhas gerais, o que subjaz nessa polaridade é, de um lado, salvaguardar a livre iniciativa divina na oferta do dom e, de outro lado, seguir com a afirmação do reino da liberdade humana. Seguindo, pois, o pensamento de Carlos Mendoza, descobriremos que essa “aparente oposição de contrários” é um modo de interpretar o cristianismo em tempos de “vazio e desencanto”¹⁰, com um ponto de intersecção; visto que a livre iniciativa de Deus e a liberdade humana não são excludentes, antes constituem-se o verso e o anverso do único processo de redenção da humanidade e do planeta¹¹.

Nesse sentido, sob o pano de fundo da ontologia da violência, parece que o caminho para a redenção na intra-história 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 teológico capaz de justificar a recepção da salvação e a construção do sentido no contexto pós-moderno? 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.

⁹ 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 teológica das subjetividades vulneráveis e vulneradas em tempos de fragmentos.

¹⁰ MENDOZA ÁLVAREZ, 2008, p. 20.

¹¹ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. El diálogo fe y razón en contexto de globalización. *Revista Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas*, v. 6, n. 8, p. 7-24, 2009b.



Em uma atitude fronteira e conciliadora, a redenção 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 relação¹². Nessa ontologia relacional e da 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 para a qual a teologia clássica nos conduziu, ao apostar no poder extrínseco e mágico para nos salvar. E mais, essa ruptura com a visão heterônoma de salvação leva à afirmação da redenção como uma transformação que irrompe “a partir de baixo e a partir do reverso” da história de dominação, isto é, a partir da subjetividade aberta ao devir incerto da história. Nesse horizonte, a redenção passa pela reabilitação das potências de experiências da subjetividade vulnerável pós-moderna.

Pós-modernidade radical

A aceção 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, a fim 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 misterioso da liberdade e da inteligência humana. Diferente da afirmação neo-apologética de que a pós-modernidade está presa na imanentização, como se constatou com a modernidade técnico-científica, a racionalidade pós-moderna se abre à possibilidade de um horizonte último do real¹³.

¹² KNAUER, Peter. Ontología relacional. In: QUEZADA DEL RIO, Javier (Coord.). *Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos. Homenaje a Barbara Andrade*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2012. p. 19-41.

¹³ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. 2008, p. 21.



Importa compreender que essa acepção de pós-modernidade rejeita a ideia intervencionista da divindade na história humana e, concomitantemente, afirma o reino de liberdade humana como o destino manifesto da humanidade como desígnio do Criador¹⁴. Isso significa que essa nova racionalidade aceita a ideia de uma transcendência como o “fundo inacessível do real”, por onde se vislumbra a eternidade; na qual a religação com a transcendência acontece a partir de outra ordem de existência, ligada à fonte do ser.

A transcendência torna-se o correlato filosófico da vida divina que as religiões e sabedorias espirituais da humanidade celebraram como presente e atuante no secreto da subjetividade e no coração da história, para levá-la a sua plenitude como redenção¹⁵.

Uma questão distintiva da racionalidade pós-moderna é que ela busca compreender a crise de sentido que se instaurou com o colapso do sujeito moderno sem renunciar a sua origem fundadora — o cristianismo. Nesse horizonte, fundamental será 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 cristianismo¹⁶, sob o paradigma da *kenosis*.

Redenção como processo de humanização

A teologia pós-moderna niílista latino-americana desenvolvida por Carlos Mendoza, enquanto instância crítica à razão moderna, afirma a impossibilidade de falar de Deus e do humano fora do marco da fenomenologia, visto que a experiência de devir humano se encontra intrinsecamente relacionada com o devir divino no mundo. Para dar conta de dizer, pois, a relação humano-divino, em termos de comunicação plenamente realizada¹⁷, assume-se a descrição

¹⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. La crisis de la religión en las sociedades posmodernas. *Revista de la Universidad Iberoamericana*, n. 3, p. 14-16, 2009.

¹⁵ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis*. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana, 2015a. p. 482. (Tradução do espanhol nossa) “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”.

¹⁶ MENDOZA ÁLVAREZ, 2009a, p. 14-16.

¹⁷ MENDOZA, 2010, p. 242. “A comunicação plenamente realizada passa pela mediação existencial da doação enquanto renúncia de si-mesmo totalitário, para colocar-se na lógica da subversão exposta por Emmanuel Levinas, mas por meio da instauração de relações sociais diferentes daquelas de possessão e de objetivação do real, típicas da razão instrumental “. “La comunicación plenamente realizada pasa, así, por la mediación existencial de la donación en tanto renuncia al sí-mismo totalitario, para colocarse en la lógica de la subversión expuesta por



fenomenológica da subjetividade vulnerável como a principal interlocutora de Deus. Inserido, assim, na crítica niilista, o cristianismo se abre à reabilitação de sua experiência fundacional pascal de Cristo, que do ponto de vista antropológico e fenomenológico assume o rosto da superação do ódio e o nascimento de uma identidade relacional marcada pela gratuidade amorosa.

Com isso, torna-se possível pensar a concreção histórica da redenção divina, que acontece concomitante aos processos de subjetivação dos justos e das vítimas da história violenta da humanidade, quando elas alcançam o estágio mais elevado da subjetividade, isto é, a sua significação messiânica. Esse estágio da subjetividade escatológica advém quando se faz a passagem do ódio e do ressentimento ao perdão recebido e oferecido gratuitamente.

Para essa teologia niilista latino-americana, o messianismo emerge como um modo de *ser-no-mundo* para além da essência. Daí a expressão “Deus *absconditus*”, isto é, a presença divina se faz perceptível quando a subjetividade vulnerável se torna radicalmente aberta à alteridade e à transcendência. A redenção chega, portanto, por meio dos gestos de extrema gratuidade das vítimas da história que, superando o ódio e o ressentimento, abrem passagem para a instauração da intersubjetividade enquanto estágio harmonioso do mútuo reconhecimento; o messiânico. De modo que a esperança possível para toda a humanidade passa pela entrega desmedida e assimétrica dos justos e inocentes da história, cujo protótipo será, para a antropologia e a teologia, o justo Abel.

A pessoa como relação seria pura abstração se se fica somente na mútua interação dos pronomes [...]. O *rosto desfigurado do outro*, a ausência dilacerante daquele que foi aniquilado, e o clamor dos inocentes que são injustiçados por qualquer sistema de totalidade, são transfigurados pela vida entregada dos justos da história. Tal profundidade existencial é o que dá carne e sangue ao rosto do outro. Por isso é preciso incluir na ontologia relacional o clamor do sangue de Abel que chega ao céu...¹⁸.

Emmanuel Levinas, pero por médio de la instauración de relaciones sociales diferentes a aquellas de la posesión y la objetivación de lo real, típicas de las razón instrumental”.

¹⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. La persona en relación como oquedad de sentido. Una aproximación fenomenológica a la cuestión de la dignidad humana. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (Coord.). *¿Qué es hoy la dignidad humana?* México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015b, p. 49. (tradução nossa) “...la persona como relación sería pura abstracción si se quedara sólo en la mutua interacción de los pronombres, por muy sugerente y evocadora que pueda ser esta dimensión para la poesía y para las humanidades. El *rosto desfigurado del otro*, 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 otro. Por eso es preciso incluir en la ontología relacional el clamor de la sangre de Abel que llega al cielo...”.



Dessa forma, tocamos o núcleo da proposta inovadora de Carlos Mendoza, que se trata do elemento fundamental para justificar uma ontologia relacional na gratuidade¹⁹. Para ele, não é possível falar da pessoa em relação fora da “abertura como cavidade de sentido” que denota a morte dos justos e inocentes da história fraturada da humanidade, visto que a “cavidade de sentido originária” define a pessoa em relação²⁰. Urge esquadrihar a “greta do sem-sentido a partir da experiência das vítimas, para vislumbrar aí a passagem de Deus”²¹. Tratar 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, o ser divino só pode ser designado como “perpétua doação”²².

Através da vida entregue dos justos se manifesta e oculta por sua vez, de maneira paradoxal, o ser divino que não podemos designá-lo senão como perpétua doação. No sentido do *esvaziamento* próprio à doação, a confissão trinitária, típica da fé cristã, designa assim a correlação intradivina como *pericorese* ou comunicação amorosa perpétua; e, procedendo desta fonte sem origem na vida divina, a economia trinitária será um processo análogo de doação *ad extra*, mas desde dentro, ou seja, desde um caminho de *superabundância todoamorosa* para dar vida à criação no coração mesmo da alteridade divina²³.

Embora a vida dos justos e inocentes constitua a “pedra de toque da nova temporalidade” redimida de sua violência fraticida e sororicida, não se pode esquecer a ambiguidade do desejo humano²⁴. É exatamente essa ambiguidade do desejo que faz com que o conflituoso espaço intersubjetivo sempre permaneça ancorado na imanência em seu dramatismo violento.

¹⁹ CALDEIRA, 2019, p. 4. Para dar conta desta ontologia relacional na gratuidade, Carlos Mendoza conjuga a vida teologal (fé, esperança e caridade) com as potências da subjetividade vulnerável (desejo, memória e imaginação), ambas desconstruídas.

²⁰ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015b, p. 48-53.

²¹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 101.

²² MENDOZA ÁLVAREZ, 2015b, p. 39-55.

²³ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015b, p. 52. (tradução nossa) “...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 próprio a la donación. En el sentido del *vaciamento* próprio a la donación, la confesión trinitária, típica de la fe Cristiana, designa así la correlación intradivina como *perijóresis* o comunicación amorosa perpetua; y procediendo de esta fuente sin origen en la vida divina la economía trinitária será un proceso análogo de donación *ad extra*, pero desde dentro, es decir, desde un camino de *sobreadundancia todoamorosa* para dar vida a la creación en el corazón mismo de la alteridad divina” (grifo autor).

²⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 73-74.



Por essa razão, é preciso reabilitar as potências de experiência deste modo de *ser-no-mundo*, que torne possível a instauração da comunidade de vida em chave pós-moderna. Em função disso, no próximo passo expõem-se as potências de experiência da subjetividade teônoma²⁵, que designam as potências linguísticas e pragmáticas da subjetividade redimida de sua própria violência e radicalmente aberta.

Reabilitação das potências de experiência da subjetividade vulnerável

“Será acaso então que a humanidade se enfrenta, pela primeira vez em escala planetária, o dilema de seu próprio aniquilamento, metáfora da esterilidade do sentido e da doação que caracteriza às subjetividades da aldeia global?”²⁶. Nesse contexto, a recepção da salvação e a construção do sentido passam pela desconstrução das potências de experiência da subjetividade, para abrir um novo horizonte de sentido capaz da edificação do espaço intersubjetivo onde caibam todas as diferenças. Um horizonte de sentido sempre inacabado, que está sempre por cumprir.

Por isso cabe perguntar como se constitui a comunhão relacional no coração da finitude²⁷. Como se realiza a transcendência no coração da imanência da história violenta? Como acontece a redenção no meio dos escombros do sujeito colapsado? Haveria uma potência de experiência capaz de nos conduzir a uma nova travessia em tempos incertos?

Que sentido advém dessa consciência de vulnerabilidade que caracteriza a subjetividade pós-moderna? Subjetividade que se sabe habitada por uma alteridade que a transpassa e que, portanto, é fonte criadora de sentido. Em sua dimensão teológica, as potências de experiência desconstruídas e redimidas de sua própria violência possibilitam a abertura de um horizonte messiânico, utópico

²⁵ LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível. A fé em linguagem moderna*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 27-28. “O ser humano da modernidade, para quem não há outro mundo acima ou afora deste, considera impensável que um poder exterior ao mundo intervenha nos processos cósmicos [...] Os cristãos modernos também pensam que tais intervenções são impossíveis, não porque não haja Deus, e sim porque Ele é o núcleo criador mais profundo de todo o processo cósmico. Deus não fica nunca fora, e sim no centro, sempre. Esta reconciliação entre a autonomia do ser humano e a fé em Deus recebe o nome de *teonomia*. Quem pensa em termos teonômicos confessa a Deus (em grego: *Theos*) como a mais profunda essência de todas as coisas, e por isso também como a lei (em grego: *nomos*) interna do universo e da humanidade. No pensamento teonômico há um só mundo, o nosso. Porém, esse mundo é santo, pois é a autorrevelação daquele santo mistério que significamos com a palavra *Deus*”.

²⁶ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015b, p. 41.

²⁷ MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p. 226.

e salvífico. Isso porque a solução do enigma da violência advém somente da “fonte de alteridade amorosa”, que em linguagem monoteísta é Deus revelado como *Abba* em Cristo.

A resposta a essas questões passa pela descrição do dinamismo antropológico da subjetividade vulnerável, isto é, a trilogia da fenomenologia que designa as potências de experiência como expressões do *ser em devir*: o desejo não violento, a memória redimida e a imaginação escatológica; o estatuto imanente da redenção possível na intra-história.

Desejo redimido de sua violência

“A violência, de maneira análoga ao mal como uma de suas expressões mais radicais, é um enigma irresolúvel em si mesmo”²⁸. E, na realidade das vítimas da história violenta da humanidade, se concentra uma experiência “paradoxal e terrível”; nelas se desvela o enigma do mal e se revela a sublime solidariedade²⁹. De modo que o enigma da violência, bem como a sua compreensão, passa pela questão antropológica.

Essa realidade antropológica do desejo aponta para a necessidade de decodificar seus mecanismos internos e dismantelar seus dispositivos de destruição e morte, visto ser o desejo a pulsão primordial do ser humano e a primeira potência de experiência da subjetividade exposta e em doação³⁰. A acepção do desejo no contexto pós-moderno é incontestavelmente diferente da acepção moderna, que havia eliminado do desejo todo o vínculo com a transcendência. Agora, concebe-se o desejo marcado pelo anelo de transcendência, mas sempre vivido de maneira paradoxal: entre a difícil doação e o predomínio das pulsões egoicas³¹.

Sob essa nova acepção, será possível recuperar o sentido mimético do desejo enquanto doação – na esteira da antropologia de René Girard³² –, como chave de interpretação da intersubjetividade. Não se trata de eliminar o caráter ambíguo e insuficiente do desejo, que designa a dimensão histórica e simbólica da subjetividade em sua vulnerabilidade constitutiva. Nessa

²⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. Teología de la reconciliación en clave mimético-pragmática. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (Org.). *La participación de los cristianos en la construcción del espacio público*. México: Universidad Iberoamericana, 2011b. p. 199-212.

²⁹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015b, p. 49.

³⁰ CALDEIRA, 2018, p. 318.

³¹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 352.

³² GIRARD, René; BENÔIT, Chantre. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011.



ambiguidade reside a sua carga de rivalidade, de sacrífico e de doação, já a sua insuficiência radica na constatação metafísica do desejo. “Nunca nesta história conflitiva conheceremos senão fulgores de doação”³³.

Partindo do *pathos* pós-moderno do desejo, compreende-se que o desejo desvela o acontecer da subjetividade que se recebe na participação do ser divino, onde o sentido da existência aparece como “seres-sendo-dados”. Apesar da reflexão pós-moderna sobre o desejo conduzir ao umbral do desejo de doação, é somente com a análise mais narrativa e histórica de René Girard que se torna possível a reabilitação do desejo de doação. Essa subversão acontece por meio do ultrapassamento da lógica da reciprocidade violenta por meio da lógica da autodoação e da compaixão extrema; na qual o conteúdo mimético da revelação de Jesus de Nazaré reside na possibilidade de viver o desejo de outra forma, além da rivalidade fraticida e sororicida.

A páscoa de Jesus revela uma fonte de desejo que vai para além do desejo mesmo. Se trata do modelo que Jesus de Nazaré chamou *Abba*, fonte de um amor incondicional universal que se comunica como *Ruab* divina. Tal é o modelo que se propõe como *imitação*. Não há mais alternativa: ou imitar a mentira de Satã, gerando novos sacrifícios, ou então imitar a verdade do Messias, que reside na relação amorosa não recíproca da doação amorosa que revela o *Abba* de Jesus como solução para o enigma da violência³⁴.

Disso resultará uma hermenêutica do perdão e da reconciliação como desejo redimido. Não somente isso, mas também será possível antever a inauguração de uma “mudança de mundo” como projeto histórico de mútuo reconhecimento. Seguindo o caminho aberto pelo niilismo pós-moderno, Carlos Mendoza apresenta o “per-dón” como um desejo desconstruído da vontade de poder, visto que do perdão depende o desatamento dos nós da rivalidade e do ressentimento presente em todos os níveis das relações interpessoais³⁵.

Nessa dinâmica desconstrucionista do desejo, a reconciliação que se dirige ao desejo redimido põe em relevo a potência das vítimas da história violenta. Aí reside a força místico-ética da subversão da ordem intersubjetiva, e essa nova ordem intersubjetiva aparece como revelação

³³ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 386.

³⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 364-365. (tradução nossa) “ La Pascua de Jesús revela una Fuente del deseo que va más allá del deseo mismo. Se trata del modelo que Jesús de Nazaret llamó *Abba*, Fuente de un amor incondicional universal que se comunica como *Ruab* divina. Tal es el modelo que se propone como *imitación*. No hay más alternativa: o imitar la mentira de Satán, generando nuevos sacrificios, o bien imitar la verdad del Mesías, que radica en la relación amorosa no recíproca de la donación amorosa que revela el *Abba* de Jesús como solución al enigma de la violencia”.

³⁵ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 365.

que advém da doação amorosa das vítimas que imitam o desejo revelado pelo Crucificado-que-vive. O desejo aparece como lugar teológico, pois o primeiro estágio da relação do desejo com a transcendência acontece na própria imanência³⁶.

Refere-se a uma aproximação ao desejo em chave hermenêutico-mimética, próxima ao sentido da “maiêutica histórica” de Andrés Torres Queiruga³⁷. Nessa aproximação se torna perfeitamente exequível a conciliação do primado da graça divina e da liberdade humana na recepção dessa exterioridade. Afirma Mendoza Álvarez:

[...] não se trata de negar a graça como dom que procede da exterioridade divina, senão de compreender neste caso que somente em um desejo esvaziado de sua vontade de domínio pode acontecer o processo da revelação enquanto imitação do desejo divino. Se trata de um desejo outro, diferente, despojado de seu antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridade amorosa que nos *deletrea* e que não gera rivalidade, senão mútuo reconhecimento e imagem da vida trinitária em Deus³⁸.

Para que o desejo não caia no mero impulso vital, é preciso vinculá-lo ao dinamismo da memória. Por meio dela é possível gestar um mundo novo como um *habitat* sustentável para todos.

Caminhos da redenção da memória

A memória nos remete à elaboração da história que terá de ser gestada pela subjetividade em sua radical abertura, a partir da conscientização de que somos todos sobreviventes. Sob essa consciência devemos contar a história das vítimas, como única possibilidade de gestação de um “outro mundo” possível e desejável; buscando contar a história de horror, mesclada com as narrativas de esperança.

Desse modo, a memória das vítimas viabiliza a entrada na espera de um futuro como “promessa” e como “dom”. Ora, durante a modernidade, esse dinamismo da memória foi objeto de uma aproximação reducionista pelos “mestres da suspeita”. Isso aconteceu de modo muito especial com Freud centrando-se nas “armadilhas da memória”. Assim como à subjetividade,

³⁶ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 367.

³⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.

³⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 368 (tradução nossa). “... no se trata de negar la gracia como don que procede de la exterioridad divina, sino de comprender en este caso que solamente en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de la revelación en cuanto imitación del deseo divino. Se trata de un deseo otro, diferente, despojado de su antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridad amorosa que nos *deletrea* y que no gerena rivalidad, sino mutuo reconocimiento a imagen de la vida trinitária en Dios”.

também à memória foi negada sua abertura ao mistério de transcendência. Agora, a centralidade da memória como potência de experiência capaz de uma “mudança de mundo” se deve também ao pensamento antissistêmico³⁹ e ao pensamento pós-moderno. Essas duas correntes de pensamento se propõem a ir além da mera interioridade da recordação daquilo que marcou a subjetividade moderna, para pôr em relevo as experiências de resiliência, de libertação e de construção de identidades novas; como um movimento contracultural no qual se dá a assunção da própria marginalidade.

A rememoração do passado é uma condição subjetiva da manifestação do sentido. Nesse passado, o papel das vítimas é fundamental enquanto que elas são a evidência do ser-para-a-morte em toda a sua crueza. Não somente porque indicam a finitude humana, senão porque são o rastro da violência fraticida que caracteriza a humanidade desde que temos memória histórica⁴⁰.

Nisso resulta o papel fundamental do pensamento anamnético, pois através dele se constata o significado heurístico da morte dos inocentes para compreender as sociedades humanas sob o signo de Caim (fraticidas). Por se tratar de uma memória dolorosa, a narrativa tornar-se-á a mediação para dar um significado ao trauma vivido. Com efeito, “contar histórias é obviamente o melhor meio para libertar o ressentimento, expressando um clamor de justiça e abrindo a possibilidade a uma distância do acontecimento traumático”⁴¹.

Sob a consciência de sobreviventes como caráter agônico da existência, nos responsabiliza da tarefa histórica de construir uma “memória feliz” e nos manter em estado de vigia contra os sistemas totalitários. Segundo Carlos Mendoza, é preciso recordar que, “se existe algo absoluto na história”, diz respeito ao “grito das vítimas” e à “memória viva” que a humanidade faz desses fatos⁴².

³⁹ ROBERT, Jean; RAHMENA, Rajid. *La potencia de los pobres*. CIDECI: San Cristóbal de Las Casas, 2012. Ligado ao movimento zapatista mexicano, 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 expressão “desde baixo e desde o reverso” de Carlos Mendoza é uma glosa ao pensamento antissistêmico que diz “desde abajo y desde la izquierda”.

⁴⁰ MENDOZA ÁLVAREZ, 2007, p. 106 (tradução nossa). “La rememoración del pasado es una condición subjetiva de la manifestación del sentido. En ese pasado, el papel de las víctimas es fundamental en tanto que ellas son la evidencia del ser-para-la-muerte en toda su crudeza. No solamente porque indican la finitud humana, sino porque son la huella de la violencia fraticida que caracteriza a la humanidad desde que tenemos memoria histórica”.

⁴¹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2007, p. 106-107.

⁴² MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p. 89.



Assim, contar a história das vítimas tornou-se a maneira de encontrarmos o vínculo com o passado, por meio da razão *anamnética*, e também a possibilidade de redenção.

Fulcral para a compreensão da dinâmica hermenêutica da memória foi Paul Ricoeur, com a simbólica da memória infeliz, marcada pela mancha, pela culpa e pelo pecado dando passagem à memória feliz⁴³. Tal processo hermenêutico possibilita o ultrapassamento da consciência da finitude em sua abertura ao dom que vem do outro. Esse é um processo hermenêutico que consiste em passar da memória infeliz à memória apaziguada por meio da rememoração, da narração e do esquecimento.

Ricoeur questionou o vínculo indissolúvel entre a memória e o problema do mal e, portanto, foi quem melhor compreendeu o processo da memória ao vinculá-la à narrativa dramática da história. Na qual, a reivindicação da justiça através da narrativa da memória dolorosa da morte dos inocentes possibilita o encontro de um sentido novo na experiência traumática, possibilitando chegar ao estágio do esquecimento.

Entretanto, o perdão em Ricoeur aparece apenas como “um anelo desejável, acaso possível, do advento da transcendência reconciliadora no seio da imanência da subjetividade e da história conflitiva”⁴⁴. Nessa perspectiva, o perdão emerge como “horizonte da memória apaziguada” e como um simples “fruto da generosidade do esquecimento”. Já na perspectiva da teologia cristã, o esquecimento é o perdão, este, por sua vez, desencadeia um processo de restauração intersubjetiva. O perdão engendra a construção do espaço do mútuo reconhecimento por meio do dinamismo do amor gratuito.

[...] o esquecimento se denomina perdão enquanto que desencadeia um processo de reabilitação de todos – primeiro as vítimas em seu ato de absolutização de seus verdugos, e em consequência estes como receptores de uma nova possibilidade de existir perdoados – no dinamismo do amor de gratuidade, não recíproco porque está para além da rivalidade mimética e do ressentimento narcisista⁴⁵.

Assim, por meio da razão *anamnética*, chega-se ao horizonte da fé como cumprimento da ontologia relacional na gratuidade. Não uma fé como evasão do mundo apocalíptico em seu fim.

⁴³ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

⁴⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 372-373.

⁴⁵ MENDOZA ÁLVAREZ, 2007, p. 107 (tradução nossa). “...el olvido se denomina perdón en cuanto que desencadena un proceso de rehabilitación de todos – primero las víctimas en su acto de absolución de sus verdugos, y en consecuencia éstos en tanto receptores de una nueva posibilidad de existir perdonados – en el dinamismo del amor de gratuidad, no recíproco porque está más allá de la rivalidad mimética y del resentimiento narcisista”.



Antes, no fim como anúncio do Reinado de Deus, onde o Outro advém sempre enquanto esquecimento, desatadura, “ferida que se torna luz”, abertura e perdão. Isto é, *koinonia* feita realidade. Tal é a vocação do cristianismo em tempos apocalípticos: afirmar a transcendência no coração da imanência para mostrar seu radical inacabamento e sua profunda orientação para uma alteridade que a ultrapassa.

Depois de gestado um novo mundo a partir da memória das vítimas, resta refletir sobre a potência da experiência da subjetividade capaz de criar a realidade do mundo de Deus no seio dos processos de rivalidade e de violência.

Imaginando um novo mundo

Graças à imaginação criativa podemos pensar a recriação de um mundo novo, pois a ela 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”⁴⁶. Essa imaginação não pode ser confundida com a “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, há de se assumir a potência performativa da imaginação como conhecimento antecipado do futuro desejável através da memória das vítimas⁴⁷.

Nesse horizonte, emerge 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 conflitividade, buscar as “sementes de uma existência intersubjetiva possível em meio aos escombros da razão instrumental. Aí desempenha um papel crucial a imaginação como conhecimento da antecipação escatológica”⁴⁸. Nesse sentido, deve-se voltar à “fonte originária do político”, para aprofundar o caráter político da imaginação. É a partir desse “novo *nomos*” que se pode justificar a constituição política plural das sociedades na pós-modernidade.

Mais que permanecer “vigilantes” diante do poder político que usurpa o Messias como postulou Levinas, cabe apresentar a imaginação como potência de experiência capaz de iniciar uma

⁴⁶ MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p. 287.

⁴⁷ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 392-393.

⁴⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 393.

“mudança de mundo” em sentido hermenêutico, fenomenológico e teologal pensado em termos da desconstrução.

Como primeiro passo para compreender a dinâmica da imaginação, importa ressaltar o caráter cognitivo da imaginação criadora. Um conhecimento polissêmico, cujo horizonte ultrapassa o ato de conhecimento como verbo interior que logo se exterioriza e se concretiza; pois o conhecimento da imaginação implica transformação da subjetividade e do mundo que se quer conhecer, por meio da antecipação do futuro⁴⁹.

Esse conhecimento é perceptível em todas as áreas da vida humana. E advém “como invenção do artifício propriamente humano que é o conhecimento do real que é possível para a subjetividade, como liberdade de um ser movido por uma razão cordial”⁵⁰. Com efeito, a imaginação criativa é uma “potência de experiência” da subjetividade com um fundo transcendente e por isso a imaginação antecipa os mundos possíveis. Múltiplas são as formas de aparição desse fundo transcendente: da arte à religião se pode percebê-lo; cuja polissemia denota seu caráter inesgotável.

Se a imaginação da *poiesis* está voltada para o horizonte da transcendência nesse processo hermenêutico, o seu elemento profético denota a “concreção religiosa da imaginação criativa”⁵¹, 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”.

[...] a profecia utiliza a linguagem para desconstruir os significados primários de palavras, imagens e conceitos, até esvaziá-los de seu significado inicial e projetá-los a um novo mundo de significação que é o *deizer/fazer* como ato de existir, no *‘aquém’* dos significados que é o existir como vigília⁵².

Nesse sentido, em contexto pós-moderno, os gestos proféticos devem ser relidos com uma chave desconstrucionista, como denúncia do “sem-sentido de uma ação” contrária ao desejo divino, onde eles adquirem uma força capaz de transformação subjetiva e intersubjetiva. Mais que

⁴⁹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 304.

⁵⁰ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 402.

⁵¹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 407.

⁵² MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 405 (tradução nossa). “...la profecia utiliza el lenguaje para desconstruir los significados primários de palabras, imágenes y conceptos, hasta vaciarlos de su inicial significado y proyectarlos a un nuevo mundo de significación que es el *decir/hacer* como acto de existir, en el “más acá” de los significados que es el existir como vigília”.



isso, eles possibilitam a aparição do “significado escatológico do anúncio da força inovadora do amor gratuito de Deus como indício do divino no humano”⁵³. De fato, a releitura dos gestos proféticos abre a imaginação escatológica para reformular o sentido da aparição dos tempos messiânicos. Ora, o gesto profético relido em chave pós-moderna propicia o aparecimento da “fonte do sentido” em meio ao sem-sentido.

Assim, os gestos messiânicos de Jesus de Nazaré, em chave mimética e desconstrucionista, são vinculados à “potência da subjetividade” imaginativa dos justos e das vítimas perdoadoras. Os gestos de Jesus são capazes de despertar a imaginação profética – aquela que denuncia o sem sentido de uma ação contrária ao desejo de Deus – em seus interlocutores. Habilitando-os à imitação da *poiesis* messiânica.

[...] seus gestos messiânicos na Galileia adquirem novos significados: deixar-se tocar por uma mulher prostituta, pedir de beber a uma samaritana, admirar a fé de um centurião romano e o amor por seu servo e amigo, por exemplo, são expressões de uma capacidade compassiva extrema que viveu Jesus em situações humanas de marginalidade e que o habilitou para comunicar redenção em nome de seu *Abba*. São gestos humano-divinos que, em seu fundo escatológico, desenvolvem a imaginação profética do interlocutor pós-moderno e o convida a viver na imitação dessa *poiesis* messiânica⁵⁴.

Evidenciando, assim, a força prospectiva dos gestos messiânicos. Porém, é preciso compreender melhor o caráter de “ultimidade” da profecia como ato da imaginação criadora. Esse aspecto da imaginação criadora possibilita a concreção histórica do futuro em tempos pós-modernos. Evidente que esse carácter de ultimidade não está relacionado àquela visão tradicional pensada para além da história, mas sim de um futuro possível e desejável para a humanidade hoje.

Ao fim da experiência da tríade hermenêutica da potência da imaginação, chega-se ao seu elemento paradoxal que se refere à “imaginação escatológica”, que diz respeito ao conhecimento próprio da fé como potência de experiência salvífica⁵⁵; da qual o oximoro constitui-se a figura de

⁵³ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 407.

⁵⁴ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 408 (tradução nossa). “...sus gestos mesiánicos en Galilea adquieren nuevos significados: dejarse tocar por una mujer prostituida, pedir de beber a una samaritana, admirar la fe de un centurión romano y el amor por su servidor y amigo, por ejemplo, son expresiones de una capacidad compassiva extrema que vivenció Jesús en situaciones humanas de marginalidad y que lo habilitaron para comunicar redención en nombre de su *Abba*. Son gestos humano-divinos que, en su fondo escatológico, despliegan la imaginación profética del interlocutor pós-moderno y lo invitan a vivir en la imitación de esa *poiesis* mesiánica”.

⁵⁵ MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p. 286.

linguagem por excelência⁵⁶. Ela expressa “o poder da imaginação poética antecipadora de um futuro⁵⁷, uma experiência análoga ao “conhecimento profético”: participação na luz intelectual que vem de Deus e designa um conhecimento destinado à edificação da comunidade escatológica⁵⁸.

Falar de futuro messiânico implicava uma contradição para a razão moderna. Era preciso construir na intrahistória a realização da justiça. Mas o cristianismo fala de uma humanidade nova através de metáforas estranhas, como, por exemplo, ‘a multidão que lavou suas vestes no sangue do cordeiro’ (Ap 7.14). Se trata do paradoxo mesmo como princípio de imaginação escatológica. E assim, na narrativa cristã, o oxímoro será a figura de linguagem que expressará com toda sua força o poder da imaginação poética antecipadora de um futuro⁵⁹

Essa poderosa linguagem do oxímoro 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” ricoeuriana⁶⁰, embora essa se apresente como antecipadora de futuro, somente aquela abre possibilidade de sua realização histórica e escatológica⁶¹. Isso porque a subjetividade vulnerável pós-moderna se sabe habitada por uma Alteridade inefável que a precede e a ultrapassa, que constitui também a experiência dos justos da história e das vítimas perdoadoras. E o profetismo hebreu é o protótipo dessa imaginação criadora, tanto na realização do gesto profético como na descrição de sua experiência enquanto batalha com essa presença amorosa.

Tal foi a experiência do apóstolo Paulo que, em recepção criativa da tradição hebraica nos albores do cristianismo, vislumbrou essa experiência de despojo e superabundância. 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

⁵⁶ Oxímoro são metáforas vivas que podem apresentar-se como: 1) contradição de termos; 2) abre novo campo semântico; 3) expressa e produz nova prática.

⁵⁷ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 409.

⁵⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996. p. 440.

⁵⁹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 409 (tradução nossa). “Hablar de futuro mesiánico 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”.

⁶⁰ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁶¹ MENDOZA ÁLVAREZ, 2015a, p. 411-412.



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. Esse dinamismo não é outra coisa senão o conhecimento próprio da fé.

Conclusão

Em meio ao eminente risco de aniquilamento da humanidade e do planeta, irrompe como “açucena entre os espinhos” a subjetividade vulnerável em sua constitutiva vulnerabilidade, em meio aos escombros da cristandade e da modernidade, que encontra sua concreção histórica nas vítimas perdoadoras e nos justos da história. Trata-se da condição humana aberta ao dom superabundante de Deus em uma multiplicidade de rostos, práticas e linguagens.

Pensar na concreção histórica da redenção possível em chave pós-moderna nos insere na carnalidade das potências de experiências da subjetividade em sua constitutiva vulnerabilidade, isto é, o desejo redimido de sua violência, a memória redimida e imaginação escatológica, por meio das quais podemos perceber a presença Amorosa que a todos redime.

Referências

- CALDEIRA, Cleusa. Cristianismo pós-moderno: midrash do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez. *Theológica Xaveriana*, v. 187, p. 1-25, 2019.
- CALDEIRA, Cleusa. Da Europa à América Latina: A vulnerabilidade como locus theologicus. *Perspectiva Teológica*, v. 50, p. 307-323, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- GIRARD, René; BENÔIT, Chantre. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- KNAUER, Peter. Ontología relacional. In: QUEZADA DEL RIO, Javier (Coord.). *Dios clemente y misericordioso*. Enfoques antropológicos. Homenaje a Barbara Andrade, México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2012. p. 19-41.
- LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível*. A fé em linguagem moderna. São Paulo: Paulus, 2010.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. “El colapso del sujeto posmoderno: nihilismo y mística”. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (Coord.). *Subjetividad y experiencia religiosa pós-moderna*. México: Universidad Iberoamericana, 2007. p 81-113.



- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis*. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos. Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana, 2015a.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica. Fribourg: Éditions Universitaires, 1996.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad*. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna. Guadalajara: SUJ, 2010.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. La crisis de la religión en las sociedades posmodernas. *Revista de la Universidad Iberoamericana*, n. 3, p. 14-16, 2009a.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. El diálogo fe y razón en contexto de globalización. *Revista Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas*, v. 6, n. 8, p. 7-24, 2009b.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. La persona en relación como oquedad de sentido. Una aproximación fenomenológica a la cuestión de la dignidad humana. In: MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos (Org.). *¿Qué es hoy la dignidad humana?* México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015b. p. 39-55.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. 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. p. 17-36.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.
- NANCY, Jean-Luc. *La décloison*. Deconstrucción del cristinismo, I. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.
- NANCY, Jean-Luc. *A Adoração*. Desconstrução do cristianismo, II. Coimbra: Éditons Galilée, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- ROBERT, Jean; RAHMENA, Rajid.. *La potencia de los pobres*. CIDECI: San Cristóbal de Las Casas, 2012.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação: revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004.