
La «liturgia» de la *Radical Orthodoxy*. Entre Catherine Pickstock y James K. A. Smith

*The «Liturgy» of Radical Orthodoxy.
Between Catherine Pickstock and James K. A. Smith*

RECIBIDO: 3 DE OCTUBRE DE 2010 / ACEPTADO: 10 DE DICIEMBRE DE 2010

Adolfo IVORRA

Diócesis de León
adolfo@lexorandi.es

Resumen: El movimiento teológico «Radical Orthodoxy», considerado a veces como escuela de pensamiento o simplemente como sensibilidad, es uno de los proyectos teológicos contemporáneos más sugerentes del habla inglesa. Entre sus principales características está el concebir la teología como saber omnicomprendivo y su rechazo a la modernidad. La importancia de la «Radical Orthodoxy» para la teología católica contemporánea es su decidida tendencia a la doxología. Pero, ¿cuál es el sentido de la liturgia en este movimiento? ¿A qué forma ritual se refiere? El propósito de esta nota es presentar los elementos fundamentales de la teología litúrgica de la «Radical Orthodoxy», expresados en los libros y artículos de Catherine Pickstock y James K. A. Smith.

Palabras clave: Teología litúrgica, *Radical orthodoxy*, Posmodernidad, Doxología.

Abstract: The theological movement «Radical Orthodoxy», sometimes considered as school of thought or simply as sensibility, is one of the most suggestive theological projects of the English-speaking world. Among its features is to conceive the theology as all-embracing knowledge and its rejection of modernity. The importance of «Radical Orthodoxy» for the contemporary Catholic theology is its strong tendency to doxology. But what is the meaning of the liturgy in this movement? What type of ritual mean? The purpose of this note is to present the key elements of the liturgical theology of the «Radical Orthodoxy», expressed in books and articles of Catherine Pickstock and James K. A. Smith.

Keywords: Liturgical Theology, *Radical Orthodoxy*, Postmodernity, Doxology.

Radical Orthodoxy (=RO) es el título de un libro editado por John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward, además del nombre propio de un movimiento teológico del mundo anglosajón. Sus miembros lo son principalmente por la «profesión» de sus principios fundamentales¹, expresados en la primera página del libro arriba citado²:

- La modernidad secular es la creación de una teología perversa.
- La oposición de la razón a la revelación es una corrupción moderna.
- Todo razonamiento que no se fundamente en Dios es en última instancia nihilista.
- El reino temporal y material de los cuerpos, sexo, arte y sociabilidad, los cuales la modernidad insta a valorar, pueden ser ciertamente confirmados sólo por el reconocimiento de su participación en lo trascendente.

Sin embargo, estos conceptos se profundizan en el libro *Radical Orthodoxy*, además de los escritos propios de los autores que participan en este libro. Aunque todos ellos expresan el «espíritu» de la RO, es sin duda en el pensamiento de J. Milbank donde encontramos los fundamentos teológicos de este movimiento teológico³. Podría decirse que su originalidad específica reside en la consideración de la teología como saber omnicomprendivo o, en palabras de Milbank, un *metadiscurso*: «El *pathos* de la teología moderna es su falsa humildad. Y esto debe ser, por fuerza, para ella una enfermedad mortal, porque cuando renuncia a su pretensión de ser un metadiscurso, no puede ya expresar claramente la palabra del Dios creador, sino que se ve forzada a convertirse en la voz ocular de algún ídolo finito, de alguna escuela teológica histórica, de alguna psicología humanista o de alguna filosofía trascendental, por citar algunos ejemplos»⁴. De este modo, los estudios realizados por «miem-

¹ Para Smith, «while RO is not a movement in a heavy-handed institutional sense, it is a movement in the sense of a network of common allegiances and concerns with which a number of confessional scholars resonate», SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 67.

² MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London-New York: Routledge, 2003, i.

³ «[RO] emerged out of John Milbank's dissatisfaction with modern theology's acceptance of its fate (implicit and explicit) as innocuous and irrelevant because it allowed theology to be positioned by philosophical transcendentalism», LONG, S., «Radical orthodoxy», en VANHOOZER, K. J., *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 130. Citando un artículo de Milbank de 1991, C. W. Allen denomina a la RO como *postmodern critical Augustinianism*: cfr. «Radical Orthodoxy in the Parish or Postmodern Critical Augustinianism for Dummies», *Encounter* 67 (2006) 220.

⁴ MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona: Herder, 2004, 15. Original inglés: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*.

bros» y entusiastas de la RO abarcan desde los temas típicamente teológicos a otros seculares, como la psicología, política, cultura, economía, etc.⁵ Lo que aumenta la originalidad de este movimiento es su culminación doxológica o litúrgica, claramente eucarística, que lo inserta dentro de la comprensión católica del existir cristiano tal y como lo expresó la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (n. 10⁶) del Concilio Vaticano II⁷. Esta concepción doxológica de la RO afecta incluso a su mirada sobre lo secular, incluso al lenguaje, que si se sitúa fuera de la comprensión litúrgica carece de sentido⁸.

EL TIEMPO Y LA LITURGIA

Uno de los problemas fundamentales a la hora de entender el cambio que supuso la modernidad es el tiempo. De un tiempo «ritualizado» se ha pasado a un tiempo «neutral», sin contenido⁹. Paradójicamente, este tiempo vacío pro-

⁵ «Radical Orthodoxy cannot develop theology solely by professing basic Christian dogma; it develops theological doctrine always at the same time that it discusses politics, economics, and ethics. It is *radical* not only in re-membering the *roots* (radix), but also in re-membering the intrinsic and necessary connection between theology and politics, and this calls into question modern politics, culture, art, science, and philosophy»: LONG, S., *Radical orthodoxy*, 131.

⁶ «...la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza»

⁷ No obstante, la «relación», por llamarla de algún modo, entre RO y el concilio Vaticano II es ambivalente. El mayor problema reside en cómo interpretar la autonomía de las cosas creadas planteada por *Gaudium et Spes* n. 36. Cfr. SHAKESPEARE, S., *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London: SPCK, 2007, 33. Con respecto a esta cuestión, los autores desarrollan soluciones distintas. Según Mary Doak —«The politics of Radical Orthodoxy: a Catholic critique», *Theological Studies* 2007, disponible en: http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_2_68/ai_n29351472/ (consultado el 10/X/2010)—, la postura de Graham Ward es más consecuente con la doctrina del Vaticano II.

⁸ Pickstock resume el sentido de su obra clave con estas palabras introductorias: «a lo largo de todo el ensayo sugiero que el lenguaje litúrgico es el único lenguaje que tiene realmente sentido»: PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2005, 21. Original inglés: *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy* (1998). Poco después lo expresa así: «la liturgia es la forma más elevada de lenguaje, la que expresa y consume los valores compartidos de lo que es digno de alabanza»: *o. c.*, 71. Sin embargo, su análisis lingüístico de la misa romana ha suscitado algunas críticas: cfr. recensión de LEITHART, P. J., «After Writing», *Westminster Theological Journal* 61 (1999) 307.

⁹ La raíz del problema la encontramos en una comprensión anti-natural del tiempo, es decir, que lo aleja de la naturaleza. Dice J. Granados: «Fijémonos, por ejemplo, en la aparición de una nueva forma de medir las horas, determinada por el reloj mecánico. Esta práctica favoreció la idea de un tiempo independiente de los ritmos naturales, usualmente marcados por la salida y puesta del sol. A la vez, el tiempo se fue haciendo universal, con una medida única para todos los puntos de la tierra y la paulatina unificación de los [h]usos horarios locales. Fue entonces posible forjar un concepto vacío del tiempo, desligado de cualquier condicionante, como si fuera un amplio espacio donde se sitúa el hombre con sus proyectos»: *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2009, 25.

duce en el individuo una gran tensión acerca del futuro, impidiéndole disfrutar el presente¹⁰. Para C. Pickstock, «el tiempo litúrgico está disociado de todo logro delimitado o inscrito, y, en su calidad de prólogo, ofrece implícitamente una crítica de la violencia de una concepción inmanentista del tiempo que pretende obtener una «llegada» y, por fuerza, cierra el *potencial* de la acción humana»¹¹.

En su carácter cíclico, la liturgia mira al pasado pero nos lo muestra como algo presente en su repetitividad. Pero esta característica no se limita al año litúrgico, sino que impregna el rito mismo¹². Con esta configuración interna, la liturgia calma en el hombre moderno la ansiedad por el futuro como proyecto a realizar, intentando que lo conciba desde la perspectiva de la esperanza¹³. Pero el tiempo litúrgico no se limita a tener una función terapéutica. Ya desde aquí vemos actuar el carácter omnicomprensivo de la teología de la RO. En efecto, el año cristiano y el año secular siempre han diferido por más que la liturgia misma haya tendido puentes¹⁴. Pero esta diferencia entre el año litúrgico y el año civil expresa una denuncia ante la pretensión secular de una concepción del tiempo carente de trascendencia¹⁵. Además, el tiempo deja de ser «calculado» y pasa a ser «vivido», a ser aceptado como don. En el fondo, se trata de poner de manifiesto el absurdo del hombre rico de Lc 12,16-22¹⁶. Para inculcar esto, la liturgia no sólo emplea su pedagogía en el transcurrir de

¹⁰ De ahí que Milbank proponga una comprensión del tiempo *–politics of time–* como un deleitarse en el mero transcurrir del tiempo: cfr. «The Politics of Time: Community, Gift and Liturgy», *Telos* 113 (1998) 57s.

¹¹ *Más allá de la escritura*, 294s.

¹² Es lo que Pickstock llama *anaphorae*: «que consisten en la repetición constante de frases y temas, a veces con alguna variación, en contextos distintos»: *Más allá de la escritura*, 269.

¹³ «While such CNN-ized time is hungry for what will happen next, strangely it fails to be expectant about future. It is an orientation to what's coming that lacks hope», SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies, Vol. I), Grand Rapids: Baker, 2009, 159.

¹⁴ «If we read the practices of Christian worship, we would conclude that Christians are a people whose year doesn't simply map onto the calendar of the dominant culture», SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom*, 156. Además de las *témporas* –que por otro lado miran más al desarrollo natural de los tiempos que a una cultura concreta–, como muestra de esos puentes que la liturgia ofrece a la cultura secular encontramos la celebración *In initio anni* en el rito hispano-mozárabe, que aunque se adecúa al inicio del año civil, muestra a Cristo como *Kronócrator*.

¹⁵ «A politics of time seeks, first of all, to ritualize life as passage, in order to capture in this passage certain traces of the eternal»: MILBANK, J., *The Politics of Time: Community, Gift and Liturgy*, 61.

¹⁶ Especialmente el v. 20: «Pero Dios le dijo: “Necio, esta noche te van a exigir la vida. Lo que has acumulado, ¿de quién será?”». Con respecto a la vinculación entre liturgia y economía, ver la reflexión sobre la obra de Pickstock realizada por McMYLOR, P. y VOROZHISHCEVA, M., «The Displacement of the Liturgical in the Formation of Modernity», *Telos* 113 (1998) 69-78.

los meses, sino que su mismo concepto de *día* es peculiar¹⁷, totalmente alejado de la concepción utilitaria del tiempo de la modernidad: «la liturgia, al invertir la concepción cotidiana del atardecer como tiempo en que cesamos de producir y descansamos para aumentar nuestra productividad el día siguiente, hace una crítica del tiempo mundano, y presenta para ello el atardecer sacrificial como el comienzo de la obra «real» y auténtica (litúrgica) de la que penden todas nuestras actividades diurnas»¹⁸.

Al vaciamiento del concepto *tiempo* sucede también un desconocimiento de nuestro carácter histórico y de nuestra temporalidad. Con su sucesión de sacramentos y sacramentales que acompañan al hombre durante las etapas de su vida, la liturgia inculca de forma natural la temporalidad en el corazón humano. Con la ausencia de estas acciones pedagógicas entra en crisis el concepto mismo de *tradición*¹⁹, y como era de esperar, la crisis moderna acerca del tiempo y la temporalidad pasa factura a la teología: sobreviene la comprensión ahistórica de la Revelación con Suárez²⁰. En él vemos también la canonización de una visión *legal* de la Iglesia. Sin embargo, esto tiene su historia²¹.

EL CUERPO DE CRISTO VS. EL DERECHO CANÓNICO

La Iglesia es una comunidad sacramental y política²², esto es, referida a la *polis*. Por ello la teología de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en su ver-

¹⁷ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., *El año litúrgico*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, 28.

¹⁸ PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 296.

¹⁹ «What is wrong with modernity is its suppression of time, and this suppression of time is seen in both liberal ahistoricism and the conservative evangelical version of ahistoricism: primitivism. In contrast to both, Radical Orthodoxy asserts an affirmation of time as the incarnate arena for the Spirit's unfolding and thus takes seriously the fruits of time as it becomes embodied in tradition. This is not to make a fetish of tradition. But rather to recognize that time is a medium for God's continued revelation and to concede a certain authority and normativity to what precedes us»: SMITH, J. K. A., *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker, 2006, 131s.

²⁰ Cfr. MONTAG, J., «Revelation. The false legacy of Suárez», en AA.VV., *Radical Orthodoxy. A new theology*, London: Routledge, 1999, 38-58. «For Ratzinger, Revelation is not a collection of statements –Revelation is Christ himself [...] Daniélou was critical of the Suárezian account for allowing no place to history in the development of dogma and locating reality so exclusively in essences that the dramatic world of persons was ignored»: ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, New York: Oxford University Press, 2008, 49.

²¹ La relación entre liturgia y espacio, presente de forma especial en C. Pickstock, la desarrollé en diálogo con el pensamiento de J. Ratzinger a la hora de hablar del concepto no-local de Dios: cfr. IVORRA, A., «La adoración eucarística en su contexto», *Phase* 282 (2007) 512-518. Cfr. PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 249-252.

²² Cfr. SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy*, 238.

tiente más propiamente litúrgica tiene su repercusión en la edificación misma de la Iglesia en la historia. El derecho sufre una evolución que la RO comprende como un alejamiento de la visión sacramental de la Iglesia²³. Pickstock describe ampliamente el problema:

Ante todo, dentro de la Iglesia, los historiadores reconocen un desplazamiento creciente hacia el dominio del derecho canónico en el proceder eclesiástico y en la actuación episcopal. Esto se debió en parte a un incremento de las disputas sobre las fronteras entre los diferentes cuerpos de la Iglesia, por ejemplo entre el clero regular y las órdenes religiosas [...] Como consecuencia de esto, la Iglesia misma se convirtió cada vez más en un cuerpo contractual y definido legalmente, mientras que se perdía de forma gradual la noción de la Iglesia formada mediante la Eucaristía. Al mismo tiempo, el obispo dejaba de ser visto, ante todo, como un presidente eucarístico y pasaba a ser contemplado como alguien investido de poderes jurídicos²⁴.

Milbank lo describe en su evolución de los conceptos de *ius* y *dominium*:

Cuando, en la temprana Edad Media, el papado reclamada para sí la «plenitud» de un poder cuasi imperial, se embarcaba en el curso de un sistema de adjudicaciones que le impulsaba cada vez más a decidir las cuestiones en términos de derechos formales. Aquí, como advirtió Max Weber, estaba ya en marcha la racionalización y la burocracia «modernas»²⁵.

Ante esta mentalidad contractual la comprensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo señala la diferencia entre la ciudad terrena y la ciudad celeste. Las relaciones humanas de esta visión legalista son puramente formales²⁶.

²³ «Unlike the Byzantine East, in the barbarian West the Church had to provide a legal framework from the very beginning. Yet, up until the 12th or 13th century, the juridical remained subordinate to the sacramental and to the processes of substantive reconciliation exceeding the formality of law. From then on, canon law *itself* started to move from legitimacy to legality, because it had to adopt merely formal contractual norms to mediate various boundary disputes»: PICKSTOCK, C., «Liturgy and Modernity», *Telos* 113 (1998) 33.

²⁴ PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 207.

²⁵ MILBANK, J., *Teología y teoría social*, 35.

²⁶ «The mechanism of contract is purely “formal” in the sense that it has no intrinsic relationship to ends –the providential purpose of God– but is definable only as a means»: CAVANAUGH, W. T., «The City. Beyond secular parodies», en MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy* 193.

En cambio, las relaciones sacramentales de los miembros del Cuerpo de Cristo son eternas: tienen, además, un parentesco ritual²⁷. La orientación litúrgica de la comunidad eclesial es también ocasión de crítica ante la pretensión secular. Pero también sirve para la reforma interna y la purificación en la Iglesia de la asunción de modelos seculares que pueden afectar al clero. En su comprensión de la eclesiología del Cuerpo de Cristo²⁸, tanto J. Milbank como C. Pickstock comprenden la jerarquía desde la categoría de signo²⁹, alejándola de la asociación con lo que secularmente se conoce como «poder»³⁰. Quizás esta sea una de las razones por las cuales Pickstock apuesta por la liturgia romana medieval antes que por la actual, donde el carácter autoritario se pone más de manifiesto. En su carácter de signo, esto es, en su sentido sacramental –y por tanto no secular– el celebrante principal de la misa tiene una posición *ambigua*. Dicha ambigüedad reside en que forma parte de la asamblea y a la vez se sitúa a su cabeza. Esto hace que Pickstock compare al celebrante con el monarca medieval no-absoluto:

²⁷ Cfr. PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 213-216.

²⁸ En esto siguen a de Lubac: «Pickstock follows the French exponent of *nouvelle théologie* Henri de Lubac in her view that in the late mediaeval practice, by contrast with earlier, the Western Liturgy lost that sense of how it is the Eucharist that makes the Church. Christ's sacramental body generates in the Mass his mystical body, the true sacred city of a people defined by their relation to the unique historical body of Jesus Christ»: NICHOLS, A., «Hymns Ancient and Postmodern: Catherine Pickstock's After Writing», *Communio* 26 (1999) 442.

²⁹ «There is a hierarchy of priesthood, diaconate and people, or bishop, priest and deacon. At any rate, hierarchy can never be abolished entirely [...] Since modernity respects power and wealth, hierarchy is legitimated by mere possession of power. Within the Catholic concept of hierarchy, however, authority is tolerable, because it represents a superior degree of something to which temporally-subordinated people can aspire and attain. Moreover, at the top of the hierarchy is not a *person*, as it came to be for juridically-debased early modern Catholicism, but rather a sign that represents the highest value»: PICKSTOCK, C., *Liturgy and Modernity*, 35; «ultimate authority resides not in a person, or institution, a legal norm within the community, or in the community as a whole, whether as majority or general will, but rather in sacramental symbols standing for a moment over against the community and judging it. Moreover, this symbolic power is not primarily mediated by a human hierarchy. On the contrary, it is mediated by the collective ritual ingestion of these symbols throughout history»: MILBANK, J., *The Politics of Time*, 57.

³⁰ Se trata de la ampliación del concepto de *dominium* en el ámbito familiar de la tradición legal romana que se extrapola al ámbito de la *polis*: «Aquí finalizaba la tentativa del Aquinate por suavizar el *dominium* romano a base de interpretar el *dominium* de Adán en el sentido del *dominium utile*, un derecho de propiedad de libre «adquisición y disposición» cuya justificación última era todavía el *usus* pacífico por el conjunto de la sociedad. En lugar de ello, Juan Gerson definía el *dominium* como la *facultas* de disponer de su propiedad como a su dueño le plazca»: MILBANK, J., *Teología y teoría social*, 31.

En la Edad Media, los monarcas no eran monarcas *absolutos*, y ellos mismos estaban incluidos dentro de la asamblea litúrgica. Puesto que también debían obedecer la justicia divina, no debe verse cualquier préstamo que el ritual tome del ceremonial cortesano como una manifestación *inequívoca* de secularización o centralización. En efecto, reflejando la propia postergación del monarca respecto de Dios, la posición del celebrante también era ambigua, y oscilaba entre estar en el lado de la congregación y en el de Dios. No estaba simplemente «sobre» la congregación, sino que tenía que pedir la *asistencia* de los presentes, y estaba sujeto a una permutación de identidad que [...] es fundamental para caracterizar litúrgicamente al yo adorador. Es más, a Dios mismo, lejos de estar «enfrente» de la congregación en el rito, se le representa ambiguamente «situado» en relación con la humanidad y dentro de la Trinidad³¹.

LA COMPRENSIÓN MEDIEVAL Y FILOSÓFICA DE LA MISA

En Pickstock –cosa que en Smith sería impensable–, el análisis de los textos y ritos litúrgicos tiene el defecto de partir no de ellos mismos sino de otros presupuestos. Si bien en el análisis histórico de la desvinculación entre eucaristía e Iglesia es acertado, en el análisis litúrgico *per se* descubrimos otras motivaciones. Y una de ellas es la comprensión propiamente tomista de lo que ella llama el *rito occidental medieval*³², particularmente en su defensa de la *narratio institutionis* y del término «transubstanciación», cosa poco común fuera del catolicismo³³. Hablando de «La transustanciación como condición de posibilidad para cualquier significado», Pickstock, después de reflexionar sobre la relación entre eucaristía y lenguaje, declara: «las palabras de la Consagración “Esto es mi cuerpo”, lejos de ser problemáticas en cuanto a su significado, *son las únicas palabras que tienen realmente significado, y prestan ese significado a todas las palabras restantes*»³⁴. Esta apuesta por una relectura de la teología de santo Tomás de Aquino

³¹ PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 238.

³² Cfr. NICHOLS, A., «Hymns Ancient and Postmodern: Catherine Pickstock's After Writing», *International Catholic Review* 26 (1999) 429-445.

³³ «Si en el tema del memorial hemos constatado un amplio acuerdo, la cuestión de la transustanciación y de la presencia real presenta sin embargo mayores problemas en el diálogo y la teología ecuménicos»: BLANCO, P., *La Cena del Señor. La eucaristía en el diálogo católico-luterano después del concilio Vaticano II*, Pamplona: Eunsa, 2009, 263.

³⁴ Y continúa: «Esto es así porque cumplen las condiciones contradictorias de la reserva benéfica de todo signo (cierto/incierto, continuo/discontinuo, icónico/arbitrario, presente/ausente) y al-

no no está exenta de críticas³⁵. Sin embargo, por otro lado, expresa una lectura un poco discontinua de la tradición teológica. Me refiero a que, en la cuestión eucarística, no se tienen en cuenta las teologías desarrolladas antes de santo Tomás, especialmente antes de la controversia de Berengario. En este sentido, el optar por el Angélico y no por las *expositiones missae* anteriores es algo poco anglicano. Además, esta opción también expresa los gustos teológicos de la RO, que prefiere a los medievales del segundo milenio antes que a los Padres.

Sin embargo, la razón de esta apuesta por el tomismo eucarístico no tiene un fundamento nostálgico u «ortodoxo», sino lingüístico. Aquí los caminos de Pickstock y Smith necesariamente tienen que ser distintos, aunque Smith verá las cosas de otro modo³⁶. Me refiero a la crítica que hace Pickstock –y otros, como Ward– de la interpretación metafórica del *boc* de la *narratio institutionis* hecha por Calvino³⁷. No obstante, la apuesta tomista no cierra el paso a consideraciones patrísticas, especialmente en lo que se refiere al concepto de «misterio»³⁸. Otra perspectiva enriquecedora del realismo eucarístico es la dimensión afecti-

canza tal grado de tensión en la oposición que la unión del pan con el cuerpo no es una relación de significación (como lo es para Zwingli[o], sino la condición que hace posible toda significación»: PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 344.

³⁵ Especialmente después de la publicación, junto con Milbank, J., de *Truth in Aquinas* en 2001.

³⁶ Esta cuestión es tan central que Smith reinterpretará a Calvino. En su introducción a la RO, dice en un pie de página: «Ward assumes a transubstantionist model of the Eucharist here and explicitly criticizes Calvin on this score (*Cities of God*, 161-67), but interprets Calvin as if he were a nominalist and a Zwinglian»: SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy*, 194 (nota 29). En la página 223, nota 120, anuncia que estudiará la cuestión en una obra en colaboración. No obstante, creo que la historia de la teología eucarística es clara en este punto y da la razón a la RO en su conjunto y no a Smith. En cualquier caso, es claro que tanto para Aquino como para Lutero la *narratio institutionis* tiene una importancia singular, cosa que para Calvino no: «Luther's starting-point for eucharistic reform seems to have been his twin convictions that the *verba Christi* constitute a «summary of the gospel» [...] Calvin's premier eucharistic «preoccupation» however, was the unconditional sovereignty of God, God's absolute freedom, divinity, and choice of election. Any theory of sacrament that would limit God's utter sovereignty must therefore be dismissed as idolatrous»: MITCHELL, N. D., «Reforms, Protestant and Catholic», en WAINWRIGHT, G. y WESTERFIELD TUCKER, K. B., *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 321.

³⁷ Cfr. PICKSTOCK, C., «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», *Modern Theology* 15 (1999) 160.

³⁸ «Briefly, the key to the transcending of the dichotomy of absence and presence in the Eucharist lies in the «logic» –if one can here use such a term– of *mystery* which, according to patristic negotiations of the word *mysterion*, implies a positive but not fetishizable *arrival* in which signs essentially participate, but which they cannot exhaust, for that mystery arrives by virtue of a transcendent plenitude which perfectly integrates absence and presence»: PICKSTOCK, C., «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», 163. No obstante, hay que decir que la capacidad de diálogo con la patrística en la RO está necesariamente mediada por la obra de H. de Lubac. No hay, como en el caso de la escolástica y los filósofos griegos, un intento por una lectura directa de los Padres (excepto Agustín).

va³⁹. Pickstock sigue la explicación bíblica de santo Tomás sobre la misa⁴⁰, donde cada parte del rito eclesiástico –romano en este caso– tiene que ver con la preparación emocional del encuentro en la Casa de Dios de Eccl 4,17. Gozo, miseria, alabanza de los ritos introductorios (*ante misa*), sentido de progreso hacia Dios y gozo espiritual, acompañado de tristeza espiritual en la Liturgia de la palabra, el gozo de los oferentes durante el ofertorio, la excitación de la devoción en el prefacio, el deseo y amor por los demás en el Padrenuestro –junto con el intercambio de paz–, etc.⁴¹ Esta dimensión afectiva no aparece en *After Writing* un año antes, y la crítica a Calvino no será explícita.

Todas estas reflexiones, como hemos dicho al principio, evidencian de varias formas que la elección concreta del *rito occidental medieval* por Pickstock fue porque encaja mejor con su visión teológica, además de secundar la comprensión histórica pre-moderna. Sin embargo, tal y como lo ha manifestado Kevin W. Irwin, la forma con la que se acerca Pickstock a este rito es defectuosa –en palabras de Irwin–, o si se prefiere, romántica. Irwin basa principalmente su crítica en el carácter «silencioso» de la ante-misa y del canon. De este modo, la influencia que el rito eucarístico debería tener en la sociedad no podía ser directa, pues los fieles no escuchaban esas oraciones que tanta importancia tienen para Pickstock. Esta crítica me parece menos contundente que la interpretación de Pickstock de algunos gestos que tienen un significado concreto⁴². Esto evidencia el problema del método a la hora de acercarse a la liturgia⁴³. Por otro

³⁹ La cuestión afectiva, sin embargo, está desarrollada en términos tomistas (*deseo de Dios*): «the Eucharist calls out our desire in response to God's overwhelming gift. The gift doesn't end our desire for God, but heightens and sustains it even as it satisfies it. Our desire for God is the gift we give back to him, the movement of our being towards him», SHAKESPEARE, S., *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, 122. Sin embargo, también hay espacio para otras consideraciones, siempre de la mano de santo Tomás: «He also stresses how the elements of the Eucharist taste and smell good, and regards this as part of a complex rhetoric whereby the Eucharistic presentation of Christ is made attractive to us»: PICKSTOCK, C., *Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist*, 172s.

⁴⁰ Cfr. *Stb* III, q. 83, art. 4.

⁴¹ Cfr. PICKSTOCK, C., *Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist*, 169-172.

⁴² «Pickstock evidences her lack of knowledge of the true genres of liturgical actions and texts when she refers to the *Per ipsum* as the priest celebrant's prayer «at the Adoration of the Host» when in fact this doxological prayer is made at the one gesture which the priest engaged in during the Mass through the fifteenth century which signified the sacrificial offering of the church, not adoration», IRWIN, K. W., «Critiquing Recent Liturgical Critics», *Worship* 74 (2000) 2-19. El texto al que se refiere Irwin: cfr. PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 320s.

⁴³ Aquí reside la importancia de hacer una teología litúrgica desde el *rito*: «El rito aparece así como la posibilidad de afirmar la total originalidad antro-po-teológica de la liturgia como acción «teántrica». Reside aquí el verdadero progreso de la teología litúrgica», CARDITA, A., «¿Progreso o retroceso de la teología litúrgica? Elementos para una reflexión epistemológica sobre *Liturgia de Source* de Jean Corbon», *Revista Catalana de Teología* 26 (2001) 337-364.

lado, si se trata de una «teoría» o «ideología» teológica que se aplica al rito de la misa, ¿por qué no se puede aplicar, ya sea de mayor o menor manera, al actual rito de la misa? La comprensión de Smith acerca de la liturgia vendrá a aplicar los principios de la RO a otros modelos litúrgicos.

LA ADAPTACIÓN DE JAMES K. A. SMITH

Aunque no perteneció al «grupo original» de la RO y, además, su misma introducción a la RO⁴⁴ tiene apartados críticos contra ella, J. K. A. Smith se cuenta entre los miembros de la RO por los estudiosos del movimiento. De hecho, a día de hoy su «boletín» bibliográfico sobre la RO tiene un cierto nivel de oficialidad⁴⁵. Además, Smith ha publicado un libro en la colección *Routledge Radical Orthodoxy*, que se considera la colección de textos fundamentales⁴⁶.

La teología de J. K. A. Smith con respecto a la RO se puede explicar si recurrimos a un símil informático. En los 90's nació un lenguaje de programación llamado *Java*, cuyo lema era *write once, run everywhere*, que venía a decir que una vez escrito el programa en ese lenguaje se podría ejecutar en cualquier plataforma (Windows, Mac, etc.). Sin embargo, algunos programas escritos en *Java* presentaban ciertos problemas. Por ello, eran necesarias algunas adaptaciones o depuración. Lo mismo se puede decir de Smith y la RO en su ámbito Reformado: Smith ha tenido que «adaptar» la RO al calvinismo y al mundo protestante en general. Esto ha provocado algunas diferencias entre la RO «pura», de origen anglo-católico, y lo que Smith propone. El platonismo de la RO es un ejemplo de ello⁴⁷, pero es en la liturgia donde se manifiestan con más claridad las diferencias, sobre todo desde la publicación del primer volumen de sus *Cultural Liturgies*⁴⁸. En él encontramos ya un concepto de *liturgia* que es distinto del de Pickstock. Ella describe la liturgia desde su etimología para llegar a la trascendencia, huyendo del utilitarismo⁴⁹. Ciertamente, tanto en Pickstock como en Smith el

⁴⁴ Cfr. SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids: Baker, 2005.

⁴⁵ Durante ya varios años, la web www.radicalorthodoxy.org se encuentra sin desarrollar, y con un único enlace: un pdf con la bibliografía propuesta por SMITH, J. K. A.: «Coming soon. Meanwhile, a very extensive bibliography of Radical Orthodoxy can be found here on James K. A. Smith's website, currently maintained by Jerry Stutzman of Calvin Theological Seminary» (Consultado a 15/X/2010).

⁴⁶ Cfr. *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, London-New York: 2000.

⁴⁷ SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy*, 197-223.

⁴⁸ SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies, Vol. I), Grand Rapids: Baker, 2009.

⁴⁹ Cfr. PICKSTOCK, C., *Liturgy and Modernity*, 23.

concepto de liturgia se articula en contraposición con el mundo moderno, siendo así que para Pickstock el referente necesario para saber qué es liturgia es el arte. Éste interrumpe el «correr de la vida» y nos lleva a un mundo imposible, mientras que la liturgia se ajusta a la vida y nos lleva a la Jerusalén celeste⁵⁰.

Smith, sin embargo, aunque también tenga en mente la cuestión cultural como contraposición a la liturgia, tiene un problema añadido: el rechazo al término *liturgia* (liturgy) en su contexto calvinista, que prefiere el término *culto* (worship)⁵¹. Pero hay más. Smith también carga con otro problema de su ámbito confesional⁵², que es la tendencia a considerar a la liturgia principalmente como adoctrinamiento⁵³, no como alabanza/adoración. En este sentido, Smith cae sin quererlo en el modernismo contrario a la RO⁵⁴.

⁵⁰ «When liturgy imagines something beyond everyday life, this is not an imaginary sphere one enters into and then leaves behind, like a dramatic performance ironically bracketed. On the contrary, within the logic of Catholic liturgy, if one goes to the altar, which prefigures the altar set in the middle of the heavenly Jerusalem, then one does so as *oneself*. In fact, one *only becomes oneself* in doing so»: PICKSTOCK, C., *Liturgy and Modernity*, 25.

⁵¹ «Throughout this book, I simply use the term *liturgy* as a synonym for *worship*. In the world *liturgy*, readers should not hear the valorization of any particular form or style; at the same time, I hope those readers who associate negative connotations with the word *liturgy* will suspend judgment and simply hear the word as a shorthand for naming worship practices of all kinds»: SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom*, 25, nota 4. «You might find that I draw on historical forms of worship that you've traditionally thought of as *liturgical* or "high church"»: *o. c.*, 151.

⁵² Sin embargo, no es privativo del calvinismo: «En el protestantismo se ha impuesto, mayoritariamente, la túnica talar procedente de la indumentaria de los doctos. Según Josuttis, la túnica talar y el alzacuellos como indumentaria del predicador, propia de los doctos, además de los bancos de los oyentes en la iglesia, caracteriza al servicio divino evangélico como "acto docente"», KUNZLER, M., *La liturgia de la Iglesia*, Valencia: Edicep, 1999, 221.

⁵³ «In short, every liturgy constitutes a pedagogy that teaches us, in all sorts of precognitive ways, to be a certain kind of person. Hence every liturgy is an education, and embedded in every liturgy is an implicit worldview or «understanding» of the world», SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom*, 25; «Secular liturgies capture our hearts by capturing our imaginations and drawing us into ritual practices that «teach» us to love something very different from the kingdom of God»: *o. c.*, 88. «for we embodied creatures, whether ancient or postmodern, the rhythms of ritual and liturgy are gracious practices that enable discipleship and formation», SMITH, J. K. A., *Who's afraid of Postmodernism?*, 140.

⁵⁴ Así lo explica Vagaggini: «Sábese que los modernistas creyeron poder recurrir a la fórmula: *lex orandi, lex credendi*, para encontrar todas sus teorías sobre el concepto de la fe como ciego sentimiento religioso completamente extraño a la razón discursiva, que se engendra en la subconsciencia, se expresa en cierto modo en la vida práctica y religiosa, especialmente en la liturgia, la cual, a su vez, sería la gran engendradora de las fórmulas dogmáticas donde se intenta expresar intelectualmente el estado alcanzado en un cierto período de aquel mismo ciego sentimiento religioso», VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, 494. Rara vez Smith ve la liturgia de otro modo en su libro, y si lo hace es de forma consecuente con tu tesis fundamental. «The church's worship is a uniquely intense site of the Spirit's transformative presence»: *o. c.*, 150.

Pero estas dos adaptaciones expresan un trasfondo mayor, que es la adaptación de la RO al mundo protestante y anglicano. En cap. 5 de *Desiring the Kingdom: Practicing (for) the Kingdom*, Smith nos presenta varios aspectos de las celebraciones culturales, tanto en el bautismo como en la Cena del Señor⁵⁵. Aunque en varias ocasiones propone textos litúrgicos al hilo de su reflexión, ninguno de éstos pertenece a ninguna de las tradiciones litúrgicas católicas u ortodoxas. Todas son protestantes o anglicanas⁵⁶. Esto indica con claridad el público al que se refiere, además de dar una connotación geográfica: mientras el anglicanismo inglés y el protestantismo europeo tienen influencias de la reforma litúrgica romana de los años sesenta⁵⁷, en el protestantismo americano es menor o inexistente⁵⁸. La adaptación de Smith nada tiene que ver con la devota exégesis de Pickstock al misal romano medieval (postridentino). Esto abre la puerta para elementos menos «tradicionales» en la liturgia⁵⁹.

Si arriba nos preguntábamos si las tesis de Pickstock pudieran aplicarse al rito romano postmoderno –cosa que la misma Pickstock no hizo, seguramente por no considerarlo el lugar (*environment*) adecuado–, ahora surge la gran pregunta: ¿Cuál es la «liturgia» de la RO? Si hacemos caso a Pickstock como co-inspiradora (principal) de la RO –junto con Milbank y Ward–, el rito litúrgico adecuado es el romano católico medieval del segundo milenio⁶⁰. Pero si comprendemos, como Smith, que son los principios teológicos de la RO los que deben permanecer más o menos intactos, no así la expresión ritual, entonces caemos en una incertidumbre ritual y, en el fondo, teológica. Y esto es así porque el mismo Smith parte de otros presupuestos distintos de los de Pickstock, que se sitúan al margen de la RO y que entroncan con la tra-

⁵⁵ Es interesante observar que cuando Smith habla de sacramentos tiene en mente sólo al bautismo y a la eucaristía, pensamiento propiamente protestante: cfr. SMITH, J. K. A., *Who's afraid of Postmodernism?*, 138s.

⁵⁶ Hay una excepción, el libro de oración de Iona, de la Iglesia Siria: cfr. *o. c.*, 166. Sin embargo, en las páginas subsiguientes nos encontramos con *The Book of Common Worship* de los presbiterianos del Canadá, *The United Methodist Book of Worship* de los metodistas, el *Service for Baptism* de los reformados cristianos (CRC) y el anglicano *Book of Common Prayer* (edición no especificada).

⁵⁷ A día de hoy no es difícil encontrar comunidades luteranas o anglicanas que utilicen los leccionarios romanos, incluso hasta el mismísimo *Misal Romano*.

⁵⁸ Más bien se detecta lo contrario: algunos presbíteros católicos, cuando extienden las manos, suelen hacerlo de forma *indicativa*, no *orante*, prueba de la influencia que hay en esa región del concepto de liturgia como catequesis/clase de teología.

⁵⁹ Cfr. SMITH, J. K. A., «Teaching a Calvinist to Dance», *Christianity Today* 58 (2008).

⁶⁰ Excluidos los misales posteriores al de 1962.

dicional visión del culto reformado. Aunque Smith intenta demostrar la importancia teológica de algunos componentes de las celebraciones litúrgicas, no se decanta por un modelo concreto, haciendo que el error de método de Pickstock –buscar un modelo litúrgico a su comprensión teológica– se prolongue en la forma litúrgica: su comprensión teológica no busca una forma ritual sino algunos componentes comunes que podemos encontrar en cualquier expresión ritual de las llamadas «iglesias históricas protestantes».

Aunque J. Milbank constataba una evolución en la RO en los últimos años hacia la «ortodoxia histórica»⁶¹, hay que reconocer que el ambicioso proyecto de la RO quiere ser vivido de forma teórica por miembros de varias confesiones cristianas cuyas formas culturales difieren, en mayor o menor medida, de esa «liturgia» que exige la RO y que según C. Pickstock sólo se encuentra en el rito romano medieval. Si tenemos en cuenta –sin olvidar la dimensión doxológica– que la liturgia tiene, como afirma Smith, una dimensión formativa, es claro que no da lo mismo una forma litúrgica (rito) u otra, sino que algunas se ajustan mejor a la visión teológica de la RO que otras. Aunque la exégesis litúrgica del misal romano hecha por Pickstock es perfectible, ¿qué duda cabe que la liturgia romana se ajusta mejor al proyecto de la RO? Por otro lado, la apuesta por la transubstanciación separa a la RO de la praxis de las iglesias protestantes⁶², que no conciben la adoración como elemento importante de su culto ni se plantean el «uso» del pan consagrado fuera de la misa. Siendo consecuentes, si las comunidades como la de Smith pretenden aceptar la visión teológica de la RO, deben también adaptar su mentalidad y sus liturgias a la transubstanciación y a sus consecuencias (culto eucarístico).

⁶¹ «I would say that RO has evolved and that currently it is somewhat more “conservative” than it was at the outset»: cfr. <http://politicsofthecrossresurrected.blogspot.com/2010/09/john-milbank-on-radical-orthodoxy.html> (consultado el 11/XI/2010). Se trata de un email en el que Milbank, en septiembre de 2010, aclara la situación actual de la RO.

⁶² No obstante, hay que aclarar que la comprensión de esta teoría teológica por Pickstock es dinámica, evitando la adoración por la adoración, teniendo en cuenta el sentido de la presencia de Cristo en los dones: *ut sumatur*, como dice el Tridentino (cfr. *Denzinger*, 1643). Cfr. PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura*, 333. Por otro lado, tampoco se exige una adhesión al término sino a su sentido: comentando el texto del diálogo ecuménico *La Cena del Señor* (1979), P. Blanco comenta que «Vagaggini recordaba a su vez a propósito de la doctrina de la transustanciación que “la Iglesia no contempló y no contempla la teoría aristotélica como un artículo de fe”»; «Así, los mismos católicos hicieron notar –utilizando una expresión del profesor Ratzinger– que no se trata de un concepto de sustancia que indique sin más “una composición físico-química”, ni tampoco de “canonizar una determinada filosofía”»: BLANCO, P., *La Cena del Señor*, 119s.

Bibliografía

- BLANCO, P., *La Cena del Señor. La eucaristía en el diálogo católico-luterano después del concilio Vaticano II*, Pamplona: Eunsa, 2009.
- CARDITA, A., «¿Progreso o retroceso de la teología litúrgica? Elementos para una reflexión epistemológica sobre *Liturgie de Source* de Jean Corbon», *Revista Catalana de Teología* 26 (2001) 337-364.
- GRANADOS, J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2009.
- IRWIN, K. W., «Critiquing Recent Liturgical Critics», *Worship* 74 (2000) 2-19.
- KUNZLER, M., *La liturgia de la Iglesia*, Valencia: Edicep, 1999.
- LÓPEZ MARTÍN, J., *El año litúrgico*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- MCMYLOR, P. y VOROZHISHCEVA, M., «The Displacement of the Liturgical in the Formation of Modernity», *Telos* 113 (1998) 69-78.
- MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona: Herder, 2004.
- MILBANK, J., «The Politics of Time: Community, Gift and Liturgy», *Telos* 113 (1998) 41-67.
- MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London-New York: Routledge, 2003.
- MITCHELL, N. D., «Reforms, Protestant and Catholic», en WAINWRIGHT, G. y WESTERFIELD, K. B., *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MONTAG, J., «Revelation. The false legacy of Suárez», en MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London-New York: Routledge, 2003, 38-58.
- NICHOLS, A., «Hymns Ancient and Postmodern: Catherine Picktock's After Writing», *Communio* 26 (1999) 429-445.
- PICKSTOCK, C., *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2005.
- PICKSTOCK, C., «Liturgy and Modernity», *Telos* 113 (1998) 19-40.
- PICKSTOCK, C., «Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist», *Modern Theology* 15 (1999) 159-180.

- ROWLAND, T., *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SHAKESPEARE, S., *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London: SPCK, 2007.
- SMITH, J. K. A., *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies, Vol. I), Grand Rapids: Baker, 2009.
- SMITH, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids: Baker, 2005.
- SMITH, J. K. A., *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker, 2006.
- VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid: BAC, 1965.
- VANHOOZER, K. J., *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WAINWRIGHT, G. y WESTERFIELD, K. B., *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford: Oxford University Press, 2006.