

# Tomás de Aquino en la *Radical Orthodoxy*

---

Piotr Roszak

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

TORUN (POLONIA)

**RESUMEN** El artículo analiza la interpretación del pensamiento y la figura de santo Tomás de Aquino que aparece en los escritos de los principales representantes del movimiento de la *Radical Orthodoxy* (J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward). Se fija la atención particularmente en el lenguaje teológico, la categoría de la participación y la relación entre filosofía y teología, descubriendo en la filosofía del Angélico una inspiración para re-pensar el cristianismo en el contexto posmoderno. No obstante, la lectura del Aquinate propuesta por la RO recibe en los últimos años una cierta crítica entre los tomistas con un reconocimiento de los méritos que presenta la visión de la RO.

**PALABRAS CLAVE** Tomás de Aquino, Radical Orthodoxy, nihilismo, participación.

**SUMMARY** *The article studies the interpretation of St Thomas Aquinas' thinking and figure present in the writings of the main representatives of Radical Orthodoxy movement (J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward). The attention is particularly focused on the theological language, the category of participation and relation between philosophy and theology, discovering in the philosophy of Angelicus an inspiration to re-think the Christianity in the postmodern context. Nevertheless, the reading of Aquinas proposed by the Radical Orthodoxy receives in the last years certain criticism/comments among the Thomists with recognition of merits that the vision of the Radical Orthodoxy presents.*

**KEYWORDS** *Thomas Aquinas, Radical orthodoxy, nihilism, participation.*

Fue una gran sorpresa cuando, hace pocos años, apareció en la portada del *Times* la fotografía de los autores anglosajones inspiradores del movimiento llamado *Radical Orthodoxy* (RO). Era la primera imagen de teólogos en la portada de este periódico después de sesenta años, cuando en algunos círculos gozaban de popularidad los epígonos de la “muerte de Dios”. Es sintomático que en el actual paisaje postsecular –como denominan nuestra época los

teólogos de la RO– dicho movimiento intentó mostrar una salida para el “bloqueo” postmodernista, buscando las raíces de la situación teológica contemporánea en la historia de ciertas controversias suscitadas ya en la época medieval<sup>1</sup>.

En estas páginas pretendemos presentar las líneas generales del pensamiento de la *Orthodoxia Radical* sobre la relación entre la fe y la razón; indicaremos sus principales fuentes teológicas de inspiración, y sobre todo fijaremos la atención en su modo de interpretar el sistema filosófico-teológico de santo Tomás de Aquino, autor cuyo pensamiento recibe un nuevo enfoque interpretativo en la RO, principalmente su posición sobre el lenguaje teológico y la relación entre razón y fe, entre filosofía y teología. Esta nueva mirada al tomismo merece un detenido y profundo análisis.

## I. GÉNESIS DE LA *RADICAL ORTHODOXY* Y SU PRINCIPAL ENFOQUE FILOSÓFICO

No es una tarea fácil definir este movimiento que surgió en la década de los años noventa del siglo XX. Sus fundadores prefieren hablar más de una “sensibilidad” o de un “espíritu” que de una “escuela”, pues se trataría de una convergencia de distintos impulsos filosóficos y teológicos, aplicados a diversos campos de reflexión: desde la estrictamente científica hasta la espiritual. Entre los fundadores de la RO suelen indicarse tres pensadores ingleses: John Milbank, Graham Ward y Catherine Pickstock; todos ellos vinculados con el clima teológico de Cambridge<sup>2</sup>, y también con el movimiento en su Universidad de los llamados “platónicos de Cambridge”, señalados por su interés en cultivar la filosofía de manera clásica<sup>3</sup>.

Los representantes de la Ortodoxia Radical detectan una actitud antiteológica en la tendencia filosófica contemporánea, ante todo en el campo de las ciencias sociológicas. Rechazan la metanarración que propone la actual teoría social, la cual, tras renunciar a la “hipótesis de Dios”, presenta sin

1 J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids 2004). El inicio formal del movimiento de la RO está marcado por la publicación de la obra colectiva titulada *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London – New York 1999). Cf. T. MICHENER, *Engaging deconstructive theology* (Ashgate, Aldershot 2007); P. GROCCIA, *La teologia del sud d'Italia e le sfide del postmoderno* (Assisi 2010).

2 Para la descripción general de la *Radical Orthodoxy* cf. R. WOŹNIAK, “Radykalna Ortodoksja: próba opisu”: *Znak* 7-8 (2010) 11-20.

3 Cf. J. MILBANK, “The new divide: romantic versus classical orthodoxy”: *Modern Theology* 1(2010) 26-38.

embargo una visión integral del mundo que llega a convertirse en una “criptoteología”. La RO, en cambio, propone una ontología de raíces teológicas: el principal elemento de la metafísica del movimiento no sería el ser, la sustancia, sino la categoría del “don”, que evoca indudablemente la doctrina trinitaria procedente sobre todo de la tradición agustiniana. Incluso cuando hablan del ser lo hacen contemplándolo desde la perspectiva del don, que finalmente se refiere a la figura del Creador. De esa manera aparece con fuerza en el proyecto postulado sobre todo por G. Ward, referente a la “nueva visibilidad de la religión”, donde el protagonismo pertenece a una ‘cristología de la cultura’, que contempla a Cristo a partir de las principales nociones de la cultura contemporánea. Cristo aparece como el arquetipo de cualquier tipo de relaciones. Este nuevo enfoque cambia el carácter de la cristología, que no se fija tanto en los análisis de la estructura de la persona de Cristo, sino en su actividad dialógica. La cristología se convierte así en la ciencia sobre las relaciones, y la base de la eclesiología y de la teoría política<sup>4</sup>.

En general, los ‘Ortodoxos Radicales’ profesan una supeditación de la metafísica a la teología, porque si aquella se independiza de teología se convierte en idolatría, pues la visión del mundo pierde profundidad si se considera al margen del aspecto vertical. De ahí que el papel de la teología sea ordenar, jerarquizar y criticar los discursos científicos, porque ella misma es un gran discurso y ofrece la posibilidad de dar una imagen general de entero mundo, incluyendo la ciencia. Según ellos, “todo es teología”: la teología es un metadiscurso que abarca todas las cuestiones<sup>5</sup>.

La metáfora más adecuada para describir lo que pretende ser esta nueva sensibilidad y las tesis de la RO, según J. Smith, podría ser la de una sinfonía. Mediante los diferentes temas que constituyen esta sinfonía es posible percibir el programa de la Ortodoxia Radical. La sinfonía tiene cinco movimientos que son temas mayores: (1) crítica de la modernidad y del liberalismo, (2) post-secularidad, (3) participación y materialidad, (4) sacramentalidad, litúrgica, estética y (5) crítica y transformación de la cultura<sup>6</sup>.

---

4 G. WARD, *Christ and Culture* (Oxford 2005).

5 Cf. S. OLIVER, *Radical Orthodoxy: An Introduction* (London 2009); también: J. MILBANK – S. OLIVER, *The Radical Orthodoxy reader* (London 2009).

6 Cf. J. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy*, 70-80.

## II. RE-PENSAR EL CRISTIANISMO EN EL CONTEXTO POSTMODERNO

El objetivo que inspira esta “revolución teológica” –como algunos denominan la propuesta– es responder de alguna manera a lo que observan en el ambiente intelectual de la época: una progresiva separación entre el cristianismo y la modernidad. La *Radical Orthodoxy* intenta repensar la doctrina cristiana y sus puntos fundamentales desde un nuevo paradigma, para poder salir así del *impasse* en que fue introducida por la postmodernidad<sup>7</sup>.

Por eso, sus representantes ofrecen amplias reflexiones acerca de la historia de la filosofía, buscando momentos significativos que marcaron y desviaron el pensamiento filosófico. La RO habla del secularismo que desde la época de la Ilustración habría descreditado lo teológico, o bien lo limitaba a la esfera de la actividad privada. Ante esto, la propuesta de la RO es volver a los tiempos pre-modernos; no en el sentido de ignorar simplemente la historia del pensamiento moderno, sino de “modificarlo genéticamente” para salvar la perspectiva originaria. Ese contexto secularista hay que ampliarlo a la herencia post-kantiana, con sus dos esferas incompatibles: el *noumeno* (la cosa en sí) y los *fenómenos* (las cosas en cuanto conocidas).

Así las cosas, el movimiento de la *Radical Orthodoxy* en gran medida plantea un diálogo sobre la fe en una época marcada por el secularismo postmoderno en sus distintas facetas. En la discusión sobre el secularismo merece la pena mencionar tres comprensiones fundamentales de lo secular que presenta el filósofo Charles Taylor<sup>8</sup>. En primer lugar, “secularidad” significaría vaciar las diferentes esferas sociales (economía, política, cultura, educación) de cualquier referencia a Dios o de creencias religiosas. En segundo lugar, significaría el descenso del nivel de las creencias y prácticas religiosas. El tercer sentido se refiere a las circunstancias del acto de fe: el paso de una sociedad que entiende y apoya las creencias, a una situación en la que la fe es una opinión entre otras muchas, y creer constituye un desafío. La *Radical Orthodoxy* busca una respuesta adecuada desde el Cristianismo a esa comprensión de la secularidad, especialmente a la comprensión de la razón como autónoma e independiente de la fe. Esta separación, junto con el materialismo, habría llevado a la hegemonía del nihilismo.

---

7 D. IZUZQUIZA, *Rooted in Jesus Christ: toward a Radical Ecclesiology* (Cambridge 2009) 44.

8 Ch. TAYLOR, *A Secular Age* (Cambridge 2007).

Es significativo que para la RO la clave para resolver el drama del Cristianismo y su teología se encontraría tomando postura ante las ideas teológicas del siglo XIII. Por eso, la propuesta de apoyarse de nuevo en el Aquinate –interpretado de manera ‘controvertida’ para algunos–, será un punto central del proyecto de la *Radical Orthodoxy*.

Para comprender la imagen del Aquinate entre los autores de la *Radical Orthodoxy*, ha de tenerse en cuenta su interés por la historia de las ideas: se trata de identificar quiénes son los padres del (post)modernismo. La pretensión del movimiento de la RO sería llegar a la raíz de la cuestión, al inicio del desvío. Si comúnmente se admite que éste se produce con el pensamiento de la Ilustración, a la RO le interesa estudiar más bien aquello que ha hecho posible a Kant y a Descartes. En este sentido, la historia de la filosofía es para ellos “genealógica” o “arqueológica”. Aunque la modernidad (con su vuelta al nihilismo como característica principal, según la RO) se suele percibir a sí misma como un milagroso invento, sin embargo tiene a sus irreconocidos padres en la época medieval, sobre todo en lo que la RO denomina “caso Escoto”<sup>9</sup>. Aún más, el punto de separación –según la RO– se debería a la doctrina de Duns Escoto, e incluso ya en la postura de la Orden franciscana –con la figura de Buenaventura– se podría apreciar un paso inconsciente hacia el secularismo<sup>10</sup>. La idea escotista de la univocidad del ser, tan lejana de la analogía del ente del Aquinate, provocaría que el ser pase a ser considerado como neutral y abstracto, dando paso al proceso de “autonomización” de la razón.

### III. LA IMAGEN DE TOMÁS DE AQUINO EN LA RO

Tomás de Aquino y su pensamiento aparece con amplitud en los escritos de los autores identificados con la Ortodoxia Radical. En general, estos autores estudian con particular interés la escolástica, aunque sin duda su autor preferi-

---

9 D. BURRELL, “Postmodern Aquinas: With Attention to Aquinas’s Relation to Scotus: Language or Logic?”: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 82 (2009) 27-30; Y. GINGRAS, “Duns Scot vs Thomas Aquinas. Quebec moments of multi-secular conflict”: *Revue d’Histoire de l’Amérique Française* 3-4 (2009) 377-406.

10 Es la idea que defiende R. van NIEUWENHOVE, “Catholic Theology in the Thirteenth Century and Origins of Secularism”: *Irish Theological Quarterly* 4 (2010) 339-354; cf. también A. W. HALL, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: natural theology in the high Middle Ages* (London – New York 2007).

do es san Agustín. De hecho alguno de sus representantes contemplaba la posibilidad de autocomprenderse como un “agustinismo crítico postmoderno”<sup>11</sup>. Pero encuentran en el Aquinate una serie de planteamientos respecto a las relaciones de la fe y la razón que les resultan muy cercanos. Ha de advertirse, no obstante, que hacen esa lectura del Aquitanense con un filtro agustiniano (sin olvidar lo neoplatónico<sup>12</sup>) y de *nouvelle théologie*<sup>13</sup>.

Entre los representantes de la RO algunos aspectos del pensamiento de santo Tomás reciben un nuevo enfoque interpretativo. Mencionaremos a continuación la interpretación de la RO de la doctrina del Ángelico sobre el lenguaje teológico; sobre la relación entre la teología y las demás ciencias humanas (sobre todo la filosofía), y entre la fe y la razón; y principalmente su interés sobre la noción –clave para la RO– de *participatio*.

## 1. ESPECIFICACIÓN DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

Una de las primeras aportaciones de John Milbank, todavía en los años ochenta, fue su dura crítica a las ideas expuestas en un libro sobre el Aquinate por H. McCabe y D. Burrell<sup>14</sup>. Así empezó a cristalizar la presencia de santo Tomás en los primeros escritos del movimiento, aunque hay que reconocer que los primeros acercamientos de Milbank en su *Theology and Social Theory*<sup>15</sup> contemplan todavía al Aquinate como quien dio inicio a la secularización al defender la dimensión autónoma de la razón. Sin embargo, ya *Truth in Aquin-*

11 Cf. J. MILBANK, “Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions”, en: G. WARD (ed.), *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford 1997) 265-278.

12 W. J. HANKEY, *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae* (Oxford 1987). Cf. L. ELDERS, “Thomas d' Aquin, Aristote et Platon”: *Sedes Sapientiae* 22 (2004/2) 12-44.

13 Cf. K. SMITH, *Introducing*, 155. Sobre todo por su intención de volver hacia las fuentes patristicas del cristianismo y de manera especial por la nueva comprensión de lo sobrenatural que expuso H. de Lubac.

14 Cf. P. DEHART, “On being heard but not seen: Milbank and Lash on Aquinas, analogy and agnosticism”: *Modern Theology* 2(2010) 243-277.

15 J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason* (Oxford 1990). Este polémico libro interpreta críticamente la evolución de la modernidad como una forma de anti-teología que lleva al nihilismo, presentando de esta manera al cristianismo en plan de ‘mera’ y posible opción. Las observaciones de Milbank sobre el secularismo dejaban claro que este proceso no consiste en separar lo secular y lo sagrado, sino en crear una esfera de dominación de lo secular. Todas las teorías sociales modernas, concluye nuestro autor, son una especie de ‘corrupción’ de las anteriores síntesis teológicas.

*nas*<sup>16</sup>, fruto de estudios más detallados sobre el Aquinate, cambia notablemente el enfoque hermenéutico sobre las ideas tomasianas<sup>17</sup>.

Sobre todo, el Aquinate ofrecería una gran claridad, a través de su idea de participación, para tratar las cuestiones teológicas planteadas por el postmodernismo. La analogía no debe ser entendida en términos semánticos o gramaticales, sino en la perspectiva de la participación ontológica de la creación en el Creador<sup>18</sup>. Esto supone un cambio en la manera en que se aplican a Dios las perfecciones, como las de “bueno” o “vivo”. La *Radical Orthodoxy*, en la persona de Milbank, propone leer estas perfecciones como participación de la creación en la perfección de Dios. Al afirmar la bondad en el ámbito de la creación, la mente humana descubre las deficiencias de la creación respecto de la bondad que sólo puede estar en plenitud en el Creador. Por eso, según Milbank, para el Aquinate conocer las cosas y conocer a Dios se implican mutuamente. De esta manera Milbank trataba de remover la frontera epistemológica impuesta por Kant entre la creación y el Creador. Esta frontera suponía que el conocimiento de Dios es “neutral” respecto del conocimiento de las criaturas. Para Milbank, por el contrario, el conocimiento de Dios tiene importantes implicaciones para el conocimiento de lo creado. Esta postura anti-kantiana marca la lectura del pensamiento de Tomás de Aquino.

Los autores de la RO también suelen contrastar la metafísica ‘teológica’ del Aquinate (llamada por Milbank como *theontology*) con la metafísica “autónoma” de Duns Escoto. Para el Aquinate, tal como lo interpretan, la analogía del ser muestra la transcendencia de Dios. Dios no *es* de la misma manera que *son* los hombres. Estos participan en la fuente del ser que es Él. Tomás propone así una óptica totalmente diferente, que no irá por el camino de la “inmanetización” de Escoto. Al estudiar la ‘genealogía’ de la modernidad la RO entiende que la univocidad escotista lleva directamente al nihilismo en el plano onto-

---

16 J. MILBANK, *Truth in Aquinas*, 56

17 Cf. K. SMITH, *Introducing*, 47. El autor de esta monografía sobre el movimiento, vincula este cambio con la entrada de la corriente ‘católica’ en la RO.

18 Cf. D. L. DAIBER, “L’agnosteísmo e l’analogia como chiave di lettura di RM 1,20 e di Gv 6,44”: *Angelicum* 81(2004) 639-657. S.-Ch. PARK, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: mit besonderer Berücksichtigung der Analogie* (Leiden 1999); Th.-D. HUMBRECHT, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin* (Paris 2008).

lógico<sup>19</sup>. El nihilismo supone introducirse en un sistema cerrado de auto-suficiencia. La lógica del nihilismo se refiere a lo que es “nada” (*nihil*). En este sentido, según la teología cristiana, la creación por sí sola no sería nada, porque depende radicalmente ya en su existencia del mismo Dios. Pero la perspectiva cambia con la ontología de Escoto, en la cual las cosas se contemplan como realidades independientes, perdiendo su vínculo con el Creador. Esta evolución de la nada hacia *algo* es la consecuencia de la ontología unívoca de Escoto, y lleva al nihilismo, que la RO percibe como tendencia a cortar la dependencia necesaria de lo creado que se clausura en el círculo de lo inmanente y auto-suficiente. Milbank y otros representantes de la RO se oponen a una ontología entendida como ‘gramática’. La analogía no debe entenderse primordialmente en términos gramaticales, sino ontológicos; y por eso se niegan a interpretar el tomismo como ‘kantianismo escondido’, pues el Aquinate no percibe como Kant la relación lenguaje-realidad.

Si se quiere –como desean los partidarios de la RO– encontrar la alternativa al nihilismo, hay que buscar una ontología que vincule de nuevo lo inmanente con lo trascendente. La solución se encuentra en una ontología participativa, como aparece en el Aquinate y en su visión de la relación entre la creación y el Creador. El antídoto contra el nihilismo generado por la modernidad habrá de ser la metafísica de la *participatio*. Según la RO, la categoría de la participación sería el único modelo adecuado para comprender la creación. La única respuesta al nihilismo sería el énfasis en la trascendencia y en la inmaterialidad, que se expresa en la ontología participativa.

## 2. LA CATEGORÍA DE “PARTICIPACIÓN”

Originado en la tradición neoplatónica, que distingue entre lo esencial y lo participativo, el concepto de *participatio*, según los representantes de la RO, es el que mejor revela el pensamiento del Doctor Angélico. La participación permite garantizar que las cosas finitas consiguen su integridad sin que ninguna zona o esfera de la realidad pierda su vínculo con Dios. Por

---

19 G. HYMAN, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism* (London 2001). Merece la pena contrastar las tesis de este libro (que presenta quién es quién en las tres generaciones de los pensadores de Oxford) con la obra de C. CUNNINGHAM, *Genealogy of Nihilism* (London 2002).

eso, en el discurso de la Ortodoxia Radical, todos los aspectos de la creación están basados en la participación en el primer don del Creador. La noción de participación evita la separación entre el espacio secular y el teológico, que es el mayor mal detectado por la RO en la filosofía moderna. El Aquinate, en cambio, reconoce la participación de todo lo creado en Dios, que “sostiene en la existencia el mundo creado por Él”. Su comprensión del mundo no está dividida en dos partes, filosofía y teología, fe y razón. En el vocabulario del Aquinate la categoría de la participación ocupa un lugar importante<sup>20</sup>. Basta adentrarse en sus comentarios bíblicos para encontrar frases como ésta: *omnia quae sunt, participant esse*<sup>21</sup>, o la muy significativa afirmación que aparece en la *Lectura super Psalmos: lumen rationis nihil aliud est quam quaedam participatio divini luminis*<sup>22</sup>.

La RO define esa relación tomasiana entre la creación y el Creador como “naturaleza engraciada”. Precisamente aquí surge una seria crítica a las posiciones de la RO: ¿la “dependencia” de la creación remite necesariamente a la óptica de la gracia? Parece que “dependen y participar” pertenecen a dos niveles diferentes de la reflexión, pues si el Aquinate se remite de modo reiterado a la noción de la *participatio*, sin embargo frecuentemente la introduce con la significativa palabra *quaedam*<sup>23</sup>.

### 3. QUOD SCIT UNA VETULA: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA<sup>24</sup>

Es característico del movimiento de la RO la referencia a lo que denominan “imperio de Tübingen” – un término que utilizan para clasificar a todos aquellos que en su trabajo admiten la existencia de una razón neutral y objetiva que determina la forma de la verdad de la existencia finita, para así demostrar la consistencia del cristianismo únicamente a través de la descripción racional (Bultmann y Tillich); o bien ponen en evidencia la verdad del cristianismo re-

20 K. RIESENHUBER, „Partizipation als Strukturprinzip der Names Gottes bei Thomas von Aquin“, en: W. KLUXEN (ed.), *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter* (Berlin-New – York 1981) 969-982.

21 *In Ioan.*, prooemium.

22 *In Ps.*, 30, n.13.

23 *In II Sent.*, d. 2 q. 1 a. 1 co: *sicut esse Angeli est quaedam participatio divini esse, ita etiam aevum est quaedam participatio aeternitatis*; *S. Th.*, I, q.12, a.11, ad 3: *nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis*.

24 *Attendite a falsis*, pars 2.

firiéndose solo a los principios neutrales de la verdad que son comunes a toda la humanidad (apologética clásica)<sup>25</sup>. Se trata de una acusación contra los proyectos de correlación y de acomodación que los Ortodoxos Radicales detectan en esa manera de describir la relación entre la filosofía y teología, la fe y la razón. La relación de la teología con la filosofía se transforma en el centro que decide la independencia de la razón llegando al secularismo.

A la comprensión de la *theologia* y de su relación con la filosofía en el contexto de las nuevas ideas de la *Radical Orthodoxy*, dedicó un interesante estudio Rik Van Nieuwenhove<sup>26</sup>. La tesis principal es que la vía hacia el actual contexto secularista no viene por santo Tomás, sino por la reacción de la corriente buenaventuriana a la nueva enseñanza de Aristóteles. Esto demuestra la validez e importancia de la visión tomista de la relación entre teología y filosofía.

Para el Aquinate, la teología, la *sacra doctrina* es ciencia porque procede con certeza desde unos principios, los artículos de la fe, que revelan algo sobre el misterio de Dios y que nos permiten conocer y compartir el conocimiento (*scientia*) que Dios tiene de sí mismo<sup>27</sup>. Esto explica el estatus de la fe cristiana, que se sitúa entre la “ciencia” y la “opinión”. Los pensadores de la RO ponen el énfasis en la idea del Aquinate de que la *sacra doctrina*, como ciencia, no trata de manera igual a Dios y las criaturas, sino que primordialmente trata de Dios, y de las criaturas sólo en cuanto hacen referencia a Dios como su principio o fin<sup>28</sup>. Es Dios quien mejor conoce a Dios, piensa santo Tomás, y por tanto el esfuerzo teológico tiene esta dimensión participativa que se expresa a través de la revelación.

El Aquinate vió la teología y la filosofía en términos de armonía, poniendo de relieve que la diferencia entre ambas es de “enfoque”. Mientras que la teología mira desde la perspectiva de la auto-revelación de Dios y valora las cosas en cuanto relacionadas con Él, la filosofía elige la óptica inversa: parte de las

25 K. SMITH, *Introducing*, 124.

26 Cf. R. VAN NIEUWENHOVE, *Catholic Theology in the Thirteenth Century*, 339-354.

27 Cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la "Sacra Doctrina" [texte imprimé]: avec l'édition du prologue de son Commentaire des "Sentences"* (Paris 2006) 334-336. También: A. E. MC GRATH, *The science of God: an introduction to scientific theology* (New York – London 2004) 60; L. ROY, “Thomas Aquinas” en: J. BOWDEN (ed.), *Christianity: A Complete Guide* (London 2005) 1190-1193.

28 Cf. S. Th., I, q.1, a.4c.; cf. también: M. OLSZEWSKI, „Teologia jako nauka według Tomasza z Akwinu jak też o użytkach płynących z czytania średniowiecznych tomistów”, en: B. KOCHANOWICZ (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj* (Poznań 2010) 137-150.

criaturas para llegar al Creador. Pero es la misma razón la que actúa en la investigación filosófica y teológica, y por eso es imposible que los contenidos de la filosofía sean contrarios a las verdades de la fe<sup>29</sup>. Ahora bien, Tomás se opone a cualquier intento de reducir la teología a la filosofía, recordando que, por el contrario, la filosofía debe ser aprovechada en el procedimiento teológico.

Esta relación armónica entre ambas que defiende el Aquinate recibe una crítica desde el punto de vista buenaventuriano. San Buenaventura acusa a santo Tomás de mezclar el agua con el vino, entretejiendo las doctrinas filosóficas y las teológicas. La significativa respuesta del Aquinate –él no mezcla, sino que convierte el agua en el vino- rechaza la sumisión de la filosofía a la teología, permitiendo la integridad de la búsqueda filosófica, y basándose en su convicción fundamental de que *gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit* y la teología tiene un espectro más amplio que la filosofía, pues se apoya en la *scientia Dei*.

De esa sumisión de la filosofía proviene la moderna caída en la desconfianza hacia la razón: la crítica de la razón natural llevó al voluntarismo y al nominalismo -subraya van Nieuwenhove-, aunque esto no cambia el hecho de que el ataque buenaventuriano a la razón natural tuvo consecuencias no queridas, como la separación entre fe y razón, entre teología y espiritualidad. Tomás propone un diálogo entre teología y filosofía, que respete lo que en el Aquinate es la relativa autonomía de la filosofía, y que de ninguna manera se convierta en un monólogo.

#### 4. PRIMERAS CRÍTICAS DE LA NUEVA IMAGEN DE SANTO TOMÁS EN LA RO

En general, los autores de la RO han provocado paulatinamente una polarización de las críticas a sus planteamientos. De un lado, encontramos críticas benévolas, como las de N. Lash, que parecen admitir la perspectiva de la nueva interpretación, aunque reclamando más precisión a la hora de tratar los conceptos tomistas. A un segundo grupo pertenecen otras críticas, como la de L. Hemming<sup>30</sup>, que niegan totalmente la nueva imagen del Aquinate dibujada por la RO.

---

29 *Super Boethium De Trinitate*, q.2, a.3.

30 L. HEMMING, "Quod impossibile est! Aquinas and Radical Orthodoxy", en: *Id.*, *Radical Orthodoxy?*, 3-19; 76-93.

Los tomistas se resisten sobre todo a la afirmación de la RO de que no existe una filosofía autónoma en Aquinate. Sobre este punto reacciona W. Hankey, quien ve en la postura de Milbank el peligro de identificar la naturaleza con la gracia, olvidando que la filosofía pertenece a lo natural, y que la gracia no destruye lo natural, sino que lo supone<sup>31</sup>. También se corre el riesgo de identificar la teología natural con la revelación misma. N. Lash subrayaba al respecto que la teología natural y la Revelación *differunt secundum genus* en el Aquinate<sup>32</sup>. Hankey critica también la afirmación del posible legado agustiniano de Tomás, de manera particular la teoría de la iluminación y su papel en la epistemología tomista. En epistemología Tomás es más aristotélico que platónico. De hecho rechaza explícitamente la teoría de la iluminación, ya que intenta conservar la integridad de la creación. Santo Tomás explica su posición al respecto en *Super Boethium de Trinitate*, advirtiendo que admitir una nueva luz que ilumina el conocimiento comportaría, llevado esto al infinito, que no sería posible conocer ninguna verdad<sup>33</sup>. Sin duda, la iluminación natural también es un don, y lo que pretende defender el Aquinate es la integridad de la creación *versus* una autonomía bruta, pues la naturaleza también ha sido creada, de modo que no constituye un dominio independiente del Creador.

En comparación con la crítica de los tomistas, los cuales intentan salvaguardar la autonomía de la razón natural y de esta manera la universalidad del discurso filosófico, la tradición protestante critica, en cambio, el tratamiento de la RO de la doctrina del Aquinate sobre las “heridas del pecado”. La RO desearía “re-crear” al Aquinate en el marco de san Agustín; pero perciben las explicaciones de santo Tomás como no suficientemente radicales para describir la situación y los daños provocados en la razón por el pecado.

Finalmente, la interpretación de la *participatio* por la RO ha sido precisada en un reciente artículo de David Burrell<sup>34</sup>, donde trata del acto creador en el Aquinate y sus consecuencias epistemológicas para la teología sistemática, que se derivan de la comprensión de lo creado como *esse ad Creatorem*. De ahí surge otro tema que se convierte en un punto de encuentro entre los pensadores de la corriente de la RO y la tradición tomista: naturaleza y gracia. Milbank haciendo

31 W. HANKEY, “Why Philosophy Abides for Aquinas”: *Heythrop Journal* 42 (2001) 336.

32 N. LASH, “Where Does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank’s Aquinas”: *Modern Theology* 15 (1999) 439.

33 *In Boeth.*, cap. I, lect. 1.

34 D. BURRELL, “The act of creation and its theological consequences”, en: D. BURRELL – C. COGLIATI, *Creation and God of Abraham* (Cambridge 2010) 42-45.

referencias al Aquinate, presenta una peculiar interpretación de sus textos en la cual se refleja su fundamental deseo de disolver cualquier diferencia cualitativa entre la naturaleza (razón/metafísica) y la gracia (*fe/sacra doctrina*) que según él constituye la causa de nihilismo y secularismo<sup>35</sup>. La razón y la fe no pueden ser contempladas como realidades totalmente distintas, porque entonces dejarían espacio para una presunta autonomía; más bien se las puede percibir como dos ‘fases dentro de la misma extensión’<sup>36</sup>. Como observa M. Mawson, las interpretaciones de los textos del Aquinate que propone J. Milbank aunque parten muchas veces de correctos supuestos; sin embargo, al interpretar términos medios, se desvían hacia conclusiones ajenas al pensamiento del Ángelico. Es el caso –por dar un ejemplo– de la diferente comprensión de la situación de la condición humana después del pecado original. Según Milbank, al perder la rectitud primitiva y siendo incapaz de obedecer a la ley natural, el hombre no puede hacer ningún “natural good”. Sucede que para Milbank –al contrario que para el Aquinate– la caída del pecado original es total. En resumen, indica Mawson, Milbank hace una lectura selectiva de aquellos términos cruciales, hermenéuticamente hablando, para la comprensión para la teología tomasiana: la noción de ‘naturaleza’, bien comprendida, abre a la correcta interpretación de los demás elementos del pensamiento del Aquinate.

#### **IV. EN BUSCA DE UNA ‘NUEVA APOLOGÉTICA’: ¿UNA OPORTUNIDAD PARA LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA?**

El movimiento de la Ortodoxia Radical rechaza la necesidad de la apologética en su sentido clásico. Si la RO sostiene que el verdadero conocimiento, e incluso la percepción, están condicionados por la fe, y en consecuencia por la revelación, entonces no hay espacio para una demostración neutral. Esta idea va unida a la convicción de que las estructuras revelatorias de la creación (Rm 1,21-31) se encuentran oscurecidas por el pecado. Por eso, para transmitir

---

35 Cf. M. MAWSON, “Understandings nature and grace in John Milbank and Thomas Aquinas”, *Scottish Journal of Theology* 3 (2009) 345. También: Th. O’MEARA, “Thomas Aquinas and Today’s Theology”: *Theology Today* 1 (1998) 46-58.; O. SIGURDSON, “Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology”: *Modern Theology* 26 (2010) 177-196.

36 J. MILBANK, *Truth in Aquinas*, 21.

el mensaje de la cruz, no hay que insistir en la *demonstratio*, sino en la *proclamatio*. El proyecto de la apologética clásica es ilegítimo, no tanto por su objetivo, sino por su método, que no cuenta con la situación de pecado.

La RO reconoce que su crítica de la autonomía de la razón supone el fin de la apologética. Por tanto, para persuadir no habría que apelar tanto a la razón humana universal, sino directamente al *logos* cristiano. La estrategia debe cambiarse, y en lugar de la demostración, buscar narraciones alternativas y pasar al nivel del *mythos*. Se trata de pensar en categorías narrativas, o mejor de la *out-narration*. Milbank está convencido que el nihilismo, por ejemplo, es uno de estos mitos/narraciones que no se puede combatir directamente, sino por una narración más convincente, para que los contemporáneos –destinatarios de la nueva apologética– alcancen la convicción de que el Cristianismo ofrece una narración mucho mejor (*a much better story*)<sup>37</sup>. En el mercado contemporáneo de las ideas no habría que ofrecer una demostración silogística, sino una persuasión narrativa. En esto consiste la nueva apologética, que en el fondo, como observa R. Webber, es bastante antigua y se remite hasta Tertuliano<sup>38</sup>. Coincide también con la apologética de estilo protestante, como la representada por Dooyeweerd, Van Til o Schaeffer. La Iglesia no tiene una apologética, sino que es apologética.

## V. CONCLUSIÓN

Haciendo un balance de la situación teológica en el mundo anglosajón, y especialmente en América al término del siglo XX, J. A. DiNoia la caracterizaba como post-conciliar, post-moderna y post-tomista<sup>39</sup>. En lo que aquí interesa, el autor subraya el creciente interés por presentar a santo Tomás como más ‘agustiniano’, por su pretendido rechazo de una razón humana natural autónoma.

El interés de la Radical Orthodoxy por santo Tomás y su pensamiento merece la debida atención. Hay que situarlo en una línea de creciente profun-

---

37 J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, 330.

38 R. WEBBER, *The Younger Evangelicals* (Grand Rapids 2002) 95.

39 J. A. DI NOIA, “American Catholic Theology at Century’s End: Post-conciliar, Post-modern and Post-Thomistic”: *The Thomist* 54 (1990) 500.

dización. En los primeros momentos J. Milbank, siguiendo la tradición protestante clásica, acusaba al Aquinate de “ir demasiado lejos” en los esquemas de naturaleza/gracia, de permitir un excesivo crecimiento de la autonomía de lo secular. Pero en sus últimos trabajos, Milbank descubre en santo Tomás una interesante fuente para el programa de la RO. No se puede olvidar, sin embargo, que se trata de una nueva lectura del pensamiento del Aquinate, una relectura propia de la RO y que no encaja con la visión tradicional, sobre todo en el terreno de la ontología de la participación. La RO trata de descubrir una perspectiva más general del pensamiento de santo Tomás, una mirada más integral y completa: se trata de poner acento en el carácter de don que tiene toda la creación. Este carácter es aun más importante que las reflexiones posteriores sobre la naturaleza en sí misma, que tiene que ser vista siempre como *graced nature*. Esta descripción de la naturaleza a través de la gracia es considerada como la más apropiada por los Ortodoxos Radicales.

