

VIDA CRISTIANA Y VALORES SECULARES EN NEWMAN

ALEJANDRO LLANO

Lejos de perderse en las brumas del antepenúltimo siglo, la figura de Newman se agranda con el paso del tiempo. Trasciende su propia época, porque sólo en inevitables aspectos externos y ambientales se puede decir que es un pensador decimonónico. La clave de su actualidad viene dada, a mi juicio, por dos factores, de tipo personal uno, y de índole intelectual el otro.

Desde el punto de vista personal, el perfil de Newman destaca ante todo por su autenticidad y por la radicalidad de su vivencia de la fe cristiana, que es perceptible ya desde su primera juventud. Una de sus iniciales actitudes filosóficas y religiosas —que, en cierto modo, perviven a lo largo de toda su carrera— le lleva a considerar que la verdadera realidad está compuesta exclusivamente por Dios y su propia conciencia. Lo que pueda tener de pintoresca su cercanía al solipsismo se disipa si se considera su actitud desde el punto de vista agustiniano: «Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus? —Nihil omnino». Leía hace unos días el texto de su *Via Crucis*, excelentemente traducido por el Profesor Víctor García Ruiz, y podía percibir lo que su propio traductor destaca en la breve introducción: la presencia de lo invisible en un drama que tanto apela a la conmoción sensible como es el camino hacia la Cruz. En ningún otro escrito de esta índole había yo percibido la extraordinaria viveza con la que Newman apela a la presencia imperceptible de los ángeles, y a la incidencia del misterio de la Redención en nuestro destino eterno. Lejos de todo idealismo, el realismo constituye una de las características más salientes del estilo vital de Newman, hasta el punto de que el eje que divide drásticamente todo tipo de consideraciones es precisamente el que viene dado por el par de calificativos *real* y *unreal*. Sólo lo que es *real*, efectivo, concreto, merece que se le preste atención. Mientras que lo *irreal*, artificial, abstracto, no parece conducir a parte alguna.

Desde el punto de vista intelectual, lo que más llama la atención de Newman es la imposibilidad de encuadrarle en ninguno de los dos grandes grupos filosóficos y sociales que caracterizan al siglo XIX. Me refiero a los revolucionarios y a los tradicionalistas. El nervio de la actitud revolucionaria viene dado por la creencia en el carácter ineluctable del curso del tiempo histórico, que progresa de manera inmanente, hasta alcanzar su perfecta plenitud. El problema, como ya señaló Schelling en su penetrante crítica a Hegel, se encuentra precisamente en el más allá de esa plenitud. Porque, una vez alcanzada, parece que la única salida ulterior es justo la vuelta al comienzo. De manera que, en último análisis, todo avance no es sino un regreso. Con lo cual se produce la paradoja de que la concepción radicalmente lineal del progresismo acaba conduciendo a la monotonía del eterno retorno, a la rueda que gira sin fin, donde ya no hay nada nuevo. Es curioso así mismo, aunque comprensible, comprobar que la actitud anti-revolucionaria acepta los patrones del modo de pensar al que se opone, como se aprecia en los tradicionalistas radicales y en los clásicos de la restauración. La contra-revolución es una especie de revolución al revés, en la que el curso del tiempo histórico también presenta un carácter necesario y termina por abocar a una reposición del pasado que excluye toda innovación.

Sólo en algunas figuras aisladas, como es la de John Henry Newman, se aprecia una comprensión cabal de lo que pueda significar la tradición, como MacIntyre ha señalado acertadamente. Una auténtica tradición está tejida de mantenimiento de lo ya logrado y de avance hacia realizaciones que no son una simple actualización de potencialidades ya presentes, sino que —desde esas capacidades— impulsa el logro de incrementos y perfecciones que suponen una verdadera innovación. Según se sabe, la gran aportación teológica de Newman viene dada por su convicción de que la doctrina cristiana, como realidad viva que es, como presencia de Jesucristo —«heri et hodie, ipse et in saecula»— en su Iglesia, ha de evolucionar hacia fulguraciones que tal vez resultaban anteriormente imprevisibles, pero que realmente constituyen una expresión que sólo puede surgir desde esos presupuestos ya ganados por la conciencia cristiana. Frente al paradójico arqueologismo de la crítica desmitificadora e historicista propia del protestantismo liberal, para Newman no hay nada escandaloso en el enriquecimiento doctrinal de la tradición cristiana; todo lo contrario: sólo una doctrina que se desarrolla e incrementa presenta las credenciales de su carácter divino y es, en definitiva, creíble como mensaje revelado.

El pasado 27 de febrero, con ocasión del segundo centenario del nacimiento de Newman, el Papa Juan Pablo II escribía en su carta al Arzobispo de Birmingham: «Newman nació en tiempos que presenciaron no sólo conflictos políticos y militares, sino también turbulencias del alma. Viejas certezas se vie-

ron conmovidas, y los creyentes quedaron enfrentados al racionalismo, por una parte, y al fideísmo, por otra. El racionalismo traía consigo el rechazo tanto de la autoridad como de la trascendencia, mientras que el fideísmo volvía la espalda a la historia y a las tareas de este mundo, para refugiarse en una distorsionada dependencia de la autoridad y de lo sobrenatural. En tal coyuntura, Newman alcanzó una *notable síntesis de fe y razón* que fueron para él —según dice la encíclica *Fides et Ratio* (Introducción; cfr. *ibid.*, 74)— “como dos alas con las que el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad”. Fue su apasionada contemplación de la verdad —continúa el Romano Pontífice— la que también le condujo a una aceptación liberadora de la autoridad que tiene sus raíces en Cristo, y a un sentido de lo sobrenatural que abre la mente y el corazón humanos al pleno horizonte de posibilidades reveladas por Cristo».

En tal «apasionada contemplación de la verdad» confluyen los dos rasgos —el personal y el intelectual— que, según apuntaba antes, configuran una figura cuya relevancia no hace sino aumentar con el paso de los años, y que se ha vuelto especialmente perceptible tras el Concilio Vaticano II.

El acercamiento radical y sintético a los problemas de nuestro tiempo, característico del temple de Newman, se manifiestan de un modo especial cuando afronta la interpenetración de la vida cristiana y los valores seculares que constituye el tema elegido para esta breve intervención mía. Y tal imbricación se revela de manera particularmente clara al reflexionar sobre los temas culturales y universitarios que a él, incluso por imperativos biográficos, le inquietaban profundamente.

Si se ha dicho que Newman nunca se encontró a sus anchas en el ambiente católico de su tiempo —sin que su fe vacilara por un momento ni se replanteara la pertinencia de su conversión—, no cabe duda de que esta incomodidad encontraba su foco en la escasa atención que en los círculos eclesásticos de la Iglesia Romana se prestaba a los aspectos intelectuales, mientras que el énfasis se ponía en cuestiones devocionales y en el apremio por conseguir rápidas y abundantes conversiones. Y he de añadir, por mi cuenta, que el despego de la sociología eclesiástica hacia el mundo de la inteligencia y de la investigación científica no parece haber disminuído sustancialmente desde entonces, a pesar de los apremiantes llamamientos y del propio ejemplo personal del Papa Juan Pablo II, él mismo profundo teólogo e internacionalmente respetado filósofo. Las cuestiones pragmáticas —ahora más sociales y políticas que espirituales— siguen estando en el primer plano de atención, mientras que la educación católica y el cultivo de la ciencia continúan pareciendo objetivos a plazo demasiado largo. Newman saludó con esperanza la aparición de la Encíclica *Aeterni Patris*, en la que la lucidez de León XIII recomendaba el cultivo de la teología

y la filosofía sólidamente inspiradas en la tradición, representada emblemáticamente por Santo Tomás de Aquino. Más de un siglo después, tal esperanza, si no totalmente frustrada, tampoco se puede decir que se haya cumplido satisfactoriamente.

La vida de Newman es como un viaje en busca de una verdad, que encontró plenamente en la Iglesia Católica, pero cuya eficacia histórica siempre consideró vinculada a la autenticidad y la altura de una vida intelectual como la que él había conocido en la Universidad de Oxford, que —al menos por esta vez, y a él referida— merece la tópica descripción de *alma mater*. Desde el primer momento se pregunta Newman: ¿por qué los católicos no tienen universidades? Estaba pensando, desde luego, en el Reino Unido. Y parece cierto que su interés no se refería a la creación de centros de estudios superiores regidos por un confesionalismo católico, porque para eso ya se encontraban los seminarios y demás instituciones de estudios estrictamente eclesiásticos. De los textos recogidos en la segunda parte del libro *The Idea of a University —Lectures and Essays—* se desprende inequívocamente que Newman estaba pensando en auténticas universidades que no desmerecieran intelectualmente de las mejores de su tiempo. Universidades cuyo núcleo fuera la Facultad de Artes cuya preeminencia se registra incluso hasta nuestros días. Y añade textualmente: «(...) In those academical corporations which have more than others retained the traces of their medieval origins, —I mean the Universities of Oxford and Cambridge—, we hear little of Theology, Medicine, or Law, and almost exclusively of Arts» (*The Idea of a University*, Edición de I. T. Ker. Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 201-202).

Lo cual en modo alguno implica menosprecio de las destrezas jurídicas ni de las ciencias experimentales que concurren en la Medicina —y mucho menos de la sabiduría teológica, a cuyo cultivo él mismo se consagró casi exclusivamente. Newman se refiere a ellas como a «las tres profesiones ilustradas», aquéllas que se estudian en la Universidad, contraponiéndolas a las Letras y a la Filosofía, que no conducen al ejercicio de una profesión determinada. Considera Newman que la esencial importancia de las Artes Liberales proviene de que en ellas se recoge lo mejor de la herencia intelectual que ha configurado lo que denomina «Human Society» o «Civilization», cuyo valor universal va unido a una noción de *orbis terrarum* que sigue vigente hasta hoy, aunque su simple formulación pública sería rechazada violentamente por ese conglomerado actualmente imperante que forman el multiculturalismo y la globalización. En esta línea de fuerza cultural, que es como el fulcro de la auténtica tradición y, por lo tanto, de la innovación y el progreso, se integran las aportaciones de Atenas, Roma, Palestina y Europa occidental. Su producto más perfecto es la «Christian Polity», en la que —de un modo u otro, por adhesión e incluso por

rechazo— encuentra su fundamento lo mejor del arte, el pensamiento y la ciencia que aún constituye nuestra estructura mental.

Esto no significa, desde luego, que el cristianismo que empapa y vivifica toda la cultura occidental haya eliminado las grandes aportaciones clásicas y modernas de origen precristiano y laico, o surgidas al margen de la Iglesia Católica. En sus *Lectures and Essays*, Newman atiende sobre todo al valor de la Literatura como ejercicio del pensamiento expresado en un lenguaje culto y bello. Frente al fundamentalismo de los que, como el clérigo anglicano Laurence Sterne (cfr. *op. cit.*, pp. 227-229), intentan trivializar como pura retórica y manierismo todo lo que no sea conocimiento teológico, filosófico o científico, Newman mantiene con argumentos contundentes el valor cultural y formativo de las Letras, en las que siempre cabe hallar decisivas aportaciones culturales y formativas, porque —a su manera— también son vehículos para el hallazgo de la verdad e instrumentos para su comunicación. Por supuesto, no hay que atender al hecho de que el autor de una composición literaria sea cristiano o pagano, creyente o agnóstico, ortodoxo o más bien herético: su aportación depende del valor secular —humano— que el texto contenga, ya se trate de Virgilio o San Agustín, Dante o Montaigne, Shakespeare o Manzoni.

Ciertamente, parece que «uno de los objetivos especiales de una Universidad Católica (en el ámbito anglosajón, se entiende) sería promover la formación de una Literatura Católica en lengua inglesa», como dice textualmente Newman en su ensayo «English Catholic Literature» (*op. cit.*, p. 246). Pero no se puede olvidar el carácter tradicional del proceso de creación literaria en una lengua determinada, que está sustancialmente determinado por la propia contribución que sus clásicos han hecho a la configuración histórica del idioma en que tal literatura está escrita. En el caso de la lengua inglesa, argumenta contundentemente Newman, tal literatura siempre habrá sido protestante: «English Literature will ever *have been* Protestant» (*op. cit.*, p. 259). Forzar a los profesores laicos de una Universidad Católica a que escriban o enseñen una literatura católica, sería algo que éstos estimarían con razón como una imposición clerical carente de sentido. Porque entonces se trataría de «literatura religiosa», producto necesariamente mediocre. Newman lo dice claramente: «ninguna persona razonable consideraría que “obras literarias católicas” significa algo más que “obras literarias de católicos”» (cfr. *op. cit.*, pp. 246-247), cuya categoría dependerá fundamentalmente de su valor secular, es decir, literario.

Ningún lector, cuidadoso lector de Newman, considerará estas sorprendentes declaraciones como una relativización cultural o trivialización de la fe religiosa o de la ortodoxia cristiana, porque a nada se opuso con mayor energía este hombre que sacrificó el éxito intelectual y social, e incluso la amistad entra-

ñable de muchos compañeros del Movimiento de Oxford, al fiel seguimiento de sus propias convicciones. Si esto se aprecia en muchos de sus estudios y cartas, aparece con extraordinaria claridad y belleza en ese libro memorable que es *Apologia pro vita sua*, la autobiografía más profunda y sinceramente apasionada que yo he podido leer.

La raíz de este relativismo religioso, cuya influencia es aún más notoria en la actualidad, se encuentra vigorosamente expuesta en el ensayo «A Form of Infidelity of the Day» (*op. cit.*, pp. 310-327). Allí se desenmascara la estrategia anti-religiosa de muchos intelectuales de su tiempo, consistente en mantener que no cabe acceder a cuestiones religiosas —y, en general, suprasensibles o trascendentes— con un método científico; lo cual, para tales autores positivistas o racionalistas, equivale sin más a que ningún asunto concerniente a Dios, al alma humana y a la presencia de lo misterioso o sagrado puede ser objeto de un conocimiento cierto. Son temas que quedan reservados a las preferencias personales, a los sentimientos y emociones, resultantes muchas veces de tradiciones no sometidas a crítica, y dependientes en gran medida de los condicionamientos culturales a los que las personas se ven siempre sometidas. Según esta táctica, que priva a la teología de toda validez epistemológica, no conviene polemizar con los cultivadores del presunto saber acerca de la religión, porque toda controversia aumenta su relevancia y atrae hacia ellos la atención. La mejor táctica, ejercitada implacablemente hasta hoy, es la ignorancia, el silencio, la condena a la más absoluta invisibilidad.

Éste es, en último término, el primordial error contemporáneo, al que Newman denomina «liberalismo». En el momento culminante de su vida eclesiástica, cuando el 12 de mayo de 1879 pronuncia en Roma el discurso conocido como «Biglietto Speech», al serle comunicada oficialmente su elevación al Cardenalato, Newman se manifiesta de manera inequívoca. Merece la pena que releamos sus palabras, porque nos dan la medida de su autenticidad personal, su vigor intelectual, y la claridad de su diagnóstico acerca de nuestro tiempo: «En mi larga vida he cometido equivocaciones. No puedo mostrar esa alta perfección que pertenece a los escritos de los santos, exentos de todo error; pero creo sinceramente que en todo lo que he publicado ha existido intención recta, ausencia de fines personales, actitud obediente, buena disposición para ser corregido, odio al error, afán de servir a la Iglesia Santa y, por divina bondad, una razonable medida de éxito. Me alegra decir que desde el principio me he opuesto a un gran mal. Por espacio de 30, 40, 50 años, he resistido con mis mejores energías al espíritu del Liberalismo en religión (...). El liberalismo en religión —explica un poco más adelante— es la doctrina según la cual no existe una verdad positiva en el ámbito religioso, sino que cualquier credo es tan

bueno como otro cualquiera. Es una opinión que gana acometividad y fuerza días tras día. Se manifiesta incompatible con el reconocimiento de una religión como verdadera, y enseña que todas han de ser toleradas como asuntos de simple opinión. La religión revelada —se afirma— no es una verdad sino un sentimiento o inclinación; no obedece a un hecho objetivo o milagroso. Todo individuo, por lo tanto, tiene el derecho de interpretarla a su gusto. La devoción no se basa necesariamente en la fe. Una persona puede ir a iglesias protestantes y a iglesias católicas, obtener provecho de ambas y no pertenecer a ninguna» (*Cartas y diarios. «Biglietto Speech»*. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruíz y José Morales. Madrid, Rialp, 1996, pp. 162-163).

Desde una consideración externa y superficial, podría detectarse una aparente contradicción entre esta contundente denuncia del Liberalismo en religión, por una parte, y su audaz apertura a los valores seculares, cualquiera que sea su origen, por otra. Sin embargo, su raíz es la misma: el rechazo de toda instrumentalización de la fe cristiana para ocultar la ceguera o mediocridad en el trato con los valores humanos, y de la utilización sectaria de una supuesta visión científica del mundo para combatir la religión. Lo que Newman combate es la confusión intelectual entre ámbitos que son distintos, pero no están separados ni contrapuestos. Para él, la vida cristiana incluye sin eliminarlos todos los valores seculares nobles, que Cristo ha dignificado y elevado al asumir la naturaleza humana. Es preciso buscar la verdad allí donde se encuentre porque, como decía Tomás de Aquino, todo lo que es verdadero —dígallo quien lo diga— proviene del Espíritu Santo.

Alejandro Llano
Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA