

## ALÉM DA MODERNIDADE

Henrique C. Lima Vaz  
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

**M**ILBANK, John, *Theology and social science: beyond secular reason*, Oxford, Blackwell, 1990, 443 p.

O termo "modernidade", usado hoje a cada momento e a todo propósito, acaba tendo muito dessas moedas gastas cuja inscrição tornou-se indecifrável; ou então circula como um *mot de passe*, cuja significação todos julgam possuir, mas que ninguém consegue explicar qual seja exatamente. "Modernidade" é uma *meta* que muitas sociedades lutam ainda por alcançar e, nesse caso, entende-se sobretudo como modernidade econômica e política; é um *valor* que todos reivindicam, pois ninguém admite ser tido por pré-moderno; é um *programa* cultural que indivíduos, grupos e instituições se propõem cumprir como condição para acertar seus passos com os da história; finalmente é uma *ideologia* (ou a *secular reason* dos ingleses), ou seja, a concepção do mundo que o homem "moderno" de qualquer latitude e vivendo nos novos tempos deve adotar, e em face da qual são atingidas por irremediável caducidade as representações ético-religiosas das sociedades tradicionais. Ora, justamente no momento em que, paradoxalmente, a "modernidade" torna-se "moda", amiudam-se os sinais de que ela tenha chegado ao fim do seu ciclo his-

tórico e de que vivamos já sob o signo daquela forma de “modernidade da saída da modernidade”<sup>1</sup> que começa a ser denominada “pós-modernidade”. É a hora em que avaliações críticas da “modernidade” são tentadas desde vários ângulos, mas que se mostram frequentemente decepcionantes por não se situarem na perspectiva exata, capaz de abranger a complexidade do fenômeno e atingir seu núcleo essencial, perdendo-se na polissemia em que o termo acabou disperso.

1. Alude-se aqui à caracterização que Marcel Gauchet faz do Cristianismo como “religião da saída da religião”. Ver *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard, 1966.

O livro do teólogo inglês John Milbank que aqui comentamos é uma tentativa absolutamente notável de crítica da modernidade e de proposição de um caminho “para além da razão secular”, vem a ser, para além da ideologia da modernidade, desde um ponto de vista privilegiado e que permite elaborar a primeira grande alternativa teológica à modernidade de que temos conhecimento. O ponto de vista privilegiado no qual se situa John Milbank é aquele no qual se encontram a “teoria social”, ideologia típica da modernidade, e a tradição teológica cristã. Na verdade, trata-se de um ponto de vista privilegiado, pois, a partir dele é possível contemplar, na sua significação profunda, a grande empresa intelectual que assinala a aurora dos tempos modernos: a desconstrução do universo da teologia cristã e a construção do mundo profano da “razão secular”, construção essa que será levada a cabo com alguns dos materiais recolhidos dos escombros do antigo edifício. Milbank situa-se, assim, num terreno de análise que não era desconhecido aos intérpretes da modernidade, mas que poucos lograram percorrer com a acuidade de visão e a erudição teológica, filosófica e histórico-sociológica desse livro brilhante. Desta sorte, não hesitamos em considerá-lo uma das obras mais importantes dos últimos anos no domínio da teologia da história e da cultura, e uma referência doravante indispensável em qualquer estudo sério sobre o tema Cristianismo e modernidade.

O livro de John Milbank obedece a um bem-elaborado plano de construção, descrito com toda a clareza na Introdução (p. 1-6). Esse plano se desenha como resposta, a um tempo teórica e histórica, ao problema levantado a partir da situação paradoxal na qual se encontra hoje, nas suas expressões mais importantes, a reflexão cristã. Segundo o diagnóstico de Milbank, no momento em que a teoria social moderna chega ao termo de um caminho aberto pela intenção fundamental que a trouxe até aqui, qual seja a de explicar a sociedade exclusivamente em termos de “razão secular”, e se vê forçada a reintegrar nessa explicação a dimensão mítico-religiosa — seja embora o mito niilista do não-sentido universal — a teologia não somente aceita o postulado da secularização, mas vai pedir em empréstimo à teoria social,

sob a forma de mediações socioanalíticas, as categorias e métodos de análise com que pretende conduzir sua leitura teológica da sociedade. O que daí resulta, segundo Milbank, são os discursos “científicos” e “humanistas” com os quais a teologia pretende ser ouvida e reconhecida pela “modernidade”; e as práticas “ecumênicas” recomendadas ao cristão para poder inserir-se plenamente na sociedade secular. Deve-se notar, desde logo, que este diagnóstico não implica, da parte do A., nenhuma idéia de restauração de um Cristianismo pré-moderno, idéia enfaticamente recusada (p. 2). Seria, portanto, um equívoco imperdoável a classificação do A. entre os teólogos “tradicionalistas”. Ao contrário, seu projeto teológico situa-se deliberadamente no terreno da pós-modernidade, onde se desenvolve o que ele denomina uma “teoria social” pós-nietzschiana. Nesse terreno Milbank se encontra com outro notável filósofo inglês do nosso tempo e que é, sem dúvida, seu interlocutor mais importante, Alasdair MacIntyre<sup>2</sup>. Divergindo embora de MacIntyre em pontos fundamentais, como veremos, Milbank participa da mesma tentativa de reavaliação crítica da leitura teológico-cristã dos tempos modernos e da busca de uma alternativa para o niilismo, última e mais coerente expressão da lógica que rege o curso da pós-modernidade secular.

A tese de John Milbank pode surpreender pela nitidez e rigor com que é proposta. Em suma, ela afirma que, nas duas tradições que vieram a constituir o fundamento da moderna teoria social — ou o próprio núcleo da ideologia da modernidade — a saber, a tradição maquiavélica e a tradição da nova “ciência política” do século XVII, estão implicados pressupostos ontológico-éticos radicalmente incompatíveis com o Cristianismo. De tal sorte que, se o Cristianismo acolhe entre as suas razões a “razão secular”, ele assume um compromisso perverso com o erro e a falsidade, tidos como tais segundo os seus próprios termos (p. 23). Tese que deve soar como um desafio ou um escândalo no momento em que as alas mais avançadas e representativas da teologia católica — para falar somente desta — buscam toda sorte de alianças com as formas mais extremadas da “razão secular”<sup>3</sup>. No entanto, a riqueza da documentação e o rigor demonstrativo do livro de Milbank tornam a sua discussão inevitável e, de nenhum modo, admitem que se passe sob silêncio essa audaciosa revisão crítica dos lugares comuns mais consagrados do pensamento cristão contemporâneo.

A demonstração de Milbank avança através de uma linha que pode ser seguida tanto cronológica como teoricamente. Ela se desdobra em quatro grandes blocos temáticos, sendo que os três primeiros podem ser considerados prolegômenos para a

2. Autor de *After Virtue* (1981) e *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). Uma tradução portuguesa desse último livro será lançada em breve na coleção “Filosofia”, São Paulo, Edições Loyola.

3. Ver, por exemplo, a tentativa de utilização teológica do pensamento estruturalmente antimetafísico e antiteísta de J. Habermas, por alguns teólogos alemães contemporâneos, em R. Willeke, “Notizen zur Rezeption des frankfurter Neomarxismus in die Theologie und Religionspädagogik”, ap. *Theologisches*, Feb. 1981: p. 85-96. Devo essa indicação bibliográfica ao Prof. José Nogueira Machado, UNICAP, Recife. A respeito dessa recepção de Habermas pela teologia católica (J. B. Metz, H. Peukert) ver J. Milbank, p. 238-240.

conclusão exposta na quarta parte, na qual o A. delinea a sua própria alternativa cristã às aporias da pós-modernidade. "Teologia e Liberalismo" (p. 7-48), "Teologia e Positivismo" (p. 49-144), "Teologia e Dialética" (p. 145-256) e "Teologia e Diferença" (p. 257-438): eis as quatro partes ou os quatro passos da demonstração de Milbank. Para designar desde logo o núcleo teórico em torno do qual irão girar todos os desenvolvimentos do seu livro, cremos poder identificá-lo na oposição radical e última entre uma ontologia do conflito e uma ontologia da paz. Traduzindo essas ontologias em termos de gênese dialética da realidade, podemos dizer que a primeira pensa as origens em termos de uma teomaquia primitiva na qual, em virtude de uma *violência original*, a ordem se impõe ao caos pela força; a segunda pensa as origens a partir do ato criador do Deus de bondade, de sorte que as oposições que se manifestam no devir da realidade devem ser referidas a uma *paz original*, expressa no aforisma do Pseudo-Dionísio (um dos autores preferidos de Milbank) que Sto. Tomás de Aquino fez seu: *divina pax facit omnia ad se invicem concreta* (*De divinis nominibus*, 724 A; ver *ibid.* 948 C-953 B). Essa clivagem primeira entre uma ontologia da paz e uma ontologia do conflito — ou entre uma metafísica da criação e uma metafísica do caos primordial — pode parecer um pressuposto teórico excessivamente remoto e perdido nos longes da abstração para a discussão das questões eminentemente concretas da teoria social e da hermenêutica da modernidade. Ora, a minuciosa discussão de Milbank, ao longo das quatrocentas e tantas páginas do seu livro, empenha-se justamente em demonstrar que a opção ontológica sobre as origens está presente de maneira determinante no cerne mais íntimo da visão teológica cristã e do discurso social da modernidade; e é na referência a esse cerne constitutivo da sua coerência interna que as duas ordens de razões se mostram inassimiláveis uma pela outra. Isso não significa que a reflexão teológica cristã não tenha nada a aprender dos grandes modelos de teoria social propostos ao longo do pensamento moderno. O próprio livro de Milbank é a prova brilhante de que o confronto sério com o discurso teórico da modernidade exige a descida do pensamento teológico às suas raízes mais profundas; e o A. não deixa de reconhecer, por exemplo, a lição contida na concepção ética da história em Hegel (p. 172-173) e o valor (limitado) da análise marxiana da lógica do capitalismo como lógica "secular" (p. 202). Mas a incompatibilidade de princípio permanece irreduzível, e é ela que impele a razão teológica, na sua travessia do pensamento da modernidade, para "além da razão secular".

Desde as primeiras páginas do seu livro, Milbank defende a tese de que a "razão secular" e as práticas dela resultantes, lon-

ge de serem o resultado histórico de um longo processo de gestação no seio da tradição judeu-cristã — lugar comum das leituras sociológicas da cultura ocidental, recebido e adotado pelas teologias da cultura —, é uma “construção” que tem início na tarda Idade Média sob a forma de uma nova “ciência política” que justamente “constrói” seu objeto a partir das idéias de *conatus* (autopreservação) e de *dominium* (soberania absoluta), aplicadas aos indivíduos e às comunidades. Essa nova “ciência política” recebe no século XVII (Grotius, Hobbes, Espinoza) sua primeira forma sistemática explícita. Em páginas nas quais o roteiro do livro está como que delineado de antemão (p. 12-23), Milbank mostra a nova “ciência política”, que veio a ser o primeiro capítulo da ideologia da modernidade, edificando-se como uma “construção teológica” na qual Deus como *Irresistible Power* (Hobbes) prefigura os traços do Estado moderno; e como uma hermenêutica bíblica na qual o texto sagrado (desvinculado da sua leitura eclesial) é submetido ao domínio da interpretação “científica” e, portanto, ao domínio absoluto da “razão secular” (Espinoza). Se completarmos os traços da nova “ciência política” com a emergência do historicismo maquiaveliano que substitui o tempo histórico da *charitas* cristã pelo tempo mítico do *fatum* pagão, no qual só pode ter lugar o exercício de uma *virtù* de astúcia e força, teremos nas mãos as pontas dos dois fios da “razão secular” que se entrelaçarão para formar a *teoria social*, expressão teórica do imaginário simbólico da modernidade, ou forma privilegiada da ideologia dominante dos tempos modernos.

As grandes figuras históricas da teoria social — o Liberalismo, o Positivismo e a Dialética — podem ser assim consideradas e analisadas como representativas do imenso esforço teórico que se prolonga através dos últimos três séculos e tendente a construir o espaço “secular”, ou o lugar teórico de uma história pensada segundo a autonomia absoluta do sujeito humano. Note-se que o *saeculum* (ou o *aiôn* grego), designando até então o intervalo temporal entre a Redenção e a Parusia, ou o tempo de uma história estruturalmente cristã, passa a designar o espaço mundano do *fazer* autônomo do homem, espaço fechado, portanto, a toda referência trans-histórica ou transcendente, e no qual transcorre o tempo da história “secular”, ou história entendida como construção ou *artefactum* que reconhece no homem seu único obreiro. No entanto, nesse espaço do *saeculum*, despojado da sua referência teológica transcendente, continuam a vigorar as regras de construção do edifício teológico que outrora nele se ergueu. Tal é o destino da “teoria social”, o de ser uma teologia que se ignora; e quando esses pressupostos se tornarem visíveis, como no caso de Nietzsche e da posteridade nie-

tzscheana dos nossos dias, não restará à ideologia da modernidade senão o *furor destruens* do niilismo, que inaugura a pós-modernidade.

Não é aqui o lugar para acompanharmos passo a passo o longo itinerário de Milbank, que o leva do "direito natural" do século XVII à "violência ontológica" da pós-modernidade. Assinalemos apenas as características das grandes regiões teóricas atravessadas por esse caminho. No terreno do Liberalismo, Milbank estuda a formação da ciência política a partir de Hobbes e sua complementação na economia política do século XVIII, pondo em evidência a estrutura metadiscursiva de caráter teológico com que essas duas primeiras formas da teoria social moderna consideram a relação entre indivíduo e poder de um lado, indivíduo e riqueza do outro. O Positivismo aparece, na seqüência do Liberalismo, como lição teórica aprendida na trágica experiência da revolução francesa, e que impõe o reconhecimento da precedência do "social" como *sistema* sobre o "político", dando assim origem à Sociologia, nova forma da teoria social. Em dois longos capítulos, Milbank acompanha a evolução da Sociologia nas suas duas versões, a francesa, de Comte (na verdade, Milbank faz remontar o Positivismo ao ocasionalismo de Malebranche) e a alemã, de Kant a M. Weber (p. 75-100). Ao formular-se como meta-discurso sobre a natureza da sociedade a Sociologia não pode deixar de referir-se a uma ontologia do social que, ao mesmo tempo em que faz do "ser social" a evidência primeira do seu metadiscurso, tenta operar uma redução do religioso ao social que acaba conduzindo a uma localização sociológica do religioso ou no todo social (Durkheim) ou na sua esfera superior (Weber), constituindo então o religioso o domínio que Milbank denomina *the sublime*, e do qual se ocupa a sociologia da religião, a cuja crítica é dedicado justamente o capítulo intitulado *Policing the sublime* (p. 101-143).

Mas é, sem dúvida, na terceira parte (Teologia e Dialética) que Milbank enfrenta o *tournant* decisivo da sua demonstração. Ele considera, de resto, o cap. 6 (*For and against Hegel*) um importante *turning point* do seu livro (p. 147). Com efeito, na medida em que Hegel aparece como o primeiro grande pensador moderno que empreendeu uma crítica ampla e profunda da modernidade e que situou essa crítica no terreno do *logos* filosófico antigo transformado pelo *logos* teológico cristão, e na medida em que tal crítica falha finalmente seu alvo em virtude do essencial comprometimento do metadiscurso dialético forjado por Hegel com o *logos* da modernidade, o confronto com Hegel passa a constituir um momento decisivo da tarefa teórica assumida por Milbank. Além disso, é na seqüência do encontro com a Dia-

lética que Milbank irá encontrar-se com as correntes teológicas contemporâneas que, de alguma maneira, aceitam o pressuposto da "teoria social" moderna, julgando poder assim elaborar teologicamente a teoria e a prática da presença do cristão no mundo de hoje. Ora, é no diálogo com essas correntes que a crítica de Milbank atinge, indiscutivelmente, seu *climax*. Assim, é na trilha dos temas hegelianos que Milbank se encaminha finalmente para a discussão da problemática pós-moderna e para a proposição de uma alternativa cristã "para além da razão secular".

O capítulo sobre Hegel exigiria uma discussão técnica mais profunda, que levasse em conta os resultados da pesquisa hegeliana contemporânea. No entanto, é preciso reconhecer que, no âmbito da sua crítica à "teoria social" como expressão mais acabada da ideologia da modernidade, a crítica de Milbank a Hegel atinge justamente aqueles pontos em que o sistema hegeliano faz suas aparentemente as grandes opções teóricas do pensamento moderno e situa-se, assim, na direção da rota que conduz ao niilismo pós-moderno. Esses pontos, segundo Milbank, são (p. 148-160) a noção cartesiana de subjetividade, a estrutura dialética (constituída pelo que Milbank denomina o "mito da negação") do processo lógico e do processo histórico, e a noção de infinito, dialeticamente construída, e que seria incompatível com a radicalidade do criacionismo bíblico-cristão. Desta sorte, seja no domínio metafísico seja no domínio ético (a crítica da *Sittlichkeit* hegeliana ocupa as pp. 160-173), a razão hegeliana, caracterizando-se plenamente como "razão moderna", assume como tarefa primordial a *inhibition of chaos*, seja no plano metafísico-cósmico, seja no plano ético-político. A opção teórica radical se faz aqui também no sentido de uma "ontologia do conflito" e não de uma "ontologia da paz". O capítulo sobre Marx (*For and against Marx*, p. 176-205) é o contraponto do capítulo sobre Hegel. Milbank aceita (em parte) a crítica marxiana da lógica do capitalismo, na medida em que esta se desenvolve inteiramente a partir das premissas da "razão secular", ou seja, da precedência ontológica da violência sobre a paz. Nesse sentido deve ser aceita a inspiração fundamental da crítica marxiana à "sociedade civil" hegeliana. Mas, seja na sua antropologia seja na sua concepção da história, Marx move-se inteiramente dentro do espaço "secular" da ontologia da violência. O caminho da razão cristã "para além da razão secular" deve necessariamente ultrapassar Marx.

O capítulo oitavo (*Founding the Supernatural: Political and Liberation Theology in the context of modern catholic thought*, p. 206-255), pode ser considerado o capítulo central do livro de Milbank e o prolegômeno imediato à sua própria concepção de uma teolo-

gia da história e da sociedade. A originalidade do ponto de vista de Milbank reside na sua opção em fazer girar toda a discussão sobre as tendências dominantes na teologia católica contemporânea em torno da teologia da graça e das suas incidências sociais e políticas, e na distinção (cuidadosamente estabelecida) entre “integrismo” (concepção pré-Vaticano II) e “integralismo” (concepção pós-Vaticano II). Enquanto o “integrismo” funda-se na distinção escolasticamente rigorosa entre “natureza” e “sobrenatureza” para preconizar a regência da primeira pela segunda, sobretudo no domínio político (regime de Cristandade), o “integralismo”, recusando (H. de Lubac) ou matizando (K. Rahner) a idéia de “natureza pura”, pensa a “sobrenatureza” como estado concreto da humanidade histórica, no qual estão compreendidos o homem e o mundo na sua integralidade. A discussão de Milbank situa-se, evidentemente, no terreno do “integralismo” no qual irá assentar-se, por sua vez, sua própria concepção da teologia como ciência social. Mas nesse terreno tem lugar uma nova distinção extremamente importante. Milbank distingue entre a vertente francesa e a vertente alemã do “integralismo”. A primeira tem como nome tutelar Maurice Blondel, a segunda Karl Rahner. As “teologias políticas” e as “teologias da libertação” caminharam ao longo da vertente alemã, de orientação rahneriana. Ora, a crítica de Milbank dirige-se justamente a mostrar que a concepção rahneriana, caracterizada como “naturalização do sobrenatural” (p. 207), acaba implicando uma concessão decisiva à “razão secular”; e é sob a égide dessa razão que as teologias políticas e as teologias da libertação (Milbank examina particularmente as obras mais conhecidas de G. Gutiérrez, J. L. Segundo e C. Boff que foram traduzidas para o inglês), aceitam a “teoria social” (sobretudo na sua forma marxista) como fundamento “científico” ou como “mediação socioanalítica” para a sua hermenêutica teológica da realidade sociopolítica, comprometendo assim irremediavelmente a especificidade cristã dessa hermenêutica. A importância que Milbank atribui ao pensamento de Maurice Blondel (p. 210-219) pode surpreender o leitor atual, para o qual Blondel é pouco mais que um nome. Mas a análise brilhante que ele apresenta das teses fundamentais de *L'Action* (1893), complementadas pela ontologia de *L'Être et les êtres* (1935), mostra convincentemente que a recuperação teológica do blondelismo é uma tarefa que pode revestir-se de um alcance decisivo na situação atual da teologia católica. Milbank mostra notadamente que as implicações político-sociais do pensamento de M. Blondel vão além do ponto até onde se permitiram avançar os representantes da versão francesa do “integralismo”, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, Y. Congar e outros (p. 223-228). A tentativa de relei-

tura teológica do pensamento de Blondel sugerida por Milbank (p. 217-219) constitui, na verdade, um primeiro esboço das grandes linhas que serão desenvolvidas no capítulo final do seu livro. Por outro lado, a discussão sobre as "teologias políticas" e as "teologias da libertação" é situada por Milbank no contexto das duas concepções do sobrenatural ilustradas pelos nomes de Henri de Lubac e Karl Rahner e que caracterizam as duas versões, francesa e alemã, do "integralismo". Optando pela vertente rahneriana, aqueles modelos contemporâneos de "teologia do social" acabam encontrando dificuldades insuperáveis para definir uma especificidade cristã do agir ético e político, o que os leva a propugnar uma autonomia da esfera do "secular" na qual só pode vigorar o sistema de razões construído pela "razão secular"; a essa será pedida então, de empréstimo, a "teoria social", de preferência nas suas versões marxistas ou neomarxistas.

A longa discussão das teologias pós-conciliares e, particularmente, das teologias políticas e das teologias da libertação introduz-nos na quarta e mais importante parte do livro de Milbank. Aí é analisado o fenômeno do niilismo pós-moderno que se ergue sobre os escombros das grandes "teorias sociais" da modernidade, o Liberalismo, o Positivismo sociológico e o Marxismo, e são confrontadas as duas grandes alternativas oferecidas ao niilismo pelo pensamento inglês contemporâneo de inspiração cristã: a "ontologia da virtude" de Alasdair MacIntyre e o "pragmatismo sobrenatural" de Milbank.

O capítulo nono, sobre "Ciência, poder e realidade" (p. 260-277), deve ser considerado um preâmbulo epistemológico à discussão do niilismo pós-moderno. Nele é posta em questão a possibilidade de uma ciência social que formule conclusões universalmente válidas sobre a essência da sociedade e, portanto, intente explicar por meio dessa "essência" a "essência" da religião. Por outro lado, Milbank questiona igualmente a tendência hermenêutica (Gadamer, Ricoeur) e a pertinência da distinção entre "explicação" e "compreensão", vulgarizada por essa tendência (p. 263-268). A ciência social, sendo essencialmente narração histórica, está em continuidade com a estrutura narrativa da ciência natural<sup>4</sup>.

No capítulo décimo ("Violência ontológica ou a problemática pós-moderna", p. 278-325) chegamos finalmente ao termo do itinerário teórico-crítico de Milbank. Na verdade, trata-se de um decisivo confronto com Nietzsche e com o niilismo pós-nietzscheano, representado aos olhos de Milbank por M. Heidegger e pelos neonietzscheanos franceses, sobretudo G. Deleuze, J. F. Lyotard, M. Foucault e J. Derrida. Deixando em segundo plano

4. Sobre o caráter "narrativo" da ciência natural, sobre o qual infelizmente não podemos nos alongar aqui, ver p. 269-277.

as diferenças entre esses pensadores, Milbank identifica o núcleo conceptual que lhes é comum como sendo constituído por uma “genealogia historicista” e por uma “ontologia da diferença”, convergindo ambas no niilismo ético (p. 278). Esses três momentos estão articulados entre si numa ordem de consequência: se o historicismo absoluto faz emergir a figura de um mundo dominado pela violência, esta, por sua vez, exige como fundamento uma ontologia da diferença absoluta, da qual procede o niilismo ético. A ideologia da pós-modernidade configura assim um imenso *mythos*<sup>5</sup> neopagão ou pós-cristão, narrando a história do ser como a história de uma violência original que se difunde como resultado da radical prioridade da diferença sobre a unidade, e implicando a infinita disseminação de estratégias de poder, que tecem por sua vez a trama do acontecer das sociedades humanas ao longo do tempo. Esse *mythos* é, se seguirmos o fio das análises de Milbank através da sucessão das formas da “razão secular” do século XVII aos nossos dias, o último avatar dessa razão e o último traço da autodescrição, enfim acabada, da modernidade — sua exata *épure* ideológica. As três subdivisões do capítulo décimo (Genealogia, Ontologia, Ética), ao analisarem longamente, detendo-se particularmente no pensamento de Heidegger, Foucault e Derrida, as articulações fundamentais do *mythos* da pós-modernidade, deixam antever as linhas do *anti-mythos* que será proposto na Conclusão, o ideal da “outra Cidade”, regido pela ontologia do Bem como alternativa à inibição da violência pelo Poder.

Mas, antes de expor essa alternativa — que será, no fundo a proposição da teologia como sendo, desde o ponto de vista da meta-história cristã, a única “teoria social” verdadeira —, Milbank deve discutir as teses da outra crítica da pós-modernidade, proposta por A. MacIntyre. Ele o faz no capítulo undécimo (“Diferença da virtude, virtude da diferença”, p. 326-379). A proposta de MacIntyre para passar além do niilismo pós-moderno consiste, fundamentalmente, em retomar a crítica socrática ao relativismo sofístico e em restaurar uma ontologia da virtude como fundamento da ordem social, em substituição ao convencionalismo contratualista do pensamento social moderno<sup>6</sup>. A divergência de Milbank com MacIntyre, que é a divergência de um teólogo com um filósofo, reside, em suma, na sua descrença na capacidade da filosofia para levar a cabo uma crítica radical da razão moderna. Ao *logos* universal filosófico, de linhagem platônico-aristotélica, e que se exprime na dialética, ele opõe o *logos* particular de uma tradição — a cristã — que se exprime na persuasão (*pístis*), na opinião (*dóxa*) e no testemunho (*martyria*). Mais ainda, como Milbank pensa poder estabelecer

5. No sentido da narração da história do ser e da relação entre o homem e o ser. *Mythos* que é presumivelmente, como hermenêutica da palavra poética, a última forma do pensamento heideggeriano.

6. Milbank observa (p. 326) que MacIntyre filia-se, assim, a uma corrente ilustrada anteriormente pelos nomes de J. Maritain, E. Voegelin, Leo Strauss, entre outros.

uma certa continuidade entre a razão clássica e a razão "secular" moderna (p. 329), ele não crê na radicalidade crítica de uma proposta como a de MacIntyre em face do niilismo pós-moderno, tanto mais que MacIntyre atenua a originalidade da ética cristã (Agostinho e Tomás de Aquino), realçando prioritariamente os aspectos em que ela se mostra como um complemento bem-sucedido da ética grega. A discussão com MacIntyre pertence, sem dúvida, às páginas mais fascinantes do livro de Milbank. Dois tópicos fundamentais devem ser aqui considerados. Em primeiro lugar é contestada a eficácia da virtude dialeticamente fundada e, portanto, reivindicada na sua validade universal (segundo a tradição platônico-aristotélica) para contrapor-se ao *mythos* pós-moderno; será aqui necessário um *anti-mythos* que não seja atingido pela intenção de "desconstrução" da razão "secular" pós-moderna (p. 330-331). Em segundo lugar, o conceito grego de *areté* (virtude) apresenta-se, na análise de Milbank, estruturalmente ligado a uma concepção agonística da vida, sendo o *agôn* (combate) o lugar de gestação da *areté*, que é posteriormente espiritualizada como expressão da paz serena (*hesychía*) do Sábio. A *areté* permanece assim, na sua versão platônico-aristotélica, uma virtude essencialmente política, cuja forma suprema é a justiça destinada a harmonizar as diferenças na unidade da *polis* (p. 332-336)<sup>7</sup>. A noção platônico-aristotélica de *areté* é uma resposta ao relativismo sofístico e uma mediação dialética destinada a compor as diferenças com a unidade no seio da *polis* ou, ontologicamente, o múltiplo com o uno. Assim se compreende o propósito de MacIntyre de recuperar a *areté* antiga como alternativa ao relativismo pós-moderno (p. 337). Os obstáculos que se levantam na rota desse propósito, erguidos a partir das aporias da *areté* acima formuladas, são enumerados por Milbank a partir da p. 339. Cinco são as questões fundamentais que aqui se apresentam, e a partir de cada uma delas emerge um aspecto do problema central, qual seja o da possibilidade de harmonizar as diferenças pela virtude dialeticamente fundamentada. Enumeremos apenas essas questões, observando que cada uma delas daria margem a uma longa discussão: a) o problema do relativismo, surgindo da particularidade do *ethos* que rege normativamente a prática da virtude; b) dialética e retórica na conceptualização aristotélica da virtude; c) contemplar, agir e fazer em Aristóteles; d) a concepção aristotélica da *phrónesis* e a *charitas* cristã; e) as antinomias da razão ética grega: *polis* e *oikos*, *polis* e *psyché*, deuses e gigantes ou unidade e diferença. A superação cristã dessas antinomias é anunciada ao termo do capítulo que discute a tese de A. MacIntyre (p. 375-376).

7. A interpretação da noção de *areté* por Milbank mereceria uma discussão mais aprofundada. Em particular, ele parece não dedicar suficiente atenção à *areté* como excelência ou plenitude do ser, que se exprime na noção aristotélica de *enérgeia*.

"A outra cidade: teologia como ciência social": eis o título, evocativo de todo o seu itinerário, que Milbank escolheu para o capítulo final da sua obra (p. 380-438). Aqui a inspiração fundamental vem de Santo Agostinho e do Pseudo-Dionísio e aqui verdadeiramente é dado o passo "para além da razão secular" na forma da constituição de um discurso teológico como narração de uma *tradição* — ou anúncio de uma *prática* — nas quais o *mythos* pós-moderno da violência ontológica é radicalmente contestado pelo *mythos* da paz ontológica ou pelo axioma *bonum est diffusivum sui*, de origem neoplatônica e recebido pela tradição cristã.

Renarrar esse *mythos* como história do *logos* e da *práxis* de uma comunidade singular e única no tempo — a Igreja — e nessa renarração compreender radicalmente o *fato social* humano, referindo suas diferenças estruturais à unidade de uma Paz original e originante — tal a tarefa da teologia como "teoria social" que desqualifica e invalida, do ponto de vista cristão, as "teorias sociais" da razão "secular", entendidas como racionalidades precariamente inibidoras do caos original. Eis como Milbank descreve essa tarefa: a) delinear a contra-história da gênese da comunidade eclesial que, a partir da sua própria emergência, é capaz de narrar o enredo de toda história (*the story of all history*); b) descrever a contra-ética da prática "diferente" que surge dessa contra-história: distinta da ética pré-cristã (MacIntyre) e radicalmente crítica do niilismo ético pós-cristão (pós-modernidade); c) articular a contra-ontologia implícita na narrativa e na ação cristãs; d) fazer refletir a sua contra-história sobre a própria história da Igreja, na forma de uma autocrítica sobre o destino do contra-Reino que se manifesta no destino da Igreja. São esses os quatro tópicos que Milbank desenvolve com extraordinário vigor nas suas últimas páginas. Na verdade, o que ele propõe aqui é uma grandiosa releitura do *De Civitate Dei* de Santo Agostinho, que é entendido como a contra-história perfeita daquela narrada na *Genealogia da Moral* de Nietzsche (p. 389). Essa contra-história se funda, de um lado, no pressuposto metodológico denominado "realismo metanarrativo" e exposto em confronto com a teoria de J. Lindbeck<sup>8</sup> e, de outro, na elaboração de uma ontologia da metanarrativa implicada na contra-história cristã, ontologia que será então o fundamento da teologia como genuína "teoria social".

A *altera civitas*, a "outra cidade" de Agostinho, fundada sobre o código original de um modo de existir segundo a Paz, representa a "desconstrução" crítica não somente da sociedade política antiga, mas, sobretudo, dos projetos de sociedade elaborados pela "razão secular" moderna e cujo código original registra o

8. Ver *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in postliberal age*, Londres, S. F. C. K., 1984.

antagonismo ou a violência como fato primordial. Em suma, é o contraste entre o "antagonismo ontológico" e a "paz ontológica" que separa a *civitas terrena* da *civitas Dei*; e essa, segundo Agostinho, emerge da narrativa da contra-história cristã, uma história que tem sua iniciativa original e originante no desígnio salvífico do amor de Deus<sup>9</sup>. A contra-ética cristã, que é a ética da *altera civitas* é então exposta longamente (p. 398-422), de acordo com os tópicos fundamentais da concepção agostiniana que define a cidade pela direção do amor ou do desejo que nela prevalece (*De Civitate Dei*, XIX, 24). São eles: a) eclesiologia; b) Igreja e Estado; c) a crítica da virtude pagã; d) Cristianismo, aristotelismo e estoicismo; e) Caridade e *ethos*; f) Cristianismo e coerção. A exposição de cada um desses tópicos propicia uma vigorosa reivindicação da especificidade da ética cristã na sua essencial e constitutiva dimensão social, ou a demonstração histórico-doutrinal da teologia como "ciência social". Essa demonstração encontra por sua vez seu fundamento quando a "ontologia social" conduz à explicitação de uma "ontologia geral" que é, propriamente, a "contra-ontologia" que confirma especulativamente três componentes maiores da contra-ética (p. 423): o dom criador gratuito da existência (correspondendo à prática da caridade e do perdão), a reconciliação da diferença com a virtude, e a pressuposição da paz como realidade fundante, com a conseqüente negação de uma violência original. A ontologia aqui proposta por Milbank (p. 422-432) retoma, de fato, e reformula questões fundamentais da ontologia clássica, platônico-aristotélica e tomista, e mereceria um estudo à parte. Duas páginas vibrantes (p. 432-434) sobre o destino do contra-Reino na história da comunidade cristã terminam o livro.

Terá John Milbank, nessa obra poderosa e original, rica em erudição e em análises brilhantes, alcançado o seu intento e conduzido a razão cristã "para além da razão secular"? Qualquer que seja a resposta a essa questão, não duvidamos em afirmar que o roteiro do pensamento cristão para além do niilismo pós-moderno deve doravante passar necessariamente pela obra de Milbank, nela reconhecendo, como afirmávamos no início, a primeira grande alternativa teológica conhecida à crise da modernidade.

Ao terminar esta nota desejamos agradecer ao nosso amigo James Allison O.P. (Oxford), que chamou nossa atenção para o livro de Milbank e tornou possível sua leitura, enviando-nos um exemplar.

Observação: os erros tipográficos são mais numerosos no texto do que seria aceitável pela severa tradição editorial inglesa e da

9. É na releitura de Agostinho que Milbank encontra-se com a obra de René Girard, e aprecia criticamente sua tentativa de recuperar a história cristã como desvelamento da violência oculta nas origens da sociedade. Aos especialistas de Girard cabe apreciar a pertinência da crítica de Milbank (p. 392-398).

editora Blackwell em particular. Algumas citações latinas aparecem estropiadas como na p. 218 onde deve-se ler *Deo* em lugar de *Dei*; na p. 219 onde deve ser lido *ultimus* em lugar de *ultimis*, e *naturae* em lugar de *natura*; na p. 303, *haecceitas* em lugar de *haecitas*; os substantivos alemães como *Vorgriff*, *Dasein*, e outros vêm regularmente impressos com minúscula inicial, contra a convenção universalmente aceita da ortografia alemã; na p. 163 leia-se *die Sittlichkeit* em lugar de *das Sittlichkeit*. Um grande livro como este mereceria correção tipográfica mais cuidadosa.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

31710 — Belo Horizonte — MG