



Experiência religiosa na pós-modernidade. O evento da subjetividade como caminho de nossa humanização

*Cleusa Caldeira**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Paraná, Brasil

Para citar este artigo: Caldeira, Cleusa. «Experiência religiosa na pós-modernidade. O evento da subjetividade como caminho de nossa humanização». *Franciscanum* 173, Vol. 62 (2020): 1-19.

Resumo

Descreve-se a ruptura epistemológica entre a racionalidade moderna e a racionalidade pós-moderna, no que tange à experiência religiosa e o evento da subjetividade a partir do pensamento teológico de Carlos Mendoza Álvarez. Se a concepção do sujeito autônomo implicou a negação da alteridade e o abandono das metáforas de transcendência para a salvação, a irrupção da subjetividade pós-moderna marca a impossibilidade de conceber a humanidade fora da religação com o outro e com a transcendência. Nesse novo contexto, o fenômeno do retorno do religioso surge como sinal dos tempos pós-modernos: sinal de reencantamento da cultura e abertura à outra ordem da existência. É a oportunidade de reabilitar a experiência com o Mistério transcendente do real, cultivado por todas as tradições religiosas, que em linguagem monoteísta chamamos Deus.

Palavras-chave

Pós-modernidade, Subjetividade, Experiência religiosa, Religião sem religião, humanização.

Religious experience in postmodernity. The event of subjectivity as the path of our humanization

Abstract

We describe the epistemological rupture between modern rationality and postmodern rationality, regarding the religious experience and the event of subjectivity from the thought of Carlos Mendoza Álvarez. If the conception of the autonomous subject implied the negation of otherness and the abandonment of the metaphors of transcendence for salvation, the

* Pós-doutorado em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2018). Doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte (2017). Atualmente se propõe a desenvolver uma Teologia Negra Fundamental na interlocução com o pensamento decolonial, isto é, assume uma teoria crítica para dar conta de dizer a experiência humano-divina levando em consideração o «esquecimento da colonialidade». Membro da Soter (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). Membro do Núcleo Ecumênico e de Diálogo Inter-religioso da PUCPR. Professora colaboradora na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. País de origem: Brasil. Apoio CAPES. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7202-0682>. Contato: cleucaldeira@gmail.com.





irruption of postmodern subjectivity marks the impossibility of conceiving humanity outside of reconnection with the other and with transcendence. In this context, the phenomenon of the return of the religious emerges as a sign of postmodern times: a sign of re-enchantment of culture and openness to the other order of existence. It is the opportunity to rehabilitate the experience with the transcendent Mystery of the real, cultivated by all the religious traditions, which in monotheistic language we call God.

Keywords

Postmodernity, Subjectivity, Religious experience, Religion without religion, humanization.

La experiencia religiosa en la posmodernidad. El evento de la subjetividad como camino de nuestra humanización

Resumen

Se describe la ruptura epistemológica entre la racionalidad moderna y la racionalidad posmoderna, en lo que se refiere a la experiencia religiosa y el acontecimiento de la subjetividad a partir del pensamiento teológico de Carlos Mendoza Álvarez. Si la concepción del sujeto autónomo implicó la negación de la alteridad y el abandono de las metáforas de la trascendencia para la salvación, la irrupción de la subjetividad posmoderna marca la imposibilidad de concebir a la humanidad fuera de la religación con el otro y con la trascendencia. En este nuevo contexto, el fenómeno del retorno de lo religioso surge como señal de los tiempos posmodernos: signo de reencantamiento de la cultura y apertura al otro orden de la existencia. Es la oportunidad de rehabilitar la experiencia con el misterio trascendente de lo real, cultivado por todas las tradiciones religiosas, que en lenguaje monoteísta llamamos Dios.

Palabras clave

Posmodernidad, subjetividad, experiencia religiosa, religión sin religión, humanización.

Introdução

Os tempos modernos nascem como uma reação cultural à ordem metafísica teocêntrica, típica da racionalidade escolástica da Cristandade medieval. A modernidade é a figura histórica deste tempo de ruptura que, em sua primeira Ilustração, se revelará «antirreligiosa», na medida em que afirma o caminho unívoco da ciência para a salvação humana. Com essa ruptura, houve uma transformação radical na percepção do real. É a gênese da instrumentalização do mundo, uma redução da significação do real, com a consequente alienação da subjetividade em si mesma.

Neste giro epistemológico, deu-se também uma «inversão metafísica do Ser», na qual Deus foi substituído pela razão reflexiva. Com a emancipação das ciências naturais, a razão científica se erige acima da razão metafísica. Com isso, se estabelece uma relação de mútua exclusão entre razão teológica e razão secular. Esta polaridade entre razão teológica e razão





secular, para o teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez¹, constitui-se em um problema a ser resolvido pelo Ocidente. Uma tarefa pendente é conjugar a ordem física (*quantum*) com a ordem metafísica (*qualitas*) do real, capaz de ascender a um sentido e a recepção da verdade que seja portadora de redenção. De maneira que se possa reconhecer o devido valor de cada uma das ordens para o processo de percepção e conhecimento do real².

Se existe um sentido para esse diálogo, portanto, será em vista da humanização e da preservação da natureza como casa comum como lugar do acontecer da pessoa e da humanidade, lugar da intersubjetividade³. Assim, deixando de lado o «realismo epistemológico» aquele da essência das coisas, assume-se o «realismo ontológico» aquele da irrenunciável mediação da subjetividade e suas potências de experiência em sua relativa autonomia para a redenção da humanidade⁴. Trata-se de assumir os dados fenomenológicos na construção da verdade e suas expressões no dinamismo da pessoa humana.

Parte-se da constatação de que foram os excessos da racionalidade técnico-científica que conduziram aos horrores do século XX, cujo ato simbólico do seu colapso e de seu avatar –o sujeito autônomo– está na queda das Torres Gêmeas, que atesta o fracasso dos metarrelatos moderno. Este fracasso conduziu à uma crise de sentido sem precedentes na história, marcada pelo desmantelamento do sonho de onipotência infantil e suas pretensões de totalidade, pois ruíram os mitos modernos e, junto deles, os mitos próprios do cristianismo. Eis, portanto, a raiz da desesperança em tempos pós-modernos.

No seio dessa crise de sentido, o retorno do religioso em suas mais variadas expressões se impõe como uma realidade que necessita ser esquadrihada para dar conta da experiência religiosa que fazem os indivíduos emancipados, tanto da tutela do religioso como do metarrelato moderno. Nesse horizonte, perscruta-se o significado do retorno do religioso e o seu papel na experiência religiosa no coração das sociedades secularizadas e fragmentadas. Será, pois, que a experiência de se tornar subjetividade implica em abandono da dimensão simbólica da existência? Será, por outro lado, que a experiência religiosa fica ancorada às experiências de indivíduos que desejam permanecer na infantilidade, como argumentava a razão moderna?

¹ A escolha do teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez se justifica em vista de sua inédita contribuição no contexto Latino-Americano com a assunção do niilismo pós-moderno como lugar teológico. Nascido em Puebla em 24 de abril de 1961, México, o frei dominicano Carlos Mendoza Álvarez é considerado o maior expoente da teologia da libertação em contexto pós-moderno. Seu aguçado pensamento teológico está descrito em sua trilogia: *Deus liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica* (Fribourg: Éditions Universitaires, 1996); *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pós-moderna* (Guadalajara: SUJ, 2010); *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos* (Barcelona: Herder, 2015). Obs: todas as traduções dos textos em espanhol para o português é tradução nossa.

² Carlos Mendoza Álvarez, *Deus liberans*, 26.

³ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «El diálogo fe y razón en contexto de globalización», *Revista Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas* 8, Vol. 6 (2009): 7-24.

⁴ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 128.





Este é um debate ainda aberto entre a razão teológica e a razão secular. De um lado, a teologia neoapologética afirma que a modernidade perverteu a razão, desviando-a de seu fim último e, com isso, usurpou a possibilidade de conhecer a Deus e reconhecer a revelação⁵. O caminho, pois, para sair da crise de sentido seria retornar ao fundamento metafísico do real, isto é, rejeitar a secularização e reintegrar a ordem divina à ordem humana. Isso significaria voltar à teocracia típica da cristandade, onde a razão secular ficaria subordinada à razão teológica.

De outro lado, em veemente oposição à proposição do retorno ao fundamento metafísico do real, está o niilismo existencial, também designado de niilismo pós-moderno ou niilismo radical⁶. Nesse horizonte se situa o pensamento de Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben como os principais representantes que nutrem o pensamento teológico de Carlos Mendoza. Trata-se de uma racionalidade que acolhe o transfundo cristão da civilização ocidental e leva à radicalização extrema a secularização. Sem negar a transcendência, o niilismo pós-moderno se opõe a todo intervencionismo divino e aposta no reino da liberdade humana como o destino manifesto da humanidade inscrito no desígnio libérrimo do Deus criador. Por isso, o niilismo pós-moderno defende uma aproximação negativa à transcendência. Assim, conhece-se um niilismo de talante apofático e misterioso da liberdade e da inteligência humana, capaz de vislumbrar o horizonte último do real. Isso significa que a pós-modernidade aceita a ideia de uma transcendência como o «fundo inacessível do real», por meio do qual se vislumbra a eternidade. Sob essa racionalidade, a religião com a transcendência acontece a partir de outra ordem de existência ligada à fonte do ser.

A transcendência torna-se assim 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 leva-la a sua plenitude como redenção⁷.

Importa ressaltar que, se por um lado a pós-modernidade erige-se como crítica à metafísica nos moldes supramencionados, por outro, ela abre espaço para a fenomenologia ontológica. Ora, a pós-modernidade não pretende pôr em questão a metafísica como tal, mas redirecioná-la para que a racionalidade pós-moderna possa pensar a experiência religiosa como «fenomenologia metafísica»⁸.

⁵ Cf. Roger Lenaers, *Outro cristianismo é possível. A fé em linguagem moderna* (São Paulo: Paulus, 2010).

⁶ Cf. Cleusa Caldeira, «Teologia e niilismo pós-moderno: a subjetividade vulnerável como *locus theologicus* no pensamento de Carlos Mendoza Álvarez». *Revista Pistis & Praxis* 3, Vol. 9 (2017): 810-838.

⁷ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, 485.

⁸ Cf. João Manuel Duque, «Experiência religiosa e Metafísica: breve leitura de Jean-Luc Marion», in *Religiosidade. O seu carácter irrepitível. Perspectivas contemporâneas*, ed. Manuel G. Sumares, Helena B. Catalão y Pedro M.D. Valinho Gomes (Lisboa: ALETHEIA, 2010), 57-68. Segundo a análise de João Manuel Duque, a proposta teológica da «pós-modernidade» não deixa de ser «metafísica», mas trata-se aqui de uma metafísica do amor, da gratuidade, do dom, isto é, da diferença teológica. A diferença ontológica dá-se no ser e no ente como seu fundamento, mas não é a diferença que dá o ser; esta só pode ser a diferença teológica: entre Deus e o ser (comum) dos entes, e entre Deus e a própria diferença ontológica. É, portanto, uma diferença que se dá no ser de Deus, encontrando na doxologia a sua linguagem adequada. Cf. João Manuel Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 95-96.





Ora, o que subjaz por traz deste debate entre razão secular e razão teológica é, de um lado, salvaguardar a livre iniciativa divina na oferenda do dom e, do outro lado, seguir com a afirmação do reino da liberdade humana. Ora, essa «aparente oposição de contrários», encontra no pensamento teológico de Carlos Mendoza um ponto de intersecção; visto que a livre iniciativa de Deus e a liberdade humana não são excludentes, antes é o verso e o anverso do único processo de redenção da humanidade e do planeta⁹.

Sob este transfundo faz-se necessário justificar o estatuto epistemológico da experiência religiosa, isto é, a experiência de Deus possível de ser vivenciada em tempos de fragmentos sem renunciar o primado da subjetividade autônoma.

1. Pós-modernidade e crítica niilista aos sistemas fechados

A pós-modernidade também é conhecida como «cultura do fragmento» e do ultrapassamento dos sistemas fechados, incluindo a religião com seu modelo mitológico, autoritário e hierárquico. Neste novo contexto, emerge o «humanismo pós-cristão», no qual a força humanizadora do cristianismo se deve ao deslocamento do modelo apologético da cristandade a um paradigma hermenêutico de secularização¹⁰. De fato, nos últimos tempos, deu-se a maior das transições com a chegada do modelo pragmático de pluralismo cultural e religioso.

Essa mudança epocal coincide com a transformação das sociedades industriais em sociedades de conhecimento. Percebe-se, com isso, uma mutação radical na percepção do real e uma nova forma de inteligência, com uma grande ruptura cultural, comparável somente àquela da passagem Idade da Pedra ao período Neolítico, afirma o pós-cristão Mariano Corbí¹¹. Ocorre, assim, a transição da razão analógica à razão digital, que viabiliza a pluridimensionalidade do real e põe em questão a univocidade do metarrelato unificador de sentido dos monoteísmos. Assim, uma nova interpretação do real torna-se possível às tradicionais sociedades pós-industriais, que rejeitam os sistemas de crenças e de moral¹². Essas sociedades do conhecimento buscam distinguir a experiência religiosa da dinâmica colonialista que caracterizou a prática religiosa por séculos na história do Ocidente.

Sob essas novas condições culturais e as contribuições do niilismo místico, Carlos Mendoza vê a possibilidade inédita para a devida distinção entre duas ordens do real: a ordem da crença e a ordem da fé. Segundo ele, a crença é da ordem da religião, do sacrifício, do Deus todo-poderoso, da metafísica da substância. A fé (*fides*), por sua vez, é do regime da

⁹ Cf. Cleusa Caldeira, «Dá Europa à América Latina. A vulnerabilidade como locus theologicus», *Revista Perspectiva Teológica* 2, Vol. 50 (2018): 307-323.

¹⁰ Cf. Marià Corbí, *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses* (São Paulo: Paulus, 2010). Obs: Mariano Corbí e Marià Corbí são uma única pessoa, a distinção está na tradução do catalão para o português.

¹¹ Cf. Mariano Corbí, *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996).

¹² Mariano Corbí, *Religión sin religión*, 70.





experiência originária, da *kénosis* (*theosis*), do Deus Todo-amoroso, da perpétua doação. A partir dessa distinção – fenomenológica e desconstrucionista – o teólogo mexicano procura reabilitar o talante místico da experiência religiosa. E, com isso, chegar a seu significado originário, que designa uma existência enquanto experiência de religação com o Infinito; na qual aparece a subjetividade capacitada para o divino (*homo capax Dei*)¹³.

Se, por um lado, pensadores como Mariano Corbí rejeitam completamente as mediações institucionais, por outro, um pensamento teológico crítico e fronteiriço as colocam em suspensão de juízo no sentido metodológico do termo. Fundamental, nesse sentido, é a desconstrução como condição metodológica para todo o pensamento crítico, pois ela possibilitará fazer uma «*epoché*» dos sistemas de crenças para chegar ao evento originário da fé¹⁴. Nesta desconstrução do cristianismo, a fé aparecerá como «potência da subjetividade» desconstruída¹⁵. E, depois da inversão fenomenológica, a *fides* cristã sairá depurada de suas pretensões objetivantes e poderá cumprir melhor sua vocação no umbral da compreensão do real¹⁶. Deixando de lado, pois, o estatuto transcendente da salvação (revelação em Cristo), foca-se nesta hora nas principais contribuições do pensamento filosófico pós-moderno para a compreensão das bases imanentes, que possibilita pensar a experiência de Deus possível no seio da história fraturada da humanidade.

Sob o impacto desse novo movimento cultural, destaca-se ao menos dois tipos de niilismos. Um que sublinha a conexão entre cristianismo e ateísmo, representado, sobretudo, pelo filósofo italiano Gianni Vattimo. Trata-se de um niilismo existencialista de resgate da autonomia da realidade histórica como o «fundo sem fundo» da fé cristã enquanto legado irrenunciável da liberdade¹⁷. Um niilismo que sob a cultura do fragmento não vislumbra uma racionalidade homogênea para a humanidade¹⁸.

O outro designa um niilismo caracterizado pelo diálogo com a experiência religiosa mística, representado pelo filósofo francês Jean-Luc Nancy com seu conceito de «*declusión*»¹⁹. Apesar de reconhecer o esgotamento do modelo unívoco de civilização, o

¹³ Cf. Cleusa Caldeira, «Fundamentos teológicos da política. Reabilitação da fonte política da subjetividade em tempos pós-modernos», *REVER* 3, Vol. 18 (2018): 141-159.

¹⁴ Cf. Cleusa Caldeira, «Desconstrução do cristianismo. Imperativo ontológico à experiência de Deus», *Revista Horizonte* 51, Vol. 16 (2018): 1270-1299.

¹⁵ Cf. Cleusa Caldeira, «Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez», *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-25.

¹⁶ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 57.

¹⁷ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «El diálogo fe y razón en contexto de globalización».

¹⁸ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Sobre el rebasamiento del cristianismo como totalidad», in *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de poscristiandad*, ed. Carlos Mendoza Álvarez (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 41-55.

¹⁹ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, 469. A *Declosión* é o processo de desconstrução do cristianismo como origem do Ocidente enquanto narrativa niilista da *kénosis* que funda o Ocidente. Um abaixamento divino que acontece desde a criação do universo e se consuma na encarnação do *Logos* divino. De forma que somente num a-teísmo será possível pensar este estágio atual da razão ocidental, visto que o despojo divino implica a renúncia da razão ao poder de toda representação, rito e símbolo que tenha por pretensão esgotar a «origem sem





niilismo de Nancy [e de Corbí] pleiteia a construção de certa universalidade ética, discursiva e argumentativa²⁰. É, sobretudo, no seguimento desta corrente que se pode aprofundar o sentido do colapso do sujeito moderno e da configuração do novo estágio de subjetividade que se evidencia na pós-modernidade.

Esta corrente niilista «rechaça a possibilidade de pensar Deus como objeto ontológico e propõe postular a realidade divina em sua condição transcendente, metafísica enquanto ser superessencial e revelação misteriosa enquanto Infinito»²¹. O niilismo místico de Nancy propõe, ao mesmo tempo, a superação da metafísica da substância e a recuperação daquela metafísica do ser superabundante de Pseudo-Dionísio, «desconhecida por Heidegger» ao formular sua crítica à metafísica²². Eis, pois, um niilismo que reabilita a experiência de Deus sem identificá-lo como ente ou mesmo com o ser, mas como a fonte do ser²³.

Diante destas reivindicações e contribuições do niilismo místico, pensa-se a experiência religiosa possível sob os escombros da modernidade e da cristandade, levando em conta tanto a defesa da “religião sem religião” –com o rechaço de toda mediação institucional– como o ultrapassamento do cristianismo como totalidade.

Enfim, constata-se que a «religião chegou ao seu esgotamento na forma de totalidade»²⁴. E todo o processo cultural e filosófico da modernidade tardia leva à constatação de que o esgotamento da religião se deve à sua tentativa de totalização do Mistério. Contra essa perspectiva, os instrumentos da razão crítica, praxica e linguística desencadearam uma verdadeira crise nos modelos totalitários da religião, questionando as expressões doutrinárias e morais da religião, sob a alegação de que elas reproduziram e perpetuam a tentativa de esgotar o Mistério no conceito. Apesar do reconhecimento de que o cristianismo não é religião, antes é sua superação, há de se reconhecer sua cumplicidade histórica com o pensamento de totalidade que influenciou o destino do Ocidente.

Neste contexto, acolhe-se criteriosamente as críticas do niilismo pós-moderno, para permanecer vigilantes ante os excessos das mediações históricas, do pensamento da totalidade e dos totalitarismos. Para isso, ressalta-se as principais características dessas novas condições culturais e filosóficas que se impõem à experiência religiosa na pós-modernidade: o estatuto epistemológico da experiência religiosa e o retorno da religião. Parte-se da constatação da existência do fundo existencial de gratuidade [uma condição antropológica reconciliada], através do qual será possível “tocar o manto” do Mistério amoroso do real²⁵.

origem» que é Deus em linguagem monoteísta. A *declusión*, pois, é um neologismo cunhado por Jean-Luc Nancy para postular teoricamente o niilismo próprio da razão pós-moderna.

²⁰ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Sobre el rebasamiento del cristianismo como totalidad».

²¹ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «El diálogo fe y razón en contexto de globalización».

²² Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Heidegger y la teología posmoderna. Diálogo en torno a la situación histórica del tiempo kairológico», *Revista Pistis & Praxis* 2, Vol. 8 (2016): 337-365.

²³ Cf. Cleusa Caldeira, «Desconstrução do cristianismo. Imperativo ontológico à experiência de Deus».

²⁴ Cf. Carlos Mendoza Álvarez. «Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios», in *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*, eds. Jorge Heredia e Geogina Zubiria (México: UITCAM, 2007), 15-52.

²⁵ Cf. Cleusa Caldeira, «Dá Europa à América Latina. A vulnerabilidade como locus theologicus».





Partindo da fenomenologia e da desconstrução, se efetua um processo de «retorno às fontes» ou de um retornar *à coisa mesma* da fé. Nesse contexto, são fundamentais as contribuições de Jean Luc Nancy em torno da «declusión»²⁶ do próprio sujeito e também do cristianismo. Nesse caso, «voltar às fontes» significa ir aquém dos significados rituais e morais, do evento fundante da fé, de modo a desembocar numa antropologia que seja portadora da superação do ódio e do ressentimento da condição humana. Em outras palavras, o pensamento pós-moderno afirmará que o acesso à Fonte de Gratuidade Amorosa –Deus em linguagem monoteísta– de toda a subjetividade em doação acontece por meio de uma condição humana reconciliada.

2. Estatuto da experiência religiosa pós-moderna

Com efeito, todo o percurso fenomenológico da constituição da subjetividade moderna e pós-moderna, de seu fechamento à alteridade até a sua abertura à transcendência, tem como pressuposto o movimento feito pela filosofia moderna e contemporânea de repensar a condição humana fora dos limites da razão. Isso, portanto, inclui a crítica à religião com Kant, Hegel, Feuerbach, Freud, Marx e Nietzsche no século XIX e outros que chegaram mesmo a identificar a religião e o sagrado como uma ilusão. Sob tal paradigma, a religião foi pensada como instrumento de alienação do sujeito.

Entretanto, com o advento da fenomenologia da religião no início do século XX, deu-se uma virada epistemológica no contexto da filosofia que impactou a maneira de conceber a subjetividade e a vida espiritual. A partir dessa ruptura, a religião é assunta como fator de civilização e humanização, sobretudo, como lugar da manifestação da abertura da subjetividade ao outro e à transcendência. Associa-se a fenomenologia da religião à ciência descritiva da aparição do sujeito transcendental através de sua gênese experiencial, linguística e simbólica.

A advertência da fenomenologia da religião consiste em sinalizar que o despertar religioso é sintomático da ativação constante da relação transcendental que constitui os sujeitos que buscam o mistério, o sagrado. O problema consiste em conhecer como as religiões históricas respondem à busca do sagrado. Somente com sistemas de símbolos ou ritos? Humanizando a sociedade e colaborando no surgimento de uma história alternativa para as vítimas? Porque está em jogo a credibilidade de sua mensagem²⁷.

De fato, é possível perceber essa transformação a partir do percurso filosófico da experiência religiosa e seu estatuto cognoscitiva, da negação da experiência religiosa enquanto via do conhecimento do real –sobretudo com Kant– para desembocar no reconhecimento da aparição da subjetividade transcendental –com Husserl– que descobre na

²⁶ Jean-Luc Nancy, *La décloison: déconstruction du christianisme, I* (Paris: Galilée, 2005), 259-264.

²⁷ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno* (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 138. Obs: todas as traduções do espanhol para o português são realizadas pela autora.





consciência as pegadas da transcendência em sua imanência. Associado a esse movimento, foi dado à religião um peso ontológico, sobretudo com o existencialismo e com a hermenêutica. Isso significa ir além do postulado das ciências da religião em torno de seu fenômeno civilizatório para afirmar que as «experiências religiosas são fatores do devir dos sujeitos e, portanto, meio de existência para mantermos nesta morada que seria nosso único modo de estar no mundo, precisamente no *Ser-aí*»²⁸.

Em função dessa historicidade da existência e seu caráter antropológico, em textos tardios de Martin Heidegger –textos «quase místicos»– fica evidente que a experiência humana se orienta para o Nada e, portanto, ao Absoluto. A partir dessa ótica cabe insistir que o ser humano assume sua finitude graças à facticidade do *ser-no-mundo*. Nessa descoberta da finitude aparece o clamor por certa transcendência, que designa a necessidade de uma relação que o faça «permanecer no ser», na busca de um sentido da existência, na busca pela «existência autêntica». É evidente que não se trata de um sentido previamente dado –a-histórico– mas um sentido que se vai tecendo concomitante ao acontecer fático em função da pré-compreensão dada pela *derrilação no Ser*²⁹.

Se no velho Heidegger é possível vislumbrar esse papel da religião na constituição do sujeito e na construção de um sentido, na hermenêutica o acontecer humano não está destinado ao nada do existencialismo, mas orientado pela busca de um sentido graças à compreensão e à inserção no mundo da vida. Exatamente aqui reside o papel privilegiado das religiões, onde o acontecer do sujeito recebe consistência ontológica.

Além disso, fundamental é a contribuição da hermenêutica de Paul Ricoeur – influenciado por Heidegger– na elucidação do papel da religião enquanto constitutiva da subjetividade, graças à ideia de «apropriação da textualidade» através da qual o «leitor recria o texto». E, assim, na polissemia de sentidos possíveis de um texto, o leitor e a leitora apropriam-se de novos sentidos a partir do seu horizonte de compreensão. Disso resulta a aparição de uma subjetividade interpretativa e narrativa.

Para a hermenêutica ricoeuriana, caberá à subjetividade interpretar a sua própria existência no confronto com a textualidade da existência. Isso significa que a cada experiência –ética, estética ou mística– a subjetividade é modificada e constituída em sua *ipseidade* na temporalidade das narrativas. De fato, a hermenêutica, em suas diversas correntes, possibilita compreender o modo como se dá a constituição narrativa da subjetividade. «Não estamos dados de antemão, não estamos feitos, senão que necessitamos construir uma identidade ontológica», mas não antes de desconstruirmos nossa identidade herdada e aprendida por meio da mediação da textualidade. E todo esse processo acontece sempre no marco intersubjetivo da pertença e do distanciamento do mundo do texto³⁰.

²⁸ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 116.

²⁹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 147-148.

³⁰ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 117-118.





Ora, se o processo de constituição do eu através da obra linguística não acontece fora do marco intersubjetivo, urge reconhecer que somos totalmente dependentes de um outro que não se reduz ao horizonte do Ser ou ao mundo do texto. Como postula a ética da alteridade de Emmanuel Levinas, soma-se à nossa constituição hermenêutica o contato com a alteridade de outrem que nos revela a identidade fora do sujeito. Assim explica Carlos Mendoza:

Não somos sujeitos em si, pois a realidade não somente é objetiva, senão que é intersubjetiva. Ou seja, dependemos dos outros para existir. E «os outros» não somente são os outros humanos, é «o outro» mundano; é «o outro» realidade divina, sacra e transcendente (...). Não somos autossuficientes; não se trata de um eu isolado, ególatra, solipsista e autárquico como na versão cartesiana, senão que se trata de *um eu em relação*

³¹.

Nesta relacionalidade constitutiva de toda a subjetividade, irrompe o «sentido» da consciência. Ademais, isso ratifica a ruptura com a ordem de um mundo teocêntrico e a metafísica da substância, na qual se concebe a existência prévia e acabada do sujeito e do sentido. E, sob o primado ético e hermenêutico desta terceira fase da fenomenologia³², o sentido é construído na relação intersubjetiva, uma vez que somos seres interpretativos e entregues ao cuidado do outro na responsabilidade; seres situados numa relação intersubjetiva, na qual acontece o «conflito das interpretações» e se responde ao apelo do outro que, por sua vez, nos lança na possibilidade de nossa imersão na arena da vida pública e política. Esse lugar público, portanto, se revela como espaço privilegiado do aparecimento da verdade do ser humano, mesmo a verdade religiosa em seu caráter interpretativo e ético³³.

Do ponto de vista da hermenêutica ricoeuriana, esse espaço, além de enfatizar a constituição do sujeito como intérprete de si mesmo, resgata a importância dos símbolos religiosos para o despertar da consciência primigênia. Através dos símbolos religiosos, a subjetividade interpretativa busca compreender a realidade em sua abertura à transcendência. Os textos evocam fundamentalmente a finitude e a culpabilidade, que são categorias pelas quais se tem acesso a nova consciência do religioso. A culpabilidade se dá à consciência como condição antropológica fundamental de que o ser humano é devedor de uma Alteridade que o interpela. Razão pela qual, através de um «chamado simbólico», pode-se responder a essa Alteridade que não se pode nomear a partir de conceitos previamente estruturados com base na razão teórica, a não ser que se deixe tocar pelo sentido que desvela no contato com a alteridade, do qual são portadores os textos.

Com efeito, os símbolos religiosos constituem-se numa espécie de «ponte» entre a humanidade e aquela Alteridade, da qual se tem consciência de depender. Os símbolos religiosos ajudam na descoberta da finitude e culpabilidade que faz aos seres humanos, ao

³¹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 118.

³² Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 118-119. Carlos Mendoza afirma que a primeira fase da fenomenologia se deu com Kant e Hegel, a segunda com Husserl e a terceira situa-se no existencialismo e na hermenêutica.

³³ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 120.





mesmo tempo, «devedores» e «gratos» dessa Alteridade que os transcende e os envolve. Não apenas isso, mas também os símbolos fazem gerar a esperança, pois apontam para uma realidade outra da qual a razão crítica não dá conta de explicar por si só.

A religiões «nos ajudam a recuperar a imaginação», a ver que «no mal de hoje está escondido o bem de amanhã». As religiões abrem os olhos à essa realidade que pela razão crítica não poderíamos experimentar (...). É importante retomar os símbolos primigênicos como portadores de finitude e de culpabilidade que impulsiona a sentir-se devedor do outro, agradecido com outro. A experiência religiosa faz possível a experiência de religação com a transcendência, descobrindo o sentido no sem-sentido³⁴.

É isto que as religiões acabam sinalizando a respeito da humanidade, pelo fato de remetê-las aos símbolos religiosos: a convicção de que o mundo do texto aponta para uma alteridade que está além da finitude humana. Isso porque a religião simbolicamente atenta para a dimensão de uma presença-ausência gratuita, na qual existimos e podemos ser. Ora, com isso, a hermenêutica e a pragmática do discurso contribuem decisivamente para o ressurgimento da filosofia da religião pós-moderna³⁵ com a abertura de um novo horizonte à transcendência. Nesse novo horizonte deixa-se de falar de religião focada na exterioridade para associá-la a uma realidade viva e dinâmica, na qual estamos todos imbricados como subjetividades nessa trama da textualidade que nos envolve.

Assim, a partir da filosofia da religião pós-moderna, o papel da religião se vincula intrinsecamente ao evento da subjetividade narrativa. Isso significa que não é possível conceber a humanidade fora do âmbito da hermenêutica, na qual se dá religação com o outro e com a transcendência. E, portanto, cedo ou tarde, todo ser humano terá uma experiência de religação com Aquela realidade que o precede e o ultrapassa. Toda subjetividade chegará a tocar no reverso dos processos de subjetivação, onde surge a pergunta por um horizonte de vida para toda a subjetividade em sua relação intersubjetiva, graças ao terreno fértil da linguagem dos símbolos.

Todo ser humano em algum momento ou etapa de sua vida tem uma experiência de *religação* com a transcendência. Graças a filosofia da religião valorizamos a eficácia transformadora da experiência religiosa, para que a pessoa aprenda a existir e a conectar-

³⁴ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 150-151.

³⁵ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*. O olhar moderno sobre a religião na história do Ocidente pode ser descrito em três momentos. O primeiro, com a filosofia da religião, que surge com a primeira Ilustração como uma alternativa à teologia decadente do mundo da Cristandade que se revelou como modelo caduco, e por isso aparece uma maneira distinta para compreender o ser humano por si mesmo incluindo a experiência religiosa, tão somente pelas luzes da razão. O segundo, com as ciências da religião, com as disciplinas científicas como a sociologia, a antropologia e a história das religiões, que estudam o fenômeno religioso sem com isso aceitar os conteúdos religiosos. E, por último, o terceiro olhar se dá com a filosofia da religião pós-moderna que depois da filosofia da linguagem e da hermenêutica, volta a se interessar pela questão de Deus e da transcendência, abordando o problema com novas ferramentas conceituais tais como o dinamismo da pessoa, a cosmologia da criação, a questão do sentido e a crítica da esperança.





se de novo com aquele que lhe deu origem, na *religação* com aquela transcendência que envolve todo seu devir³⁶.

Com o objetivo de compreender o papel da religião na instauração de outra ordem de existência, isto é, aquela ordem da intersubjetividade enquanto dimensão política do mútuo reconhecimento, Carlos Mendoza associa à ética e à hermenêutica as contribuições da Escola de Frankfurt. Sob o horizonte da pragmática do discurso, a religião poderá elucidar tanto o acontecer da subjetividade quanto explicar a religião como o lugar original do aprender a comunicar-se com o outro. Isto é, o pensamento pragmático contribui para a compreensão de como se dá o acontecer da subjetividade inserida numa comunidade de discurso público e como as religiões são relevantes para o aparecimento do estágio da intersubjetividade com condição crítica.

Deste modo, com a hermenêutica chega-se à conclusão de que o conflito das interpretações põe em xeque a capacidade de ingresso no debate público, visto que este é único lugar da aparição da verdade e única possibilidade de receber nossa própria identidade. Com a contribuição da pragmática do discurso o espaço público erige-se como lugar da busca do consenso. Uma vez chegado ao consenso, poderá haver corresponsabilidade³⁷.

E, nesse sentido, a pragmática do discurso apresenta o acontecer da subjetividade dentro de um marco pragmático e intersubjetivo. E a religião é entendida como indispensável para a consolidação das identidades e deve se submeter à discussão pública, caso não queira renunciar de ser confrontada pela responsabilidade do outro em sua condição vulnerável e a maneira da vida pública e política que nos tire do isolamento do mundo do texto em vista de transformar o mundo.

Exatamente em função do caráter político consensual, Jürgen Habermas havia defendido a ideia de incluir os atores religiosos nos debates públicos, no marco das sociedades pós-seculares. De fato, este ainda é um debate aberto, que não há um consenso sobre o assunto.

Como o debate sobre a participação da religião na esfera pública é complexo, nesta hora detém-se apenas em ratificar o papel da experiência religiosa na conformação das identidades individuais e coletivas nas sociedades pós-seculares, não podendo deixar de pontuar os projetos históricos que estas suscitam.

De fato, Habermas defendeu que «as religiões são meios de comunicação, não no sentido técnico, material, senão que são meios mais originários pelos quais o ser humano pode aprender a comunicar-se com outro, nomeando-o»³⁸. Este é um processo «pronominal», no qual o «eu» aprende a nominar um «tu» e, assim, surge um novo pronome pelo qual será possível a aparição de algo novo, inexistente: a intersubjetividade; o nós.

³⁶ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 152.

³⁷ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 120.

³⁸ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 152.





Para o filósofo pragmático, «as religiões são a experiência coletiva por antonomásia», lugar no qual a pessoa aprende o processo pronominal, de modo que o resultado dessa relação desemboca no projeto histórico. «Quando um *eu* se abre a essa interação com um *tu*, se faz vulnerável ao outro e ambos geram o espaço do *nós* que começa um novo projeto histórico, o de uma família ou de uma sociedade... ou o do planeta inteiro»³⁹.

Enquanto a pragmática do discurso ressalta o papel das religiões enquanto processos simbólicos coletivos do ato comunicacional, isto é, do ato de aprender a viver o processo da comunicação intersubjetiva, Enrique Dussel enfatizará o caráter político da comunicação. Isso porque a experiência religiosa gera novos sujeitos com processos históricos, nos quais a intersubjetividade aparece com uma configuração nova das relações sociais. Por isso a pragmática do discurso acaba por ser enriquecida pela filosofia latino-americana, graças à ênfase nas condições materiais que influenciam a participação de todas as pessoas no espaço público. Sem pretender retomar esse longo e aberto debate, o que importa ressaltar neste momento é a evolução na compreensão do papel da experiência religiosa nas sociedades pós-seculares.

Enfim, a afirmação de que a religião traz consigo também um caráter histórico-político, conduz o teólogo mexicano a enfatizar a força heurística da experiência religiosa.

Se trata de descobrir a experiência religiosa como fator de civilização, de humanização e de geração de novos processos históricos que faça a humanidade crescer em sua configuração como comunidade planetária, reunida em torno a um projeto viável de comunicação de identidades nacionais⁴⁰.

Além disso, no rastro da teologia alemã de Helmut Peuket, para a qual a comunidade trinitária assegura a realização do espaço intersubjetivo, Carlos Mendoza insiste que a comunicação humana plenamente realizada se cumpre na comunicação intradivina. Nisso consiste, segundo ele, a grande contribuição do cristianismo ao aparecimento do estágio do mútuo reconhecimento: o “princípio transcendente” da plena comunicação, graças à qual poderá ser pensado o enigma da comunicação bloqueada pelas estruturas injustas de poder⁴¹.

A teologia em chave pragmática tenta, pois, pensar no dinamismo da comunicação realizada, primeiro graças a *kénosis* do Verbo, depois na pregação do Galileu como profeta escatológico e, por último, no acontecimento principal de sua condenação à morte e sua ressurreição, atestadas pelos discípulos à luz da Ruah divina como princípio *pascal* de uma comunidade nova. Esta se torna possível para a humanidade quando as diferenças já não desempenham o papel determinante para construir uma hierarquia de forças, senão que se

³⁹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 152.

⁴⁰ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 155.

⁴¹ Carlos Mendoza Álvarez, «Dios en los escombros del espacio público posmoderno», In *El espacio público y la Ciudad de Dios: un problema interdisciplinario*, ed. Carlos Mendoza Álvarez (México: Universidad Iberoamericana, 2011), 211-231.





convertem em possibilidade de encontro na medida em que foram depuradas de seu caráter de rivalidade violenta.

Nessa perspectiva, a real contribuição do cristianismo ao espaço público pós-moderno reside exatamente na «lógica da *kénosis* e da encarnação»⁴², visto que a antropologia cristã consiste na renúncia à pretensão de domínio e, concomitantemente, no anúncio dessa tarefa aos atores públicos. A partir dessa atitude, ambos poderão iniciar um processo de religação com o Mistério amoroso do real, levando-se em conta a mútua escuta e a interação na diferença.

Seguindo a linha de pensamento de Carlos Mendoza, pode-se afirmar que a experiência religiosa implica numa proposta histórica e escatológica, visto que o cristianismo se apresenta como portador do sentido crístico do real. Assim, reconhecendo a diversidade como uma «sinfonia de memórias e relatos simbólicos típicos do religioso»⁴³, o cristianismo assegura a transcendência no coração da imanência, porque ele opera com o radical inacabamento e a profunda orientação dessa dialética em torno da alteridade que em certo sentido a ultrapassa.

3. Crise de sentido e retorno do religioso

De fato, os mitos da modernidade tinham a pretensão de substituir o lugar de Deus nas sociedades secularizadas. No entanto, a ilusão da razão moderna levou ao esquecimento da frágil liberdade, dos limites da finitude e da experiência de morte que marcam a condição humana. E, com o colapso das utopias do século XX, seguiu-se o «vazio de sentido» experimentado por indivíduos e coletividades, o que resultou na chamada crise da modernidade tardia⁴⁴.

Essa experiência da perda do sentido foi sendo substituída por um «*revival*» do religioso, de tal maneira que a busca do espiritual tornou-se um autêntico «sinal dos tempos» pós-modernos. O desafio com o qual se viu confrontada a pós-modernidade diz respeito à tentativa de «discernir» o sentido salvífico dessa volta do sagrado. Em outras palavras, significa pensar a:

Possibilidade de uma experiência da fé em meio dos escombros da modernidade ateia, onde Deus pode ser nominado para além das pretensões de poder das sociedades de totalidade, tais como o mercado, o estado secularizado, a ética ateia, mas também a religião sacrificial. Todas estas expressões de totalidade não parecem ter já lugar na experiência, no discurso nem no imaginário dos cidadãos e crentes pós-modernos⁴⁵.

⁴² Carlos Mendoza Álvarez, «Entre el bufón, la esfinge y el staretz. El lenguaje de la fe en la cultura mediática», *Revista Efemérides Mexicana* 86 (2011): 193.

⁴³ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 134.

⁴⁴ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus liberans*, 25.

⁴⁵ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Dios en los escombros del espacio público posmoderno», 211-231.





Esse retorno do religioso no seio da crise da modernidade dá novos contornos à experiência religiosa. Ele parece designar o deslocamento das sociedades modernas secularizadas e emancipadas da tutela do religioso para a volta da experiência religiosa como centro da identidade nacional, regional e civilizatória. Em outras palavras, o retorno do religioso associou a religião ao «esgotamento» da secularização moderna em função do fenômeno do reencantamento da cultura.

3.1 Retorno do religioso como «sinais dos tempos»

Há de se ter presente que este fenômeno pós-secular do «retorno do religioso», relaciona-se a um fenômeno típico de uma sociedade que já não está mais sob a lógica unívoca e totalitária da Cristandade e, tampouco, da primeira Ilustração com sua religião natural, mas, sim, sob um contexto fragmentado e de urgente consciência de sobrevivência. Com efeito, o «retorno do religioso» parece designar um fenômeno polissêmico e ambíguo. Tal fenômeno aparece em sua ambiguidade e multiplicidade de sentidos, seja sob a forma do religioso emocional, seja na busca do fundamento metafísico do real ou mesmo como consciência niilista.

De qualquer forma, este fenômeno parece denotar a «reacomodação da simbólica da transcendência»⁴⁶ em contexto pós-secular. Consequentemente aparece como uma espécie de revanche contra os excessos da racionalidade técnico-científica, pelo fato de ela ter expulsado do mundo os símbolos e as metáforas da transcendência.

Enquanto «sinal dos tempos», o retorno do religioso como regresso do espiritual não se constitui apenas em um fenômeno típico de um sujeito fragmentado e desorientado, mas sinaliza uma possível saída para a humanidade. Emerge, portanto, a possibilidade de outra ordem de existência distinta daquela que havia banido a experiência da transcendência possível à subjetividade humana. Este fenômeno parece denotar o modo como os crentes pós-modernos se apropriam da experiência de fé. Essa nova condição vivenciada pela subjetividade voltada para o «fundo sem fundo» do real sob o novo contexto cultural. Carlos Mendoza a denominará de experiência «mística»⁴⁷.

Cabe ressaltar, também, que este fenômeno leva em seu seio certa crítica às mediações institucionais da religião. Afinal, as instituições são abandonadas assim como os espaços de transcendência na pós-modernidade tendem a serem laicizados.

As religiões institucionais parecem ser insuficientes para responder as interrogações do sujeito pós-moderno, porque se revelaram como fatores de destruição de culturas e de indivíduos, e são percebidas como sistemas de repressão na vida moral. Predomina a desqualificação –as vezes um pouco exagerada mas com fundamento na realidade– das instituições religiosas como aquelas que impedem o desdobramento da emoção profunda no sujeito⁴⁸.

⁴⁶ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 203.

⁴⁷ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Dios en los escombros del espacio público posmoderno», 211-231.

⁴⁸ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 160.





Essa situação designa um deslocamento significativo com relação ao lugar privilegiado da religião com a transcendência. Religião essa que prescindiu das grandes Catedrais, dos cantos gregorianos e do aparato sacerdotal, para se focar na experiência religiosa do indivíduo. De qualquer forma, a relação com o sagrado parece associado a uma espécie de apologia do indivíduo e do indivíduo débil. Enfim, «se trata de entender o fenômeno de uma nova expressão religiosa do ser humano, onde já não tem prioridade Deus como tema, como objeto, nem tampouco uma instituição, senão o indivíduo e sua experiência imediata»⁴⁹. Nesse contexto, falar de Deus na pós-modernidade subtende hoje, necessariamente, uma antropologia teológica do ser humano débil.

A filosofia da religião pós-moderna quer recuperar o valor do indivíduo como o primeiro lugar onde acontece a demonstração do mistério: religião com a transcendência, porque as instituições foram ultrapassadas. Recuperar a experiência religiosa plural e fragmentada nos leva, por exemplo, à constituição do que muitos chamam «novos movimentos religioso», ou seja, à aparição de novas expressões da religião que são mais plurais, com influência de diversas tradições, onde se valoriza de cada tradição o que é mais próprio, onde a espiritualidade se centra na relação sagrada para a natureza, que alguns denominam neopaganismo⁵⁰.

Isso significa que agora, sob o *logos* do pluralismo cultural, as diferentes aproximações do religioso ganham um renovado vigor, uma vez que as religiões são também tradições culturais ligadas a um espaço geográfico e cultural. Portanto, esse retorno do religioso em sua polissemia apresenta-se como uma inédita possibilidade da «vivência do Mistério e da recepção criativa daquele patrimônio das religiões da humanidade»⁵¹. Com isso, depreende-se que se está diante do «desenvolvimento de uma etapa mais avançada da consciência espiritual da humanidade»⁵². Certamente em meio a essa busca comum da humanidade pelo mistério transcendente do real o cristianismo poderá apresentar sua peculiaridade: «Balbucear a irrupção do Mistério, como origem e destino da existência, é a vocação das religiões monoteístas como o judaísmo, o islamismo e o cristianismo. Também é o anelo das demais sabedorias da humanidade»⁵³.

Não mais um metarrelato, agora a contribuição do cristianismo nestes tempos de fragmentos constitui-se em apenas um balbúcio do divino, para conservar sua dimensão apofática e inefável.

3.2 Religião sem religião

Com o «retorno do religioso», a pós-modernidade colocou em xeque a «implacável lógica» da emancipação moderna que havia diagnosticado a morte de Deus nas sociedades

⁴⁹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 162.

⁵⁰ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 160.

⁵¹ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «La crisis de la religión en las sociedades posmodernas», *Revista de la Universidad Iberoamericana* 3 (2009): 14-16.

⁵² Carlos Mendoza Álvarez, *Deus liberans*, 29.

⁵³ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro*, 11.





secularizadas. E, de maneira surpreendente, contrariando os prognósticos sobre o destino da religião no século XXI, «a experiência religiosa volta a ser o centro da identidade nacional, regional e civilizatória»⁵⁴.

Em sua ambiguidade, este retorno do religioso se caracteriza como rechaço às mediações das religiões institucionais, porque sobre elas pesam a responsabilidade de conduzirem à alienação do real. Nessa crítica à instituição religiosa está implícito, de um lado, o rechaço a uma visão intervencionista de Deus na história e, de outro, a assunção da radicalização da autonomia humana⁵⁵, que pode transcender-se a um passo que não é da ordem da necessidade, mas do desejo. O fundo desta afirmação está na percepção do real que os sujeitos crentes fazem a partir da sua experiência religiosa. Esta pode conduzir à alienação ou ao enraizamento neste mundo, o único que temos.

Neste contexto de crítica as mediações institucionais das religiões e de resgate do aspecto niilista da existência, Carlos Mendoza exalta o pensamento pós-cristão de Marino Corbí. Segundo esse pensador, a religião que conhecemos é uma forma de totalidade, pois ela está fundamentada em «sociedades agrícolas, hierarquizadas, mitológicas, patriarcais e centralistas». E por isso corresponde a uma forma de totalidade com um sistema de produção de sobrevivência, de subordinação aos seus mestres e crenças e, evidentemente, à submissão a um Deus Todo-poderoso⁵⁶.

Em certo sentido, as sociedades do conhecimento marcam uma ruptura com as sociedades mitológicas, graças à mudança da razão analógica à razão digital. E isso tem impacto sobre a maneira de conceber a religião. «A razão digital, em particular, põe em dúvida as interpretações de uma só gramática para abrir a possibilidade de diversidade de aproximações, de contextos e de sentidos possíveis, estando tudo unido pela interação polissêmica»⁵⁷. Isso implica uma mudança na forma de percepção do real, visto que, a partir da racionalidade digital surgem novas formas de simbolização, tais como a experiência da “religião sem religião” ou de uma espiritualidade leiga⁵⁸.

Tal processo quer dizer que o dinamismo de apercepção da transcendência próprio dos sujeitos da era pós-industrial se manifesta como uma situação inédita que exige novas aproximações simbólicas, rituais e espirituais que possam dar conta de um novo modo de ser-no-mundo próprio deste novo modelo de civilização. Uma espiritualidade –para chamá-la de um modo mais ou menos conhecido– da pluralidade de identidades, da simultaneidade do tempo vivido, da rede relacional, do conhecimento sustentável⁵⁹.

Nessa concepção, o *logos* analógico que funciona de modo binário é incapaz de justificar a multiplicidade de relações que constitui a cada subjetividade individual e coletiva.

⁵⁴ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «Dios en los escombros del espacio público posmoderno», 211-231.

⁵⁵ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «La crisis de la religión en las sociedades posmodernas».

⁵⁶ Cf. Mariano Corbí, *Religión sin religión*.

⁵⁷ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 62.

⁵⁸ Cf. Marià Corbi, *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*.

⁵⁹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 61.





Por isso, a experiência religiosa, no contexto pós-metafísico e pós-cristão, passa a ser entendida como meio indispensável na constituição da subjetividade e configuração da identidade subscrita ao *logos* digital. Assim, o pensamento pós-cristão propõe:

Voltar ao fundo místico da religião, redescobrimo o «aquém» dos sistemas de crenças, ritos, doutrinas e moral que supõe toda tradição religiosa, para encontrar esse «fundo sem fundo», esse «nada» na qual o sujeito das sociedades de conhecimento pode captar a gratuidade do real e entrar assim na lógica da doação⁶⁰.

Nesse caso, observa-se que a cosmologia religiosa, segundo as ordens do fundamento e da finalidade da história e da criação, carrega excessos de significação e de sentido. Por essa razão, sob o impacto do paradigma de sociedades fechadas, as religiões acabam por tornar inacessível o manancial próprio do Mistério divino do real. «A experiência da redenção mediada pelas religiões é transmitida por uma série de significados que vão secar pouco a pouco – ou ao menos torná-lo inacessível – o manancial sem fundamento próprio do mistério divino do real»⁶¹. Nessa perspectiva, a irrupção da «religião sem religião» se caracteriza por procurar reabilitar a experiência niilista, apofática e inefável do Mistério último do real⁶². Trata-se de valorizar o tipo de religião associada à subjetividade, «ora vivida sob o signo da emoção, ora enquanto ato de submissão à divindade, ora como “sentimento de dependência absoluta”»⁶³. Assim sendo, essa experiência espiritual se desvela com frequência a outras formas de conhecimento advindas do caráter simbólico do real, que pode ser chamada de «espiritual».

Tanto os poetas como os místicos, os sábios e os artistas, os crentes e os simples falam do espiritual. Trata-se de uma maneira de *dizer o real numinoso*, mas também de dizer-se a si mesmo enquanto sujeito exposto pela presença outra, inquietante, não controlável e, no entanto, capaz de uma potência singular que permite alcançar a própria existência enquanto desvelamento da fonte de toda vida (...). O espiritual representa, assim, mais um *horizonte* de experiência que uma terra firme, um impulso em lugar de uma gravidade, uma dança e não tanto um cemitério, em síntese, movimento e não imobilidade⁶⁴.

O espiritual designa uma busca daquele aspecto da religião não controlável nem manipulável pelo ser humano ou instituição, mas que está sempre disponível como dom. Embora este fundo místico do real seja testemunhado pelas grandes tradições religiosas da humanidade, o fato é que no contexto do «*logos cibernético*» as práticas religiosas têm pouca ou quase nenhuma sustentação doutrinal comparadas com exploração do emocional virtual, onde novas formas de pertença e identidade religiosa são vivenciadas. Chega-se, com isso, à era da «religião sem religião».

⁶⁰ Cf. Carlos Mendoza Álvarez, «La crisis de la religión en las sociedades posmodernas».

⁶¹ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 256.

⁶² Cf. Roger Lenears, *Viver em Deus sem Deus?* (São Paulo: Paulus, 2014).

⁶³ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 35.

⁶⁴ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 36.





Enfim, a «religião sem religião» se caracteriza pelo «esgotamento da religião nas sociedades secularizadas», a busca pela «superção da religião enquanto sistema de perpetuação da violência» e, por fim, no «ressurgimento da vivência mística» como possibilidade de «existência para além da essência»⁶⁵. Trata-se de uma espiritualidade marcada por uma existência para além da onipotência e do sacrifício, depurada de seu afã de autossuficiência e, portanto, longe da idolatria⁶⁶. Essa espiritualidade marcada pelo esvaziamento do *ego* pode ser encontrada em todas as tradições religiosas da humanidade que se tornaram patrimônio universal, pois em todas elas há pessoas envolvidas por aquele mistério da existência, que se deixa a entrever no claro-escuro da liberdade e do mundo em seu devir fortuito.

No mais discreto das tradições religiosas, surgem de maneira sempre surpreendente, como lírios em meio de campos desolados e à margem de lagos secos, pessoas libertas do afã de possessão do divino e do humano, lançadas com ímpeto criativo no devir do amor universal (...). O protótipo desta experiência segue sendo um casal de ancestrais hebreus, Abraão e Sara, que escutaram a voz do Eterno para sair ao deserto a busca-lo, segui-lo...e adorá-lo⁶⁷.

Esse é o sentido da existência «mística niilista», da qual as místicas e os místicos de todos os tempos dão testemunho. O retorno do religioso em tempos pós-modernos pode ser interpretado, portanto, como uma grande oportunidade de voltar àquela experiência apofática e inefável do mistério transcendente que sempre nutre a humanidade a uma vivência outra, na gratuidade. Nessa lógica, Carlos Mendoza delimita esta realidade marcada pelo Nada ontológico como *locus theologicus*, a partir da qual se pode esquadrihar a espiritualidade do futuro. Com efeito, trata-se de um «lugar que é não lugar, um sentido que é sem-sentido, um ser que não é ente nem super-ente senão abismo do ser...»⁶⁸.

Em síntese, é possível afirmar que o retorno do religioso se constitui como um autêntico «sinal dos tempos» pós-modernos. Não apenas por caracterizar-se como uma severa crítica à racionalidade técnico-científica com seu banimento dos símbolos e das metáforas da transcendência na constituição da subjetividade e de suas potências de experiência, mas, também, por sinalizar uma rica oportunidade de reabilitar aquele patrimônio cultivado por todas as tradições religiosas da humanidade, que no monoteísmo chamamos Deus. A experiência de Deus depois da efervescência dos fundamentalismos expresso na queda das Torres Gêmeas parece passar, pois, pela recuperação da «inefabilidade divina» e a incomensurabilidade dos seres.

Considerações finais

⁶⁵ Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad*, 68-69.

⁶⁶ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, 464.

⁶⁷ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, 464-465.

⁶⁸ Carlos Mendoza Álvarez, *Deus ineffabilis*, 48.





Diferente da modernidade que banuiu as metáforas da transcendência na constituição do sujeito e reduziu a experiência religiosa ao reduto privado e ao indivíduo que se recusa à maturidade; na pós-modernidade a experiência religiosa se vincula intrinsecamente ao advento da subjetividade, de maneira que não é possível conceber a humanidade fora do terreno na qual se dá a religação com o outro e com a transcendência.

Partindo dessa premissa, pôde-se perceber como o fenômeno retorno do religioso enquanto autêntico sinal dos tempos dá testemunho do *reencantamento* da cultura. Mais que um fenômeno típico de um sujeito fragmentado e perdido, o retorno do religioso denota a emergência de uma outra ordem de existência –existência niilista– que se apropria da experiência de fé como uma vivência de cara para o fundo sem fundo do real. Isto permite pensar nesse fenômeno como a oportunidade inédita para a reabilitação daquela experiência com o Mistério Transcendente do Real, cultivado por todas as tradições religiosas, que em linguagem monoteísta chamamos de Deus. Contatou-se, por outro lado, que o retorno do religioso enquanto uma «religião sem religião» se constitui em uma severa crítica às religiões institucionais, chamando-as a renunciarem a sua pretensão de domínio sobre as subjetividades e, com isso, superar a sua pretensão de totalidade. Portanto, a experiência religiosa em contexto pós-moderno aparece intrinsecamente vinculada a constituição da subjetividade e apresenta-se como único caminho de nossa comum humanização.

Referências

- Caldeira, Cleusa. «Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez». *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-25.
- Caldeira, Cleusa. «Dá Europa à América Latina. A vulnerabilidade como locus theologicus». *Revista Perspectiva Teológica* 2, Vol. 50 (2018): 307-323.
- Caldeira, Cleusa. «Desconstrução do cristianismo. Imperativo ontológico à experiência de Deus». *Revista Horizonte* 51, Vol. 16 (2018): 1270-1299.
- Caldeira, Cleusa «Fundamentos teológicos da política. Reabilitação da fonte política da subjetividade em tempos pós-modernos». *REVER* 3, Vol. 18 (2018):141-159.
- Caldeira, Cleusa. «Teologia e niilismo pós-moderno: a subjetividade vulnerável como *locus theologicus* no pensamento de Carlos Mendoza Álvarez». *Revista Pistis & Práxis* 3, Vol. 9 (2017): 810-838.
- Corbí, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Corbí, Mariano. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.
- Duque, João Manuel. *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.
- Duque, João Manuel. «Experiência religiosa e Metafísica: breve leitura de Jean-Luc Marion». In *Religiosidade. O seu carácter irrepitível. Perspectivas contemporâneas*, editado por Manuel G. Sumares, Helena B. Catalão y Pedro M.D. Valinho Gomes, 57-68. Lisboa: ALETHEIA, 2010.
- Lenaers, Roger. *Outro cristianismo é possível. A fé em linguagem moderna*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Lenaers, Roger. *Viver em Deus sem Deus?* São Paulo: Paulus, 2014.





- Mendoza Álvarez, Carlos. *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tempos*. Barcelona: Herder, 2015.
- 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. «Dios en los escombros del espacio público posmoderno». In *El espacio público y la Ciudad de Dios: un problema interdisciplinario*, editado por Carlos Mendoza Álvarez, 211-231. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios». In *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*, editado por Jorge Heredia e Geogina Zubiria, 15-52. México: UITCAM, 2007.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «El diálogo fe y razón en contexto de globalización». *Revista Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas* 8 (2009): 7-24.
- 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. *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «Entre el bufón, la esfinge y el staretz. El lenguaje de la fe en la cultura mediática». *Revista Efemérides Mexicana* 86 (2011): 177-196.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «Entre nihilismo y vuelta al fundamento». In *¿Cristianismo posmoderno o postsecular? Por una interpretación teológica de la modernidad tardía*, editado por Carlos Mendoza Álvarez, 17-36. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «Heidegger y la teología posmoderna. Diálogo en torno a la situación histórica del tiempo kairológico». *Pistis & Praxis* 2 (2016): 337-365.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «La crisis de la religión en las sociedades posmodernas». *Revista de la Universidad Iberoamericana* 3 (2009):14-16.
- Mendoza Álvarez, Carlos. «Sobre el rebasamiento del cristianismo como totalidad». In *La universidad de inspiración cristiana en tiempos de poscristiandad*, editado por Carlos Mendoza Álvarez, 41-55. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *L'adoration : déconstruction du christianisme*, 2. Paris: Galilée, 2010.
- Nancy, Jean-Luc. *La décloison: déconstruction du christianisme*, 1. Paris: Galilée, 2005.

Enviado: 14 de marzo de 2019
Aceptado: 22 de abril de 2019

