

EL NUEVO RADICALISMO TEOLÓGICO ANTE EL PANORAMA CULTURAL CONTEMPORÁNEO

1. NUEVOS CONTEXTOS Y PARADOJAS

La relación de la fe con la cultura atraviesa una nueva estación llena de posibilidad y riesgos; en todo caso se trata de un periodo bastante diverso del que marcó la celebración del Concilio Vaticano II o las décadas posteriores, presididas por la apoteosis de la cultura secular. Hasta hace poco un laicismo confiado y seguro de sus capacidades y éxitos, arrogante y excluyente de otras propuestas, invadía el escenario cultural. Muchas cosas han cambiado en el curso de los últimos treinta años, por lo que conviene revisar en profundidad las condiciones que enmarcan la interacción entre fe y cultura. Indudablemente algunos modelos teológicos que han sido útiles hasta hace poco dejan de ser hoy convenientes, aunque el desafío de la cultura o de la nueva sociedad continúa estando vigente y estimula la atención teológica.

A lo largo de la exposición se quiere pasar revista a algunos cambios en los últimos años, y que marcan las nuevas condiciones: primero en el entorno cultural y religioso, que registra novedades significativas; y segundo, en la elaboración teológica, que ha sido más bien una variable dependiente de la cultura moderna, pero consciente de su autonomía y capacidad de ofrecer respuestas válidas a los retos de hoy.

En primer lugar, conviene dar una mirada al contexto cultural y religioso, donde aparecen factores no siempre obvios, y que indudablemente pesan en nuestra percepción de las relaciones con la cultura:

- El primero es la crisis de confianza de la cultura en sí misma o el venir a menos de su seguridad y capacidad de resolución de los problemas humanos y sociales. Se registra en los últimos años una especie de “derrotismo”, una pérdida de “fuerza moral” o capacidad de iniciativa, un cansancio ante las mismas propuestas de emancipación, creatividad o de facilitar una “vida buena”. Pero en medio de este entorno de crisis hay que recordar la confianza que sigue inspirando la ciencia y sus prestaciones.
- La reflexividad posmoderna es a la vez síntoma y consecuencia de la crisis señalada. Consiste en la voluntad de revisar muchos de los presupuestos asociados a los proyectos modernos; es consecuencia de la voluntad reflexiva que preside a la modernidad, es decir: la determinación de someter todo a juicio crítico, hasta sus mismos presupuestos y convicciones. El pensamiento se vuelve a menudo “débil”. No es extraño que –a pesar de lo dicho antes– una parte de la ciencia también perciba los mismos límites insuperables y confiese una declarada incapacidad de dar respuesta a ciertos problemas de gran alcance. Junto a las tendencias posmodernas se registra otra reacción a la crisis de la “conciencia liberal”, especialmente en el entorno americano, me refiero al avance de la sensibilidad “comunitarista”, o más dirigida a los valores comunes, a las tradiciones compartidas, a las formas sociales primarias, que a los derechos del individuo.
- Nos movemos pues en un contexto muy pluralista y diferenciado, donde parece que vale todo y lo contrario de todo, y donde no es fácil encontrar guías, criterios o normas de carácter universal o capaces de vincular a toda una población. El resultado admite lecturas tanto positivas como de rechazo. En el primer sentido, el pluralismo implica un ensanche de las condiciones de libertad e ilimitadas posibilidades de afirmación personal; un horizonte que favorece la dimensión “expresiva”, como ha señalado Charles Taylor¹. Por otro lado, muchos temen que esa tendencia pueda afectar a los niveles de certeza indispensable para la estabilidad personal y la toma de decisiones, aspectos que han

1 Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1989.

evidenciado Anthony Giddens y Ulrich Beck². Además el nuevo horizonte cultural concede demasiado espacio a las formas más transgresivas, degradadas y extravagantes de la comunicación cultural (D. Bell³).

- Desde el punto de vista religioso las cosas también han cambiado bastante. Por una parte se registra un proceso de transformación casi epocal, es decir: la revisión de la tesis de la secularización o de la idea de que la modernización social y cultural habría llevado –como resultado no intencional– a la desaparición de las creencias y prácticas religiosas. Hoy se observan las dinámicas religiosas de forma más matizada: se registra un fuerte incremento de la sensibilidad religiosa en algunos sectores, aunque a veces asume un carácter regresivo, desviante, entre lo mágico y lo esotérico⁴. Es lo que algunos han denominado “proceso de re-encantamiento”. No sólo, algunas formas religiosas que se creyeron superadas conocen manifestaciones de revival, lo que pone en duda la percepción secularista. En todo caso la crisis secularizante sigue afectando de modo particular a iglesias y grupos religiosos que no han sido capaces de adaptarse a las condiciones actuales o han sido desfavorecidas por las dinámicas de un “mercado religioso” fuertemente competitivo.
- Otra característica que determina las nuevas relaciones con la sociedad es la percepción más positiva de la religión en entornos que hasta hace poco han sido bastante críticos y contrarios a ella, como por ejemplo en el campo de la psicología, y generalmente de las ciencias humanas y sociales. Sorprende el hecho de que muchos estudios y publicaciones recientes apuntan a las valencias positivas de las creencias o prácticas religiosas, que contribuyen ciertamente a una mayor salud mental, ayudan a afrontar las pruebas de la vida o animan la comunicación interpersonal; o bien representan un elemento imprescindible en la vida social, en el

2 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Oxford 1991; U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

3 D. Bell, “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of the Religion”, en *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Ma., Abt Books, 1980, pp. 324-354.

4 D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2005; para algunos no está claro el alcance de las formas religiosas alternativas; véase: D. Pollack, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2003

provisión de esperanza, de sentido o en la motivación del compromiso moral⁵.

- Un factor reciente que determina la nueva orientación de las relaciones con la cultura es la percepción de la quiebra de la así llamada “estrategia de modernización cristiana liberal-progresista”. Parece que algunos observatorios han tomado nota de la incapacidad regenerativa o de ofrecer resultados positivos por parte de aquellas tendencias que –dentro de muchas iglesias– se han empeñado en un acercamiento a la cultura y a las sensibilidades modernas, y en asumir muchos de sus criterios y posiciones. El balance después de tres décadas es decepcionante, porque a menudo tales estrategias han contribuido a elevar los niveles de secularización y han vaciado las iglesias. Son sobre todo víctimas del nuevo criticismo las estrategias que apuntaban a una rebaja de las exigencias doctrinales o morales, al énfasis en las causas sociales –justicia, paz, ecología– y a una gran apertura interreligiosa⁶.
- La situación señalada tiene un corolario bastante previsible, es decir: el “éxito religioso” de las formas que mantienen una identidad más nítida y consciente en medio de las tendencias culturales y sociales del propio ambiente. Algunos sociólogos usan el concepto de “nivel de tensión” para referirse al contraste que exhibe un grupo religioso respecto de su entorno⁷. Parece que –al menos en el nivel práctico– no son las formas religiosas más comprometidas en el diálogo con la cultura las que crecen y mantienen la relevancia, sino las que se sienten menos implicadas en un tal empeño. Se trata de un factor inquietante que no debería ser descuidado y sobre el que tendremos que volver a lo largo de nuestra exposición.

5 Para una breve revista: Ll. Oviedo, “¿Sigue siendo útil la fe cristiana?”, en *Razón y fe*, 252, 2005, pp. 283-298.

6 Un síntoma son las quejas recientes de G. D’Costa, sobre la secularización de las universidades católicas y de la teología: *Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation*, Malden, MA - Oxford, Blackwell, 2005.

7 R. Stark - R. Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, Los Angeles, London Univ. of California Pr., 2000, pp. 145 ss.

2. ¿QUÉ ES EL RADICALISMO TEOLÓGICO?

No es fácil caracterizar el concepto de radicalismo cuando se aplica a la teología, especialmente porque conoce usos contradictorios. Generalmente el término “radical” o “radicalismo” procede sobre todo del entorno político, designa aquellos movimientos que lucharon por una extensión del sufragio a todos y por las reformas en los siglos XIX y XX en vistas a lograr mayor equidad social. Además, en un sentido amplio, se denomina “radical” a “quien desea cambios extremos de una parte o de todo el orden social” (Enciclopedia británica), y por extensión, se aplica a todas las posiciones extremas, y que defienden sus principios sin bajar a compromisos o a pactos.

Se ha hablado de radicalismo teológico al menos en referencia a dos corrientes que tienen poco que ver con el uso que hacen algunos teólogos en el área angloamericana de ese término. Un primer contexto ha sido el de la teología política y de la liberación, donde el radicalismo asumió un sentido mucho más cercano del característico en el campo político: contestación y puesta en crisis de las formas de organización sociales consideradas injustas y violentas; un activismo o llamada al compromiso hasta las últimas consecuencias; la voluntad de transformar profundamente las estructuras sociales... No ha sido difícil vincular ese mensaje con los pasajes de las Escrituras más extremos, con el código apocalíptico que preside el Nuevo Testamento o con el lenguaje de la profecía veterotestamentaria, lleno de llamadas a la transformación total de las relaciones y los vínculos sociales.

Un segundo tipo de radicalismo ha hecho otro recorrido completamente distinto, para proyectar una adecuación más acabada del cristianismo a las condiciones que impone el actual entorno científico y las nuevas exigencias culturales. Se ha intentado una “puesta al día” completa y que no ahorrara ningún aspecto, que no titubeara en sacrificar ningún dogma, ninguna convicción heredada, que se tomara en serio las exigencias de las ciencias y la nueva cultura, sin concesiones a espacios reservados de trascendencia o a zonas inmunes al saber científico. Algunas teologías del siglo XX han asumido una tal fisonomía, partiendo de la “teología de la secularización” y de las “realidades del mundo”, para acabar luego en el naturalismo, empirismo y pluralismo teológico; en todos los casos se ha pagado un precio bastante alto para aproximarse al entorno secular a costa de una profunda transformación del mensaje cris-

tiano. La así llamada “teología radical” acaba con la suspensión de la fe religiosa real y con el agotamiento del sentido de trascendencia.

El radicalismo teológico presenta una tercera versión, precisamente la que más nos interesa. Es la más reciente, aunque encuentra precedentes más o menos afines en la primera teología de Karl Barth, en las encendidas protestas de Louis Bouyer o en las llamadas a la seriedad por parte de Urs Von Balthasar, es decir en aquellos teólogos de principios o mitad del siglo XX dedicados a una recuperación del mensaje cristiano original sin compromisos con la modernidad liberal. El radicalismo funciona en estos casos en el sentido inverso; mientras en las dos manifestaciones anteriores se expresa como una apuesta “radical” o “extremada” por causas propias de la cultura o la política secular, en este caso el extremismo se predica como fidelidad a las propias raíces y orígenes. La semántica del radicalismo también encuentra sitio en casa cristiana cuando reivindica su propia tradición o sus ideas fundativas, sin ningún respeto a las convenciones o consensos alcanzados en las sociedades y culturas modernas.

Por lo que conozco, me resulta que existen al menos dos versiones del radicalismo teológico más afirmativo o menos respetuoso de la secularidad: la autodenominada *Radical Orthodoxy*, que tiene como líder a John Milbank, y las *Radical Traditions*, en torno a Stanley Hauerwas. El primero es un joven teólogo sistemático inglés y el segundo un teólogo moral americano más maduro. Sea en un caso que en el otro la intención manifiesta es la de emprender una crítica de la crítica moderna al cristianismo, para elaborar una teología en “clave poscrítica” y capaz de promover la verdad y los valores cristianos más allá de las sospechas y los rechazos que han marcado la época moderna. Esta tarea incluye un escrutinio serio y profundizado de las objeciones que se han acumulado a lo largo de los últimos siglos contra las propuestas cristianas y una inversión de los argumentos que se han formulado contra la fe evangélica, que se vuelven ahora contra sus detractores.

Es necesario recordar que en los dos casos señalados la teología no evita el diálogo con la cultura, o, si se prefiere, con la razón; más bien, los autores que suscriben el nuevo radicalismo son conocidos por su empeño de conocer bien y contestar a las objeciones que ha acumulado la cultura secular, y también por revisar otros modelos de interacción con la cultura. Pocos como ellos, en el campo teológico, se han tomado tan en serio los argumentos ajenos, las críticas y los discursos alternativos a la fe; enteros volúmenes de Milbank y Hauerwas se consagran a la difícil tarea de recepción o –como

ellos dicen— conversación con autores propios y extraños a la tradición cristiana. El método de conversación, como señala de modo explícito Hauerwas, no sirve tanto para tender puentes u ofrecer enlaces entre la fe y la cultura, sino para plantear de forma más clara y expresa la posición cristiana, como única alternativa o única posibilidad de superación de los límites que se registran en la sociedad y cultura presentes. Los demás discursos son interrogados para evidenciar sus límites y para entender mejor la “diferencia cristiana”.

La actitud que deriva de estos planteamientos es bastante diferente de la que marcó los esfuerzos de la anterior generación teológica, a veces demasiado deslumbrada ante los éxitos de la cultura secular y la nueva organización social, o bien orientada a completar, en alianza con programas ideológicos de gran audacia y voluntarismo, lo que todavía faltaba para un efectivo cumplimiento de la causa moderna de emancipación, que, por desgracia, no alcanzaba aún a muchos estratos de población en un mundo en crecimiento. La nueva teología que proponen los radicales implica una apuesta a favor de sus propios principios, de su propia ética, de sus propios modelos de sociedad. Se sienten investidos de una autoridad moral y de una conciencia de las posibilidades todavía no explotadas que manan de la visión cristiana de las cosas. Es lógico entonces su rechazo de los modelos madurados a lo largo del proceso de secularización y modernización social. Por consiguiente, no perciben la necesidad de bajar a compromisos con la cultura moderna, porque de ella poco podemos aprender, excepto las lecciones que derivan de su quiebra, de su constante crisis. Es importante tener en cuenta incluso la valencia política que a menudo ostentan estas posiciones teológicas, dirigidas a un reformismo —de tono radical— de inspiración claramente cristiana.

Concentraré sucesivamente mis reflexiones en Milbank y su movimiento, la “Radical Orthodoxy”, tratando de presentar los elementos útiles para una nueva confrontación con la cultura, y en un segundo momento haré una breve reseña de otras formas de radicalismo teológico, para proponer más tarde una reflexión sobre los límites y riesgos de una tal empresa.

3. LA ORTODOXIA RADICAL DESAFÍA AL IMPERIALISMO CULTURAL MODERNO

El proyecto de Milbank, madurado a partir de 1990, representa una verdadera novedad en el panorama teológico de lengua inglesa, que se ha visto enriquecido en los últimos años con nuevas contribuciones o con posiciones que convergen de algún modo con la nueva sensibilidad que el teólogo inglés ha precipitado. Trataré de poner de relieve los rasgos que creo más salientes y útiles en su provocativa empresa.

a) Los contrastes con la teoría de la sociedad

Milbank se ha dado a conocer con un ensayo publicado en 1990, con el título *Teología y teoría de la sociedad*⁸. Se trata de un libro provocativo y de reacción a la pasividad teológica frente a las muchas agresiones padecidas a manos de las ciencias sociales, en el que se reivindican los derechos de la teología como teoría de lo humano y la sociedad, y no sólo como un saber esotérico sobre realidades transcendentales. La tesis de fondo es que el cristianismo no tiene nada que aprender de la moderna sociología, si no la quiebra de su empresa, su incapacidad de ofrecer un verdadero conocimiento de la realidad social y de aportar una solución “científica” de los problemas colectivos. La única representación válida de lo social mana de la fe evangélica.

Para el teólogo inglés, los intelectuales cristianos se han dejado deslumbrar de modo ingenuo por el discurso sociológico, sobre todo en dos sentidos: al aceptar que una lectura sociológica de la religión pueda tener una relevancia para la teología; y al dar crédito a algunas soluciones y propuestas procedentes del pensamiento social. El caso más clamoroso ha sido la recepción incluso demasiado entusiasta de las ideas marxistas por parte de algunos sectores de la teología cristiana, como vías de solución de los graves problemas que padecen nuestras sociedades.

Sorprende el modo “poco correcto” que usa Milbank para referirse a la ciencia social: no sería más que una “herejía” o una expresión

8 J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford - Cambridge, MA, Blackwell, 1990; edición española: *Teología y teoría de la sociedad: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004.

“neo-pagana”, es decir un modo equivocado de representación teológica del sentido de la realidad social. Aquí ya se descubre una clave del método aplicado por el teólogo inglés: del mismo modo que es legítima una observación sociológica de la fe y su reflexión, no es menos legítima una observación teológica de la sociedad y las teorías que tratan de dar un sentido a la misma. La mirada teológica ofrece una clave diferente, pero significativa, al tratar de entender las realidades sociales y de ejercer una crítica “externa”⁹.

Ciertamente Milbank no está solo en su denuncia y en el intento de subvertir categorías que a una entera generación parecieron sacrosantas. Son muchos los que protestan ante la pretensión de las ciencias sociales de imponer el orden del día, y denuncian las incomprensiones y prejuicios que desde hace tiempo exhiben estas “ideologías” revestidas de autoridad científica respecto del universo cristiano. La fe también tiene derecho a decir la suya, a mostrar sus puntos de interés o a expresar sus propios criterios para decidir qué es positivo o menos, qué suscita mayor o menor interés¹⁰.

Particular atención merece la sociología de la religión y su pretensión de “entender” el fenómeno religioso. Milbank reprocha el reduccionismo actuado y acusa a sus colegas que han acogido con timidez y un poco acomplejados tales perspectivas, en vistas a obtener un mínimo reconocimiento por parte de ciencias de mayor prestigio, o al menos de conseguir alguna ventaja cognitiva o práctica, mirando a las propias estrategias pastorales. Por su parte Milbank recuerda que la sociología no puede ayudarnos nunca a entender el sentido de lo religioso, ni está en posesión de una clave mejor para descubrir sus características escondidas. Además la ciencia social opera con una gramática que antepone la sociedad a la religión, cosa más que discutible: nadie nos impide reivindicar la opción opuesta, y poner la religión por encima de la sociedad. Del mismo modo que la sociología se siente llamada a expresar sus juicios acerca de la idoneidad de la fe en determinados contextos sociales, también la fe puede y tiene que expresar sus juicios sobre la evolución que guía la sociedad moderna y su orientación, a la luz de las ideas cristianas.

9 J. Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 3.

10 El caso de K. Flanagan también es interesante, al asumir el rechazo de las reducciones con las que opera la sociología: “Theology and Culture: An ambiguous Encounter”, *The Enchantment of Sociology*, London, MacMillan Pr., 1996, pp. 52-99. Otro caso similar lo ofrece: M.M. Olivetti, “Fenomenologia della religione e teoria della società: ancora un capitolo della storia dell’argomento ontologico”, en *Analoga del soggetto*, Bari, Laterza, 1992, pp. 223-240.

Por otro lado las ciencias sociales no logran eludir el paradigma conflictivo y competitivo con el que operan: la sociedad está compuesta por individuos que concurren para alcanzar sus objetivos; sólo de modo negativo logran formular los derechos y mantener el orden social, con la consecuencia de una visión que consagra un estado de violencia residual y latente. Sólo en la perspectiva que ofrece la teología se puede ir más allá de esa representación y ofrecer un cuadro pacífico y armónico de la convivencia humana.

Este modelo tiene resonancias claramente agustinianas, que el autor no esconde. En efecto, en las últimas páginas del libro objeto de nuestro comentario no titubea al presentar la visión agustiniana de la sociedad –contenida en la *Civitate Dei*– como una alternativa válida a la situación actual, marcada por una modernidad nihilista y políticas basadas en la violencia. El mismo dualismo Iglesia-Estado es puesto en tela de juicio a la luz de la relectura agustiniana; en casa cristiana tal dualismo sería un producto de la teoría tomista, que habría conducido a la división entre los dos ámbitos: el Estado político y la Iglesia, cada uno con sus propias tareas y responsabilidades¹¹.

En cambio, la representación de la sociedad cristiana que ofrece Agustín se caracteriza por los siguientes rasgos:

- Isomorfismo cósmico entre la dimensión macro y micro.
- No subordinación ni de la parte al todo ni del todo a la parte.
- La presencia del todo en cada parte
- Posición dentro de una secuencia indefinidamente cambiante en lugar de una totalidad fija.

El problema es que el pensamiento antiguo instituye inevitablemente una ontología violenta en su dualismo, incapaz de “perdón” de los pecados y de armonizar la virtud más allá de su ámbito individual. La modernidad ha tenido que continuar sobre la misma estela, con una tortuosa vuelta sobre sí misma que desemboca en el nihilismo. La única alternativa es la recuperación del cristianismo como propuesta integral que comprende una ética de la caridad y el perdón, la “reconciliación de la diferencia y la virtud” y la afirmación de la paz como “realidad primera”¹². Tarea de la Iglesia es motivar un discurso y una praxis más valiente, a la luz de esta “contra-ontología”, sin ceder a una fácil acomodación y sin moderar su ambición de constituir una sociedad armónica basada en la fe.

11 J. Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 497 ss.

12 J. Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 423.

Más recientemente, una joven discípula de Milbank, Catherine Pickstock, ha tratado de profundizar los argumentos de su maestro valiéndose de una lectura en clave teológico-social de la eucaristía; y así, la transustanciación es entendida como “el repetido milagro de la emergencia del cuerpo social como tal”¹³. Lo que Pickstock quiere decir en expresiones casi esotéricas, es que la celebración eucarística –y en general toda la vida litúrgica– la doxología y la comunión, son las únicas prácticas sociales capaces de crear un verdadero vínculo social, un orden, aparte de las constricciones violentas sobre las que nace la sociedad civil.

Como se puede ver Milbank –y otros exponentes de la Radical Orthodoxy– no quiere bajar a compromisos ni busca la relevancia del cristianismo en el apego a los modelos de pensamiento más reconocidos y seguidos en el entorno intelectual. Su opción se basa en el contraste y la contestación de los modelos a los que nos ha acostumbrado la modernidad; propone una alternativa global, un proyecto nuevo que mana de una palabra diferente, pero capaz de plantear la convivencia y la sociedad de modo mucho más justo y pacífico. Ciertamente la suya no es una posición fácilmente comparable, al menos no en todos sus extremos. Reservo en todo caso al final del artículo el diálogo crítico.

b) Una clave de lectura postmoderna

En el ámbito norteamericano ha tenido lugar a mediados de los años 80 un debate de gran interés que desafortunadamente ha pasado inadvertido entre nosotros. El motivo era la necesaria revisión de las bases sobre las que se puede construir la reflexión teológica, especialmente después de la crisis que representó la nueva conciencia posmoderna de la imposible fundación teórica –en sentido fuerte– de ninguna representación y de ninguna regla. No fue solamente una moda intelectual, sino un fenómeno que incluso derivaba de la filosofía de la ciencia, también matemática, de los desarrollos wittgensteinianos, de la nueva teoría de la sociedad y de otros escenarios más ligados al ambiente estético. El debate se centró pues en el problema del llamado *fundacionalismo* o revisión de los fundamentos sobre las que se constituye la teología como una teoría rigurosa y coherente. La tesis expuesta por George Lindbeck,

¹³ C. Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford - Malden, MA, Blackwell, 1998, p. 131.

entre otros, es que se ha acabado la larga era del fundacionalismo teológico, es decir de una teología programada sobre una epistemología o una metafísica ampliamente compartidas en un determinado espacio cultural, y que sea más bien hora de buscar el sentido de la actividad teológica a partir de la doctrina cristiana en sí misma. La tarea del teólogo es enseñar la “gramática” –o conjunto de reglas– que nos permite leer y entender los contenidos básicos de la revelación cristiana, y de aplicarla a la comprensión de la realidad¹⁴. En el contexto continental el problema no se ha planteado, al menos en un nivel explícito. Siguen funcionando los esquemas fundativos característicos de la última década: la gran tradición metafísica escolástica de la ley natural, el trascendentalismo y el idealismo, las más recientes teologías programadas sobre las prioridades éticas o prácticas... En todo caso se abre paso de modo quizás más bien latente una conciencia que también lleva en casa católica a desarrollos cada vez más auto-fundados, construidos sobre la misma lógica que mana revelación, una vía indudablemente ya recorrida por H.U. von Balthasar entre otros.

El caso de Milbank representa el punto de llegada y la respuesta a la conciencia de la crisis posmoderna y al fundacionalismo. Ciertamente él no percibe este resultado como una pérdida, sino como una ventaja y un “activo”. Al contrario, es el mismo Milbank quien empuja a un cumplimiento de la necesaria ruptura del pensamiento teológico respecto de toda fundación metafísica o filosófica. Se percibe esta tendencia de dos modos diferentes: en la crítica que emprende contra los muchas filosofías modernas, especialmente las que han tomado en su punto de mira la fe cristiana, y en la reivindicación de la excelencia de la teología como discurso más adecuado para interpretar el mundo.

Milbank ha aplicado el método de reflexividad de modo consciente y provechoso a la mayor parte de las filosofías modernas. Resulta un panorama devastador y desconfiado: las críticas se vuelven contra los mismos autores que las han formulado; Kant recae en el dogmatismo metafísico que tanto le apresuraba superar; Nietzsche se vuelve en sus propuestas más reactivo que las posiciones que acribilló¹⁵. No hay autor o sistema de pensamiento que pueda huir

14 G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, The Westminster Pr., 1984; T.H. Tilley, “Incommensurability, Intratextuality, and Fideism”, en *Modern Theology* 5 (1989) 87-111.

15 J. Milbank, “A Critique of the Theology of Right”, *The Word Made Strange: Theology, Language and Culture*, Oxford - Malden, MA., Blackwell, 1997, pp. 1-16; “Can Morality Be Christian?”, en *The Word Made Strange*, p. 221.

de la deconstrucción llevada a la práctica desde la mirada teológica, provista de una seguridad que no comparte con ninguna otra perspectiva intelectual. La conclusión siempre es la misma: la racionalidad moderna se entrega, quiera o no, al nihilismo, a la propia negación, un resultado que ya pensadores críticos como Nietzsche y Heidegger habían entrevisto.

Milbank no tiene dudas al proponer la teología como el discurso más apto para entender y ofrecer un sentido, un fundamento seguro. Una prueba a este respecto se da en el contraste que opone moralidad y teología. Ciertamente no es una cuestión fácil; hay que tener en cuenta que la modernidad teológica, después de la Ilustración kantiana, encuentra serias dificultades con la ética, muchas veces convertida en punto de referencia y legitimación para la fe cristiana, campo de encuentro y de choque entre la fe y la razón. El problema ha sido sentido especialmente en el ámbito de la teología liberal, donde la fe cristiana acabó confundándose con los imperativos y las exigencias de la ética social. No sólo, incluso en los desarrollos más recientes de la teología política, de la liberación y de la praxis, ha sido fácil encontrar tendencias reductivas que vinculan en un modo no problemático la dimensión religiosa y la moral o bien la confesión cristológica y el empeño de transformación. El riesgo de estos desarrollos es que al final, en la voluntad de acercar la fe a la sensibilidad cultural que busca la fundación y motivación moral, la teología sea absorbida por la ética. Milbank es muy consciente de ello, y lo convierte en uno de los motivos de crítica de sus escritos.

Uno de los ataques más duros a la ética moderna se expone en un artículo del título interrogativo “¿Puede ser cristiana la moralidad?”. La respuesta es naturalmente negativa. En un análisis que exaspera todas las aporías derivadas de la voluntad filosófica de ofrecer un sistema moral convincente, Milbank reivindica la superioridad de la propuesta cristiana. Su crítica evidencia en la moralidad laica los siguientes límites:

- No puede remediar el carácter reactivo
- Siempre exige el sacrificio
- Se constituye en complicidad con la muerte
- Funciona sobre el paradigma de la escasez
- Vive de generalizaciones

Por contra la perspectiva cristiana se construye sobre el sentido de don, el fin del sacrificio, la resurrección, la plenitud y la confianza¹⁶.

Hasta las éticas contemporáneas más radicales en afirmar la prioridad del otro son juzgadas por Milbank de forma muy crítica, porque recaen en los defectos señalados y persisten en afirmar un modo de auto-donación que tiene valor sólo en la medida que elude la búsqueda de recompensa, incluida la trascendente. Para Milbank las cosas están de otra forma: es precisamente en la reciprocidad que abre la dinámica del don divino donde es posible hablar de ética y concebir una armonía social más allá de las realizaciones heroicas de los individuos¹⁷. La nietzscheana “genealogía” de la moral se aplica hasta sus últimas consecuencias para poner en evidencia la falta de fundamento y la desconfianza ante cualquier proyecto moral secular.

El problema no es de mayor o menor calidad de un sistema ético, o de cuál sea la propuesta moral que inspira más confianza. El problema es que a partir del absolutismo teológico que reivindica Milbank no resta espacio para una pretensión de “ética como filosofía primera” al estilo de Levinas (que otros leen más bien “ética como teología primera”): en todo caso la prioridad la debe tener la teología, como también es el caso en la relación con la sociología, con la metafísica o la antropología. La teología no puede dejar escapar su privilegio: no sería teología, no sería fundamento y principio, dejaría de suministrar sentido. No sólo: la teología ya hace de ética, es la mejor metafísica, la lectura más conveniente y convincente de la realidad social y personal. El absolutismo teológico se vuelve de este modo exclusivo y excluyente; el desafío que plantea la cultura es vencido por el contra-desafío que presenta una fe fuerte y vencida de sus mismas capacidades.

c) Revisión de la historia de la teología y propuesta de un nuevo paradigma

Milbank ha abierto algunos frentes no sólo con el pensamiento moderno, sino incluso con la historia de la teología, sometida a profunda revisión. En diversas ocasiones se pregunta al teólogo inglés dónde se debe localizar el error, el momento de ruptura que ha

16 J. Milbank, “Can Morality Be Christian?”, pp. 219 ss.

17 J. Milbank, “The Ethics of Self-Sacrifice”, en *First Things* 91 (1999) pp. 33-38.

arruinado toda la armonía y organicidad de la representación cristiana original. La brecha se sitúa –según Milbank– en las propuestas del maestro franciscano Duns Escoto, quien al final del siglo XIII promovió una transformación sustancial del esquema anterior y de su coherencia. Al plantear la univocidad del ser y la consiguiente operación que distingue entre el ser de Dios y el ser de las realidades creadas, Escoto introduce un escisión cargada de consecuencias, entre ellas la separación entre teología y filosofía y la necesidad teológica de una fundamentación metafísica. Esta tendencia será profundizada por Ockham y por todo el pensamiento teológico posterior, especialmente por el jesuita español Suárez y la filosofía de la religión moderna, empezando por Spinoza.

Milbank denuncia con insistencia la perversidad de aquella desviación, su carácter “idolátrico” al poner el ‘ser’ por delante de Dios, la metafísica antes de la teología¹⁸. El esquema que ha dominado el pensamiento cristiano hasta Tomás de Aquino tiene otro planteamiento: Dios es principio y fin del universo; todo cuanto existe participa de su bondad. Es más bien a partir de la conciencia del fundamento divino que hace falta pensarlo todo, no al revés.

La crítica expuesta sirve para establecer el propio paradigma, se basa en la conocida lógica de la “participación”. Se refiere a la posibilidad de restaurar la unión entre Dios y las criaturas, de descubrir una íntima armonía en la creación y un sentido teleológico en la realidad, que crece hacia su objetivo último: Dios creador. Del nuevo modelo además deriva la superación de algunas viejas divisiones, como la contraposición entre sagrado y profano, que justifica la institución de un ámbito destacado y autónomo a su vez, con sus propias reglas y prerrogativas. La dinámica que introduce el esquema de la participación implica el fin de la lógica de la independencia del ámbito profano, auto-fundado y extraño a la referencia teológica. En efecto, para Milbank la estrategia de la separación y la autonomía de las entidades naturales constituye un grave error, y aún más lo es por el hecho de haber sido sancionada por una perspectiva teológica. Desde Escoto y Lutero hasta los contemporáneos “teólogos del mundo” o “de la secularización” atraviesa una misma línea que aboga por el respeto de la autonomía y funcionalidad de las realidades naturales, y de las empresas humanas o sociales tendentes a conocer y dominar la realidad. A la fe se le reserva un puesto particular, un ámbito específico, una esfera que –aunque

18 J. Milbank, “Only Theology Overcomes Metaphysics”, en *The Word Made Strange*, p. 45.

importante, más bien imprescindible— se reduce en todo caso a un momento parcial, una entidad limitada en el conjunto de la existencia social.

Milbank rechaza pues frontalmente la dinámica de diferenciación característica de la modernidad, una posición que lo hace aliado de algunos exponentes del pensamiento romántico o preromántico como Jacobi, Hamman y otros, que han insistido en la voluntad de recomponer la unidad perdida de lo real, reponiendo su espesor espiritual, casi místico¹⁹. Todo el paradigma de la diferenciación sobre el que se construye no solamente el pensamiento y la organización moderna, sino también la actual episteme científica, salta por los aires en virtud de una visión más íntima de la realidad, capaz de captar ante todo los elementos que vinculan, y sólo después los factores que distinguen; primero las claves de la unidad y en segundo lugar las circunstancias de la separación. En este sentido su pensamiento se convierte en reivindicación de la teología como la única instancia capaz de “observar” aquella unidad primera, anterior, fundante, desafortunadamente perdida cuando se ha querido privilegiar la división y la separación. La teología, la elaborada por la gran tradición pre-escotista, sería la única capaz de ofrecer un panorama suficiente y completo de la realidad, y de mantener su unión con lo divino.

La maniobra de revisión descrita implica una extensión del paradigma historiográfico de los orígenes puros y la decadencia posterior. Una parte de la teología moderna se ha formulado sobre la consigna “vuelta a los orígenes, a las fuentes” y la axiomática teológica ha privilegiado muchas veces el momento inicial, la anterioridad de determinadas opciones, mensajes, formas. Hay quien limitó el alcance del “momento normativo” a los principios evangélicos; o al menos apostólicos. Otros han ido más allá para conceder un valor canónico a la etapa anterior al reconocimiento oficial del cristianismo —“la Iglesia de las catacumbas”— o bien a la producción patristica. Milbank extiende su período áureo hasta Tomás de Aquino y a toda la teología de la integración orgánica. La postmodernidad además —como ambiente emancipado de los grandes imperativos modernos— permite una recuperación de otras tradiciones de pensamiento, anteriores a la Ilustración, en vistas a una superación de los déficit percibidos en la modernidad reciente. La clave herme-

19 J. Milbank, “The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi”, en J. Milbank - C. Pickstock - G. Ward, *Radical Orthodoxy*, London - New York, Routledge, 1999, pp. 21-37.

néutica que se ajusta mejor a la “nueva teología” deriva de un redescubrimiento de la teología agustiniana y tomista, que permite restaurar y recomponer el cuadro unitario presidido por la razón teológica. Esta razón, sólo esta, es capaz de dar sentido a la realidad y a la cultura actual, sin necesidad de negociar con sensibilidades e ideas alternativas.

d) El principio de un movimiento teológico: la Radical Orthodoxy

Un último punto de interés en la obra de Milbank se refiere a su rápida recepción y al entusiasmo suscitados en el entorno angloamericano, hasta constituir un movimiento, que asume el emblemático título de “ortodoxia radical”. El grupo ha producido hace pocos años un libro que constituye una especie de “manifiesto” o programa de acción, decidido a contribuir a la renovación teológica y a ofrecer un nuevo paradigma para la futura producción en ese campo, así como un instrumento para hacer frente a los desafíos de la cultura contemporánea sin complejos y lleno de recursos.

La introducción a la obra citada expone las intenciones y objetivos del movimiento: “recobrar y extender una ontología plenamente cristianizada y una filosofía práctica conforme con una teología auténticamente cristiana”²⁰. Los editores lamentan el monopolio de muchas esferas cognitivas y prácticas que ha gozado la secularidad en los últimos trescientos años, lo que ha marginado o excluido la perspectiva teológica. El resultado ha sido “un materialismo sin alma, agresivo, indiferente y nihilista”. De este modo los autores se proponen la tarea de revisar algunos aspectos de la existencia social a partir de una perspectiva teológica, capaz de asumir realidades consideradas seculares, como la estética, la política, el sexo, el cuerpo, la persona y el espacio urbano, dentro de un marco puramente teológico, es decir en referencia a categorías como la Trinidad, la cristología, la Iglesia o la eucaristía, sin caer en una vuelta nostálgica a la premodernidad²¹. La “Ortodoxia radical” significa por tanto la propuesta de una recuperación del pensamiento cristiano patrístico-medieval, capaz de proveer una crítica profunda de los

20 J. Milbank - C. Pickstock - G. Ward, “Introduction: Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy”, en *Radical Orthodoxy*, p. 2.

21 J. Milbank - C. Pickstock - G. Ward, “Introduction: Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy”, p. 1.

límites de la modernidad, sin ceder ni a mediaciones, ni a dualismos, ni conceder alguna autoridad a la racionalidad autónoma liberal.

Su “radicalismo” se expresa en tres puntos: como recuperación plena de la perspectiva patrística de la “iluminación”, más allá de los dualismos tardo-medievales; como crítica dura contra los límites de la modernidad; y como intento de replanteamiento “radical” de la tradición, para corregir sus debilidades y ajustarla a las necesidades de una fe más confesante y autosuficiente.

Si se pregunta dónde situar el “movimiento”, no es tan fácil: sus autores provienen de la High Church inglesa o del catolicismo post-progresista. Pero se sienten también herederos de una tradición que va de Hamann, Jacobi, Kierkegaard, Péguy y Chesterton a Barth, en parte, y a De Lubac, tampoco en todo, junto a la “Nouvelle théologie”. En todo caso insisten en la voluntad de radicalizar ulteriormente las posiciones de los autores citados, a los que se juzga en ocasiones menos determinados frente a un mundo que todavía no había mostrado todos sus límites ni sus peores tendencias.

En el ambiente de las facultades de *Divinity* angloamericanas el nuevo movimiento debe ser leído como una contestación a la línea predominante, que encarna aún la teología liberal. Esto implica la presencia de una dialéctica entre sectores y visiones teológicas opuestas, indudablemente no atribuibles a las demasiado fáciles divisiones entre progresistas y conservadores, aunque muchos querrían clasificar a la “nueva teología” de Milbank y sus colegas dentro de la corriente de los neo-conservadores, un juicio que precisa de ulteriores matizaciones y distinciones, si se quiere hacer justicia a la complejidad del panorama que configuran las recientes intervenciones.

4. OTRAS PROPUESTAS CONVERGENTES CON EL RADICALISMO TEOLÓGICO ORTODOXO

El movimiento de la Radical Orthodoxy no es un fenómeno aislado, pero refleja un entorno que se va difundiendo sobre todo en el área anglosajona, y que encuentra afinidades en otras regiones europeas.

Entre las propuestas teológicas más cercanas Milbank, se encuentra la ya citada de Stanley Hauerwas²². Los dos autores com-

²² Una buena presentación de sus ideas en: S. Hauerwas, “Introduction: Theological Interventions and Interrogations”, en *Wilderness Wanderings*:

parten la voluntad de corregir los intentos de legitimación liberal, puesto que los cristianos no tienen por qué dar explicaciones de sus opciones. En lugar de insistir sobre las cosas que compartimos con la cultura moderna, se intenta más bien afirmar las propias diferencias o subrayar “lo que marca la diferencia”. Por otro lado, ambos teólogos conciben su tarea no tanto como una voluntad de explicar la fe al mundo de la cultura, sino al revés, en explicar como es el mundo y qué significa a los creyentes. Se justifica pues la renuncia a identificar la tarea de la teología como ejercicio de “traducción” y “adaptación” a las condiciones culturales, en vistas a hacer aceptables sus propuestas; más bien lo que hace falta es redescubrir la Iglesia como generadora de un lenguaje que promueve prácticas diferentes a las más comunes, prácticas o estilos de vida que en todo caso pueden ser más convincentes o significativos.

El programa moral de Hauerwas implica la reivindicación de la tradición cristiana cual horizonte que da sentido a una propuesta moral, y que a su vez hace referencia a una comunidad o pueblo que asume y vive tales convicciones. No es difícil identificar las raíces y motivaciones intelectuales de esta orientación. Se reconocen muchas “afinidades electivas” con la filosofía moral de Alasdair MacIntyre; por ejemplo acerca del escepticismo sobre las posibilidades de fundar una moral racional, acerca de la propuesta de una ética de la virtud, y sobre todo al solicitar la unión entre convicciones morales y alguna de las tradiciones que necesariamente las sustentan. Pero en el fondo del nuevo radicalismo se percibe también la sensibilidad comunitarista, es decir: una reacción frente a las carencias del modelo liberal de sociedad civil, demasiado basado en los derechos del individuo, y en una reivindicación del papel imprescindible que juegan las comunidades y grupos de referencia. Para Hauerwas –que incluso ha acogido las propuestas de Milbank como base teológica de su modelo de moral social– los desafíos de la cultura actual deben ser afrontados a partir de una recuperación de la tradición moral cristiana y de su capacidad de promover un mundo más justo; pero los criterios de justicia no son los del pensamiento liberal, y quizás este es el punto clave, sino los que manan de la comprensión cristiana de la realidad, o bien, de la “teología de la sociedad”.

Aunque evitando el lenguaje del radicalismo, algunos teólogos americanos están reclamando desde hace algunos años la capacidad cristiana de ofrecer un acceso más válido y amplio a la verdad,

Probing Twentieth Century Theology and Philosophy, Boulder-CO, Westview Pr, 1997, pp. 1-21.

precisamente en la afirmación de la teología trinitaria. Es el caso –por ejemplo– de Bruce Marshall y su estudio *Trinity and Truth*²³, donde, valiéndose de las categorías filosóficas de Quine y Davidson, logra proponer la visión trinitaria cristiana como la perspectiva más adecuada, es decir más verdadera, de la realidad. En este caso se observa un curioso empleo de la filosofía analítica reciente, que podría parecer bastante extraña a la fe, en vistas de una consciente afirmación de los principios cristianos, claramente en competencia con otras propuestas de verdad. Marshall entiende esta operación como “transformación del agua filosófica en vino teológico”. Además el teólogo de la verdad no duda en revisar en clave crítica buena parte de los teólogos que, desde Schleiermacher a Rahner, han ensayado conciliaciones entre los esquemas de la verdad moderna y aquellos propios de la fe. Una vez más, el diálogo con las filosofías modernas sirve más para afirmar las mismas posiciones cristianas que para buscar acercamientos y compromisos.

Incluso en el entorno francés se registran en los últimos años algunos movimientos parecidos. Por citar dos nombres incluso demasiado conocidos, cabe recordar a Michel Henry y de Jean-Luc Marion²⁴. Cada uno a su modo ha desarrollado un programa de recuperación de la fe cristiana desde una aplicación del método fenomenológico no menos “radical”. El caso de Henry sorprende por su capacidad de ofrecer una relectura de los temas joánicos de la “verdad” y la “vida” y de proponerlos por encima de otras percepciones modernas.

En todos los casos se divisa un modo diferente de entender las relaciones con la cultura y la sociedad, que no puede ser ciertamente reducido a una vuelta a la tradición o a un rechazo neo-conservador de la modernidad. Indudablemente los intentos de reconstrucción teológica y contestación cultural señalados se sitúan en el espacio que ha liberado la percepción posmoderna y la conciencia post-crítica; resultan por tanto de un buen dominio de las críticas que se acumularon contra la fe a lo largo de la modernidad, críticas que han sido objeto de una profunda reflexión. Pero al mismo tiempo expresan el deseo de ir más allá y de revalorizar la visión cristiana como único discurso que, a pesar de todo, todavía nos convence y es capaz de promover una vida mejor. La fe cristiana

23 B. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge - New York, Cambridge Univ. Pr., 2000.

24 M. Henry, *C'est moi la verita: Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002; J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Giromagny, La Différence, 1986.

se plantea entonces como una alternativa real a una cultura agotada, saturada y banal, incapaz de ofrecer más estímulos intelectuales o de proveer nuevas esperanzas.

5. VALORACIÓN Y ALGUNAS RESERVAS CRÍTICAS

La empresa de Milbank y de otras formas del radicalismo teológico debe ser valorada en el contexto en el que se presenta y en medio de las tensiones y debates que se viven en este contexto. Probablemente resulta menos comprensible si nos desplazamos hacia otros contextos socioculturales como el español o el italiano, dónde se verifican otros accesos al problema. Nos encontramos en efecto ante un fenómeno típico del desarrollo cultural y religioso en las sociedades anglosajonas y de las dinámicas que presiden la producción teológica tras una fase de cansancio del modelo liberal y el agotamiento de alternativas anteriores como la corriente ortodoxa que surgió con Karl Barth. No debería deducirse de esta perspectiva la irrelevancia de los movimientos que se han fraguado en el ambiente teológico anglo-americano para el marco “continental” y “latino”, especialmente por el constante acercamiento entre “regiones” o “zonas”, la cada vez más fácil comunicación académica y la globalización, que también alcanza al campo teológico (en el sentido que da Pierre Bourdieu de un “campo simbólico” con lógicas y mecanismos propios).

Sin perder de vista el contexto indicado, hay que considerar como algo oportuno y saludable la irrupción de la “nueva teología” de Milbank, como contrapunto de las tendencias más liberales y cómplices con la modernidad filosófica, social y cultural, en general demasiado complacientes con las perspectivas seculares y secularistas.

Además hay algunos detalles de gran interés y que conviene reconocer en el nuevo paradigma. Ante todo un efecto psicológico: con la posición de los jóvenes teólogos ingleses, americanos e incluso de algunos franceses, se repara la falta de dignidad y autoestima que afecta a una generación teológica a menudo dominada por el complejo de inferioridad y un sentido de “minoría intelectual” que no favorece para nada al trabajo de reflexión cristiana. Hay que subrayar también la capacidad de la nueva teología de ofrecer una “perspectiva teológica” sobre la realidad, capaz de concurrir con otras visiones: del mismo modo que hay una mirada económica, política, científica, afectiva y estética, así también la mirada teológica reinvin-

dica la misma capacidad de “leer” y entender muchas situaciones, experiencias y niveles de lo real, sin necesidad de depender de lecturas más “relevantes” o de modas intelectuales de gran resonancia. La radicalidad de este grupo se opone justamente a otras tendencias tradicionalmente consideradas “radicales”, la conocida *Radical theology* de un tiempo, que sigue sosteniendo un proyecto de cristianismo desprovisto de conexión con la trascendencia.

El radicalismo de la teología de Milbank y otros autores implicados en la misma empresa ha suscitado en todo caso la desconfianza de sectores teológicos alejados del nuevo paradigma, como cabía esperar. Una obra publicada en 1997, *Beyond All Reason: The Limits of Post-Modern Theology*²⁵ constituye un buen testimonio, aparte de numerosos artículos y libros publicados en los últimos diez años²⁶. El problema que pone John Reader, autor de la obra citada, es que la teología no puede dejar de presentarse como un discurso razonable y de aceptar y promover el diálogo con otros protagonistas de la razón moderna. Ello significa asumir un estilo apologético y recurrir a la argumentación para hacer entender a todos la validez del propio mensaje. La teología está convencida de poder presentar la “mejor narración”²⁷, incluso en un entorno posmoderno, y lo debe hacer con argumentos, de otro modo existe el peligro de aislacionismo y de que el discurso cristiano quede marginado, incapaz de comunicar la propia verdad, sencillamente porque no llega a ser comprendido: el empleo del propio lenguaje solicita una razón más compartida, y no “exclusivamente cristiana”.²⁸

En todo caso no creo que sea justo caracterizar las nuevas corrientes teológicas como versiones puestas al día de un fideísmo en acecho, ni como una renuncia al contraste y al diálogo con la cultura. Si hay algo de gran interés en estos autores es precisamente su

25 J. Reader, *Beyond All Reason: The Limits of Post-Modern Theology* (Cardiff, Aureus Pb. 1997); véase también: Laurence Paul Hemming (Ed.), *Radical Orthodoxy?: A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000.

26 Sólo por citar dos ejemplos recientes: W.J. Hankey - D. Hedley, *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2005; M. Percy, *Engaging with Contemporary Culture: Christianity, Theology and the Concrete Church*, Aldershot - Burlington, VT, Ashgate, 2005, pp. 84 s.

27 J. Reader, *Beyond All Reason*, 72 s.

28 Véase el último libro de Graham Ward, en el que se asume una posición más decididamente “apologética” y comprometida en el diálogo o “negociación” con la cultura, lo que puede implicar una moderación de los presupuestos de la *Radical Orthodoxy*: G. Ward, *Cultural Transformations and Religious Practice*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2005.

empeño en “conversar” con la cultura, la filosofía y las ciencias sociales. Otra cosa es el objetivo y los resultados de la relación con ella, si apunta a un rechazo o una superación. Está claro que la reflexión teológica crece por medio de aquel diálogo, donde no se trata tanto de rendirse a los resultados de la razón moderna, en lugar de ponerlos en crisis para redescubrir una razón mucho más convincente.

Hay en todo caso otros problemas en el itinerario teológico de Milbank. Es de gran interés profundizar un diálogo con él y con sus ideas. Trataré de organizar el debate en torno a tres grandes puntos: las cuestiones historiográficas, la relación con la modernidad y la mejor metodología teológica.

a) Acerca de la revisión histórica de la teología cristiana, parece bastante arbitraria la división propuesta por Milbank entre el período anterior a Escoto y el posterior²⁹. Para Milbank la intervención del maestro franciscano constituye el auténtico problema del desarrollo teológico, al introducir una desviación audaz y cargada de consecuencias negativas para el futuro del cristianismo. Aunque esta crítica no es completamente original, pues Gilson y H.U. von Balthasar la habían formulado en términos parecidos, no logra dar razón de la complejidad de los acontecimientos históricos y de las doctrinas que se sucedieron en aquel tiempo. Antes se atribuyeron las culpas a otro maestro franciscano posterior a Escoto, es decir a Guillermo de Ockham, responsable de la fractura de la metafísica de los universales. Se retrasa ahora el punto de inflexión para atribuir a Escoto la paternidad de muchos crímenes de los tiempos modernos. Este tipo de operaciones suscita ciertamente una sospecha, porque tienen el sabor de una “teoría de la conspiración histórica” que Popper desveló en su perversidad. Además no es fácil compartir la reducción puesta en marcha de un discurso muy profundo y “sutil”, que se vuelve en las acusaciones de Milbank una posición hartamente simplista. No hay que olvidar que con Escoto entra en crisis la filosofía de los “universales” y se impulsa la afirmación de los derechos ontológicos de los individuos. Ciertamente esta nueva perspectiva representa un vuelco del pensamiento de Agustín y –en parte– de Tomás; pero no está claro si la posición de este último es completamente “positiva” y no admite alguna corrección; en cualquier caso los juicios sumarios en este campo parecen una

29 De hecho Milbank había excluido en un primer momento a Tomás del “período privilegiado” de la teología cristiana a causa de su reconocimiento de la autonomía de la sociedad civil, en contra de Agustín: *Theology and Social Theory*, 406 ss.

pretensión excesiva desde el punto de vista historiográfico. Ciertamente Milbank no comparte las “correcciones” sugeridas por Scoto, que introducen el individualismo moderno y hacen posible una ciencia de las realidades empíricas. Pero ahí está precisamente el centro de la cuestión: ¿ha sido o no ventajosa la intervención de Scoto para el futuro desarrollo humano? ¿Habría sido mejor o más ventajosa para todos el mantenimiento de la perspectiva tomista? Milbank no acepta una sociedad basada en los derechos individuales, una ciencia autónoma y normativa, un mundo regulado por leyes positivas, no inspiradas en la tradición cristiana. Pero no parece que el mundo medieval que conoció el Aquinate y su inmediata posteridad sean envidiables en muchos aspectos³⁰.

b) El segundo punto de contraste es el juicio sobre la modernidad y las relaciones que transcurren entre tradición cristiana y realidad moderna. Aunque la posición de Milbank anima una revisión ventajosa para el esfuerzo teológico, que recobra su “anterioridad”, el problema de las relaciones con la modernidad no queda resuelto: el modo de hacer ciencia, de administrar una sociedad compleja, de administrar la economía, de organizar las relaciones interpersonales, de aplicar la justicia... exigen discursos especializados, y no sólo “teología”. No es fácil imaginar un mundo sin especialización funcional y sin distinciones y relaciones complejas. Ciertamente la perspectiva teológica vuelve a llamar en Milbank la posibilidad exclusiva de ofrecer una mirada de conjunto, una totalidad integrada y que comparte un mismo origen y destino, la prioridad de la presencia y el fermento divino en lo existente. El problema es si esta visión y su prestación no tenga que coexistir con otros modos de entender la realidad: el económico, político, científico o estético. En efecto, al reivindicar la perspectiva teológica se provoca el efecto paradójico, ya advertido por N. Luhmann³¹, de incidir más en la diferenciación, en la distinción entre la propia mirada y la de otros sistemas sociales. Llevando aguas arriba la cuestión, se trata de saber si se puede remontar el proceso de diferenciación moderna, si una tal vuelta

30 Véase para una crítica más amplia del tratamiento de Escoto por parte de Milbank y otros: *Antonianum*, número especial dedicado a Escoto y la Radical Orthodoxy, 76, 2001-1, en especial el artículo de R. Cross, “Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy”, en *Antonianum*, 76, 2001, pp. 7-41; Editors’ Introduction: John Duns Scotus and *Modern Theology*: Frederick Christian Bauerschmidt, Jim Fodor, *Modern Theology*, 21-4, 2005, pp. 539-541.

31 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, pp. 246 s.

sea deseable, positiva o útil, y si la fe cristiana puede aprovechar el nuevo contexto sin necesidad de pretender una vuelta al modelo neo-agustiniano. La posición de Milbank parece bastante ligada a los tiempos modernos y explota sus límites para proponer el complemento de la visión teológica, que indudablemente para el teólogo es mucho más que un complemento. Pero dicha posición es inestable, pues sugiere una inevitable “negociación” con las de otras perspectivas, que no puede sustituir o desplazar enteramente; de ahí surge el dilema de deber al mismo tiempo mantener el absolutismo de la propia visión y de reconocer la legitimidad de las de los otros, un dilema al mismo tiempo enteramente teológico y moderno.

c) La cuestión de la mejor teología para el momento presente no es sólo una “cuestión teológica”, interna a los sistemas de producción de aquel “campo”, sino un tema de la fe y un punto crucial de la relación entre modos de conocer lo real. La apuesta de Milbank favorece tres opciones: el idealismo, frente al realismo; el radicalismo contra la moderación tolerante; y el contraste más que el criterio de la encarnación.

Como teología idealista, Milbank plantea una solución ideal, dónde pueden anticiparse las dinámicas de carácter práctico y solucionar problemas demasiado complejos reduciendo los factores que concurren. De este modo puede plantearse una vía cómoda a la especulación, se elabora un discurso coherente y de gran fuerza retórica, pero con el peligro de perder el contacto con la realidad en toda su complejidad y dificultad, y al final las soluciones propuestas no son tales.

Como teología radical no ofrece concesiones ni se siente en la obligación de bajar a compromisos, por ejemplo con la ética moderna, asume una actitud exclusivista y cerrada, indudablemente útil para recuperar una identidad demasiado débil y amenazada, pero con el riesgo evidente de impedir el diálogo y el encuentro como forma característica del anuncio cristiano.

Como teología del contraste, se propone una vía que aprovecha los motivos de la propia diversidad respecto del ambiente como condición de la relevancia del discurso ofrecido, pero se pierde de vista el otro factor fundamental de la teología cristiana: la encarnación, que bendice los esfuerzos humanos de emancipación y reconoce incluso las *semina verbi* o huellas de lo divino en el entorno secular. El esquema de “participación” empleado por Milbank queda en este sentido un tanto parcial e incapaz de asumir la positividad de muchos desarrollos modernos, o cuanto menos provoca las para-

dojas que autores como Christopher Lash han apuntado recientemente³².

Hay otros muchos puntos que merecerían una revisión crítica. No es él último el hecho de que muchos lectores encuentran bastantes incoherencias dentro de la lista de autores que se adhieren a tal proyecto. A San Agustín le darían indudablemente escalofríos al sentirse citado como uno de los referentes fundamentales del nuevo radicalismo teológico, y en compañía de autores como Gerard Loughlin, quien en su ensayo sobre la dimensión “erótica”, va en una dirección claramente opuesta a la del pensamiento agustiniano³³. Estas incoherencias se multiplican, e incluso se vuelven patentes en algunas tomas de postura moral por parte de Hauerwas. Todo parece indicar que todavía estamos ante de un movimiento muy disperso y en vías de maduración; algunos se han acogido bajo la bandera del radicalismo sin una conciencia clara de su programa, y a menudo se trata de autores jóvenes que hacen del radicalismo una señal de identidad sin que les importe demasiado las consecuencias y contenidos del mismo.

Para concluir conviene reconocer a Milbank y a otros “radicales” el mérito de habernos ofrecido un discurso teológico que ha sacudido nuestra conciencia, revela problemas reales, y, sobre todo “hace pensar”, lo que no es poca cosa.

Quedan en el aire muchas incógnitas, muchas preguntas. Conviene retomar la cuestión formulada sobre la forma mejor de teología, relacionándola con los puntos descritos al inicio de nuestro análisis. Recuerdo que algunos sociólogos de la religión evidencian la quiebra de algunas estrategias teológicas de modernización, aquellas precisamente más ligadas a los proyectos liberal y progresista, así como el éxito de otras formas religiosas tendentes a afirmar la propia identidad religiosa, a transmitir certezas y no dudas, a recobrar y valorizar elementos de la propia tradición. Cabe preguntarse si no deba cambiar entonces la orientación de la teología y su tarea, si no es hora de corregir la ruta para dirigirse a puertos más seguros, dejando aparte las aventuras que hemos corrido por algunos ambientes de la modernidad. Muchos diálogos, encuentros,

32 Ch. Lash, “Where Does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank’s Aquinas”, en *Modern Theology* 15-4, 1999, pp. 433-444.

33 G. Loughlin, “Erotics, God’s sex”, en J. Milbank - C. Pickstock - G. Ward, *Radical Orthodoxy*, pp. 143-162.

recepciones, y hasta actitudes características de aquella cultura han sido probadas y el balance no parece muy satisfactorio.

Pero el problema que surge no es solamente el de la hipotética quiebra de una generación teológica cuanto el replanteamiento de todo un modelo y un estilo teológico que ha marcado la formación y carrera de muchos de nosotros. No es entonces extraño percibir un cierto sentido de embarazo y quebranto interior, de crisis y de necesaria voluntad de ulterior maduración.

¿Pero, es ésta toda la historia? Ciertamente no. Conviene hacer algunas distinciones y tener presentes algunos desafíos que todavía, y a pesar de todo, persisten. La primera distinción se refiere a los tipos de teología que todavía parecen a pesar de todo imprescindibles, y en este sentido me permito apostar por un esquema en el que coexisten una teología más científica, atenta a la cultura y el diálogo apologético, y otra más kerigmática y confesante. Por otra parte el desafío que plantean las ciencias sigue constituyendo una verdadera provocación que no podemos descuidar. Y por último, si se quiere encauzar en serio una crítica a la modernidad, a la nueva estructura social y a las pretensiones científicas, hace falta bajar más al nivel de aquellos discursos y prácticas, en lugar de permanecer demasiado cómodos, en el nivel de una crítica que lo sobrevuela todo. Si la fe quiere decir lo suyo y proponerse como la guía de una vida mejor para todos, tiene que conocer entonces mucho mejor los procesos y las realidades de este mundo, enfrentarse con ellos en un ejercicio interdisciplinar, e incluso valerse de los métodos empíricos que permiten medir de forma concreta las ventajas y las desventajas de cada propuesta; de otro modo nos arriesgamos en quedar atrapados en el campo de la retórica, que puede producir también su efecto, pero antes o después acaba o pierde su fuerza, cuando no hay algo más real y concreto.

LLUÍS OVIEDO TORRÓ OFM

Pontificia Universidad Antonianum - Roma

ABSTRACT

The last decade has known a renewal in the English speaking theology, with the publication of books assuming a more radical view of Christian faith and of the theological role. This radicalism has little to do with former versions, when theology radicalized its adaptation to secular culture and science. The new project tries rather to engage in a deep conversation with postmodern culture in order to assert the own Christian tradition as the best answer to the social and cultural challenges of our time. Such a theological radicalism can be perceived as a sign of exhaustion of the old liberal theologies and as a timely answer to the present crisis inside and outside the churches. But despite the merits of this program some limits should be taken into account if a true engagement with today's world has to be pursued.

Key words: Postmodern theology; faith and culture; secularization.