

ENTREVISTA COM CONOR CUNNINGHAM¹

INTERVIEW WITH CONOR CUNNINGHAM

Conor Cunningham formou-se em Direito, Teologia, e Filosofia. Ele concluiu seu doutorado em Filosofia e Teologia na Universidade de Cambridge. É hoje Assistente de Direção do Centro de Teologia e Filosofia da University of Nottingham (UK) e leciona no Departamento de Teologia e Estudos religiosos da mesma universidade. A sua pesquisa é voltada para metafísica, teologia filosófica, filosofia da religião e fenomenologia. Ele é autor de *Genealogy of Nihilism* (2002) e *Evolution: Darwin's Pious Idea* (2007). Em entrevista gentilmente concedida ao Prof. Luiz Felipe Ponde, por ocasião da Conferência Internacional *Belief and Metaphysics*, ocorrida em setembro de 2006, em Granada, Espanha, ele nos fala a respeito de niilismo, teologia e sobre a Radical Orthodoxy, movimento do qual faz parte juntamente com John Milbank.

Conor Cunningham has degrees in Law, Theology, and Philosophy. He has concluded his PhD in Philosophy and Theology at Cambridge University. Presently, Dr Cunningham is Assistant Director for the Center of Theology and Philosophy of Nottingham University (UK) and teaches at the Department of Theology and Religious Studies of the same University. His research is focused on Metaphysics, Philosophic Theology, Philosophy of Religion and Phenomenology. He is the author of *Genealogy of Nihilism* (2002), and *Evolution: Darwin's Pious Idea* (2007). In an interview kindly given to Prof. Luiz Felipe Pondé, on occasion of the International Belief and Metaphysics Conference, which took place in Granada, Spain, he tells us about nihilism, theology, and Radical Orthodoxy, a movement to which he belongs alongside John Milbank.

A (AGNES): Is there any nihilistic bias in the social sciences?

In one sense the social sciences employ a methodological version of nihilism just to operate. In other words, in a manner reminiscent of the life sciences, they in some sense presume that the object under investigation does not have an irreducible integrity - or, better, the analysis can only ever go in one direction; for instance, religion cannot illumine the social sciences themselves. To put it another way, the scenario of an anthropologist hailing from Mars, arrives on Earth and begins to investigate a rather strange practice it finds on

¹Esta entrevista foi concedida ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé e será publicada no original em inglês seguida da tradução em português, feita por Maria Cristina Mariante Guarnieri e revisada por Rodrigo Inácio.

this little planet, namely, religion. Fair enough, one might be inclined to say; but never do we hear of a similar anthropologist coming and studying another strange practice also to be found on Earth, namely, anthropology. In short, the social sciences are bereft of any reflexive awareness. And this is fine, on one level. As with the other sciences, or naturalism in general, difficulties arise when this methodological, analytic unilateralism lapses into an ontology. Thus it is no longer the case that such sciences do not pay any attention to what such practices might say to them, because if they did the said sciences would simply not work, in a purely utilitarian sense; but rather that there is no counterfactual possibility of this ever happening, because the object or practice that is under the gaze of analysis is not simply examined in terms of its parts, but is now reduced to them. The object or practice is then denied any ontological integrity. At this point the sciences, social or otherwise, become vehicles for nihilism.

A: Reason, then, not only it would serve as means of giving meaning to reality – which would naturally reduce the object to a concept – but would it also hide a sort of attraction to nothingness?

In very general terms, there are two approaches to existence that reason may take. The first presumes the world, or takes existence as given; thus, such an approach is always predicated on the existence of some basic “stuff”, a given, into which we plunge our thoughts, like blades, or arrest with stiff concepts: either Swiss cheese with holes or a flux with temporary forms of stability cast across its flow. And examples of such “stuff” range from Thales’ water, to Descartes’ *res extensa*, and indeed more recently, DNA, or indeed being—*esse*—itself. The crucial point is that this accommodates the notion that there is something there to be collected, or consumed, rather than received. It is arguable that both instances of this mode of thinking involve violence,² or what the French phenomenologist, Michel Henry calls “Barbarism”³, for any would-be difference is a consequence of what we might term *vivisection*. In other words, untrammelled reason, that is, reason that is not mediated by a faith of which it is reflexively aware (as all reason implies faith: faith in reason, faith that there is reality, nature, and so on) constructs differ-

² See Conor Cunningham, ‘Nothing is, Something Must Be: Lacan and Creation From No One’, in *Theology and the Political*, edited by Creston Davis, John Milbank, and Slavoj Žižek (Durham N.C and London: Duke University Press, 2005), pp.72-101.

³ See Michel Henry, *La Barbarie* (Paris: Presses Universitaires de France. Épiphanée, 2003).

ence only by way of destruction, in other words, it's not that, for instance, an object is analysed in terms of its constituent parts, but rather, it is reduced to them: like some perverse "King Midas", who suffocates all he touches, by transforming it into inanimate metal. By contrast, the second approach, the one taken by theology, and philosophy, though only when it is properly construed, always begins in the middle, insofar as all that we do, all that we would have, involves a "before", in other words, existence is approached in terms of reception, and reciprocity: the reciprocity between faith and reason, subject and object, individual and community. In this way, we cannot forget the very object that falls under the gaze of our reason. As Malebranche once said, attention is the natural prayer of the soul, thus our reason must begin with thanks, interpreting existence not as a given, to be possessed, but as gift; in this way, we leave our Promethean instincts behind.

A: What does theology have to say today?

In light of the above, theology has more to say today than maybe at any other time, because without theology the commonsense world, indeed the division of different disciplines dissolves under the onslaught wrought by reductionism. It is no longer - if it ever was - a question of asking "do you believe in God", and the usual Western reply being, "no, but I do believe in being good to people", for in the absence of theology, as we see very clearly in the academy, terms such as "the good" or "people" are no longer viable. As the philosopher Paul Churchland asks: "Could it turn out that nobody has ever believed anything?" And why would he ask such a thing? Quite simply, in light of the ontology now prevalent in the West, belief, any belief is no longer tenable, because the intentional lives we suppose we live are fictitious, that is, they are epiphenomenal – like a mere shadow, one cast by the grey meat of neurons and atoms that resides inside our skull. A situation compounded when we witness a biological theory such as Darwinism being universalized, becoming instead an all-encompassing philosophy. Theology today is the only viable antidote to such virulent reductionism, for as David Chalmers say: "You cannot have your materialist cake, and eat your consciousness too".

A: Could the post-modern critique of reason itself – the acknowledgment of the relativity of thought – be thought of as an important scenario for the retaking of theology into the critic and ethical debate?

One would be inclined to say “yes”, but only provisionally. Postmodernism can help alert us to the faith that all belief involves, including belief in reason, in addition it bids us recall the contexts in which life, and indeed analysis take place. But there is no doubt that there is a strong link between postmodernism and mechanism; just as there is an analogous “turn to language” in both analytic and Continental philosophy. Take Dawkins, for example: he argues that it is only DNA that matters, thus, there is in a sense nothing outside the “text” of DNA, which of course echoes Derrida’s famous idea that “there is nothing outside the text”. Likewise, the behaviourist, the materialist, and so on, similarly argue that what we take to be a rich, complex life, is simply the *danse macabre* of 0’s and 1’s, as it were. To compound matters, postmodernism fails to offer a positive critique. Yes, it deconstructs, but alas, it does not construct; moreover, there is the distinct possibility that the picture it paints is one that is wholly amenable to capitalism. For the only way now to allocate value is by way of the new “text”, namely, money, which is itself predicated on there being nothing outside its own text. Moreover, every allocation of value by way of capitalism is based on the foundational absence of all intrinsic value. This is why the same object can be worth one penny, or a million pounds. One last point, although we are told that we are linguistic creatures, and consequently cannot get outside language to reality, or to things, the new thing-in-itself becomes language, which is simply presumed, in wholly naive terms.

A: Tell us a little about Religious fundamentalism.

On the issue of fundamentalism, theology is again a sophisticated balm. The two most prevalent fundamentalisms are various forms of creationism, and the secularism - both of whom share a common understanding of matter - matter is inert and inimical to the spiritual. And nothing of course could be further from the truth. The pathology that has gripped the secular mind in its bid to be rid of the divine has led us to inhabit a world devoid of 1st person language. G.K Chesterton expressed this well: “I know a man who has such a passion for proving that he will have no personal life after death that he falls back on the position that he has no personal existence now... The secularists have not wrecked divine things; but the secularists have wrecked secular things.” And the Siamese twin of this pathology is religious equivalents, that in light of such absurdity elect to fill the void left by reductionism with ersatz

metaphysics - in their view, if we are going to speak of selfish genes, or are going to prohibit 1st person language (it being mere folk-psychology - and so is the equivalent of saying “the sun rises”, when astronomy tells us it neither rises nor sets), then their own brand of unmediated, extreme religiosity is just as consistent. Here we can see that religious and secular fundamentalisms are two sides of the same coin. Theology challenges both, doing so because it includes a crucial level of mediation: mediation offered by history, other intellectual disciplines, and so on.

A: Theology, Philosophy of religion and social sciences on religion. Is the third “better” in terms of true knowledge on religion?

No, because it cannot “save the phenomena”, unless it too is susceptible to a meta-level analysis.

A: Is Christianity dead?

No, *humanism* is dead, and only theology can resurrect it. Indeed, there never was such a thing as humanism, as it was never more than a “rich, spoilt kid, living of its parents’ wealth”, taking all its terms or concepts from them – its parents being theology, or the Christian world-view.

A: Is Radical Orthodoxy neoconservative?

RO suspends the usual political dichotomies. It does, because both left and right are infected by the myth of the given, to use Wilfrid Sellars’ phrase. And this given is the world they take to be there in an unproblematic fashion – consequently both wings predicate their respective philosophies on the notion of scarce resources a cake to be cut up this way or that. Theology on the other hand basis its philosophy first and foremost on the logic of the Eucharist, for there the phenomenon of consumerism is rendered impossible, for in receiving the Body of Christ we do not, and cannot, deplete it. In this way we are reminded that the world is a gift, and not a given.

Indeed, God, whom the Christian tradition argues is Life, is thus the gift of our flesh: ‘Verily I say unto you, unless you eat the flesh of the son of Man, and drink his blood, you have no life in you’, (John, 6: 53.). In a similar

vein, Aquinas tells us that Christ is ‘written on our flesh’; indeed our ‘flesh is the hinge of salvation’, as Tertullian rightly insists. And to return to Henry, he radicalizes this insight: ‘in the depth of its Night, our flesh is God’, thus we can maybe realize the full ontological implications of our lives as gift, indeed life as gift. And here crucially, Henry’s interpretation of flesh is declared by the very logic of the Eucharist, for there, we are asked to give thanks, moreover, we are asked to eat the flesh of Christ. But as any good Thomist knows, for Aquinas there is no such thing as a corpse; instead, what we take to be a cadaver is merely matter arranged accidentally-like a painting. This being the case, how do we eat flesh, is it not impossible, for any flesh that was then separated from the live body, would now only be meat. This way, to eat the flesh of Christ is to inhabit Christ, thus, it is to inhabit, and give thanks for our very own flesh. No wonder Christ tells us that he has food about which we know nothing (see John 4.34), and we know nothing about it, because it is not an object, as it is not separate from our very selves. In a more expansive sense, it is truly God in whom we move and have our being, for it is the Word in whom the world is held, as the letter to Colossians (1.17) tell us: ‘He is before all things, and in him all things are held together’. But if we refuse this, and seek to divide up existence, to claim our lives as our own, we will only find a consumerism beset by violence and decay. Like the character in Edgar Allen Poe’s tale, *The Facts in the Case of M. Valdemar*. For there, the eponymous character sits up and announces: ‘I’m dead’, and after uttering these words he immediately decomposes.

This being the case the political imagination of theology moves within a fearlessness – within a hope---to which the others are blind. As the Jewish poet Paul Celan said, ‘the world is gone, I have to carry you’ –this arguably is the politics of RO. Theology, like orthodoxy, is a thrilling ‘romance,’ as Chesterton said, for we can never rest on our philosophical laurels. Just as when Christ endlessly tell us to feed the poor, and then when his feet are bathed with perfume by the woman, and in response to protests at the apparent waste, tells us that we will always have the poor. To which Judas - here, the father of morality - balks. Again, the left and right wings of politics are suspended: we build cathedrals because we should and must feed the poor.

A: Anything else you would like to say...

Theology speaks today not by engaging secularity on its own presumed terms. Rather, theology brings us to the abyss, revealing to us that it is not a choice between theology and secular humanism, but between theology and nihilism. For the truth of an atheological world is eliminative materialism, thus as said, there are no longer any people, for all life is but the agitation of atoms, as it were, and so the Good is no more. Richard Dawkins new book the – *The God Delusion*, would be less old-fashioned, and more intellectually honest, therefore, if he named it –*The Person Delusion*, or the *Freewill Delusion*, or even *The Reason Delusion*. Lastly, the politics of such a situation can only ever be reactive, for there is no teleology, or eschatological perspective that demands radical engagement and so requires creative thought.

A (AGNES): há algum viés niilista nas ciências sociais?

De certa forma, as ciências sociais empregam uma versão metodológica do niilismo apenas para operar. Dito em outras palavras, pressupõe-se ali, de uma maneira que lembra as ciências da vida, que o objeto investigado não possui uma integridade irreduzível – ou melhor, a análise só pode ir, sempre, na mesma direção; por exemplo, a religião não pode oferecer nada às ciências sociais. Dito de outra forma, imagine a situação de um antropólogo vindo de Marte que, chegando na Terra, começa a investigar uma estranha prática encontrada aqui, a saber, a religião. Até aí tudo bem, se poderia alegar, mas por outro lado nunca ouviremos falar de um mesmo antropólogo vindo estudar outra estranha prática comum no planeta Terra, a saber, a antropologia. Resumindo, as ciências sociais não possuem consciência reflexiva nenhuma. Tudo bem com isso, num certo nível. Assim como acontece com as outras ciências, ou com o naturalismo em geral, as dificuldades surgem quando este unilateralismo analítico e metodológico converte-se em ontologia. Assim sendo, não é surpreendente que as respectivas ciências não dêem atenção ao que estas práticas têm a lhes dizer, até porque, se o fizessem, elas simplesmente não funcionariam, num sentido puramente utilitarista; seja como for, não existe possibilidade de isto acontecer, dado que o objeto ou prática que está sob análise não é simplesmente analisado em termos de suas partes, mas é agora reduzido a elas. Assim, é negada ao objeto ou à prática qualquer integridade ontológica. A este ponto as ciências, sociais ou não, tornam-se veículos para o niilismo.

A: A razão, então, além de ser um meio de dar sentido à realidade – o que naturalmente reduziria o objeto a um conceito – também esconderia uma certa atração pelo nada?

Basicamente, a razão pode abordar a existência de duas maneiras: a primeira toma o mundo ou a existência como dados. Assim, esta abordagem parte sempre da presunção de que existe alguma “coisa” básica, um dado, em que nós mergulhamos nossos pensamentos como se fossem lâminas, ou que apreendemos com conceitos duros: seja um queijo suíço ou um fluxo com formas temporárias de moldes estabilizados através de seu fluxo. E os exemplos de tais “coisas” vão desde a água de Tales, passando pela *res extensa* de Descartes, certamente chegando, mais recentemente, ao DNA, ou até mesmo ao próprio ser – *esse*. O ponto crucial é que isto pressupõe a idéia de que há algo a ser coletado ou consumido, ao invés de recebido. Pode-se dizer que ambas as instâncias deste modo de pensar implicam violência⁴, ou o que o fenomenólogo francês, Michel Henry chama de “Barbárie,”⁵ pois qualquer diferença seria uma consequência do chamamos de *vivisseção*. Em outras palavras, a razão fora de controle, ou seja, que não é mediada pela fé da qual é reflexivamente consciente (pois toda razão implica fé: na razão, em que há uma realidade, uma natureza, etc.), só constrói diferença por meio de destruição. Dito de outra forma, não se trata de um objeto sendo analisado em termos de suas partes constitutivas, mas antes sendo reduzido a elas: como um Rei Midas perverso, que sufoca tudo que toca ao transformá-lo em metal inanimado. Por outro lado, a abordagem feita pela Teologia e pela Filosofia sempre começa pelo meio - embora só quando é corretamente construída -, na medida em que tudo que fazemos envolve um “antes”; ou seja, a existência é abordada na base da recepção, assim como da reciprocidade: reciprocidade entre fé e razão, sujeito e objeto, indivíduo e comunidade. Por isso, não podemos esquecer do objeto que chega para o exame de nossa razão. Como Malebranche uma vez disse, a atenção é a prece natural da alma, de modo que a razão deve começar agradecendo, interpretando a existência não como dada, mas como uma *dádiva*. Desta forma, deixamos nossos instintos prometéicos para trás.

⁴ Ver Conor Cunningham, ‘Nothing is, Something Must Be: Lacan and Creation From No One’, in *Theology and the Political*, editado por Creston Davis, John Milbank, e Slavoj Žižek (Durham N.C e London: Duke University Press, 2005), pp.72-101.

⁵ Ver Michel Henry, *La Barbarie* (Paris: Presses Universitaires de France. Épipiméthée, 2003).

A: O que a teologia tem a dizer atualmente?

Levando em conta o que foi dito acima, a teologia tem mais a dizer hoje do que em qualquer outra época, pois sem ela o mundo do senso-comum, marcado pela divisão das diferentes disciplinas, se dissolve sob a violência do reducionismo. Não é mais - se é que já foi - o caso de perguntar “você acredita em Deus?”, e a resposta ocidental comum ser “não, mas acredito em ser bom para as pessoas,” pois na ausência de teologia, como vemos hoje claramente na academia, termos como “bom” ou “pessoas” não são mais viáveis. Conforme o filósofo Paul Churchland pergunta: “Poderia ser que ninguém nunca acreditou em nada?” E por que esta pergunta? Muito simples: levando em conta a ontologia que hoje prevalece no Ocidente, nenhuma crença é mais possível, porque as vidas intencionais que supúnhamos viver são agora fictícias, ou seja, são epifenômenos - meras sombras, um arranjo da carne cinzenta de neurônios e átomos que está contida no interior do nosso crânio. Uma situação complexa quando imaginamos uma teoria biológica como o Darwinismo sendo universalizada e transformando-se em uma filosofia totalizante. A teologia é hoje o único antídoto viável contra este reducionismo virulento, pois como diz David Chalmers: “Você não tem um bolo materialista, e coma sua consciência também”.

A: Seria a própria crítica pós-moderna à razão – a constatação da relatividade do pensamento – um cenário importante para retomarmos a importância da teologia para a reflexão crítica e ética?

Alguém poderia dizer que sim, mas só provisoriamente. O pós-modernismo pode ajudar a nos alertar para a fé implicada em toda crença, incluindo aquela na razão, além de nos fazer lembrar do contexto em que a vida, e também a análise, ocorre. Mas não há dúvida que há uma forte relação entre o pós-modernismo e o mecanicismo; assim como há uma “volta à linguagem” análoga nas filosofias analítica e continental. Tomemos Dawkins como exemplo: ele argumenta que somente o DNA importa. Assim; de certa forma, nada existe fora do “texto” do DNA, o que certamente ecoa a famosa idéia de Derrida de que “nada há fora do texto”. Similarmente, o behaviorismo, o materialismo, e assim por diante, argumentam que, aquilo que acreditamos ser uma vida rica e complexa, é na verdade uma *danse macabre* de 0's e 1's, como

se de fato fosse. Para efeito de composição, o pós-modernismo fracassa em oferecer uma crítica positiva. Ele desconstrói, mas ai de mim!, não constrói nada. Além disso, é provável que o retrato que ele pinta seja completamente favorável ao capitalismo. Agora, a única maneira agora de agregar valor é através do novo texto, a saber, o dinheiro, que predica que não existe nada além ou fora do seu próprio texto. Além disso, toda agregação de valor dentro do capitalismo se baseia na ausência fundacional de todo o valor intrínseco. É por isso que um mesmo objeto pode valer um centavo ou um milhão. Um último ponto: embora nos digam que somos criaturas lingüísticas, e que, portanto, não podemos sair da linguagem em direção à realidade ou às coisas, a linguagem torna-se a nova coisa-em-si, o que simplesmente é presumido de forma totalmente ingênua.

A: Fale-nos um pouco sobre a religião fundamentalista...

Nesse tema do fundamentalismo, a teologia é mais uma vez um sofisticado bálsamo. Os dois fundamentalismos mais predominantes são formas variadas de criacionismo, e a questão do secularismo – ambos os quais compartilham uma compreensão comum do tema – é inerte e hostil ao espiritual. E nada, claro, poderia estar mais distante da verdade. A patologia que toma a mente secular nesta ânsia de se ver livre do divino nos deixa em um mundo inabitável devido à linguagem da primeira pessoa. G.K. Chesterton expressa isso brilhantemente: “Conheço um homem que afirma tão apaixonadamente que ele não terá vida pessoal após a morte que acaba recaindo na afirmação de que sequer agora possui uma... Os secularistas não destruíram coisas divinas, mas sim coisas seculares.” E o gêmeo siamês desta patologia são os equivalentes religiosos que, à luz de tanto absurdo, se propõem a preencher a visão deixada pelo reducionismo com uma metafísica ersatz (do alemão, “simulacro”) – nesta visão, se é para falar de genes egoístas, ou proibir a primeira pessoa (sendo isto mero “folk psicológico” e, portanto, o equivalente a dizer “o sol nasce”, quando a astronomia nos diz que ele não nasce nem se põe), então sua própria forma de religiosidade extrema, sem mediações, é tão consistente quanto aqueles. Aqui podemos ver que os fundamentalismos religioso e secular são dois lados da mesma moeda. A teologia desafia ambos, uma vez que ela inclui um nível crucial de mediação: mediação oferecida pela história, outras disciplinas intelectuais, e assim por diante.

A: Teologia, filosofia da religião e ciências sociais na religião. É a terceira a “melhor” em termos de conhecimento verdadeiro sobre religião?

Não, porque as ciências sociais não podem “salvar o fenômeno”, a não ser que se submetam a um rigoroso nível de meta-análise.

A: O Cristianismo está morto?

Não, é o humanismo que está morto, e só a teologia pode ressuscitá-lo. Na verdade, nunca existiu essa coisa chamada humanismo, ele nunca passou de “uma criança mimada que vive à custa da riqueza dos pais,” usufruindo de todos os seus termos e conceitos – seus pais sendo a teologia, ou a visão de mundo cristã.

A: É a Radical Orthodoxy neo-conservadora?

A R.O. suspende o uso desta dicotomia política, e o faz porque ambas, direita e esquerda, estão contaminadas pelo mito do dado, para usar uma expressão de Wilfrid Sellars. Uma vez que esse *dado* é o mundo que eles consideram estar lá para ser apropriado, conseqüentemente ambos os lados predicam suas respectivas filosofias sobre a noção de recursos escassos, como um bolo que deve ser cortado de alguma maneira. A teologia, por sua vez, baseia sua filosofia, primeira e principalmente, na lógica da Eucaristia, e neste caso o fenômeno do consumismo torna-se impossível, pois quando recebemos o corpo de Cristo, não devemos, e nem podemos, esgotá-lo. Assim, somos lembrados de que o mundo é uma *dádiva*, não um *dado*.

Na verdade, Deus, que a tradição cristã associa à Vida, é a *dádiva* de nossa carne: “Em verdade, vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós”, (João, 6:53)⁶. Da mesma forma, Santo Tomás de Aquino diz que Cristo está “inscrito em nossa carne”; certamente “a carne é o pivô da salvação”, conforme Tertuliano insiste corretamente em dizer. Voltando a Henry, ele radicaliza esse insight: “na profundidade de sua Noite, nossa carne é Deus”. Assim, talvez

⁶ Para as traduções de passagens bíblicas, utilizamos a versão feita pela Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 1985. (N. do T.)

nós possamos dar conta da totalidade de implicações ontológicas de nossas vidas como dádivas, da Vida como dádiva. E aqui, especialmente, a interpretação que Henry faz da carne é anunciada pela lógica da Eucaristia, pois ali somos chamados a agradecer, além de comer a carne de Cristo. Mas, como qualquer bom tomista sabe, na concepção de Santo Tomás não se trata de um cadáver: no lugar disso, o que tomamos por um cadáver é simplesmente a matéria organizada de maneira acidental, como uma pintura. Sendo este o caso, como comemos a carne, não é impossível, pois qualquer carne que tenha sido separada do corpo vivo seria então apenas comida. Neste sentido, comer a carne de Cristo é habitar Cristo, o que implica habitar o nosso próprio corpo e agradecer por ele. Não é de surpreender que Cristo diz que possui um alimento do qual nada sabemos (ver João, 4:34), e de fato não sabemos nada sobre isso, uma vez que não se trata de um objeto, assim como não está separado de nós mesmos. Num sentido mais abrangente, é realmente em Deus que nos movemos e estabelecemos o nosso ser, pois Ele é o Verbo em que se sustenta o mundo, como nos informa a carta aos Colossenses (1:17): “Ele é antes de tudo, e tudo nele subsiste.” Mas se recusarmos isso e quisermos decompor a existência, reivindicar nossas vidas como sendo de fato nossas, encontraremos tão-somente um consumismo baseado em violência, e decadência. Como a personagem do conto de Edgar Allan Poe, O Caso do Sr. Valdemar. Naquele conto, o personagem homônimo ergue-se e anuncia: “Eu estou morto”, e tão logo profere tais palavras, começa a se decompor.

Sendo este o caso, a imaginação política da teologia move-se através de um destemor, e de uma esperança, aos quais os outros (as ciências seculares) mostram-se cegos. Como disse o poeta judeu Paul Celan: “O mundo se foi, preciso carregar-te” – esta é a proposta da RO. A teologia, como a ortodoxia, é um ‘romance’ emocionante, como disse Chesterton, pois nunca podemos repousar sobre nossas próprias láureas filosóficas. Assim como Cristo não se cansa de nos falar para dar de comer aos pobres e, quando tem seus pés banhados pela mulher, reprova o aparente desperdício de água, alegando que sempre teremos os pobres - o que Judas, aqui o pai da moralidade, fracassa em fazer. Novamente, os lados direito e esquerdo da política são suspensos: nós construímos catedrais porque devemos alimentar os pobres.

A: Algo mais que o senhor gostaria de dizer?

A teologia fala hoje, mas não trazendo o secularismo para dentro de si. Em vez disso, ela nos leva ao abismo, revelando-nos que a escolha não é mais entre teologia e humanismo secular, mas entre teologia e niilismo. Pois a verdade de um mundo a-teológico é o materialismo eliminacionista; assim como se diz que não existem mais “pessoas”, uma vez que a vida se resume desde sempre a uma banal agitação de átomos, neste caso o Bem deixa de ser. O novo livro de Richard Dawkins – *A ilusão de Deus* – seria menos ultrapassado, e mais intelectualmente honesto, se ele o intitulasse “*A ilusão da Pessoa*,” “*A Ilusão do Livre-Arbitrio*,” ou mesmo “*A Ilusão da Razão*.” Por último, a política de tal situação só pode ser mesmo reativa, pois não há teleologia ou perspectiva escatológica que demande engajamento radical e, portanto, exija o pensamento criativo.