

JOHN F. CROSBY

El personalismo de John Henry Newman

serie pensamiento



*Biblioteca
Palabra*

JOHN F. CROSBY

El personalismo de John Henry Newman

EDICIONES PALABRA
Madrid

Título original: *The Personalism of John Henry Newman*

© John F. Crosby, 2017

© The Catholic University of American Press, 2017

© Ediciones Palabra, S.A. 2016

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)

Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39

www.palabra.es

palabra@palabra.es

© Traducción: Nieves Gómez Álvarez

Diseño de cubierta: Raúl Ostos

Diseño de ePub: Rodrigo Pérez Fernández

ISBN: 978-84-9061-552-2

Todos los derechos reservados.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares de Copyright.

ÍNDICE

Prólogo

Nota de la traductora

Abreviaturas

Agradecimientos

Introducción

1. Religión teocéntrica

2. Imaginación e intelecto

3. «El corazón habla al corazón»

4. Influencia personal

5. «Debes consentir en pensar»

6. «Un abismo infinito de existencia»

7. «El principio creativo de la religión»

Bibliografía

Notas

Dedicado a mis hijos, Michael, Jane,
John Paul, María, Josef y John Henry,
mi hijo mayor, quien lleva ese nombre
por el beato John Henry Newman.

*Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos
como prueba a favor de Dios [...] pero estos
no me confortan ni me iluminan; no me libran
del invierno de mi desolación, ni hacen
que se abran los capullos y crezcan las hojas
en mi interior, ni tampoco causan
regocijo en mi ser moral.*

JOHN HENRY NEWMAN

PRÓLOGO

Vivimos tiempos convulsos pero no parecen diferir mucho de otros como aquellos en los que vivió Newman. Tiempos que reclaman profetas con la fuerza, no tanto de la palabra, de la ortodoxia o del dogma, sino del testimonio de vida cristiana. Como el mismo Newman dice, recogido en el párrafo con que empieza este libro: «Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos como prueba a favor de Dios [...] pero estos no me confortan ni me iluminan; no me libran del invierno de mi desolación, ni hacen que se abran los capullos y crezcan las hojas en mi interior, ni tampoco causan regocijo en mi ser moral».

Estamos en tiempos de exceso de palabras, de usos equívocos del significado de los términos que utilizamos; en la argumentación, la lógica a veces se ve opacada por el sentimentalismo, hay que explicar una y otra vez los conceptos que parecen definir el personalismo o el cristianismo en diálogos a veces fatigosos... «que no calientan ni iluminan», y que cuando lo hacen –algunos seres especiales lo logran– tampoco se sostienen en el tiempo anegados por cierta desconfianza natural en la persona que nos habla o por pereza intelectual para seguir buscando o profundizando en la verdad de lo que se dice.

La nuestra es una época parecida a la descrita por Crosby contemporánea de Newman y que fue en parte lo que constituyó la motivación para el seguimiento y admiración por nuestro autor: él tuvo que enfrentarse a un cristianismo cultural, débil, mediocre, lejos del cristianismo radical de los Padres de la Iglesia. La autenticidad que rebosaban sus escritos y predicaciones fascinaron a Crosby hasta el punto de dedicar su vida a su estudio y difusión. Su predicación, nos dice, estaba llena de celo profético: sobre el temor de Dios, el honor de Dios, el pecado y la conversión; la abnegación y la autodisciplina. Evocó con potencia el «mundo invisible» de Dios, los ángeles, las almas de los muertos, el mundo venidero en una época en que el cristianismo se había convertido en suave y autoindulgente. Anunció sin edulcorar ni adulterar el mensaje evangélico para derribar los patrones *humanos-demasiado-humanos* que rigen el «mundo» y propuso el Evangelio como antagónico a esta tendencia. Para Crosby, Newman predicaba con la fiereza de los profetas veterotestamentarios, sin caer en las exageraciones de los predicadores del infierno, pero sin endulzar la teología de los novísimos.

El Dr. John Crosby trata de descubrirnos la perenne actualidad de la «persona»

Newman no tanto por su personalismo o por el vigor de sus ideas, que también, sino por el magnetismo de su figura. Él mismo sí es un personalista, pero en la búsqueda de ese personalismo newmaniano singular. Esto es algo que me ha fascinado de este libro. En mi propia búsqueda de la verdad, el personalismo ha sido un referente pero siempre he intuitido lo mismo que Crosby, que son importantes los enunciados, las ideas, los argumentos, pero lo más importante del personalismo son los personalistas: su coherencia de vida, de compromiso con la realidad y con la verdad, su forma de vida. Más que impactado por ideas personalistas se siente interpelado por su «persona». La otra cosa, que también encuentro definitiva para mí en este libro, es que, como el mismo Crosby repite sin cesar, no hay personalismo posible sin teocentrismo. Para centrar en la persona el sentido de todas las cosas del mundo, hace falta depositar la dignidad y el valor de los seres humanos en Dios como centro por excelencia. Esto no expulsa a la persona a la periferia del sentido del mundo, sino todo lo contrario, la vuelve única e irrepetible.

El autor de este libro es John F. Crosby, un filósofo coherente con sus ideas en el que la persona y su personalismo se hacen uno. Estudió en la Universidad de Georgetown y en la Universidad de Salzburgo, donde obtuvo su Ph.D. antes de llegar a la Universidad Franciscana de Steubenville en 1990. Fue profesor en la Universidad de Dallas, y director del departamento de filosofía de la Universidad Franciscana de Steubenville. En 1997 recibió el Premio Superior de excelencia en la enseñanza, en la Universidad Franciscana de Steubenville. Es miembro de la Asociación Católica Americana de Filosofía, y miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Americana de Filosofía; de la Asociación Newman de América, y de la *Facultad de la Universidad de la Vida*. Con su hijo *John Henry Crosby* [nombre con toda seguridad en honor de Newman] ha fundado el Dietrich von Hildebrand Legacy Project, en el que se hallan embarcados para la edición americana de toda su obra.

El profesor Crosby, como nos demuestra este libro, es conocido internacionalmente por su trabajo en John Henry Newman, pero no solo. También es experto en Max Scheler, Karol Wojtyla y Dietrich von Hildebrand, lo cual define su itinerario vital personalista. Ha logrado hacer una contribución significativa con su obra a la antropología filosófica o filosofía de la persona y ha jugado un papel importante en el interés contemporáneo en este campo.

Citando a Edward Sillem nos quiere presentar a Newman como un pionero de una nueva forma de hacer filosofía de la *Persona individual y de la Vida Personal*, un *Sócrates cristiano*, y lo sitúa en el rango de *Soren Kierkegaard*, *Max Scheler*, *Emmanuel Mounier*, *Gabriel Marcel*, *Jacques Maritain*, *Romano Guardini*, *Dietrich von Hildebrand*, *Edith Stein* y *Karol Wojtyla*.

Lo que le atrae, paradójicamente, no son sus afirmaciones personalistas, sino las

teocéntricas y la importancia suprema de la búsqueda y afirmación de la verdad en la religión. En algunos de sus sermones, que Crosby comenta a lo largo del libro, predicados en el Domingo de la Trinidad, se deleita en el hecho de que los comentarios de Newman a la doctrina de la Trinidad no se refiera solo a la economía de nuestra salvación, sino también, y en primer lugar, a Dios tal como existe en sí mismo. En uno de ellos, dice: «La Anunciación, el nacimiento de Cristo, su muerte en la Cruz, Su Resurrección, el descenso del Espíritu Santo, son todo misterios [...]. Elevamos los corazones y los ojos hacia Él y hablamos de lo que Él es en Sí mismo». Frente a aquellos que piensan que la tarea de la teología es estéril, que la doctrina de la Trinidad es abstracta, Newman propone, para Crosby, sacarla de la indiferencia y hacerla desempeñar un papel prioritario en nuestra existencia religiosa. Tal doctrina habla tanto de Dios como del hombre, ambos como personas. Newman hace un intento de rechazar el antropocentrismo que nos invade también hoy en día y va a proponer el cristocentrismo siempre vigente. Pero sin darle una nota existencial: el misterio se celebra por él mismo y no porque tenga un valor práctico o produzca un beneficio. Cristo es el Hijo Todopoderoso que nos redime del pecado.

Algo de aquello que más admira Crosby en Newman es la capacidad de estar en la paradoja sin caer en la trampa de los maniqueísmos y de los extremos irreconciliables. Así nos dirá Crosby: «“Pero un aspecto de la Revelación no debe excluir u oscurecer otros; pues el Cristianismo es dogmático, devocional y práctico a la vez; es esotérico y exotérico; es indulgente y estricto; es luminoso y oscuro; es amor y temor”. Nos podemos apropiarnos de esta afirmación de cara a este estudio sobre Newman y podemos decir que un aspecto de su pensamiento no debe oscurecer ningún otro, y que Newman combina en sí mismo subjetividad y objetividad, corazón e intelecto, experiencia y doctrina, modernidad y antigüedad». Los teólogos a veces hablan de la *coincidentia oppositorum* en Dios y en los santos, dice Crosby, que también lo encuentra en Newman, y esto forma parte de la razón de la inagotable plenitud de su pensamiento. «De modo que caí en la cuenta de que un estudio del personalismo de Newman es posible solo si el personalismo es visto en relación con su teocentrismo radical, solo si se mantiene la fructífera tensión entre estos aparentes opuestos. Por esta razón, el primer capítulo de este estudio trata sobre su teocentrismo». Hay intérpretes de Newman que niegan que su teocentrismo y su personalismo se den en una tensión fructífera, que formen una unidad real; dicen que estos dos prismas del pensamiento de Newman se contradicen entre sí. Dicen esto, nos apunta Crosby, porque entienden el personalismo en términos de subjetividad, experiencia tan solo del corazón, de influencia personal y de la imaginación. Crosby trata de entender la unidad del teocentrismo de Newman y su personalismo como un drama vital con el que hay que vivir. Optar por cargar las tintas sobre uno de los lados es no hacer justicia al pensamiento de Newman.

El pensamiento personalista es de hecho claramente moderno, pero no es modernista en el sentido teológico, debate con los asuntos del mundo, por eso está en permanente actualización. El personalismo surge como respuesta a los problemas que el «mundo» plantea a la persona, en concreto a la tendencia ya presente en su época, consolidada en la nuestra, de que las personas y su dignidad están en peligro de extinción.

Karol Wojtyła ya lo advertía, como nos recuerda en sus libros Juan Manuel Burgos: el mal de nuestro tiempo consiste en poner en primer lugar una especie de degradación, una disolución de la singularidad fundamental de cada persona humana... «A esto debemos proponer, en lugar de polémicas estériles, una especie de “recapitulación” del misterio inviolable de la persona». Wojtyła se sentía impulsado a desarrollar su personalismo como una forma de defender la violada dignidad de las personas. El personalismo también surge en respuesta no solo a la violación de la dignidad de las personas, sino también en respuesta a los fundamentos teóricos de dicha violación. Como nos dirá Crosby en el libro que ahora presentamos, el personalismo surge en respuesta a una imagen reduccionista, naturalista del hombre. Cuando las ciencias naturales pretenden dar una explicación exhaustiva de lo humano en términos de enfermedad o de mera biología, las personas se sienten amenazadas; el impulso personalista es reivindicar la libertad de las personas, mostrando que los seres humanos no pueden reducirse a causas naturales. Pero no solo es el cientificismo el que provoca una reacción personalista, nos seguirá insistiendo Crosby, el personalismo nace en Europa a finales del siglo XVIII y principios del XIX como reacción a la abducción de la persona por parte del Estado, como reacción a la Revolución Francesa y a Hegel, lo cual es interesantísimo porque pone en evidencia que los ideales humanistas no son el objetivo del personalismo.

Otro punto importante del desglose de las paradojas newmanianas, que nos comparte nuestro autor, es la superación de la dicotomía entre objetividad y subjetividad. Cada persona, nos dirá, vive su ser «desde dentro»; esta es la subjetividad de la persona. Para entender a la persona hace falta salir del objetivismo cientificista, que solo mide, pesa y cuenta. Es necesario verla «desde fuera», también como objeto, pero hemos de hacerlo a través de su subjetividad o interioridad. Todos los personalistas nos advierten de los peligros de la filosofía moderna: o caer en un subjetivismo –que ellos rechazan vehementemente– o caer en un objetivismo que reduce a la persona a lo observable desde la biología. La mirada que nos ofrecen para la comprensión de la persona más profundamente es la de la singularidad e irrepetibilidad. La persona es una criatura con interioridad inviolable. En una época en que el hombre resulta ser fruto de un bricolaje provisional de piezas biológicas, el personalismo defiende con razones de peso que nadie puede ser utilizado o destruido en pro de no sabemos qué otro bien. Hay una realidad

animal en la persona, hay una evidente finitud y una expresa limitación circunscrita por las necesidades, pero no conculca esa dimensión singular que Newman defiende a ultranza: la apertura a la totalidad del ser y que constituye el centro del debate de Crosby desde el primer capítulo.

El personalismo de Crosby, apoyado en Newman, rechaza la antigua distinción entre griegos y bárbaros, sabiendo que el derecho de nacimiento de una persona (tema de imperiosa actualidad) no pertenece a unos pocos sanos o privilegiados, como nos quiere hacer creer el nihilismo al uso, el pragmatismo neoliberal o la tentación eugenésica que subyace a todas las ideologías de cualquier corte, sino que es un derecho inconculcable para todos los seres humanos. Nos dice Crosby: «Los filósofos personalistas piensan que las personas son seres con una dignidad inconmensurable y que están por encima de todos los seres no personales. Los personalistas no se sienten intimidados por la inmensidad del espacio-tiempo; se niegan a pensar en las personas como partículas dentro de un vasto espacio que las convierta en insignificantes. El centro natural del mundo es el lugar donde la persona se encuentra con otra. Los personalistas rechazan una visión demasiado intelectualizada de la persona humana; prestan una atención especial al “corazón” y a la dimensión afectiva de la existencia personal, sin desprestigiar, por supuesto, el poder de la razón. También tienen una comprensión diferente de la dimensión social, la cual consideran en términos de intersubjetividad. Consideran que ya no podemos vivir en la solidaridad social que fue natural en los tiempos pasados. Por eso ya no podemos vivir desde la fe en nuestra sociedad a partir de una mera lealtad tribal; como persona, cada uno de nosotros actúa en su propio nombre, asumiendo los compromisos básicos de la propia vida. Las personas son tan escasamente partes de un grupo social como lo son de Dios». Hasta aquí la cita. Crosby sale de inmediato al paso de las posibles acusaciones al personalismo que se derivarían de sacar de contexto estas afirmaciones. Puede parecer que se sigue de esto que el personalismo es solo otra especie del individualismo y que trae una severa fragmentación social a su paso o, por el contrario, una nueva forma de panteísmo. Pero no es así: es detestable para los personalistas pensar a las personas como islas o como partes/momentos de Dios. Las personas no salen de Dios como una gota de agua proviene del mar, ni tampoco tiene ningún sentido hablar de su poder volver a disolverse de nuevo en Dios, como el espiritualismo de moda pretende. Una persona es un ser en sí mismo, y esto en un sentido en el que una parte no es un ser en sí mismo. Los personalistas no solo insisten en ver a los seres humanos como personas, sino que también contemplan a Dios como un ser personal. Dios es más que una dimensión del mundo. Él, como persona, trasciende el mundo con un ser propio, pero eso no impide que sea un ser de naturaleza interrelacional (como inspira la Trinidad). Por esto los personalistas ponen gran énfasis en las relaciones interpersonales que existen entre Dios y los seres humanos, y en especial en las

iniciativas impredecibles y la elección de Dios.

El personalismo que defiende Crosby está muy cercano a Karol Wojtyla, quien se inspiró en Max Scheler. Wojtyla sostiene para él un principio inolvidable de todo personalismo: que cada uno de nosotros existe como sujeto, no solo como objeto, o, en otras palabras, como *alguien*, no solo como *algo*, o, en otras palabras, como *selfdetermining*, no solo «por determinar».

Crosby advierte que no afirma que Newman conociera a los primeros personalistas y que fuese influenciado directamente por ellos, o que él se llamase a sí mismo «personalista»; Tampoco que él dé una explicación filosófica completa de estas ideas, o que cada una de ellas se pueda encontrar en él. Era más bien un pionero, *el pionero de una nueva filosofía de la persona y de la vida personal*. Pero de lo que no hay duda es de que su personalismo pionero es coherente en su totalidad con lo que hoy reconocemos, con todas sus infinitas variables, como tal.

El personalismo de Newman se encuentra en el servicio de su religión radicalmente teocéntrica. Pero lo que Crosby destaca no es tanto su «personalismo» de enunciados y propuestas (que él los reconoce, citando a Mounier, que a su vez incluye enfáticamente a Newman en su mención de los pioneros del personalismo: Buber o Berdayiev), sino también los modos personalistas en las formas de actuar y de ser, incluida la forma personalista de escribir, de ejercer influencia sobre los demás, de proponer la verdad a los demás.

Cuando Newman escogió como lema de cardenal *cor ad cor loquitur*, es porque no quería descuidar esta dimensión de su personalismo y porque no quería limitarse a un personalismo «teórico», es decir, a sus enseñanzas personalistas. «Y esto no solo debido a que Newman “practicaba lo que predicaba”, sino más bien porque los mismos escritos que expresan sus enseñanzas personalistas también expresan su *ethos* personalista».

Crosby nos pide un momento de atención para decirnos algo importante: es algo destacable y extraordinario de Newman que una gran parte de su enseñanza personalista tenga una dimensión no intencionada «autobiográfica». Siempre da testimonio y muestra un fervoroso celo por la verdad; sus sermones se basan en una especie de «conocimiento por connaturalidad». Es decir, parece que Newman para entender las cosas humanas lo hacía a través de la comprensión de su propio corazón; él sabe de los sufrimientos humanos a través de lo que él mismo es. Por lo tanto, no hay que contentarse en este estudio con las proposiciones que componen su enseñanza personalista; también se debe buscar la persona viva cuya abundancia interior se refleja en estas proposiciones. Esta dependencia de lo que él enseñaba respecto de quién es él, lo convierte en un personalismo muy propio, un personalismo que es muy superior a un cuerpo de doctrina personalista.

A modo de recapitulación, Crosby nos resume en sus conclusiones lo que considera

imprescindible de su figura. Para él su antirracionalismo es incontrovertible, o mejor, su antiintelectualismo. Su personalismo emerge en el debate no con una reducción naturalista del hombre, sino con una constricción racionalista del hombre. Cuando Newman muestra los límites de la «inteligencia teológica» y trata de revivir la «imaginación religiosa», parece derivar contra un cierto intelectualismo, o contra una cierta sobreestimación del papel de las operaciones deductivas en la existencia religiosa de los seres humanos. Empezábamos introduciendo la cita acerca del lugar que asigna Newman a las pruebas de la existencia de Dios, un papel según él secundario, que no libran del frío de invierno de la desolación, al final del libro descubriremos que estaba buscando razones del corazón que harán que los brotes se desplieguen y las hojas crezcan dentro de él, y que desprenda la alegría como modo de vida moral. Al tomar como lema «El corazón habla al corazón», ha prometido dar a sus lectores más que argumentos. El conocimiento por connaturalidad que Crosby nos muestra fundamental en Newman es un conocimiento, gracias al cual, Newman adquiere una voz muy personal, una voz que no podría tener si hablase solo desde la base del conocimiento por *cognitionem*. En este sentido nos recuerda Crosby la cita de Newman del famoso argumento de Paley, para darnos a entender la singularidad de este gran hombre que desdeña la victoria racional sobre sus interlocutores, si no logra tocarles el corazón en lo que a cuestiones de fe se refiere.

Esto no es, ya hemos insistido en ello, un desprecio de la razón y una apuesta exclusivista por el corazón. En Newman los extremos se reconcilian. La razón, la afectividad, la imaginación, el conocimiento por connaturalidad, se congregan en el Espíritu de Atenas, en la educación, en el sentido ilativo, en la perspectiva en primera persona; se dan cita en un tipo de razonamiento que abarca a toda la persona. Un ejercicio de la razón que no se consume en la abstracción, sino que aterriza en la enseñanza, en lo proposicional, y que se sostiene por la pasión con la que vive su propia existencia personal.

Es un libro imprescindible para todos aquellos que intuyen que el personalismo tiene mucho que aportar al debate filosófico y existencial actual y que no ha dicho la última palabra.

ÁNGEL BARAHONA

NOTA DE LA TRADUCTORA

Para la presente traducción, se ha tratado de ser lo más fiel posible al estilo del Prof. Crosby y al «inglés clásico» del Cardenal Newman, pero también, sobre todo con algunos textos de este último, de ir más allá de la mera literalidad de las expresiones en lengua inglesa, conservando el sentido de los textos e intentando que la manera española de decirlos esté a la altura, en cuanto al estilo, de la inglesa. Los textos de Newman en inglés se pueden encontrar en la esmerada página web: www.newmanreader.org, a la que se ha acudido siempre para localizar los fragmentos citados por el Prof. Crosby.

Especialmente delicada ha sido esta labor en el caso del poema «Flowers without Fruit» de Newman, correspondiente a la obra no traducida *Verses on Various Occasions*. Agradezco al hispanista norteamericano Harold Raley sus sugerencias en este y en otros detalles de la traducción. Soy consciente de que la traducción española en este caso, como en toda traducción de poemas, pierde la musicalidad poética de la versión original, por esta razón he incluido a pie de página el texto en inglés. Agradezco también a Helena Ospina, la Directora de la Editorial Promesa, en Costa Rica, y a la Profesora Rosario Athié, de la Universidad Panamericana de México por su interés en esta traducción, y a Mauricio Albornoz Olivares, académico de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule (Chile) por sus indicaciones respecto a la bibliografía española de las obras de Newman.

En los casos en los que existen traducciones previas de los textos de Newman, han sido consultadas, gracias a la eficaz gestión de la Biblioteca Nacional de España, aunque no siempre utilizados al pie de la letra, pues se ha contemplado sobre todo el sentido de esos textos al hilo de la obra de Crosby y de la relación de esta con la del Cardenal Newman. Cuando se quiere hacer alguna puntualización respecto a los títulos de los sermones de Newman que figuran en las versiones previas españolas, se ha indicado a pie de página.

En los textos correspondientes a versiones de otros filósofos, también se han consultado las versiones españolas de los mismos y se ha indicado a pie de página. En los fragmentos citados de Platón, se han utilizado las versiones españolas realizadas por la Editorial Gredos.

ABREVIATURAS

Las obras publicadas en vida de Newman están citadas acorde con la edición que fue publicada por Longmans, Green of London, entre 1868 y 1881. Esta es la edición de las obras usada en www.newmanreader.org

Las cartas de Newman están citadas según la edición de treinta y dos volúmenes publicadas por la Oxford University Press con el título *Cartas y diarios de John Henry Newman*.

Abrevio los títulos como sigue:[*]

Apol. *Apologia pro vita sua* [*Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1977. Traducción de Daniel Ruiz Bueno; y *Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996. Traducción y notas de Víctor García Ruiz y José Morales].

Arians *The Arians of the Fourth Century*.

DA *Discussions and Arguments on Various Subjects*.

DD *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [*Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 1997. Traducción de Ramón de la Trinidad Piñedo Mariño].

DMC *Discourses Addressed to Mixed Congregations* [*Discursos sobre la fe*, Madrid, Rialp, 2000, 2ª ed. Introducción, notas y traducción de José Morales].

ECH *Essays Critical and Historical, I and II* [*Ensayos críticos e históricos*, Madrid, Encuentro, 2008. Edición y traducción de Gabriel Insausti].

GA *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* [*El asentimiento religioso: ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960. Traducción de José Vives; y *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Madrid, Encuentro, 2010. Traducción e Introducción de Josep Vives. Edición revisada y anotada por Luis Miguel Hernández].

- HS *Historical Sketches, I-III.*
- Idea *The Idea of a University* [*Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 1996. Traducción, introducción y notas de José Morales (1ª Parte) y *La Idea de la Universidad. II, Temas universitarios tratados en Lecciones y Ensayos ocasionales*, Madrid, Encuentro, 2014. Prólogo de César Nombela Cano. Introducción, traducción y notas de Víctor García Ruiz (2ª Parte)].
- LD *Letters and Diaries of John Henry Newman* [Breve Introducción en: *Cartas y diarios; «Biglietto speech»*, Madrid, Rialp, 1996. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruiz y de José Morales].
- LJ *Lectures on the Doctrine of Justification* [*Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, Salamanca, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 2009. Traducción de Xavier Larrañaga Oyarzábal].
- OUS *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford* [*La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid, Encuentro, 1993. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix].
- PPC *Lectures on the Present Position of Catholics in England.*
- PPS *Parochial and Plain Sermons, I–VIII* [*Sermones parroquiales I–VIII*, Madrid, Encuentro, 2007-2015. Traducción de Víctor García Ruiz, con la colaboración de José Morales y de Luis Galván].
- SD *Sermons Bearing on Subjects of the Day.*
- SVO *Sermons Preached on Various Occasions.*
- VM *Via Media of the Anglican Church, I and II* [*Via media de la Iglesia Anglicana: conferencias sobre la función profética de la Iglesia*, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 1995. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix].
- VV *Verses on Various Occasions.*

[*] N. de la T.: Añado entre corchetes, cuando existe, la traducción española de la obra. Se mantiene ese criterio a lo largo de todo el libro y en las referencias del final. En el resto del libro, cuando aparecen anotaciones entre corchetes en el cuerpo del texto, corresponden a comentarios de John Crosby, sobre textos de John Henry Newman. Las que aparecen a pie de página son de la traductora al español. En los contados casos en los que ha habido erratas de localización de textos, también se indica de este modo, a pie de página.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Franciscana de Steubenville por concederme un semestre sabático en la primavera de 2011, durante el cual se redactó este libro.

Agradezco a la Catholic University of America Press por el permiso para usar, en el capítulo 4, algunas páginas de mis *Personalist Papers* (2004).

Doy gracias especialmente a mi mujer, Pía, que revisó cuidadosamente cada capítulo según había sido proyectado y me dio muchos ánimos durante la tarea.

Además he de mostrar mi gratitud en otro sentido: quisiera rendir homenaje a la memoria de mi reverenciado abuelo, John F. Crosby (1889-1962), quien fue el primero que me orientó hacia Newman cuando todavía era un muchacho y plantó una semilla en mí que ha producido mucho fruto.

INTRODUCCIÓN

Al final de su estudio sobre John Henry Newman como filósofo, Edward Sillem realiza una valoración general de Newman como filósofo y concluye diciendo algo muy significativo: «En lo que se refiere a su filosofía, no se puede comparar con san Agustín, santo Tomás de Aquino o Escoto. Su auténtica aportación reside en otras áreas. *Pero se sitúa en el umbral de esta nueva época como un Sócrates cristiano, como el pionero de una nueva filosofía de la persona individual y de la vida personal*»[\[1\]](#). En este libro quiero esbozar la originalidad de Newman en sentido personalista. Me propongo presentar e interpretar, quizá desarrollar en alguna medida y, sobre todo, mostrar la riqueza del personalismo pionero del que habla Sillem.

Mi trayectoria personal respecto a este estudio

Llegué a decidirme por este proyecto gracias a mi propio trabajo en filosofía personalista. He encontrado continuamente en Newman una enorme inspiración referente al pensamiento personalista. Le he citado en mis propias obras. Newman me parecía el precursor de los grandes personalistas cristianos del siglo XX, como Søren Kierkegaard, Max Scheler, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein y Karol Wojtyła. De modo que concebí el siguiente proyecto: escribiría un estudio en el que no usaría a Newman como una fuente para mis propios proyectos filosóficos, sino que centraría el estudio en Newman y su personalismo. Lo que me atrajo en especial de este proyecto fue la progresiva conciencia de que su personalismo es fundamental en su pensamiento; me di cuenta de que un estudio sobre el personalismo de Newman constituiría una investigación que condujese al núcleo de Newman y sería, por lo tanto, un buen camino para introducir en él a aquellos que aún no lo conocen y también un nuevo camino para pensar sobre la unidad de su pensamiento, orientado a aquellos que ya lo conocen.

Hay además otra razón, bastante distinta y personal, que me ha conducido a este estudio sobre Newman. Esta otra razón revela en gran parte el tema central de mi estudio e incluso explica por qué el primer capítulo trata sobre algo distinto a su personalismo. Cuando descubrí a Newman en mi adolescencia y principios de la veintena, me sentí atraído por el Cristianismo radical que predicó en Oxford durante los años del Movimiento de Oxford. Ofreció un reto a lo que él llamó «la religión del momento», un

Cristianismo que, al haber estado establecido en Inglaterra durante largo tiempo, había sido aceptado por muchos pero tomado en serio por muy pocos. Como Kierkegaard en Dinamarca, Newman desenmascaró en Inglaterra la falsedad de un Cristianismo que había llegado a ser meramente convencional y había perdido su sabor. El Cristianismo que encontró a su alrededor era anodino, mediocre. Él estaba enardecido con el Cristianismo radical que había descubierto en la época apostólica y en los padres de la Iglesia oriental. Irradió este ardor sobre Oxford e Inglaterra y prendió la llama del Movimiento de Oxford. Predicó sobre el temor de Dios, sobre el celo por la honra de Dios, sobre el pecado y la conversión, sobre la abnegación y la disciplina con uno mismo. Evocó ante sus oyentes con enorme fuerza el «mundo invisible» de Dios, los ángeles, las almas de los muertos, el mundo venidero. En una época en la que el Cristianismo se había vuelto blando y autoindulgente, él mostró su dimensión más exigente. Anunció la Palabra de Dios sin adulteraciones, con toda su capacidad para superar y echar por tierra los modos de pensar excesivamente humanos. Anunció sin compromiso el antagonismo entre la Palabra de Dios y el mundo. A menudo predicaba con la fiereza de un profeta del Antiguo Testamento, como en el sermón «El celo judío, un modelo para los cristianos». Por supuesto, no era simplemente un predicador amenazando a su comunidad con el fuego del infierno; Newman era un hombre de la más elevada cultura y de la sensibilidad más exquisita, con una penetrante agudeza para las cosas humanas y divinas. Yo reaccioné a la predicación de Newman como muchos estudiantes de pregrado en su momento; estaba profundamente convencido del Cristianismo de verdad que él proclamaba. Me alegré de encontrar el auténtico Cristianismo proclamado tan convincentemente. Nunca hubiera podido ser el mismo después de escuchar predicar a Newman.

Pero, en realidad, todavía no había descubierto la faceta de su pensamiento que se centra en la subjetividad, la experiencia, el corazón, la influencia personal, la imaginación. El Newman que conocí al principio presentaba una severa objetividad, un teocentrismo radical; afirmaba «el principio dogmático»[*] y contemplaba el liberalismo teológico como su archienemigo. Fue solo más adelante cuando reconocí en él a «el pionero de una nueva filosofía de la persona individual y de una vida personal», cuando le vi en relación con los grandes personalistas cristianos del siglo XX y cuando pude utilizar su obra como una abundante fuente para mi propio trabajo en filosofía personalista. Y, cuando llegué a conocer esta faceta de Newman, me di cuenta de que el drama del pensamiento de Newman reside en la fecunda tensión de estas dos facetas de su pensamiento y personalidad. Newman escribió una vez: «Pero un aspecto de la Revelación no debe excluir u oscurecer otros; pues el Cristianismo es dogmático, devocional y práctico a la vez; es esotérico y exotérico; es indulgente y estricto; es luminoso y oscuro; es amor y temor»[2]. Nos podemos apropiarnos de esta afirmación de

cara a este estudio sobre Newman y podemos decir que un aspecto de su pensamiento no debe oscurecer ningún otro, y que Newman combina en sí mismo subjetividad y objetividad, corazón e intelecto, experiencia y doctrina, modernidad y antigüedad. Los teólogos a veces hablan de la *coincidentia oppositorum* en Dios y en los santos. Pues bien, hay una *coincidentia oppositorum* en Newman, y esto constituye una parte de la inextinguible plenitud de su pensamiento. De modo que caí en la cuenta de que un estudio del personalismo de Newman es posible solo si el personalismo es visto en relación con su teocentrismo radical, solo si se mantiene la fructífera tensión entre estos aparentes opuestos. Por esta razón, el primer capítulo de este estudio trata sobre su teocentrismo; solo entonces procederé a desarrollar los capítulos sobre su personalismo y, en estos, no dejaré de tener en cuenta el primero.

Hay intérpretes de Newman que niegan el hecho de que su teocentrismo y su personalismo se mantengan en una tensión fecunda, que formen una unión real; dicen que estas dos facetas del pensamiento de Newman se contradicen entre sí. Afirman esto porque el personalismo es considerado, como ya señalé, en términos de subjetividad, experiencia, corazón, influencia personal e imaginación; y estos elementos, cuando llegan a ser relevantes en un pensador, tienden a socavar los compromisos doctrinales de una posición teocéntrica como la de Newman. En este sentido, un intérprete de Newman, W. R. Inge, uno de los primeros en hablar del personalismo de Newman, escribe que Newman introdujo «en la Iglesia Católica un hábito de pensamiento muy peligroso y esencialmente ajeno, que se ha desarrollado hasta convertirse en Modernismo», un hábito de pensamiento que, «cuando es prolongado lógicamente, nos aleja del Catolicismo, en dirección a una religión individualista y a una sustitución del dogma por la historia»[\[3\]](#). Este crítico es consciente de la faceta teocéntrica de Newman; lo que quiere decir es que el pensamiento de Newman, por su personalismo, está enfrentado consigo mismo. E Inge no es el primero en decir esto; durante la controversia del Modernismo dentro de la Iglesia católica al comienzo del s. XX –a esto es a lo que Inge se refiere–, algunos modernistas invocaron a Newman como su fuente de inspiración principal. La gente estaba perpleja por el hecho de que un hombre de la ortodoxia incondicional de Newman pudiese dar un ímpetu a algo tan ajeno a la ortodoxia como el Modernismo. Por eso, al intentar comprender la unidad del teocentrismo de Newman con su personalismo –o, mejor dicho, la unidad de su teocentrismo con *el resto* de su personalismo–, no solamente penetraremos en el drama del pensamiento de Newman; también lo protegeremos contra lo que yo considero una confusión decisiva en relación con él. El pensamiento personalista de Newman es claramente moderno, pero no modernista en sentido teológico. Volveré sobre esta importante cuestión al final de este estudio.

Personalismo

El Personalismo surgió en respuesta a la conciencia de que las personas y su dignidad estaban siendo dañadas. Por ello, Karol Wojtyla, con la intención de explicarle a un amigo la razón de por qué escribir su tratado personalista, *Persona y acción*, dirá: «El mal de nuestro tiempo consiste ante todo en una forma de degradación, realmente en una pulverización, de la unidad fundamental de cada persona humana [...]. Ante esto [...] debemos ofrecer, más que estériles polémicas, una forma de “recapitulación” del misterio inviolable de la persona»[4]. Wojtyla se sintió llamado a desarrollar su personalismo como un camino para defender la dignidad dañada de las personas. Por tanto, el Personalismo emerge no solo como respuesta a la violación de los derechos de las personas, sino también en respuesta a los fundamentos teoréticos de tal violación; es decir, que surge como respuesta a una imagen reduccionista y naturalista del hombre. Cuando la ciencia natural pretende explicar de forma exhaustiva la condición humana, la gente se siente amenazada; el impulso personalista está orientado a reivindicar la libertad de las personas mostrando que no se puede ejercer ese reduccionismo sobre los seres humanos sin que queden limitados a meras causas naturales. Pero no es solo el científicismo lo que provoca una reacción personalista; el personalismo emerge en Europa al final del siglo XVIII en reacción a Hegel y, en particular, al panteísmo de Hegel[5]. Para los personalistas, es abominable pensar en las personas como partes o momentos de Dios; saben que las personas quedan suprimidas como tales si son consideradas de este modo. Las personas no proceden de Dios como una gota de agua procede del mar, ni tiene ningún sentido hablar de la capacidad de volver a disolverse en Dios. Una persona es un ser en sí mismo, y esto, de un modo en el que un ser que es parcial no puede llegar a serlo. Los personalistas no solo insisten en que los seres humanos son personas, sino también en que Dios es personal. Piensan que Dios es algo más que una dimensión del mundo; como Persona, trasciende el mundo al constituir un ser por sí mismo. Y ponen gran énfasis en las relaciones interpersonales que existen entre Dios y las personas humanas, y especialmente en las iniciativas y elecciones impredecibles de Dios.

El personalismo que yo mantengo es el representado en su mejor forma por Karol Wojtyla, que estaba inspirado en Max Scheler[6]. Wojtyla sostiene que cada uno de nosotros existe como sujeto, no solo como objeto, en otras palabras, como alguien, no como algo, o incluso con una expresión distinta, como autodeterminación, y no solo determinación. Esto es, cada persona vive en su ser «desde dentro»; esto es lo que significa la subjetividad de la persona. Si queremos comprender a las personas, debemos considerarlas no solo «desde fuera», como objetos; tenemos que considerarlos a través de su subjetividad, o interioridad[7]. Algunos filósofos lo dicen de esta manera: debemos

considerar a la persona desde su modo de ser en primera persona (de la manera en que esta vive desde su propio centro), y no solo en su modo de ser en tercera persona (de la manera en cómo otros la perciben). Pues los personalistas ven en la «vuelta al sujeto» de la filosofía moderna no solo el peligro de caer en un subjetivismo, que rechazan, sino también un nuevo método para entender a las personas de un modo más profundo.

Los personalistas también sostienen que una persona humana, al ser una criatura con interioridad, no existe simplemente para proporcionar un ejemplo de la especie humana, sino que existe como *esta* persona irrepetible y de este modo; en cierto sentido se sitúa sobre la especie humana, siendo siempre más que un mero ejemplo de ella. Son profundamente conscientes de la inviolabilidad de las personas, es decir, muestran por qué ninguno de nosotros debe ser usado o aniquilado nunca por el bien de otros. Son más sensibles que sus antecesores a todas las formas de manipulación y coerción que amenazan nuestra personalidad. También dicen que las personas no existen simplemente, como los otros animales, en un medio limitado, cuyos contornos están basados en sus necesidades, sino que existen en una actitud de apertura hacia la totalidad (un importante rasgo de la personalidad que ha de ser analizado en el primer capítulo). Y rechazan la antigua distinción entre griegos y bárbaros, sabiendo que los derechos de nacimiento de una persona no solo corresponden a unos pocos, sino a todos los seres humanos.

Los filósofos personalistas piensan que las personas son seres con una dignidad incommensurable y que están por encima de todos los seres no personales. Los personalistas no se sienten intimidados por la inmensidad del espacio-tiempo; se niegan a pensar en las personas como partículas dentro de un vasto espacio que las convierta en insignificantes. El centro natural del mundo es el lugar donde la persona se encuentra con otra.

Los personalistas rechazan una visión demasiado intelectualizada de la persona humana; prestan una atención especial al «corazón» y a la dimensión afectiva de la existencia personal, sin despreciar, por supuesto, el poder de la razón. También tienen una comprensión diferente de la dimensión social, la cual consideran en términos de intersubjetividad. Consideran que ya no podemos vivir en la solidaridad social que fue natural en los tiempos pasados. Por eso ya no podemos vivir desde la fe en nuestra sociedad a partir de una mera lealtad tribal; como persona, cada uno de nosotros actúa en su propio nombre, asumiendo los compromisos básicos de la propia vida. Las personas son tan escasamente partes de un grupo social como lo son de Dios. Parecería deducirse de aquí que el personalismo no es más que otra clase de individualismo y que su irrupción seguramente conllevaría una grave fragmentación social. Pero la mayoría de los filósofos personalistas han sido muy sensibles a la esterilidad del individualismo[8]. Siguen la actitud de Buber, al considerar muy seriamente las relaciones interpersonales en las cuales las personas viven, se mueven y existen. Los personalistas rehúsan hablar

de la dimensión social solo en términos de derechos y de protección contra el intruso; piensan en ella principalmente en términos de solidaridad y corresponsabilidad.

Los personalistas piensan que este sentido de la existencia personal se ha despertado con fuerza en los dos últimos siglos y que este despertar es un acontecimiento trascendental en la historia de la humanidad, un cambio radical en la manera en la que nos entendemos a nosotros mismos. Lo que quiero mostrar en este estudio es que Newman es una voz significativa en este acontecimiento trascendental; podemos encontrar en él gran parte de la verdad que muestra este personalismo creciente. Esto no significa que Newman conociese a los primeros personalistas y estuviese directamente influenciado por ellos, o que se llamase a sí mismo «personalista»; ni pretendo decir que él dé cuenta completa, en sentido filosófico, de estas ideas, o de lo que puede ser encontrado de cada una de ellas, en su obra. Fue más bien un pionero, «el pionero de una nueva filosofía de la persona individual y de la vida personal». También quiero mostrar que este personalismo pionero es enteramente coherente y, de hecho, está al servicio de su religión radicalmente teocéntrica[9].

La enseñanza personalista de Newman en relación con su *ethos* personalista

Ahora bien, el personalismo existe en Newman no solo como una enseñanza que puede ser enunciada en proposiciones, sino también como un modo personalista de ser y actuar, incluyendo una manera personalista de escribir, de ejercer influencia en los demás y de proponer la verdad a otros. Cuando Newman eligió como su lema cardenalicio *cor ad cor loquitur*, estaba expresando algo concreto en relación con su manera de referirse a los demás y esta manera de dirigirse a ellos era eminentemente personalista. No queremos descuidar esta dimensión viva de su personalismo y limitarnos a su personalismo «teórico», esto es, a sus enseñanzas personalistas. Y esto no solo porque Newman «practicaba lo que predicaba», sino más bien porque los mismos escritos que expresan sus enseñanzas personalistas también expresan su *ethos* personalista. Estamos, simplemente, insistiendo en que hay que estudiar el personalismo que se percibe en sus obras en todas sus dimensiones. Me explico.

Es un hecho extraordinario sobre Newman que una gran parte de su enseñanza personalista tiene una involuntaria dimensión «autobiográfica». Así, en el sermón «El testimonio personal, medio de propagar la verdad», no solo habla sobre la influencia personal en general, sino que revela inconscientemente la clase de influencia que él ejercitaba; o en su sermón «Palabras inauténticas»[*], no solo dice cosas sobre un cierto tipo de lenguaje religioso superficial, que son válidas para todos sus oyentes, sino que él mismo habla con un lenguaje que manifiesta eminentemente la «autenticidad» que está

defendiendo; o en su sermón «El celo judío, un modelo para los cristianos», no puede evitar expresar el celo que le inflama a él mismo. Si conocemos la influencia que ejerció y consultamos el sermón sobre la influencia personal, nos damos cuenta de que está basado en una forma de «conocimiento por connaturalidad» (se hablará más sobre esto en el capítulo 3). Si notamos la solemne dignidad de su lenguaje religioso, nos damos cuenta de que el sermón sobre las palabras inauténticas ha sido escrito a partir de un «conocimiento por connaturalidad». Esto es, que Newman parece comprender las cosas humanas al comprender su propio corazón; conoce las cosas humanas por lo que él mismo es. Por lo tanto, no nos contentaremos en este estudio con exponer las proposiciones que componen su enseñanza personalista; debemos buscar además la persona viviente, cuya profundidad interior se refleja en esas proposiciones. Esta dependencia de lo que enseñó respecto a quién fue constituye un personalismo totalmente propio, un personalismo que excede con mucho un conjunto de enseñanzas personalistas.

Alguien que acusó a Newman, Charles Kingsley, le preguntó una vez abiertamente, como es bien conocido: «¿Qué quiere decir entonces el Dr. Newman?». Newman comenzó su respuesta diciendo: «Él pregunta lo que *quiero decir*; no sobre mis palabras, ni mis argumentos o, en último término, mis acciones, sino sobre la inteligencia viva desde la cual escribo, argumento y actúo»^[10]. Tenemos, entonces, el personalismo articulado en las palabras y los argumentos de Newman y, además, el personalismo encarnado en la «inteligencia viva» que el mismo Newman fue. En este estudio, quisiera tener en cuenta ambos niveles de su personalismo, en la medida en que ambos se expresan en sus escritos. Quisiera tenerle presente no solo como un profesor de personalismo, sino también como un testigo del mismo.

Últimos aspectos preliminares

Soy filósofo de formación y casi todo mi trabajo previo podría ser calificado como propiamente filosófico. He apreciado siempre el poder de la razón filosófica para apelar por igual al creyente y al no creyente, y para poner de acuerdo a aquellos que lo están a nivel de fe. Por tanto, me inclino en gran medida a buscar en Newman un personalismo que pueda ser expresado sin hacer referencia a su fe religiosa. Pero tengo que reconocer que el personalismo de Newman está tan embebido de su fe que tal aproximación estrictamente filosófica solo podría abarcar una porción de este, en particular la que se deduce de su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. He considerado que entonces es mejor considerar a Newman como el pensador cristiano que fue. Y, justo por ello, mejor no aducir que siempre hablo estrictamente como filósofo. Por tanto, no me disculparé por usar abundantemente los sermones de Newman. Al mismo tiempo, se

debe afirmar con énfasis que el personalismo de Newman no es solo para creyentes; como en el caso de Kierkegaard, mucho de lo que encontramos en Newman es capaz de fascinar y ofrecer un reto para los no cristianos, y prestaré especial atención a este interés general del personalismo pionero de Newman.

Hay otra tentación a la que me expone mi formación filosófica. Por mis hábitos profesionales estoy inclinado a convertir la enseñanza y testimonio de Newman en un objeto de investigación académica y a mantenerme a mí mismo al margen. Por eso tiendo a evitar la primera persona y a hablar tan impersonalmente como sea posible. Pero hay una manera de situarse ante Newman y de explicar lo que significa para mí sin que esto suponga una intromisión de mí mismo en este discurso sobre él, sino más bien un modo de mostrar más de Newman y de su personalismo. Cuando estudiaba su figura y su tiempo, me quedé sorprendido al ver lo que se podía aprender de él a partir de la reacción de sus contemporáneos. No es solo que nos ayuden a articular lo que nosotros mismos ya percibimos en Newman; al mirar a este con los ojos de sus contemporáneos, ampliamos nuestro conocimiento de quién fue Newman. Si esto es verdad de sus contemporáneos en el siglo XIX, ¿por qué no podría ser verdad para nosotros en el XX y XXI, que nos encontramos con Newman en un sentido profundo? De modo que he escrito asumiendo el hecho de que puedo mostrar a Newman y a su personalismo no solo centrándome en él, sino también hablando algunas veces de mi propio encuentro con él. Esta forma personal de compromiso es quizá el único camino adecuado para captar el valor de un pensador personalista.

Y unas palabras finales sobre el aspecto central de este estudio. No es primariamente un estudio histórico. No pretendo mostrar ante todo el lugar que Newman ocupa en la corriente de pensamiento conocida como personalismo, ni me preocupa mucho rastrear los temas personalistas contemporáneos en referencia a Newman; lo que me interesa, y constituye el núcleo de este estudio, es la riqueza y fecundidad de su personalismo y la unidad que forma con su existencia desde una religión teocéntrica[11].

[*] N. de la T.: La expresión literal que el Prof. Crosby utiliza, tomándola del Card. Newman, es «dogmatical principle». La he traducido como «principio dogmático», pues, según el Diccionario de la Real Academia Española, el término «dogmático», en la primera de sus acepciones, significa «perteneciente o relativo a los dogmas de la religión»

[*] N. de la T.: El título original de Newman es «Unreal words». La versión española de este texto está contenida en *Sermones parroquiales* 5 y ha sido traducida como «Palabras irreales», pero me parece que transmite mejor el contenido de esta expresión de Newman su traducción como «palabras inauténticas». Lo traduzco de este modo todas las veces que aparece en el texto del Prof. Crosby.

1. RELIGIÓN TEOCÉNTRICA

Por la razón explicada en la Introducción, comienzo mi estudio del personalismo de Newman con un capítulo sobre una faceta de su pensamiento y personalidad que parece, en cierto sentido, antitético al personalismo. Lo denomino el teocentrismo de Newman y procedo a investigar sus diferentes aspectos.

«El principio dogmático»

Como ya he dicho, cuando me encontré por primera vez con Newman me atrajo de él sobre todo su afirmación de lo que él llamaba «el principio dogmático», o lo que llamaba, en forma negativa, su antiliberalismo. A continuación, una inspirada declaración del principio dogmático:

Que entonces existe la verdad; una sola verdad; que el error religioso es en sí mismo de naturaleza inmoral; que los que lo mantienen, a no ser que sea involuntariamente, son culpables de mantenerlo; que esto es temible; que la búsqueda de la verdad no consiste en satisfacer la curiosidad; que su conquista no tiene nada de la emoción de un descubrimiento; que la inteligencia está por debajo de la verdad, no sobre ella, y que está destinada a venerarla, no a disertar sobre ella; que la verdad y la falsedad se sitúan ante nosotros para probar nuestros corazones; que la elección a nuestro alcance es un tremendo acto de renunciar a muchas cosas en el que queda inscrita nuestra salvación o condenación [...], tal es la fuerza del principio dogmático.

En el mismo lugar, Newman expone por medio del contraste el principio del liberalismo, el cual aborrece con todo su ser:

Que la verdad y la falsedad en la religión no son sino materia de opinión; que una doctrina es tan buena como otra; que el Señor del mundo no tiene la intención de que lleguemos a la verdad; que no existe la verdad; que no somos más gratos a Dios creyendo esto que creyendo lo otro; que nadie es responsable de sus opiniones; que estas son solo cuestión de necesidad o accidente; que es suficiente si celebramos sinceramente lo que profesamos; que nuestro mérito se encuentra en el hecho de buscar, no en el de poseer [...]; que la creencia pertenece al mero intelecto, y no también al corazón; que podemos confiar con seguridad en nosotros mismos en materia de fe, y no necesitamos de otra guía; tal es la enorme debilidad de este fundamento de filosofías y herejías[12].

Este celo por la verdad y esta aversión a la disolución relativista de la verdad son absolutamente fundamentales para Newman. Constituyen el núcleo de su enseñanza y predicación como líder del Movimiento de Oxford. Nunca se apartó del principio dogmático. Por eso, al final de su vida, pudo resumirla en su totalidad refiriéndola a la defensa del principio dogmático. En 1879 dijo en Roma, con ocasión de su nombramiento como cardenal: «Durante treinta, cuarenta, cincuenta años, he resistido

con lo mejor de mis fuerzas al espíritu del liberalismo en la religión»[13]. Mucha gente se ha sentido atraída hacia Newman por la energía y la fuerza con las que enseñó el principio dogmático, pues no lo hacía con el pathos de un profesor que está planteando una cuestión, sino con el ardor de un confesor que está dando testimonio.

Me gustaría detenerme en este ardor. Lo que me atrajo de Newman fue no solo la afirmación de la doctrina cristiana, ni simplemente la afirmación fundamental de la suprema importancia de la verdad en la religión. Lo que me atrajo fue el espíritu radicalmente teocéntrico que me parecía manifestarse en el principio dogmático[14]. En algunos de los sermones predicados el domingo de la Trinidad, se deleitaba en el hecho de que la doctrina de la Trinidad se refiere no solo a la economía de nuestra salvación, sino también, y antes que nada, a Dios, que existe por sí mismo. En uno de ellos dijo: «La Anunciación, el nacimiento de Cristo, Su muerte en la Cruz, Su Resurrección, el descenso del Espíritu Santo, son todo misterios; pero los celebramos no por ellos mismos, sino por las bendiciones que ganamos con ellos. Sin embargo, hoy celebramos no un acto de misericordia de Dios hacia nosotros, sino que, olvidándonos de nosotros mismos y mirándole solo a Él, ensalzamos con reverencia y temor, pero a la vez con júbilo, las maravillas, no de sus obras, sino de Su propia naturaleza. Elevamos los corazones y los ojos hacia Él y hablamos de lo que Él es en Sí mismo»[15]. Muchos dicen que la doctrina de la Trinidad es árida y abstracta y que solamente se la puede comprender diciendo algo sobre nosotros, seres humanos, y nuestra redención. De modo que estos afirman, por ejemplo, que tenemos que pensar en el Padre como nuestro Creador, en el Hijo como nuestro Redentor, y en el Espíritu como nuestro Santificador, y que solo entonces esta doctrina cobra significado para nosotros y puede tener alguna importancia en nuestra vida religiosa. Se trata de lograr que la doctrina diga tanto sobre el hombre como sobre Dios: solo entonces adquiere una nueva luz que despierta interés religioso en nosotros. En este sermón, Newman plantea una cuestión que pone en duda este fundamento antropocéntrico; dice: «Sin duda, de este profundo misterio procede todo lo que nos beneficia y nos santifica. Sin un Hijo Todopoderoso no somos redimidos [...]. Sin embargo, en este día, celebramos el misterio en su propio nombre, no en el nuestro»[16].

O podemos analizar otro de sus sermones para el Domingo de la Trinidad. Al principio expresa, en un tono profundamente suyo, el anhelo por el reposo y la paz que espera en la eternidad: «Después del frenesí de la vida, tras el cansancio y la enfermedad, las luchas y los sinsabores, la languidez y la inquietud, el esfuerzo y la flaqueza, el esfuerzo y el éxito; después de todos los cambios y riesgos de este estado atribulado y malsano, al final llega la muerte, el Blanco Trono de Dios, la Visión Beatífica [...] –la visión de las Tres Personas Divinas, del Santo; de la Trinidad que da testimonio en el cielo, en la luz inaccesible». Y entonces Newman, hablando con santo y sereno temor de

lo aprehendido mediante la fe, no habla del refugio divino que hallará en la eternidad; en lugar de eso, empieza espontáneamente a recitar, o más bien a proclamar en adoración, los artículos del Credo atanasiano: «Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo; Señor el Padre, Señor el Hijo y Señor el Espíritu Santo; increado el Padre, increado el Hijo, increado el Espíritu Santo; inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo. Pues hay una Persona del Padre, otra del Hijo y otra del Espíritu Santo; tal como es el Padre, es el Hijo y es el Espíritu Santo; y, sin embargo, no hay tres dioses, ni tres señores, ni tres inmensos ni tres increados; sino un Dios, un Señor, un increado y un inmenso»[17]. Este es el secreto del principio dogmático de Newman: el espíritu de adoración que le lleva a usar el Credo atanasiano como un salmo o un himno de alabanza. Esto fue lo que captó mi atención en los años iniciales de mi discipulado con Newman: la pérdida de este espíritu teocéntrico en la religión contemporánea, y su poderosa presencia en la enseñanza de Newman. Verdaderamente, Newman es un profeta de este espíritu teocéntrico y su principio dogmático hay que comprenderlo como expresión de este espíritu.

Teocentrismo y conciencia

El espíritu teocéntrico de Newman comienza en el nivel de su existencia religiosa, que es más importante que su fe trinitaria; comienza con la experiencia de la conciencia, que, de acuerdo con Newman, nos proporciona el conocimiento religioso primordial. En el capítulo 7 examinaremos este conocimiento religioso; por ahora explicaremos la estructura teocéntrica del mismo.

Para Newman, la conciencia está centrada en el hecho de *estar moralmente obligado*, por lo que la denomina como «un mandato magisterial» y dice de la conciencia que nos avisa y nos acusa[18]. Esta es la razón que explica por qué la religión de Newman, en la medida en que está basada en la conciencia, es fuertemente teocéntrica. «Y, por eso, estamos acostumbrados a hablar de la conciencia como una voz [...] y, más que de una voz, como el eco de una voz, *que nos manda y nos obliga, como ningún otro mandato de nuestra experiencia en general*»[19]. Dios es experimentado como el que domina sobre nosotros, y de este modo es sentido como un soberano con autoridad, como Señor; en palabras de Newman, es sentido como «*el que gobierna de modo supremo, como un Juez santo, justo, poderoso, que todo lo ve, que castiga*», como «*El que ordena, no solamente por el bien del que ofende, sino por el bien resultante en sí mismo [...] que el que ofende debe sufrir por su ofensa*»[20]. Este *no* es un Dios experimentado *solamente* como fuente de salvación, ni un Dios contemplado *meramente* como el que ejerce una providencia benevolente con nosotros, seres vivos, y que diseña la economía de nuestra redención. Newman a menudo enseña que no podemos

considerar la acción de Dios hacia nosotros exclusivamente en términos de «benevolencia»; pues Él actúa de acuerdo con una justicia que no puede ser reducida a benevolencia, como cuando castiga por una cuestión de «justicia retributiva» y no meramente para reformar y curar al infractor[21]. Newman deduce esta enseñanza ante todo de su experiencia de la conciencia.

El psicologista Erich Fromm analiza la conciencia en uno de sus trabajos, diciendo que su sano funcionamiento incluye una «preocupación amorosa por uno mismo»[22]. Esto es una consideración de la conciencia casi opuesta a la de Newman. Newman diría que Fromm ofrece una visión de la conciencia como algo extremadamente absorto en sí mismo y que abandona toda la autotranscendencia que se adquiere al tomar con seriedad la llamada de la conciencia. Fromm, por su parte, estaría en desacuerdo con Newman y se referiría a lo que llama «conciencia autoritaria», la cual es para él una conciencia deformada por un exceso de obediencia. Así queda reducida la visión teocéntrica de Newman sobre la conciencia en la mirada de quien se aproxima a esta sin ninguna referencia a Dios. Sin embargo, una vez hemos hecho justicia a la conciencia como un dictado «que nos manda y nos obliga», y que llama a la obediencia y la sumisión, entonces podemos proceder, como he intentado mostrar en mi escrito sobre Fromm y Newman, a comprender el significado de una cierta «preocupación amorosa por uno mismo» en la experiencia de la conciencia. Este cuidado de sí pertenece verdaderamente a la conciencia, de acuerdo con Newman, pero no como la primera y fundamental estructura de la conciencia, como Fromm supone.

Vemos, entonces, que el principio dogmático, o más bien el espíritu teocéntrico del mismo, ya «comienza» en Newman en la experiencia de la conciencia. Ya en el ámbito de la conciencia, Newman es «derribado» por Dios, sobrepasado por la divina majestad, invitado a postrarse ante el Dios Uno, liberado de toda preocupación eudemonista por su propia felicidad como fin último de la existencia. Cuando Newman recibe una revelación sobre la naturaleza trinitaria de Dios, no estipula, como condición para interesarse por ello, que esta revelación tenga que ver necesariamente con la economía de la redención; partiendo de su experiencia teocéntrica de la conciencia, está dispuesto a venerar a Dios como la Trinidad en la Unidad solo con la intención de alabarle y de este modo cantar en adoración los artículos del Credo atanasiano.

Actitudes teocéntricas: temor, celo y amor

Me propongo ahora aclarar el contenido radicalmente teocéntrico en muchos grandes temas de la predicación de Newman en Oxford: el temor de Dios, el celo por el honor divino y el amor a Dios.

En este sentido, hay un sermón de los primeros tiempos, de gran fuerza, llamado

«La religión del momento». Tras reconocer el exceso de temor y pavor en la religión de las épocas de barbarie, examina la deficiencia opuesta de la religión en nuestra propia época, esto es, la pérdida completa del temor de Dios, y dice:

¿Cuál es la religión del mundo ahora? Ha eliminado la parte más luminosa de la Palabra de Dios –su capacidad de consuelo, sus preceptos de amor–; toda visión de la condición del hombre y de sus posibilidades más oscuras y más profundas es relativamente olvidada. Esta es la religión natural de una edad civilizada y Satán la ha disfrazado bien y la ha convertido en un ídolo de la verdad. Cuando se cultiva la razón, se educa el gusto y se refinan los afectos y sentimientos, una decencia y gracia general se extenderán evidentemente por la superficie de la sociedad, de una manera bastante independiente a la influencia de la Revelación [...]. Nuestros modales son corteses; evitamos causar dolor u ofender; nuestra forma de hablar busca la corrección; nuestros deberes familiares son cuidadosamente realizados [...]. Los vicios se vuelven indecorosos y espantosos de imaginar o, como se dice algunas veces familiarmente, «de mal gusto». En consecuencia, la elegancia se convierte gradualmente en la prueba y la medida de la virtud[24].

La «religión del momento» es para Newman una religión que se ha vuelto estética; es la religión que se hace inofensiva y que es trivializada por un cierto espíritu estético. Los corazones excesivamente melindrosos de los creyentes rehúyen el encuentro con el Dios vivo; el teocentrismo radical parece ser de mal gusto. Newman prosigue hablando del proceso de desgaste de la conciencia en la «religión del momento». Ya que la conciencia es una fuente de tanta importancia para la religión teocéntrica, necesariamente se reducirá su acción en la «religión del momento».

La conciencia ya no es reconocida como un árbitro independiente de las acciones, se ignora su autoridad; en parte es sustituida en la mente de los hombres por el llamado sentido moral, que es contemplado meramente como el amor a la belleza; y en parte por las reglas de la conveniencia, que la sustituyen inmediatamente en la conducta concreta. Entonces la conciencia es considerada como un principio grave y triste, que nos habla de culpa y de castigo futuro. De acuerdo con esto, cuando el temor respecto a ella desaparece, entonces desaparecen también, en la creencia del momento, esas terribles imágenes de la ira divina que abundan en las Escrituras. Se ignoran. Todo es luminoso y encantador. La religión es agradable y fácil; la benevolencia es la virtud dominante; la intolerancia, el fanatismo, el exceso de celo, constituyen el primero de los pecados[24].

Esta deformación de la religión en la «religión del momento» proviene de la pérdida del temor de Dios. En consecuencia, el Cristianismo se vuelve inofensivo y trivial; pierde lo que Newman llama «el sabor perdurable de la verdad divina»[25].

Se convierte en algo demasiado humano. Ahora bien, uno debe preguntarse si la pérdida del temor de Dios es realmente una pérdida del espíritu teocéntrico. Pues uno puede decir que, al temer a Dios, tememos el castigo de Dios y que nuestro temor, por tanto, no está centrado en Dios en sí mismo, sino en Dios en tanto nos amenaza con algo perjudicial para nosotros. Por lo que recobrar el temor religioso no significaría recobrar el espíritu teocéntrico.

Newman responde que hay un tipo de temor de Dios que está tan centrado en Dios como la adoración, tan centrado en Dios como muestra estar el mismo Newman cuando proclama los artículos del credo al modo de un canto de alabanza. «Ahora bien, se debe

señalar que la existencia del temor en la religión no depende de la circunstancia de ser nosotros pecadores; ni mucho menos. Incluso si fuésemos puros como los ángeles, en Su presencia no podríamos adoptar otra actitud que la del temor ante Aquel para quien los cielos no son puros ni los ángeles están libres de falta. Los mismos serafines se cubrían el rostro cuando clamaban: ¡Gloria!»[26]. De modo que para Newman el temor religioso significa, antes que nada, el estremecimiento lleno de asombro de la criatura ante el Dios infinitamente vivo; no significa –no primariamente– el temor de la criatura culpable ante la mano del divino juez que castiga. Si Newman hubiese vivido para leer la obra de Rudolf Otto, y en especial su estudio sobre *Lo santo* (1917), hubiese reaccionado emocionada y calurosamente a la distinción de Otto entre el temor numinoso y el temor natural. Este último es simplemente temor ante algún daño que se anticipa, mientras que el primero es temor ante la presencia de Dios, que es experimentado como *mysterium tremendum*. El temor numinoso es tan fundamentalmente teocéntrico que es fácilmente reconocible como un momento de adoración plena, que es, por su parte, inconfundiblemente teocéntrico. Cuando Newman canta los artículos del credo en adoración, expresa temor numinoso.

Quizá el mejor modo de comprender que existe un temor religioso que no está centrado en sí mismo, sino que está radicalmente centrado en Dios, es considerar cómo describe Newman el temor que presenta deficiencias en las personas religiosas. Estas descripciones están tomadas del sermón de Newman «Palabras inauténticas», en el cual discurre muy concretamente sobre la «inautenticidad» que corrompe la forma de hablar de los cristianos. Esta inautenticidad proviene de una ausencia de temor religioso, y a partir de estas descripciones queda claro que esa carencia no consiste solo en dejar de temer el castigo divino. «Otro ejemplo de ausencia de temor es el modo atrevido y poco escrupuloso en el que los hombres hablan de la Santísima Trinidad y del Misterio de la Naturaleza Divina. Usan términos sagrados y expresiones, si se da el caso, de modo tosco y burdo, y discuten aspectos de doctrina referentes al Santo y Eterno incluso (si se me permite decirlo sin ser irreverente) cuando están de copas, quizá presentando argumentos en contra, como si Dios fuese semejante a ellos». Aquí la carencia de temor religioso, si la expresamos en nuestro modo de hablar, es simplemente una carencia de respeto por Dios y esta es una instancia completamente teocéntrica.

Newman continúa: «Otro ejemplo de esta ausencia de temor se encuentra en la manera autoritaria con que los hombres establecen lo que debe o no debe hacer el Dios Todopoderoso, como si fuesen ellos los maestros de todo el proyecto de la salvación y pudieran anticipar su providencia y su poder. Y otro es la seguridad, con la que hablan a menudo, de haber sido convertidos, perdonados y santificados, como si ellos supiesen su estado mejor que Dios»[27]. Aquí el temor religioso es relacionado por Newman con la admiración y el asombro, y no con el miedo al castigo divino. Newman continúa: «y

[otro ejemplo de esta carencia de temor] es la familiaridad con la que muchas personas se refieren a Nuestro Señor en la oración, aplicándole epítetos y adoptando una deformación del lenguaje que no es propia de criaturas, mucho menos de pecadores»[28]. Aquí el temor religioso se relaciona con nuestro carácter de criaturas, no de pecadores. Pues el temor religioso en Newman es una instancia teocéntrica en la que Dios es venerado como Dios. La importancia del temor en su predicación proporciona a su visión de la religión un fuerte carácter teocéntrico.

De la predicación de Newman acerca del temor religioso, destaco la referida al celo religioso. En un sermón con el impactante título de «El celo judío, un modelo para los cristianos», dice:

Lo que el Antiguo Testamento nos enseña especialmente es esto: que el celo [...] consiste en una observancia estricta de sus mandamientos, una escrupulosidad, vigilancia, centralidad y exactitud, que se profesan sin razonamientos o cuestionamientos; un anhelo intenso por el advenimiento de su gloria; un temblar ante la corrupción del pecado y los pecadores; una indignación o, mejor dicho, impaciencia, al presenciar Su honor insultado; una reacción pronta cuando Su nombre es mencionado, y un santo celo de cómo es mencionado; [...] una actitud de indiferencia respecto a las calumnias, reproches o persecución; una actitud de puro abandono respecto a amigos y parientes o, más bien, un odio (por así decir) respecto a todo lo que nos es querido de manera natural, cuando Él dice: «Sígueme»[29].

Muchas personas se asustan ante la expresión del celo por Dios que contiene la obra de Newman; les es extraño, les resulta incomprensible y les parece religiosamente primitivo. Piensan que el único medio en el que podríamos infligir una «ofensa» a Dios sería causarnos algún daño a nosotros mismos o a los demás. Consideran que debemos mostrar celo por el honor de Dios solo en la medida en que estamos preocupados por el bienestar del hombre. Pero Newman tiene en cuenta aquí una ofensa contra Dios que no se entiende exclusivamente en términos de bienestar. Considera una manera de ofender a Dios que no necesariamente «pasa» por lo que causa daño al hombre. Esta forma de entender el celo no es del todo antropocéntrica; es también teocéntrica. Por ejemplo, siempre que Newman esgrime la actitud del celo contra la religión trivializada, contra las «palabras inauténticas» en las cuales se expresa esta misma, no está intentando evitar, simplemente, un daño a los creyentes, sino que también se está oponiendo a un modo de ser religioso que deshonra a Dios. Esta deshonra de Dios tiene ya un significado por sí misma y no se puede reducir al empobrecimiento de los creyentes (aunque, por supuesto, está íntimamente relacionado con ello). Newman dice algunas cosas bastante acertadas sobre este empobrecimiento; pues afirma, entre otras cosas, que nuestro amor al prójimo queda dañado y trivializado cuando se separa del celo por Dios; de hecho dice que nuestro amor al prójimo tiende a convertirse en una «lánguida benevolencia sin sentido» cuando se practica dejando aparte el celo[30]. Pero lo que nos interesa en este momento es que el celo es una actitud religiosa radicalmente teocéntrica. Es profundamente semejante a su compromiso con el principio dogmático, y, de hecho, en muchas de las

afirmaciones de Newman respecto al principio dogmático podemos detectar el ardor de su propio celo. Cuando Newman proclama los artículos del credo en adoración, arde en celo por Dios.

Permítaseme además añadir otra muestra de su celo que es relevante para entender su teocentrismo. En su sermón «La fe y el mundo», considera una objeción que algunos han hecho al Cristianismo, esto es, que impone a los hombres y las mujeres una vida no natural. Dice que «hay un número de facultades y talentos que parecen existir solo en este mundo, y que son imposibles en el otro. Se puede considerar la diversidad de capacidades intelectuales [...] tales como el talento para el trabajo, o el talento para las artes prácticas, el talento mecánico. O incluso se pueden considerar los talentos que son propios de un gran guerrero. Parecen hechos para este mundo, y solo para este»[31]. La proyección del Cristianismo hacia el mundo futuro parece entrar en contradicción con todas esas capacidades que nos relacionan con este mundo y hacen despertar la sospecha de que el Cristianismo es una religión antinatural. Cuando procede a responder esta objeción, es significativo que Newman rehúye la tendencia a afirmar que hay capacidades y facultades en los seres humanos que no pueden encontrar su perfección en este mundo y que, al considerar esas capacidades y facultades, el Cristianismo es eminentemente «natural». Utiliza este argumento en otro lugar (en *Sermones parroquiales*, IV, 14[*]), pero aquí muestra un cierto celo de maestro cristiano, concediendo el carácter no natural en el que se basa la objeción.

Respondo admitiendo que la religión es antinatural en este sentido; pero mantengo que Cristo vino a traer una naturaleza más elevada a este mundo humano; y que esto no podía ser hecho si no era interfiriendo con la naturaleza que originalmente le pertenece. Allí donde el sistema espiritual contradice al natural, este debe ceder. Dios, en su gracia, ha querido llevarnos al cielo; practicar una vida divina en la tierra, ciertamente, es un asunto que está por encima de lo terreno. Es como intentar ejecutar una armonía elevada y refinada con un instrumento insignificante. Al intentarlo, ese instrumento puede que llegue al límite de sus fuerzas y que tenga que ser sacrificado a favor de ideas más elevadas que él. Y entonces, en cierto sentido, esta vida y nuestra naturaleza presente son sacrificadas por el cielo y por la nueva criatura[32].

Esto está expresado desde el espíritu de la religión teocéntrica. Está afirmando que el Cristianismo no tiene por qué ser justificado exclusivamente en términos de perfección humana; no tiene ninguna vacilación en admitir el aspecto de «imperfección» que conlleva para los creyentes. Continúa en esta línea teocéntrica en la siguiente página, donde dice que la encarnación del Hijo de Dios como hombre no constituyó un perfeccionamiento natural de Su naturaleza divina y que, de este modo, el hecho de que seamos incorporados en Su naturaleza divina no debería ser contemplado como un perfeccionamiento completo. Repito que Newman en otro sitio dice cosas verdaderamente profundas sobre el cumplimiento de las aspiraciones más hondas del corazón humano en el Cristianismo, que todos los maestros cristianos han experimentado, pero, cuando a veces rehúsa apoyar este argumento, habla desde el celo

teocéntrico y afirma que merece la pena creer desde el punto de vista cristiano, incluso al precio de una considerable «imperfección».

Siendo cierto que el temor y el celo expresan el espíritu teocéntrico de Newman, no son los únicos ejemplos religiosos que lo expresan. El amor puede expresarlo también. De hecho, el amor está tan centrado en Dios como el temor y el celo. En el siguiente fragmento, Newman anticipa el momento tras la muerte en el que él y Cristo se verán cara a cara por primera vez; es el amor con el que Newman anhela este encuentro lo que más muestra su espíritu teocéntrico.

¡Ver Su rostro, aunque fuese por un momento! ¡Oír Su voz, oírle hablar, aunque fuese para ser castigado! Oh, Salvador de los hombres [dice el alma], vengo ante Ti, aunque sea para ser alejado de Tu Presencia inmediatamente; vengo ante Ti, que eres mi Vida y mi Todo; vengo ante Ti, en quien he mantenido el pensamiento durante toda mi vida [...]. Sí, aunque tenga que descender allí ahora, a una «tierra seca, agostada y sin agua», no temeré el mal, porque Tú estás conmigo. Te he visto en este día cara a cara, y esto basta; Te he visto, y esta visión momentánea de Ti es suficiente para un siglo de dolor, en la prisión de ahí abajo. Viviré en esa mirada Tuya, aunque no Te vea, hasta que Te vea de nuevo, para no separarme nunca de Ti. Esa mirada Tuya brillará y confortará mi alma cansada y llena de anhelo; esa voz Tuya será música eterna en mis oídos[33].

Newman no expresa alivio por el hecho de estar salvado, ni está afligido por la idea de sufrir en el purgatorio; aquí solo tiene ojos y oídos para la belleza del Dios-Hombre. Esto es amor con ardor teocéntrico. Si se piensa que Newman exagera el sufrimiento del purgatorio que le espera, esta solo sirve para poner de relieve su espíritu teocéntrico; pues el sufrimiento que anticipa no le impide el anhelo de ver al Dios-Hombre.

Uno de los enemigos de la religión teocéntrica

Newman a menudo lucha contra aquellos que desprecian el principio dogmático y dejan que se atrofie su espíritu teocéntrico. Por supuesto, desprecia «la religión del momento». Pero me gustaría examinar en detalle un tipo particular de adversario de Newman, a saber, el que considera tan importantes los sentimientos religiosos que deja en segundo plano la verdad religiosa. El teocentrismo del principio dogmático se confronta aquí con su opuesto, esto es, con el ensimismamiento de quien está preocupado por tener ciertos sentimientos religiosos. Newman a menudo identifica a Martín Lutero como una de las fuentes principales de este funesto subjetivismo religioso, como cuando dice:

La vieja noción católica, que persiste en la Iglesia reformada, era que la fe es un acto intelectual, su objeto la verdad y su resultado el conocimiento [...]. Pero, en la medida en que la semilla luterana se ha propagado, se ha puesto de moda decir que la fe es, no una aceptación de la doctrina revelada, ni un acto del intelecto, sino un sentimiento, una emoción, un afecto, una apetencia; y, cuando se obtiene esta visión de la fe, la conexión de la fe con la verdad y el conocimiento es olvidada o negada. [Mucha gente con sentido religioso dice] que la religión está basada, no en argumentos, sino en el gusto y en el sentimiento, que nada es objetivo, que todo es subjetivo en la doctrina. [Llegan a] considerar que la religión como tal consiste en algo

que carece de entrenamiento intelectual, como, por ejemplo, los afectos, la imaginación, las convicciones y consolaciones interiores, las sensaciones placenteras, los cambios repentinos y las fantasías sublimes. Han llegado a creer y a dar por sentado que la religión no es más que un suplemento para las carencias de la naturaleza humana, y no un hecho externo, obra de Dios[34].

Veremos en los últimos capítulos que Newman considera la «experiencia» y el «corazón» muy seriamente en su personalismo; bajo ningún concepto pretende dejarlos de lado, como si fueran irrelevantes en la existencia cristiana. Pero, en el contexto del teocentrismo, advierte el gran peligro del subjetivismo religioso, ante el peligro de que la experiencia y el corazón lleguen a ser tan importantes en nuestra existencia religiosa que nos desvíen de Dios hacia nosotros mismos.

Newman a veces combate el subjetivismo religioso bajo el nombre de «racionalismo», como en su importante tratado «Sobre la introducción de los principios racionalistas en la religión revelada». A primera vista, hablar de racionalismo parece extraño, en tanto que este subjetivismo parece envolver una carencia de razón más que un exceso de ella; acabamos de oír a Newman afirmar que los subjetivistas abandonan la vieja idea de que la fe tiene que ver con el conocimiento y la verdad y esto parece ser lo opuesto por completo a un excesivo uso de la razón en la religión. Sin embargo, Newman tiene una muy buena razón para relacionar racionalismo y subjetivismo, como podemos ver en su tratado sobre el racionalismo. Hablando de la doctrina de la expiación, dice que, en la perspectiva del racionalismo: «este sacrificio hay que contemplarlo no tanto como un prodigio en el cielo y en su relación con los atributos de Dios y el mundo invisible, sino en relación con los efectos que produce en nuestra mente y los cambios que esta experimenta cuando se cree en ello [...]. No es que la realidad de la expiación en sí misma se niegue formalmente, sino que se sitúa en un lugar secundario, salvo que se descubra que puede ser relevante, como, por ejemplo, para mostrar el odio de Dios al pecado, el amor de Cristo, etc.; y hay una tendencia evidente a considerarlo como una mera manifestación del amor de Cristo, *negando que haya en él capacidad alguna para expiar el pecado*»[35]. Se comprende por qué Newman habla de racionalismo; su antagonista elimina el misterio en la religión y de este modo se convierte en racionalista. Los misterios cristianos que se encuentran en relación con la expiación se pueden expresar de este modo: ¿cómo la muerte del Dios-Hombre termina con nuestro distanciamiento de Dios, cómo «satisface» la justicia divina, de dónde proviene su poder para «eliminar» nuestros pecados? Newman es muy insistente al decir que no podemos explicar estas cosas, que tenemos que venerarlas como realidades divinas envueltas en el misterio. El racionalista, en cambio, piensa que puede explicarlas por completo; pues decir que todo el significado de la expiación reside en que Dios alienta y reconforta al hombre significa poner la expiación enteramente en el marco de nuestra experiencia (ser alentado y reconfortado es algo que existe solo en la medida en que se experimenta). Por tanto, el racionalista elimina todo misterio en la expiación.

Trata la transmisión del pecado original en el mismo sentido, diciendo que el pecado de Adán es transmitido simplemente por el mal ejemplo proporcionado de una generación a la siguiente, o por malas estructuras sociales, que se mantienen durante generaciones, como si no hubiera otras formas de alejamiento de Dios más fundamentales que las experimentadas por el mal ejemplo dado o por la pervivencia de malas estructuras sociales que no fuesen reductibles a estas. Pensando en estos mismos términos, el racionalista desprecia la eficacia real de los sacramentos y se contenta con el efecto meramente psicológico de estos. Se puede ver que un racionalismo basado en el subjetivismo y que tienda al liberalismo no es tan extraño después de todo; es una forma enteramente «natural» de racionalismo.

Pero nótese el tipo de racionalismo al que Newman se opone. No es solo el racionalismo que pretende demostrar demasiado en asuntos de la revelación, como cuando san Anselmo argumenta que el número de los elegidos iguala exactamente el número de los ángeles caídos. Newman más bien se opone a un racionalismo que compromete el teocentrismo de la creencia cristiana. Está interesado en mostrar que, al aceptar la expiación y otros misterios cristianos, somos conducidos más allá del poder de comprensión de nuestra mente, y conducidos a un encuentro con Dios en Su total alteridad. En su tratado sobre el racionalismo, al distinguir entre verdad subjetiva y objetiva, dice: «Por verdad objetiva se expresa el sistema religioso que se considera como existente en sí mismo, independiente de esta mente particular o de la otra; por verdad subjetiva se hace referencia a lo que cada mente recibe en particular y considera como tal. Creer en la verdad objetiva es lanzarnos a nosotros mismos más allá de lo que no hemos aprendido sino parcialmente o convertido en subjetivo; significa abrazar, mantener y usar proposiciones generales que vayan más allá de nuestra propia capacidad, de aquello en lo que no podemos ver el fondo, ni apreciar en todos sus detalles; significa pararse ante el significado de tales proposiciones e inclinarse ante ellas, como si estuviéramos contemplando lo que es real e independiente del juicio humano»[36]. En otras palabras, un camino seguro para cultivar el espíritu teocéntrico es asentir con agradecimiento al misterio en la religión como algo que trasciende nuestra experiencia, al igual que convertir nuestra experiencia religiosa en la medida de la revelación es un modo seguro de desembocar en el mal espíritu antropocéntrico. «Tan profunda como es la diferencia entre depender del pensamiento de Dios y apoyarnos en nosotros mismos, entre elevar el corazón a Dios y orientar todas las cosas del cielo y la tierra hacia nosotros, entre exaltar a Dios y exaltar la razón, entre medir las cosas por el poder de Dios y medirlas por nuestra propia ignorancia, así de grande es la diferencia entre el que cree en los misterios del Cristianismo y el que no»[37].

El atractivo del teocentrismo de Newman

Los críticos del teocentrismo de Newman dicen que el hombre, visto en el marco de este pensamiento, está distanciado de Dios. Se podría expresar con las palabras de William James, quien, hablando del «dualismo esencial de la visión teísta», dice que «el hombre es un extraño y un mero sujeto para Dios, no su compañero íntimo; el carácter de remitir a algo externo impregna este ámbito. Dios no es corazón de nuestro corazón ni razón de nuestra razón, sino nuestro juez»[38]. James habla de la diferencia entre vivir en un ambiente en el que se es extranjero y uno de intimidad, y aboga por «la visión de Dios como el divino morador más que como el creador externo»[39]. Se podría decir que James alerta contra una manera de religión que es inherentemente heterónoma. Ciertamente, James habría visto una sombra de heteronomía en el teocentrismo de Newman.

Lo que James describe es una forma de religión que se experimenta como opresiva. Pero Newman no experimenta al Dios al que venera como opresivo; más bien se regocija en la grandeza de Dios y nunca tiene más plenitud de vida como cuando alaba la grandeza de Dios en todo su misterio. Lo que oprime a Newman es el racionalismo que convierte nuestras mentes en un instrumento de medida de Dios; lo que hace que su corazón se expanda es el teocentrismo que permite a Dios ser la medida de nuestras mentes. En este capítulo, hemos visto con gran evidencia cómo Newman desarrolla su manera de venerar a Dios. Permítasenos ahora añadir el testimonio de aquellos que escucharon su predicación teocéntrica y no se sintieron oprimidos por ella, sino fascinados y transformados por ella.

Un joven que escuchó a Newman predicar en Oxford escribió años más tarde, expresando lo que muchas personas habían experimentado: «El efecto de esta predicación en nosotros, los jóvenes, fue volver nuestra alma del revés [...]. Dios como creador fue la primera cuestión que él nos enseñó y contenía [...] todo lo demás. No podíamos volver a ser los mismos de antes»[40]. La predicación de Newman poseía una fuerza que transformaba la vida. No era recibida como si estuviera anunciando una manera heterónoma de experimentarnos a nosotros mismos existiendo fuera de Dios, sino como una fuerza sobrenatural. Incluso hoy día podemos experimentar esta fuerza misteriosa en los sermones de Newman. Ahora bien, quisiera decir que esta fuerza y autoridad como predicador proviene en parte de su teocentrismo radical. También proviene, ciertamente, de los aspectos de su personalismo que examinaremos más adelante en este libro, pero no solo de estos; su teocentrismo tiene fuerza por sí solo.

Podemos entender esta fuerza a la luz de lo que dijo Newman sobre el temor religioso y sobre el teocentrismo que le es propio. Si nos referimos a Dios sin ninguna alusión a su carácter de *mysterium tremendum*, si le despojamos de todo lo que despierta temor numinoso en nosotros, si permitimos que la benevolencia domine «sin dejarse penetrar» por la conciencia que tenemos de quién es Dios, y permitimos que lo haga

hasta el punto de suprimir el carácter divino de *tremendum*, entonces vaciamos y trivializamos a Dios, lo exponemos al desdén, reemplazamos al Dios vivo con un sustituto mutilado. Solo un Dios cuya amorosa bondad esté impregnada por el *mysterium tremendum* es realmente Dios. Solo un Dios tal puede fascinarnos y responder a las más profundas aspiraciones del corazón humano. Por esta razón, la predicación teocéntrica de Newman tiene tal poder de penetración en la existencia religiosa de sus oyentes.

Otro contemporáneo de Newman que le oyó hablar en Oxford escribió años más tarde sobre uno de sus sermones: «Newman describió detalladamente algunos de los episodios de la Pasión de Nuestro Señor; entonces hizo una pausa. Durante algunos momentos hubo un intenso silencio. Entonces, con una voz alta y clara, cuyas vibraciones más tenues se escucharon en los rincones más recónditos de St. Mary, dijo: “Ahora os invito a recordar que a Aquel a quien se hacían estas cosas era Dios Todopoderoso”. Era como si una descarga eléctrica hubiera recorrido la iglesia, como si cada una de las personas presentes entendiese por primera vez el significado de lo que Newman había estado diciendo toda su vida. Supongo que fue una época decisiva en la historia intelectual de más de uno de mis contemporáneos en Oxford»[\[41\]](#). Aquí vemos cómo Newman vive del principio dogmático; no solamente se muestra preocupado por lo que los sufrimientos de Cristo significan para nosotros, también por quién es el que sufre, con el hecho atroz de que es Dios mismo quien sufre[\[42\]](#). Lo que quisiera señalar aquí es la fuerza que tiene esta aprehensión teocéntrica en los sufrimientos de Cristo; dejó una huella indeleble en este oyente y, como él supone, en otros que escucharon este sermón.

Escuchemos ahora a otro miembro de la congregación de Oxford. Esta persona relaciona a Newman con su época de un modo revelador: «Para una época como esta, que está centrada en la prosperidad material, en la vida fácil y en todo lo que agrada a la carne, [Newman] se sentía llamado a hablar un lenguaje profundamente inaudito; a insistir en la realidad de las cuestiones de la fe y de la obediencia; a exhortar a los hombres en la necesidad de doblegar el yo, y de obedecer; a hacer hincapié en una manera de vivir más severa y austera; a verse inmerso en un conflicto agotador para combatir los simpáticos prejuicios de sus compatriotas. Fue en sus *Sermones parroquiales*, más incluso que en el resto de sus obras, donde habló de las verdades que llevaba dentro con todo el fervor de un profeta y la severa belleza de un poeta»[\[43\]](#). Esta persona se refiere a lo que Newman llamaba «la religión del momento», que era para él, como vimos, una religión demasiado acomodada a las necesidades humanas, escasamente dispuesta a desafiar a la autoindulgencia humana; era un Cristianismo anodino, semejante a la sal que había perdido su sabor, como remarcamos en la Introducción. Newman consideró que era su misión desafiar a este Cristianismo reformado en nombre del auténtico, del apostólico. A veces lo desafiaba con la ferocidad

de un profeta del Antiguo Testamento, como cuando dijo, como es bien sabido, en su sermón sobre «La religión del momento» –un sermón bien conocido para el que escribe–: «Aquí no vacilaré en expresar mi firme convicción, que redundará en beneficio para este país, aunque este fuese infinitamente más supersticioso, más fanático, más oscuro, más primitivo respecto a su religión de lo que parece ser en el presente. No se trata, por supuesto, de que considere deseable el mal genio aquí implicado, lo cual sería un absurdo evidente; pero lo considero infinitamente más deseable y más prometedor que una obstinación descreída y una tranquilidad fría, autosuficiente y segura de sí misma»[\[44\]](#).

Fue el teocentrismo de Newman, con todo su celo y temor de Dios, el que hizo que su religión fuese auténtica, seria, exigente, capaz de dar la vuelta al alma de las personas y, por tanto, la utilizó como el antídoto perfecto contra «la religión del momento». En la medida en que el antropocentrismo, el subjetivismo, el liberalismo y el racionalismo tienden a hacer mediocre y anodina la religión, el teocentrismo, el antiliberalismo y el antirracionalismo tienden a conferir vigor y pasión existencial a la religión. Sobre lo que me gustaría llamar la atención ahora es sobre el profundo atractivo que la predicación teocéntrica de Newman tiene para muchas personas que han crecido en la esterilidad de la religión reformada. Muchos de ellos aspiraban a algo más en la religión, y de este modo la llamada de Newman a la conversión resonó profundamente en ellos; no los oprimía en el sentido en que la religión teísta era opresiva para William James. Mediante esta predicación, Newman respondió a esta necesidad como ninguna otra autoridad religiosa en Inglaterra en el siglo XIX.

La base personalista del teocentrismo de Newman

La filosofía personalista nos ofrece un modo iluminador de pensar sobre los cimientos de la religión teocéntrica de Newman. Es verdad que el personalismo de Newman, tal y como se presenta en los siguientes capítulos, permanece en una relación de polaridad con su teocentrismo. Pero hay también un personalismo en su teocentrismo. Los pensadores personalistas como Scheler y Buber, que exploran la trascendencia de la persona humana, han mostrado una distinción significativa que arroja nueva luz sobre el teocentrismo de Newman.

Han distinguido dos ámbitos en los que la persona humana se mueve: el «entorno» y el «mundo»[\[45\]](#). Mi entorno se constituye cuando me aproximo a mis circunstancias usando mis necesidades como un principio de selección; yo percibo solamente aquellos elementos de mi circunstancia que prometen satisfacer alguna necesidad o que amenazan con impedir la satisfacción de alguna; cualquier cosa de mi circunstancia que no tenga relación con mis necesidades es ignorada y no entra en mi entorno. Así, todo lo que

pudiera servir de alimento y refugio es importante en mi entorno, para empezar con las necesidades más elementales; los animales predatorios son también destacables. Mis necesidades, desde las más elementales a las más refinadas, son la medida y el centro de mi entorno y se reflejan en su estructura. Lo que las cosas de mi circunstancia sean *por sí y aparte de mis necesidades*, no me resulta de interés y por eso no encuentran lugar en mi entorno. En tanto que somos seres ligados al entorno, nosotros los humanos somos como los animales conscientes, que también habitan en uno.

Pero nosotros no vivimos solo en un entorno, ni diferimos de los animales conscientes solo por vivir en un entorno más complejo que ellos. Nosotros vivimos completamente en otro ámbito, un ámbito en el que no tienen acceso los animales conscientes: somos seres «abiertos al mundo». Los pensadores personalistas normalmente caracterizan nuestro estar abiertos al mundo en dos sentidos. Primero, dicen que nos abrimos al mundo cuando se despierta en nosotros la conciencia de toda realidad. Este abrirse no significa que tematicemos toda la realidad en el sentido de que hablemos explícitamente de «Dios y el mundo»; nuestro sentido de la realidad en su totalidad normalmente se presenta como un marco de referencia. Por ejemplo, cuando nos formamos el concepto de entorno, tal y como hicimos, pensamos en él como un escenario en el que vivimos y entonces nos preguntamos si hay otros escenarios, estamos preguntando por el fundamento de «todos los posibles escenarios en los que un ser puede existir», lo cual expresa una totalidad a partir de lo cual no se puede ir más allá. Un ser ligado a su entorno no se pregunta sobre si este es un escenario por sí mismo ni se pregunta por lo que pueda haber más allá de ello; al preguntar de este modo –y preguntar precisamente antes de encontrar una respuesta–, este ser ya ha pasado de su entorno al «mundo». La segunda característica de nuestra apertura al mundo está intrínsecamente ligada con este sentido de la totalidad: somos capaces de mostrar interés en las cosas por sí mismas. Nuestra capacidad de interesarnos por algo no está determinada por nuestras necesidades; ahora está descentrada; puede dejarse cautivar por la alteridad de las cosas. En lugar de medir las cosas por nuestras necesidades, nos dejamos medir por ellas. Liberamos las cosas de nuestro dominio pragmático y dejamos que se nos aparezcan como son. Lo que algo es de verdad y en último término solamente puede ser entendido insertando esa cosa en su lugar respecto a la totalidad y, de este modo, la «objetividad» a la que aspiramos como seres abiertos despierta en nosotros ese sentido de la totalidad que también nos caracteriza como seres abiertos al mundo[46]. Nosotros, como personas humanas, vivimos en ambos ámbitos; no solo en nuestro entorno, sino también en el mundo. La dualidad materia-espíritu de nuestro ser se expresa en el hecho de que somos ciudadanos de los dos ámbitos.

Quizá no haya divergencia más radical en la comprensión de la persona humana que la que se da entre aquellos que la piensan como enteramente ligada al entorno de los

que afirman la apertura al mundo de la persona humana. Podemos expresar el antagonismo entre Protágoras y Platón en estos términos. Enseñando que el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras, en efecto, confina al hombre a su entorno, donde es la medida de todo lo que aparece en él. Al enseñar que Dios es la medida del hombre, Platón representa ese descentramiento radical del hombre que le permite abrirse al mundo. Los descendientes modernos y contemporáneos de Protágoras, como Nietzsche y Rorty, afirman, en efecto, solo el entorno. Incluso aunque no pensasen en las necesidades humanas exclusivamente en términos de alimento y refugio, incluso aunque ampliasen la lista de necesidades humanas, hasta el punto de incluir las necesidades religiosas, insisten en que nuestras necesidades, aunque sean analizadas y contadas, son la medida de todas las cosas. Lo único a lo que no podrían resistir, lo único que invalidaría su filosofía, sería la idea de que *las cosas aparecen como son por sí mismas*.

Ahora bien, es iluminador pensar que la religión teocéntrica de Newman es así: es una religión construida sobre una profunda afirmación de la apertura de las personas. Para entender mejor esto, tenemos que considerar que la religión se puede corromper por el «egocentrismo» que constituye el entorno humano. El pragmatismo religioso de William James está lleno de tal egocentrismo. Al final de su obra *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, cita con aprobación a un autor que dice: «Dios no es conocido, no es comprendido, es utilizado [...] a veces como un apoyo moral, a veces como amigo, a veces como un objeto de amor. Si demuestra ser útil, la conciencia religiosa no pide más que esto. Las preguntas: ¿Existe Dios realmente?, ¿cómo existe?, ¿qué es?, resultan ser cuestiones irrelevantes. No es Dios, sino que es la vida, más vida, una vida más larga, más rica y con mayor capacidad de satisfacernos, la que aparece, tras un último análisis, como objetivo de la religión»[47]. Nuestras necesidades religiosas –no nuestras necesidades de supervivencia, como se vio más arriba– son el principio de la selección; Dios es una cuestión de interés para el pragmatista religioso solo en la medida en que responde a estas necesidades; la alteridad divina no le interesa. Es la misma lógica por la cual un animal constituye su entorno; la lógica es simplemente traspasada a la religión humana, eso es todo. El resultado es una religión que precisamente carece de apertura al mundo.

Pero la religión proclamada por Newman tiene una profunda carga de apertura al mundo, y ese es uno de los apoyos principales de su teocentrismo, incluso aunque él no utilice el par de conceptos entorno-mundo. Cuando afirma su teocentrismo, a menudo está en conflicto con los escritores que se asemejan a los pragmatistas religiosos. Más arriba leímos estas palabras de Newman: «Han llegado a creer y a dar por sentado que la religión no es más que un suplemento para las carencias de la naturaleza humana, y no un hecho externo, obra de Dios»[48]. Esto expresa exactamente el dominio sobre nuestros intereses y necesidades y el hecho de haber perdido, en consecuencia, la

capacidad de sentir las realidades divinas como teniendo un ser por sí mismo. También leímos esto de su tratado sobre el racionalismo: la doctrina de la expiación es considerada «[por los teólogos racionalistas] no tanto como un maravillarse en el cielo y en su relación con los atributos de Dios y el mundo invisible, sino en relación con los efectos que produce en nuestra mente [...] como si Su muerte hubiese tenido lugar únicamente [...] para tranquilizarnos y proporcionarnos confianza, sin ninguna conexión real existente entre esta y el perdón divino de nuestros pecados»[\[49\]](#). Esto es lo que significa para las acciones divinas ser experimentado en medio del entorno, o, en otras palabras, de acuerdo con la lógica del entorno. Protestando contra este egocentrismo religioso, Newman afirma, en efecto, lo que he llamado la apertura al mundo de la auténtica creencia religiosa. Pues él expresa exactamente lo que quiero decir con apertura al mundo cuando nos aconseja «abrirnos hacia lo que solo comprendemos en parte [...], abrazar, mantener y emplear proposiciones generales, que excedan nuestra capacidad, y de las cuales no podamos ver el final [...] como si estuviéramos contemplando lo que es real e independiente del juicio humano»[\[50\]](#).

Y hay otros avances del pensamiento personalista más allá de la distinción entorno-mundo que nos ayudan a interpretar el teocentrismo de Newman. Sería fecundo explorar las ideas de valor y respuesta al valor que fueron realizadas por Max Scheler y especialmente por Dietrich von Hildebrand. También aquí es la autotranscendencia de la persona humana lo que estos personalistas quieren recalcar. Por respuesta al valor, von Hildebrand se refiere a una respuesta dada a un ser en la conciencia que tiene alguna excelencia intrínseca y es digno de mi respuesta, la reclama, la merece[\[51\]](#). Por lo cual, si yo admiro a alguien por ser digno de mi admiración o respeto a otro por ser digno de respeto, entonces doy una respuesta al valor en el sentido de von Hildebrand. Por supuesto, la tradición cristiana ha prestado mucha atención a la mejora que logramos actuando hacia otros, tanto como a la mejora que otros logran mediante nuestro comportamiento hacia ellos. Estos motivos eudemonistas encuentran su lugar en von Hildebrand, pero él insiste en que es absolutamente importante ser capaz de ir más allá de ellos y lograr la autotranscendencia adoptando una actitud de respuesta al valor hacia seres que son dignos de nuestra respuesta. Cuando von Hildebrand desarrolla la idea de la respuesta al valor dentro de nuestra existencia religiosa, dice que no es suficiente con volverse a Dios solo como nuestro protector, nuestro refugio, nuestro redentor; tenemos que volvernos a Él también como *el Único que es digno*.

Ahora bien, este espíritu de respuesta al valor está muy presente en Newman. Las tres actitudes teocéntricas mencionadas arriba son respuestas eminentes al valor. El temor de Dios en Newman, ese temor numinoso que es anterior al temor a ser castigado, es simplemente un modo de venerar a Dios por ser Quien es en justicia divina, y está muy próximo a la adoración. Por lo que se refiere al celo de Newman, ya enfatizamos su

carácter de respuesta al valor cuando dijimos que la persona con celo por la gloria de Dios no está preocupada ante todo por evitar un daño a los seres humanos. Y respecto al amor en Newman, subrayamos que no se despierta en primer lugar por la vista del Dios-hombre como redentor, sino por el Dios-hombre en su belleza. Hay que recordar también la manera de Newman de celebrar el misterio de la Trinidad al margen de toda relación con la economía de nuestra salvación: esta es la respuesta al valor originario.

Quizá tenemos aquí, en estas ideas personalistas, la razón de la profunda resonancia que la predicación y enseñanza teocéntrica de Newman encontraron durante los años del Movimiento de Oxford. Si las personas realmente se constituyen como personas por su capacidad de apertura al mundo y por su capacidad de respuesta al valor, entonces no podrán quedar satisfechas con el pragmatismo y subjetivismo religioso, y seguramente se sentirán revitalizados por un maestro que sea capaz de recuperar la trascendencia de la religión abierta al mundo y de la religión que responda al valor.

Uno se podría preguntar qué es exactamente lo que hace a la persona abierta al mundo. Cuando en el capítulo 6 examinemos el pensamiento de Newman sobre la interioridad y la subjetividad de las personas, aventuraremos una respuesta a esta cuestión.

De este análisis sobre los fundamentos personalistas del teocentrismo de Newman se sigue lo que replantearemos con mayor precisión a lo largo de este libro. La polaridad que estamos explorando en el pensamiento de Newman no es exactamente la que se produce *entre* su religión teocéntrica y su personalismo, sino más bien una polaridad que se obtiene *desde dentro* de su personalismo, esto es, una polaridad obtenida entre su teocentrismo personalista y otros aspectos, aparentemente antitéticos, de su personalidad. Este estudio es de hecho más comprensible que el que presenté originariamente; no trata de una parte importante de Newman, sino de Newman entero.

¿Un exceso de teocentrismo?

Permítaseme abordar esta cuestión refiriéndome al pensamiento de Newman sobre el número de aquellos que se salvarán y el número de aquellos que previsiblemente se condenarán. Él pensaba que muchos se perderían, incluso quizá la mayoría[52]. De hecho, en un pasaje, conjetura que, en la historia en total, los elegidos serán justo siete mil «y ninguno más»[53]. Nunca escribió este dato para ser impreso; lo menciona solo en una carta personal, en la que seguramente estaba expresando una «suposición piadosa» a un amigo. Pero no era para él una «suposición piadosa» que los que se perdían eran más que los que se salvaban. Esto es ciertamente lo que enseñaron san Agustín y santo Tomás; Newman continuaba una larga tradición de pensadores cristianos que creían tener un fuerte apoyo de las Escrituras para una teología pesimista

acerca del número de los salvados[54].

Era una tradición teocéntrica en el sentido de que, dada la condenación eterna de la mayoría de los seres humanos, uno podría difícilmente decir que la felicidad de los seres humanos es el asunto más importante de la creación. Dios no permitiría tales pérdidas enormes, de acuerdo con la teodicea tradicional, a menos que pudiese obtener de esas pérdidas algún bien mayor, y este pudiera ser algún otro distinto a la felicidad de todos los seres humanos, ya que se trata precisamente de un bien que Dios obtiene de la pérdida de este otro bien. Reconocemos aquí la idea que encontramos arriba: Dios no se ocupa de nosotros de acuerdo con lo que Newman llama «benevolencia simple»[*]; Su benevolencia está más bien «mezclada» con otros principios como la justicia. Lo que podemos añadir ahora es que Él tiene que tener objetivos que son mucho «más importantes» que la felicidad humana, pues los obtiene a través de ese mal, por medio del cual la mayoría de los seres humanos se vuelven desgraciados. Este razonamiento supone un golpe fatal a toda concepción antropocéntrica de la economía de la creación y de la redención, hasta el punto de reafirmar una profunda religión teocéntrica.

Newman no solo afirmó de modo abstracto el escaso número de almas que se salvarían; este escaso número era tenido en cuenta en su manera de percibir a la gente. Se puede considerar este lúgubre pasaje:

¡Vaya panorama ofrece esta vida, un panorama de desolación casi universal! ¡De primaveras arruinadas, de cosechas estropeadas por la tormenta, cuando deberían haber sido reunidas en los graneros! ¡De arrepentimientos tardos e imperfectos, cuando ya no hay nada que hacer, de decisiones insatisfactorias y pobres esfuerzos, cuando el final de la vida se acerca! ¡Oh, mis queridos hijos, qué débil es nuestro regocijo por vosotros, incluso cuando vais por el buen camino y marcháis de manera esperanzadora! ¡Qué ansiedad experimentamos por vosotros, incluso a pesar de la alegría de vuestra conciencia y la sinceridad de vuestros corazones! ¡Cómo suspiramos cuando damos gracias por vosotros, y temblamos incluso mientras nos alegramos escuchando vuestras confesiones y absolviéndoos! ¿Y por qué? Porque sabemos qué grande y elevado es el don de la perseverancia.

Newman entonces habla de Hazael, que fue hasta donde estaba el profeta Eliseo, el cual lo miró y rompió en lágrimas, porque había tenido una premonición de los crímenes que Hazael cometería en el futuro como rey de Siria:

¡[...] quizá hay un ángel que derrama sobre alguno de vosotros, cuando estáis recibiendo el perdón y la gracia de la voz y la mano de los sacerdotes de Cristo, las lágrimas que derramaba entonces el siervo de Dios! ¡Oh, cuántos hay que superan bien y esperanzadamente lo que parecen ser los años más críticos, y caen justo cuando se los consideraría más allá de todo peligro! ¡Cuántos son buenos cuando son jóvenes, pero descuidados cuando llegan a hombres [...]! ¡Cuántos, que son conducidos por la inmerecida gracia de Dios, son influenciados por la persuasión de los parientes o los estímulos de la situación social o de la riqueza, y, en consecuencia, se convierten en escépticos o se vuelven infieles, cuando deberían haber muerto casi en olor de santidad! ¡Cuántos, cuya contrición en otro tiempo hizo que mereciesen incluso la gracia de la justificación,

al rehusar posteriormente seguir adelante, han retrocedido, a pesar de que mantuvieron la apariencia de lo que fueron anteriormente, merced a los hábitos naturales que la gracia sobrenatural había formado en ellos! ¡Qué miserable ruina es el mundo, esperanzas sin sustancia, promesas sin cumplimiento, arrepentimiento sin enmienda, flor sin fruto, continuidad y progreso sin perseverancia![\[55\]](#).

Es sorprendente lo que Newman dice y *no* dice en la página siguiente, cuando trata de evitar que sus oyentes queden abrumados por la desesperación. Él no dice que Dios sea más grande que nuestro corazón, no invita a sus lectores a arrojarse en manos de la divina misericordia. Solo dice que ese temor por nuestra perseverancia final únicamente es beneficioso en la medida en que nos puede ayudar a evitar eso que tememos. El poder redentor de Dios parece aquí ineficaz; los peligros de la condenación son descritos como tantos y tan grandes que más de un cristiano acaba este sermón (y otros como este) con un corazón aterrorizado.

¿Por qué sugiero que esta parte del teocentrismo de Newman es excesivo, aunque Newman, después de todo, esté tratando la cuestión de acuerdo con la antigua tradición cristiana? Sugiero esto porque hay razones para pensar que esta tradición es cuestionable. El papa Benedicto XVI mismo cuestionó esta tradición cuando enseñó en su encíclica *Spe salvi*: «En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios»[\[56\]](#). Esta «gran parte de los hombres» está destinada al Purgatorio, dice, y no al infierno. De hecho, prevé la posibilidad del infierno, pero para relativamente pocos: «Puede haber personas que han destruido totalmente el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y han pisoteado en ellas mismas el amor [...]. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra *Infierno*»[\[57\]](#). No puedo entrar aquí en todos los asuntos planteados por esta enseñanza papal; pero considero que existe fundamento suficiente como para plantearse que no hay por qué estar de acuerdo con Newman en el número de los condenados para tener una religión verdaderamente teocéntrica.

Sin embargo, el teocentrismo de Newman, incluso después de haber reconocido esta limitación, sigue siendo un pensamiento de gran fuerza religiosa. En este libro me interesa mostrar la fecunda tensión que se genera en su personalismo, entre los temas que se tratarán en los siguientes capítulos y el núcleo de verdad religiosa que encuentro en su teocentrismo.

Mi encuentro con el teocentrismo de Newman

Como dije en la Introducción, el teocentrismo de Newman fue el aspecto que descubrí primero. Tuve la experiencia, y la tuve fuertemente, de lo que los contemporáneos de Newman sintieron, como se explicó más arriba. Dado el momento

histórico en el que leí a Newman por vez primera, tenía una razón profunda para buscar su faceta teocéntrica. Pues leí a Newman por primera vez en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II. Era un momento muy diferente de 1833, cuando surgió el Movimiento de Oxford. Durante los años de este, Newman habló en una situación de embotamiento y mediocridad religiosa, mientras que, al final de los años 60, Newman hablaba, a aquellos que lo leían, en una situación de *Aufbruch* [ruptura] religiosa, de confusión religiosa. E incluso, al final de los 60, nada me resultó de más ayuda que los sermones de Newman para encontrar mi rumbo y mantener el equilibrio. Quizá la razón de por qué Newman fue tan importante para mí es esta: en los años inmediatamente siguientes al concilio, había muchas voces cristianas que pedían una adaptación al mundo, a los modos contemporáneos de pensar y vivir, y el teocentrismo de Newman es un antídoto poderoso a todos los excesos cometidos en nombre de tal adaptación. Su voz fue una fuerza profética tanto si se la opone a lo mundano, que se ha deslizado sigilosamente sin que sea advertido en la Iglesia de Inglaterra, como si se la opone al característico «volverse hacia el mundo», que tuvo tantos partidarios en la estela del concilio. Por más que uno lo explique, es indudable que el sermón de Newman, «La religión del momento», leído en el marco de la agitación del post-concilio, parecía desafiar al mundo cristiano de modo muy parecido a como ese sermón desafió al Cristianismo en Inglaterra, cuando fue predicado en 1832.

Continué leyendo a Newman y empecé a darme cuenta de las facetas personalistas de su pensamiento y de su personalidad. Comencé a absorber su profundo pensamiento sobre la experiencia religiosa, sobre la influencia personal, sobre el corazón que habla al corazón, sobre la imaginación, sobre la «inteligencia vital» de cada persona. De hecho, finalmente descubrí una conexión de su personalismo con el concilio. Según la interpretación del concilio dada por san Juan Pablo II, los documentos de este están llenos de personalismo. Cuando la gente habla de Newman como uno de los que prepararon el terreno en la Iglesia para el concilio, como uno de los que estaban presentes en él como un padre conciliar «oculto», se están refiriendo, entre otras cosas, a su personalismo. Llegué a comprender por qué Newman era tan importante para discernir tanto lo que tenía validez permanente en el concilio como las interpretaciones irresponsables de la enseñanza conciliar.

Me di cuenta de algo más; mi itinerario a través de Newman me mostraba la unidad de su mente y personalidad. Vi que su teocentrismo y su personalismo (o, mejor dicho, el resto de su personalismo), aunque antitéticos en un nivel, forman una unidad en un nivel más profundo, de tal manera que ninguno es correctamente comprendido sin el otro. Difícilmente podría uno hablar de «objetividad» y «subjetividad» en Newman y podría decir que forman una unidad. Durante mucho tiempo, he estado sorprendido por la «*coincidentia oppositorum*» en la mente y personalidad de Newman; he encontrado esta

unión de opuestos en muchos niveles de su pensamiento y también lo encontré aquí^[58]. Por esta razón he prologado este estudio sobre su personalismo con el presente capítulo sobre su teocentrismo y por esta razón los resultados de este capítulo los tendremos que tener presentes a lo largo de los capítulos siguientes. Debemos proteger su personalismo de los peligros subjetivistas que, de otro modo, lo harían vulnerable.

^[*] N. de la T.: La expresión original que utiliza Newman aquí es «unmixed benevolence», que transmite la idea de ser una benevolencia ingenua o que no tiene en cuenta otros factores importantes en la vida de fe.

^[*] N. de la T.: En la versión española, se encuentra en las páginas 65-66.

2. IMAGINACIÓN E INTELECTO

Conmovedoras verdades en la vida

La situación religiosa de Newman no era como la de Kierkegaard en Dinamarca; vivía en un país en el cual el Cristianismo, a pesar de estar establecido en el país, como la ley, estaba perdiendo fuerza en las vidas concretas de los cristianos. En uno de sus sermones anglicanos más conocidos, «Palabras inauténticas», Newman caracteriza de modo magistral la esterilidad religiosa de la iglesia reformada; hace esto describiendo el tipo de conversación religiosa que es común entre cristianos ingleses. Kierkegaard hubiese dicho que Newman estaba describiendo el modo en el que la gente habla en la «Cristiandad». Newman habla de

el modo en el que la gente habla de la brevedad y vanidad de la vida, de la certeza de la muerte, de los deleites del cielo. Tienen los tópicos a punto en sus labios y los utilizan en ocasiones para el bien de otros, o para consolarlos, o como un modo de prestarles atención de manera considerada. De este modo, hablan a los clérigos de un modo supuestamente serio, haciendo observaciones verdaderas y que, sin embargo, en sus labios suenan profundamente inauténticas [...]. O cuando caen en el pecado, hablan de que el hombre es frágil, de la falsedad del corazón humano, de la misericordia de Dios, etc.: así que todas esas magníficas palabras como cielo, infierno, misericordia de juicio, arrepentimiento, obras, el mundo presente, el mundo futuro, quedan reducidas a poco más que «sonidos confusos...» en sus labios y oídos [...], como las convenciones sociales de la conversación o la cortesía de la buena educación[59].

Al tener que trabajar en esta situación pastoral, Newman no se sentía llamado ante todo a proporcionar a sus compatriotas grandes precisiones teológicas, o a refutar errores. Más bien pretendía que la gente *se diera cuenta* de las verdades que profesaban con tan poco fruto. Buscaba que las fuentes de la experiencia religiosa pudiesen llegar hasta ellos de nuevo y que volviese a despertar en ellos la imaginación religiosa. Buscaba atraer no solo al intelecto, sino también al corazón y de este modo mover a la acción a sus lectores. Predicaba de un modo que «penetraba» en la existencia de sus oyentes, lo cual significa que los llenaba de energía existencialmente. Este era el secreto de su fuerza.

Sus contemporáneos atestiguan esta fuerza. Ya hemos podido leer algunas consideraciones sobre su predicación, y aquí podemos encontrar una más:

Su fuerza [como predicador] se mostraba principalmente en el modo nuevo e inesperado con el que daba vida a viejas verdades, morales o espirituales, que todos los cristianos conocían, pero que la mayoría había dejado de sentir [...] cuando hablaba, qué nueva se volvía la verdad antigua; ¡cómo se volvía a casa con un sentido nunca antes experimentado![60].

A menudo encontramos evidencia en los sermones de que Newman pretendía conscientemente «dar vida a viejas verdades». Por ejemplo, en un sermón de sus primeros tiempos, titulado «La inmortalidad del alma», Newman escribe:

Aunque podamos hablar [con seguridad] sobre ello [la inmortalidad del alma], [...] parece quedar poco margen de duda para afirmar que el mayor número de aquellos que se llaman cristianos, de ninguna manera *caen en la cuenta* de lo que significa esto. De hecho, resulta ser una tarea tremendamente difícil hacernos ver y *sentir* que tenemos alma; y no puede haber mayor error que el hecho de suponer que entendemos el significado de la doctrina por usar las palabras que se refieren a ella[61].

Newman quiere decir que hay que ofrecer a los oyentes no solo la verdad sobre la inmortalidad, sino, más bien y especialmente, la comprensión experiencial e imaginativa de esta verdad.

No estoy intentando, por medio de tales reflexiones, probar que hay un estado futuro; esto se da por supuesto. Quiero decir que, más allá de nuestra creencia positiva en esta gran verdad, verdaderamente se nos impone una creencia, *llegamos a obtener una cierta convicción sensible de esa vida futura, una certeza que se instala en nuestro corazón y lo penetra*, y que brota de esa imperfección inherente a todo lo que es humano. La grandeza y la fuerza de nuestra naturaleza hace que esta vida parezca digna de lástima; y el hecho de que esta vida sea tan lastimosa nos fuerza a elevar nuestros pensamientos a la otra[62].

Newman describe aquí, desde su punto de vista como predicador, lo que más maravilla a sus oyentes y lectores, su habilidad para dar nueva vida a verdades antiguas.

Pero, si de verdad queremos entender lo experiencial y lo imaginativo en Newman, tenemos que sumergirnos en sus sermones. Unos pocos fragmentos de Newman no pueden transmitir del todo este rasgo de su pensamiento.

Apreensión nocial y apreensión real

A continuación intentaré mostrar o, más bien, dejar que Newman muestre lo que pretendía hacer en sus sermones, y haré esto examinando una importante distinción que está en el centro de su obra más filosófica, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. En la primera parte de esta obra, Newman distingue entre apreensión *nocial* y *real* de proposiciones, y también entre asentimiento *nocial* y *real* a proposiciones. Explicaré esta distinción, e intentaré desarrollarla poniéndola en relación con ciertos temas existencialistas y fenomenológicos. Volveré entonces a los sermones y mostraré que el secreto de su fuerza es la habilidad para transformar la apreensión nocial en real. También mostraré que la apreensión nocial juega un papel importante por sí misma y que la apreensión real es inconcebible sin ella. Finalmente, explicaré por qué Newman es un pensador personalista por ambos aspectos, por su enseñanza sobre la apreensión nocial y real, y por el modo en el que vive desde la apreensión real y la despierta en nosotros.

Aquí hay un ejemplo de apreensión nocial que va más allá de la apreensión

real. Tomemos la proposición real de que un día moriré. Aprenderla teóricamente es aprenderla sobre la base de la mortalidad universal de todo ser vivo. Puedo pensar: todo lo que vive muere, yo incluido. Me incluyo a mí mismo en la mortalidad universal. Pero supongamos ahora que acabo de recibir un diagnóstico fulminante de mi doctor: cáncer agresivo no operable. Sé que moriré pronto. Mi muerte futura ya no es entonces abstracta, sino que me afecta en persona. Entonces me experimento a mí mismo no solo como una parte lógica de «todo ser vivo», sino casi como si yo fuese el único ser humano; experimento mi muerte como algo que me afecta por completo personalmente. Tengo una aprehensión real de ello, y presto asentimiento real a la proposición de que pronto moriré. Me hace estremecerme por completo, mientras que el asentimiento nocional me deja indiferente, casi como si yo fuese solamente un espectador de mi propia muerte futura. Aquí tenemos una primera impresión de la abstracción propia de la aprehensión nocional y del carácter concreto de la aprehensión real.

He aquí uno de los ejemplos de Newman al hacer la transición de la aprehensión nocional a la real.

Consideremos, también, de qué modo tan diferente afectan a los jóvenes y a los ancianos las palabras de algunos autores clásicos, tales como Homero u Horacio. Los pasajes que para un muchacho no son más que tópicos retóricos, ni mejores ni peores que otros cien de cualquier escritor ingenioso, esos pasajes que el muchacho aprende de memoria y considera muy buenos [...] a la larga se vuelven suyos, cuando han pasado largos años y ha adquirido experiencia de la vida, y le conmueven, como si nunca antes los hubiera sabido, con su triste seriedad y su intensa exactitud[63].

El escolar aprende las acertadas expresiones de los autores clásicos solo nocionalmente, pero, cuando ha crecido y ha adquirido alguna experiencia de la vida, aprehende los mismos dichos no de forma nocional, sino real. Ahora, por primera vez, entiende lo que significa decir que estos autores son clásicos, y por qué sus enseñanzas han sido tan apreciadas a lo largo de generaciones. Nótese que Newman habla de la fuerza de la aprehensión real para «conmover» al niño que ahora es un hombre. La aprehensión nocional, en contraste, toma las cosas de modo abstracto y de este modo las mantiene a una mayor distancia de nosotros; no tienen la fuerza necesaria para conmovernos.

Estos dos ejemplos de la distinción entre lo nocional y lo real son ejemplos no religiosos; pero por supuesto la distinción se puede encontrar dentro de la religión y, de hecho, este es el ámbito donde la distinción es del mayor interés para Newman. Anteriormente vimos cómo Newman contrasta la aprehensión nocional de nuestra inmortalidad personal con una aprehensión real de ella. En el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Newman distingue entre «el intelecto teológico» y la «imaginación religiosa», la cual es simplemente la distinción nocional-real aplicada en el contexto del lenguaje religioso, como veremos en el capítulo 7.

Nuestro objetivo ahora es tratar de aclarar filosóficamente esta distinción. No es

suficiente con tener una noción de ello mediante ejemplos reveladores; queremos, como Newman en el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, entenderlo en un sentido filosófico propiamente dicho. Ahora desarrollaré 5 aspectos de contraste –o un aspecto de contraste, considerado bajo cinco puntos de vista diferentes– entre aprehensión nocional y real/asentimiento[64]. Se hará evidente cuando muestre cómo la ocupación de Newman con la aprehensión y el asentimiento real le confiere un carácter personalista a su pensamiento.

1. Empecemos con un aspecto ya mencionado, esto es, el *carácter concreto* que pertenece a la aprehensión real y que ofrece un contraste con la *abstracción o generalidad* que pertenece a la aprehensión nocional. Newman explica la diferencia de este modo: las proposiciones que se aprehenden nocionalmente «representan a ciertas ideas [abstractas] que existen en nuestras mentes, y en absoluto fuera de ellas», y las proposiciones realmente aprehendidas representan «cosas simplemente externas a nosotros», «cosas que son unidades individuales»[65]. Se entiende lo que Newman quiere decir, pero no se está de acuerdo con su modo de decirlo. Sus palabras parecen implicar que, cuando aprehendo teóricamente mi muerte, tomo como objeto de mi aprehensión algo abstracto y general que sirve como sustituto de mi muerte individual. Pero esto no puede ser cierto, pues la aprehensión nocional de mi muerte es la aprehensión de un suceso futuro concreto; por lo que el carácter nocional que hay en esta aprehensión no reside en el hecho de que una abstracción o un universal haya reemplazado un individual concreto. En esta aprehensión nocional hay ciertamente una abstracción característica, pero la abstracción funciona no como el objeto de la aprehensión, sino como un tipo de lente teórica a través de la cual mi muerte futura –un hecho individual concreto en sí mismo– es aprehendida.

Se podría expresar con términos escolásticos bien conocidos el problema que se encuentra en Newman al que estoy apuntando: el *id quod* y el *id quo*. Un concepto general, dicen los escolásticos, no es típicamente *lo que (id quod)* uno dice al usar el concepto en una proposición, es más bien *mediante lo cual o a través de lo cual (id quo)* uno habla sobre algo más. Newman tiende a intentar captar la nocionalidad de una aprehensión nocional escogiendo un concepto general de la proposición que es aprehendida nocionalmente, y considera entonces este concepto general como el objeto que es aprehendido, ya que de hecho ese concepto es el medio a través del cual se aprehende algo más[66]. Por lo tanto, la aprehensión nocional de mi propia mortalidad no es una aprehensión dirigida a una mortalidad universal que sustituya mi mortalidad individual; está orientada a mi mortalidad individual, pero como «universalizada», esto es, tomada no en su plenitud concreta, sino solamente bajo el aspecto de la mortalidad, solamente como un ejemplo de la mortalidad.

Y de este modo podemos resumir como sigue lo que Newman realmente quiere decir: en la aprehensión real de una proposición, yo aprehendo algo en toda su concreción, mientras que en la aprehensión nocional de una proposición normalmente aprehendo algo de modo abstracto y universal. Puede muy bien ser la misma proposición lo que aprehendo, ya sea nocionalmente, ya realmente. Newman es consciente de esta posibilidad, pero no puede dar razón de ella en la medida en que piensa en lo nocional como un objeto con valor en sí mismo que reemplaza lo concreto.

2. Pero este modo de hablar que toma las cosas en concreto es solo el comienzo de una consideración sobre la aprehensión real. Solo podemos llegar al núcleo de la idea de Newman si consideramos que, en lugar de una aprehensión real, a menudo habla de aprehensión «experiencial». Lo real nace de un contacto experiencial con las cosas concretas. No es suficiente con *saber sobre* las cosas concretas; tenemos que experimentarlas en su concreción, si queremos adquirir alguna vez una aprehensión real de las proposiciones que las expresan. La aprehensión nocional, en contraste, siempre limita la experiencia o la evita, manteniendo las cosas concretas a una cierta distancia de nosotros. Si deduzco, por así decir, mi muerte futura de la mortalidad universal de todos los hombres, entonces puedo aprehender mi muerte, aunque sea concreta, sin haberla sentido de un modo experiencial; puedo afirmarla sin sentirme afectado por ello.

Newman a menudo refleja las distintas maneras en las que la aprehensión nocional agota la plenitud experiencial. De este modo explica cómo los cirujanos se protegen a sí mismos frente la realidad de las terribles enfermedades con las que tienen que tratar: las describen con nombres abstractos de raíces griegas y latinas[67]. En este caso, hay una buena razón para dejar que nuestras nociones dejen a un lado la experiencia. Pero, en otros casos, el uso deliberado de la aprehensión nocional puede ser claramente deshonesto, como George Orwell indica en un ensayo famoso. Afirma: «Se bombardean poblados indefensos desde el aire, sus habitantes son arrastrados al campo por la fuerza, se dispara al ganado, se arrasan las chozas con proyectiles incendiarios: y a esto se le llama *pacificación* [...]». Se encarcela sin juicio a la gente durante años, o se le dispara en la nuca o se la manda a morir de escorbuto en campos madereros del Ártico: y a esto se le llama *eliminación de elementos no dignos de confianza*»[68]. Entonces Orwell dice: «Dicha fraseología es necesaria cuando se quiere nombrar las cosas sin evocar sus imágenes mentales», o como Newman plantearía, si se quieren nombrar cosas sin suscitar ninguna aprehensión real. Y he aquí otra frase de este pasaje de Orwell, una frase que podría haber sido escrita por Newman: «Una masa de palabras latinas cae sobre los hechos como nieve blanda, borra los contornos y sepulta todos los detalles». Esta es una consecuencia beneficiosa para los doctores que acabamos de mencionar, pero moralmente muy sospechosa cuando es motivada por la

insinceridad. La aprehensión real, en contraste, se adhiere a los detalles; vive de la experiencia concreta de ellos.

En la aprehensión nocional seleccionamos algunos aspectos de una cosa o quizá muchos aspectos de ella, incluso aunque la realidad total de la cosa sea siempre más extensa que esos aspectos, y, en efecto, más extensa que la totalidad de todos sus aspectos. Por lo tanto, cuando aprehendo mi muerte futura del modo nocional descrito más arriba, lo tomo en un aspecto limitado, esto es, en el que se refiere a lo que tiene en común con la mortalidad de todos los seres vivos. Pero hay muchos aspectos sobre mi muerte que exceden este aspecto concreto. Me encuentro confrontado con estos otros aspectos cuando empiezo a ver mi muerte como mi muerte personal. Por lo tanto, la aprehensión nocional mantiene mi muerte a distancia porque se fija solo en un aspecto limitado de ella y no tiene en cuenta la realidad humana completa de ello. Por esta razón, la aprehensión nocional se aplica perfectamente a los cirujanos que quieren mantener una distancia respecto a la sombría realidad de la enfermedad, pero también a esa gente insincera que tiene interés en esconder los sórdidos actos de los que son cómplices.

Quizá podríamos referirnos aquí al par de conceptos puestos de manifiesto en una afirmación de Kant: *Begriff* (concepto) y *Anschauung* (intuición). Él dice que los conceptos sin intuición están vacíos y que la intuición sin conceptos es ciega. Estos términos corresponden de forma bastante estrecha con la *noción* y *experiencia* de Newman. Newman hubiera dicho que en la aprehensión nocional, nuestra relación con el mundo está enteramente mediada por *Begriff*, mientras que en la aprehensión real no hay mediación relativa a ellos, se origina en la *Anschauung*[69]. Newman se preocupaba mucho de evitar esa esterilidad que procede de usar conceptos sin apoyo suficiente de la intuición.

Estamos ahora en condiciones de explicar por qué Newman fue visto a menudo como una especie de proto-fenomenólogo. Su defensa de los derechos de la experiencia en relación con la aprehensión y el asentimiento contribuye a que se establezca un obvio parentesco con los fenomenólogos. Hay una distinción bien conocida hecha por el primer Husserl que Newman hubiera encontrado enteramente afín a su propio pensamiento; me refiero a la distinción de Husserl entre intenciones «vacías» y «con cumplimiento». Para Husserl, la mente puede distinguir los hechos, referirse a ellos, hacer inferencias desde ellos, incluso asentir a ellos, pero sin dejar que se revelen intuitivamente o que se muestren en la evidencia: estas son las intenciones «vacías» de la mente. Pero, si la mente deja que las cosas se desplieguen intuitivamente ante sí misma y les permite que se hagan presentes ante sí misma, entonces las intenciones de la mente «tienen cumplimiento»[70]. Las intenciones primeras son semejantes a la aprehensión

nocional de Newman, y las últimas, a la aprehensión real. Cuando Husserl clama al mundo filosófico «*zurück zu den Sachen selbst!*» (¡volver a las cosas mismas!) y pide una filosofía en la que se restaure a su lugar propio la presencia intuitiva de los objetos de nuestras intenciones, y en los que se reconozca la norma última de todas nuestras aserciones y asentimientos, habla por completo desde el espíritu de Newman. Newman, por supuesto, no trató la cuestión del procedimiento filosófico correcto, pero, si lo hubiese hecho, su afinidad con lo experiencial le hubiese conducido en la dirección de la fenomenología.

Pero se debe preguntar aquí si el interés de Newman por el individuo concreto no ofrece un agudo contraste entre Newman y los fenomenólogos, quienes, después de todo, defendían con su idea de la «intuición eidética» la presencia intuitiva del estado universal de los hechos, pero no del individuo. Es cierto que Newman tiende a limitar la experiencia del individuo concreto y a pensar en los universales como resultados de las actividades humanas de comparar y contrastar. Llevaba en sí mismo alguna huella de la tradición nominalista de filosofía que absorbió en Inglaterra, y en este sentido, los fenomenólogos, con su idea de la intuición eidética, hubiesen representado un reto para Newman. Pero hubiese sido un reto basado en fundamentos valorados por él, como son los fundamentos de la experiencia.

Pero incluso si Newman hubiera aprendido a reconocer la experiencia eidética como una clase de experiencia en sí misma, irreductible a la experiencia de los individuos concretos, aún hubiese seguido manteniendo enfocado su interés principalmente en el último, porque esta es la experiencia que puede tocar el corazón y movernos a la acción, como vimos directamente más arriba; la experiencia eidética de los fenomenólogos no tiene esa fuerza sobre nosotros.

En el siguiente capítulo veremos que lo «experiencial» adquiere un significado más profundo en el caso de lo que llamaremos «conocimiento por connaturalidad», una clase de saber que está muy desarrollada en Newman.

3. Newman a menudo llama al asentimiento real, asentimiento «imaginativo». En los borradores iniciales de la *Gramática*, esta era al parecer su denominación para lo que él más tarde llamaría asentimiento real. Dice que con el asentimiento real tenemos una «imagen en la imaginación», mientras que con el asentimiento nocional tenemos una «noción en el intelecto». Por tanto, el contraste entre real y nocional puede ser expresado como el contraste entre una aprehensión imaginativa y una puramente intelectual.

En el ensayo de Orwell recién citado encontramos un ejemplo muy valioso de este contraste. Recoge un versículo muy conocido del *Eclesiastés*, presentándolo primero en la antigua traducción: «Vi además que bajo el sol no siempre es de los ligeros el correr ni de los esforzados la pelea; como también hay sabios sin pan,

discretos sin hacienda y doctos que no gustan, pues a todos les llega algún mal momento». Entonces Orwell reescribe el versículo en inglés contemporáneo: «las consideraciones objetivas de los fenómenos contemporáneos obligan a concluir que el éxito o el fracaso en las actividades competitivas no exhibe ninguna tendencia conmensurable con la capacidad innata, sino que es un notable elemento de que lo imprevisible debe tenerse invariablemente en cuenta»[71]. El elemento imaginativo del original poético ha sido claramente esterilizado en la recreación de Orwell; el pensamiento abstracto elimina la imaginación. También podemos decir que el elemento experiencial ha sido absorbido por el pensamiento abstracto y que una sana concreción ha sido sustituida por una abstracción antinatural.

Se debe hacer notar que «imagen» no significa para Newman «imagen visual», ni siquiera significa «imagen sensible»; admite toda clase de imágenes que son completamente no sensibles. Por ejemplo, habla en un pasaje sobre la imagen que uno se puede formar del pensamiento de san Agustín al leer sus obras; Newman se refiere aquí en un sentido muy concreto al estilo intelectual de san Agustín, al carácter intelectual que distingue a Agustín de, digamos, san Jerónimo. Si la imaginación no tuviese más que un significado visual para Newman, nunca entenderíamos el sentido de su referencia a *la imaginación religiosa* en contraste con el *intelecto teológico*, pues lo que distingue la imaginación religiosa no es ciertamente la presencia de imágenes visuales, ni de ninguna clase de imágenes sensibles[72].

Al hablar de la aprehensión real como aprehensión imaginativa, Newman a menudo usa la expresión «una imagen que se ilumina en la mente». Con ello apunta a un aspecto de la aprehensión real que aún no hemos tenido ocasión de explicar. Parece querer decir que por aprehensión real entendemos la unidad vital de una cosa, mientras que una aprehensión nocional de la misma cosa solo me proporciona aspectos parciales. Cita un verso de Virgilio sobre un *pontifex maximus* en la antigua Roma que dirige una ceremonia religiosa, y entonces señala que un escolar que lee a Virgilio puede que tenga un «dominio abstracto sobre cada palabra de la descripción, incluso sin que las palabras evoquen para él en absoluto la imagen viva que se hubiese iluminado en la mente de un contemporáneo del poeta, que había visto el hecho descrito, o de un historiador moderno, que se habría informado debidamente del fenómeno religioso y, meditando, habría entendido el ceremonial romano de la época de Augusto»[73]. La transición de la aprehensión nocional a la real es la transición de un conjunto de aspectos parciales a la «imagen viva» que los agrupa en una. Él dice que una persona que nunca ha pasado por la experiencia de enamorarse no será capaz de entender lo que es realmente a partir de descripciones[74]. Las descripciones le proporcionarán varios aspectos del hecho

de enamorarse, pero no producirán una imagen en su mente hasta que tenga la experiencia. Hay un acto de imaginación del que esa persona solo será capaz al tener esa experiencia.

Si consideramos lo que Newman dice sobre la aprehensión nocional de Dios, podremos encontrar incluso otro ejemplo de esta transición. En un lugar, Newman examina varios «nombres» de Dios, tales como «el Autor, Sostenedor y Consumador de todas las cosas, el alma de la Ley y el Orden, el Regulador en el ámbito moral; el que es Supremo y Único; semejante a sí mismo, diferente de todas las cosas que no son sino sus criaturas; distinto e independiente de todas ellas; El que existe por sí mismo, absolutamente infinito», etc.[\[75\]](#). Cada uno de ellos puede ser entendido de cierto modo, incluso puede pasar que no se ilumine ninguna imagen en la mente del creyente, cuya aprehensión de los nombres divinos permanece en el plano de lo nocional. Solo una determinada experiencia –como examinaremos en el capítulo 7– produce una imagen de Dios en el creyente, y solo entonces se mueve de la aprehensión nocional a la real.

Newman piensa que la doctrina de la Trinidad, en contraste, siempre será nocional para nosotros; no hay nada en nuestra experiencia, piensa él[\[76\]](#), que nos permita comprender imaginativamente la unidad de las afirmaciones doctrinales sobre las personas divinas individuales[\[77\]](#).

Es muy interesante considerar el caso extremo en el que se produce la ausencia de una imagen que transforma varios elementos en uno. El neurólogo Oliver Sacks describe la perturbación neurológica de la visión conocida como agnosia, y da ejemplos de ello. Un paciente suyo, el Dr. P., se presenta con una rosa y el paciente la describe como «una forma contorneada roja con un apéndice rectilíneo verde», pero no la puede reconocer como una rosa. El paciente se presenta con un guante y lo describe como «una superficie continua que se divide a sí misma en cinco apéndices»; a pesar de muchas pistas dadas por el doctor, el paciente no pudo reconocerlo como un guante. Sacks comenta: «Construía el mundo como un ordenador, mediante significados de aspectos clave y relaciones esquemáticas. Podía captar el esquema general [...] sin comprender en absoluto la realidad de la que se trataba»[\[78\]](#). Newman diría: sin que ninguna imagen se formara en su mente, sin ninguna aprehensión real de la cosa en su unidad. Sacks dice que era la «absurda actitud de abstracción de su paciente –absurda porque no se dejaba influir por nada más– la que le hacía incapaz de percibir identidades o cosas concretas, la que le hacía incapaz de todo juicio»[\[79\]](#). Newman diría: la que le hacía incapaz de aprehensión imaginativa. Sacks se da cuenta de que la agnosia, aunque sea en primer lugar una discapacidad visual, puede existir de forma análoga más allá de la visión física; en consecuencia, dice: «Nuestras ciencias cognitivas

sufren ellas mismas de una agnosia similar esencialmente a la del Dr. P. El Dr. P., por tanto, podría servir como advertencia y parábola de lo que le ocurre a una ciencia que evita lo crítico, lo particular, lo personal, y se vuelve enteramente abstracta y computacional»[80]. Se piensa inmediatamente en Newman, el cual desapruueba una clase de ciencia imaginativamente tan empobrecida que tienda a evitar la aprehensión real y pretenda vivir exclusivamente de la aprehensión nocional[81].

4. La aprehensión nocional se experimenta como localizada en un lugar determinado de la naturaleza humana, mientras que la aprehensión real es experimentada como una labor de todo el ser humano. Newman considera que la aprehensión nocional está situada verdaderamente en el intelecto, pero también que la aprehensión real envuelve el corazón y la voluntad no menos que el intelecto. Nótese cómo se queja del conocimiento de Dios que nace de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios; dijo una vez que esas pruebas «no me confortan ni me iluminan; no me libran del invierno de mi desolación, ni hacen que se abran los capullos y crezcan las hojas en mi interior, ni tampoco causan regocijo en mi ser moral»[82]. Quiere decir que esas pruebas no le conmueven afectivamente porque solo producen un conocimiento nocional; Newman no se conforma con nada menos que con el conocimiento real de Dios que compromete su ser entero. «Cuando se aprehende de verdad la afirmación de que “hay un Dios”, se convierte en el objeto de una adhesión profundamente energética, que produce una revolución en la mente; pero, cuando permanece meramente como una noción, no requiere más que una aceptación fría e ineficaz [...]. Tal carácter tiene el asentimiento de miles de personas, cuya imaginación no se aviva en absoluto, ni cuyo corazón se inflama, ni cuyas conductas quedan afectadas por las más elevadas verdades que se puedan concebir»[83].

Esto sucede a causa del impacto afectivo de la aprehensión real, que es mucho más poderoso que la aprehensión nocional para movernos a actuar. Podemos conocer una verdad nocionalmente pero tratar de mantenerla alejada de nuestro comportamiento, incluso aunque esto tenga de hecho consecuencias para este. Pero las aprehensiones reales, al conmovernos afectivamente, tienen un efecto en nuestro comportamiento. En un pasaje a menudo citado del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, dice Newman: «Al corazón se llega normalmente, no mediante la razón, sino mediante la imaginación, lo que quiere decir por impresiones directas, por el testimonio de hechos y acontecimientos [...]. Las personas nos influyen, las voces hacen que nos derritamos, las miradas nos subyugan, las acciones nos inflaman»[84].

Está claro que este aspecto de la aprehensión real era de particular interés para el Newman predicador. La concreción de la aprehensión real, su carácter experiencial e imaginativo, son de interés para él en la medida en que están

relacionados con la fuerza de la aprehensión real para conmover el corazón y, en consecuencia, para mover a las personas a comprometerse en la acción.

En el siguiente capítulo desarrollaremos más detalladamente el pensamiento de Newman en referencia al corazón y a la vida afectiva dentro de la existencia humana.

5. Del cuarto aspecto de la aprehensión real somos conducidos a un quinto, a pesar de que este no está totalmente articulado por Newman. Surge al interpretar a Newman a través de Kierkegaard. En este sentido hay un apunte de diario escrito por el joven Kierkegaard en el que se lamenta por una cierta forma de esterilidad intelectual.

¿De qué nos serviría descubrir la llamada verdad objetiva, analizar todos los sistemas filosóficos y ser capaces, si fuera necesario, de revisarlos todos y de mostrar las incoherencias de cada uno?; ¿qué ventaja me aportaría ser capaz de desarrollar una teoría del estado, integrando todos los detalles en una totalidad, y elaborar así un mundo para enseñárselo a los demás, pero en el cual no viviera yo?; ¿qué ventaja me aportaría ser capaz de explicar el significado de la Cristiandad si eso *no* me proporcionase un profundo significado *para mí y para mi vida*?; ¿qué ventaja me aportaría el hecho de que la verdad se detuviese delante de mí, fría y desnuda, indiferente al hecho de si yo la admito o no?

Kierkegaard dice en este apunte de su diario que no está buscando ninguna verdad objetiva de ese tipo, sino más bien una verdad «*por la cual yo sea capaz de vivir y morir*». Él la denomina una verdad «que crece unida a las más profundas raíces de mi vida, por la cual soy, por así decir, injertado en lo divino». Y afirma: «Es la faceta divina del hombre, su acción interior, la que proporciona un significado integral, no un montón de información»[85]. Kierkegaard es denominado el padre del existencialismo en filosofía; podemos decir que expresa aquí una profunda aspiración no por la verdad objetiva, sino por la verdad existencial, esto es, no por la verdad que es observada a la manera de un espectador, sino la verdad en la cual morar, la verdad para ser vivida, la verdad que estimula nuestra acción más profunda, la verdad que crece junto con las raíces más profundas de nuestro ser.

La verdad objetiva de Kierkegaard no es difícil de encontrar en Newman. La aprehensión nocional es la aprehensión de la verdad objetiva en el sentido de Kierkegaard; ambos pensadores se refieren a una verdad que está fuera de mí, a distancia, una verdad que me deja frío incluso cuando es reconocida. La aprehensión real acorta esta distancia, me da una proximidad experiencial a la verdad aprehendida y permite que la verdad comprometa toda mi persona. Por tanto, la aprehensión real de Newman tiende claramente a la convergencia con la verdad existencial de Kierkegaard.

Considérese precisamente lo natural que resulta utilizar el lenguaje de Kierkegaard para interpretar uno de los ejemplos de la aprehensión teórica y real que utilizamos más arriba. Puedo saber que un día moriré y saberlo apoyándome en el fundamento de que todo ser vivo en la naturaleza muere. En lugar de decir que aprehendo teóricamente mi muerte, se puede muy bien decir con Kierkegaard que mi muerte es un hecho objetivo fuera de mí que no logra comprometerme de un modo existencial profundo. Supóngase que llego a darme cuenta de mi muerte futura de modo personal, temblando ante lo que me espera. En lugar de decir que realmente aprehendo mi muerte, se puede muy bien decir con Kierkegaard que mi muerte es experimentada con urgencia existencial, que es experimentada como *mi* muerte, que produce una conmoción en mi subjetividad. Cuando en el capítulo final estudiemos el modo de Newman de obtener la aprehensión real de Dios a través de la experiencia de la conciencia, veremos que la experiencia es eminentemente existencial en el sentido de Kierkegaard.

El límite de la urgencia existencial de Kierkegaard es una cierta relación conmigo mismo. Como él mismo dice: «¿qué ventaja me aportaría ser capaz de explicar el significado de la Cristiandad si eso *no* me proporcionase un profundo significado *para mí y para mi vida*», si esa verdad no «crece unida a las más profundas raíces de mi ser»? Kierkegaard quiere dejar de ser un mero espectador de la verdad y llegar a participar plenamente en ella. Ahora es de gran ayuda pensar el contraste de Newman entre nocional y real en términos de espectador y partícipe. Con la ayuda de Kierkegaard, podemos desarrollar de este modo la distinción de Newman más allá de la literalidad de su texto.

Como anticipación de lo que discutiremos al final de este capítulo, permítaseme señalar que el existencialismo kierkegaardiano contiene claramente una orientación personalista a ello. Considérese simplemente esta relación conmigo mismo que distingue la verdad existencial de la verdad objetiva y que se expresa, en el caso de mi muerte, hablando enfáticamente de *mi* muerte. Entonces, cuando pongamos a Newman en relación con Kierkegaard, no solo profundizaremos nuestra comprensión de la distinción de Newman entre nocional y real, sino que también articularemos mejor el personalismo que está en la base de la distinción. De hecho, entendemos mejor este personalismo; el *tua res agitur* existencial que acompaña a la aprehensión real nos revela una dimensión personalista que permanece solo implícita en el texto de Newman.

Debo añadir que esta semejanza de Newman con Kierkegaard es igualmente una semejanza con algunos de los descendientes intelectuales de Kierkegaard. Pienso aquí en primer lugar en Gabriel Marcel, el existencialista cristiano. En el centro del pensamiento de Marcel está la distinción entre *problema* y *misterio*.

Tomar algo como un problema es mantenerlo fuera de mí, tomar algo como un misterio es participar plenamente de ello. Esto no es más que una variación de la distinción de Kierkegaard entre verdad objetiva y existencial, y de la distinción de Newman entre nocional y real.

Se podría objetar que esta profundización kierkegaardiana es ajena a Newman. Uno podría decir que algunos de sus propios ejemplos de la aprehensión real están desprovistos de tal profundidad, como «el sol brilla» o «el paisaje es precioso»[86]. O bien: «Soy capaz de contemplar a Tiberio, tal como Tácito lo describe, y de imaginarme a nuestro James I, tal como se le caracteriza en el Romance de Scott, [...] todo esto se convierte en un hecho para mí y en un objeto de la aprehensión real»[87]. ¿Dónde se encuentra aquí la necesidad de referirse a la existencia? Concedería a este objetor que alguna de nuestras cinco muestras de la aprehensión real, y especialmente la quinta, no se sostienen en todos los ejemplos de Newman sobre la aprehensión real. Pero debo decir también que los ejemplos de la aprehensión real que más interesan a Newman están tomados de la existencia religiosa de las personas, y que estos ejemplos verdaderamente son casos comprensibles desde esta quinta nota kierkegaardiana de la aprehensión real, como podemos ver a partir de la frecuencia con la que Newman habla del corazón que se «conmueve» por la aprehensión real. Debería advertir además contra la objeción de que la aprehensión real *en su sentido más propio*, esto es, en sus instancias más reveladoras y eminentes, siempre tiene esta quinta nota.

En resumen, podemos decir, entonces, que la aprehensión real toma las cosas en su concreción y no disuelve lo concreto en lo universal; tiene un carácter experiencial inmediato y no mantiene la realidad a distancia; es imaginativa y no opera solamente con la totalidad; y compromete a la persona entera, conmoviendo el corazón, y no meramente el intelecto; tiene la necesidad de referirse a la existencia y no toma la realidad con una objetividad indiferente. Se puede ver cómo estos cinco aspectos de la aprehensión real son variaciones sobre un tema.

Comenzamos este capítulo a partir de los sermones de Newman y de su capacidad para dar vida a los artículos de fe hace tiempo formulados. Ahora el lector entenderá por qué decía yo que esta capacidad consistía en tomar las meras aprehensiones nocionales de sus oyentes y convertirlas en aprehensiones reales. Hay que recordar estas frases que citamos de uno de sus sermones sobre la inmortalidad del alma: «resulta ser una tarea tremendamente difícil hacernos ver y *sentir* que tenemos alma; y no puede haber mayor error que el hecho de suponer que entendemos el significado de la doctrina por usar las palabras que se refieren a ella». En el contraste entre sentir una verdad y nombrar simplemente las proposiciones que la expresan, reconocemos el contraste entre la aprehensión real y

la nocional. Quien quiera que lea los sermones de Newman, sabe que tiene una habilidad casi preternatural para hacer sentir las verdades religiosas, para ofrecer una aprehensión real de ellas. Uno ve, entonces, que tenemos en Newman una *enseñanza* sobre lo nocional y lo real y una *práctica* para convertir lo nocional en real. Su personalismo se da en los dos niveles; el nivel de la enseñanza se encuentra en el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* y el nivel de la práctica se encuentra en los sermones[88].

La excelencia adecuada a la aprehensión nocional

Cuando nos familiarizamos con la intensa afinidad de Newman por la aprehensión real, podemos tener la impresión de que, para él, la aprehensión nocional es algo negativo, algo que solo puede interferir con la aprehensión real. Newman parece apoyar este sentido de antagonismo entre los dos modos de aprehensión cuando escribe: «Nadie parece esperar ninguna devoción o fervor en los controversistas, los escritores de apologética, los teólogos y otros escritores semejantes, se da por sentado, con razón o sin ella, que tales hombres eran demasiado intelectuales para ser espirituales y estaban más ocupados por la verdad de la doctrina que por su realidad»[89]. Aquellos que están más ocupados con la verdad de la doctrina que con su realidad «viven con un exceso de aprehensión nocional y una carencia de aprehensión real». Es toda una sorpresa, por tanto, encontrar a Newman expresando su aprecio por lo nocional: «cada uso de proposiciones [las reales y las nocionales] tiene su propia excelencia y utilidad práctica, y cada una tiene su propia imperfección»; incluso aunque añade: «sin embargo, la aprehensión real tiene la prioridad»[90]. Es importante que no pensemos que Newman niega la excelencia propia de aprehensión nocional; importante no solo por la razón de que conserva el equilibrio de su pensamiento sobre la aprehensión, sino también por el motivo de que le protege de un error muy serio, esto es, del error de enaltecer la experiencia a expensas de la verdad. Este es el error que conduce a la idea de que es el padre del modernismo teológico. En lo que sigue, reconozco que no haré una labor de simple exposición; haré un trabajo de interpretación que intenta desarrollar la consideración de Newman acerca de la aprehensión teórica más allá de la literalidad del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, de manera que esté en una armonía mayor con el resto de su pensamiento[91].

Para empezar, Newman dice que la aprehensión nocional tiene determinado alcance, del que carece la aprehensión real. «Solo en unos pocos asuntos tenemos la oportunidad de comprender por nosotros mismos aquello sobre lo que hablamos y oímos»[92]. Esto es, solo en unos pocos sujetos nos es posible la aprehensión real; si nos referimos a lo ancho y largo del mundo, tratando sobre muchas cuestiones, nuestra

aprehensión es casi solo nocional. Si no tuviéramos aprehensión nocional sino solo real, nuestro mundo sería enormemente limitado. Los fenomenólogos han hecho una indicación similar; dicen que la intuición que lleva a cumplimiento nuestras intenciones significativas solo es posible con relativamente pocas intenciones; en la mayoría de ellas tenemos que tratar con la ausencia más que con la presencia intuitiva de aquello a lo que aspiramos[93]. En *La Idea de la Universidad*, Newman habla del «intelecto imperial», de su sentido de la totalidad del conocimiento y del lugar de las diferentes partes del conocimiento dentro de la totalidad. El intelecto imperial tiene tan amplio alcance solo porque puede aprehender las cosas nocionalmente[94].

Podemos, además, deducir de Newman algunas excelencias más de la aprehensión nocional, incluso aunque él no plantease estas cuestiones explícitamente cuando trata sobre ella. Recordemos que la distinción real-nocional es una distinción que, para Newman, se refiere a proposiciones; la aprehensión, ya sea real o nocional, es siempre la aprehensión de una proposición. Y las proposiciones no consisten solo en nombres propios, sino también en nociones y conceptos, cada uno de los cuales tiene un significado general. Por lo que no se encuentra de ninguna manera en Newman una especie de ideal según el cual debamos vivir solamente de experiencia e imaginación, o que debamos referirnos solo a individuos concretos con una mediación conceptual tan pequeña como sea posible. La aprehensión real supone una colaboración de lo conceptual y lo experiencial, desde el momento en que la aprehensión real es la aprehensión de una proposición, la cual es una estructura conceptual[95].

Consideremos cómo la aprehensión teórica está implicada en la misma idea de la *fe* religiosa. Lo que los cristianos creen sobre las tres personas divinas y sobre la economía de la redención excede la experiencia que tienen, incluso aunque su fe esté llena de aprehensión real. En otras palabras, los cristianos tienen todavía muchas intenciones significativas vacías, incluso después de haber estado bajo la influencia de Newman y haber experimentado un gran despertar religioso. Esto simplemente acompaña a la vida de fe, lo que significa precisamente que carecemos de la realización intuitiva de nuestras creencias. Si no tuviéramos aprehensión nocional de la verdad, que no esté «comprendida» por la aprehensión real, no seríamos capaces de vivir de fe. Newman no plantea exactamente esta cuestión, pero, cuando lo hacemos, simplemente estamos desarrollando su pensamiento sobre la aprehensión y la fe.

Consideremos ahora cómo, en materias referidas a la religión, la aprehensión nocional aporta una precisión que le falta a la aprehensión real. No se trata simplemente de un lujo intelectual, sino que religiosamente es muy necesaria. En el último capítulo de este estudio veremos cómo Newman encuentra una aprehensión real de Dios en la experiencia que tenemos de la obligación moral en la conciencia. Pero encontramos que ciertas cuestiones sobre Dios, importantes desde el punto de vista religioso, no pueden

ser contestadas solamente sobre la base de la experiencia de la conciencia. Por ejemplo, la divina autoridad que se deja sentir en la conciencia, ¿indica solo un Dios, o es conforme con muchos dioses? Y aún más: el Dios que «habla» en la conciencia, ¿es idéntico al Dios que crea y sostiene el mundo? Las respuestas que nosotros, cristianos monoteístas, damos a estas cuestiones no pueden estar derivadas de la experiencia solamente; las tenemos que deducir por otras vías, tales como la razón especulativa y la revelación. Newman, de hecho, interpreta la experiencia de la conciencia a la luz de esas otras vías, cuando percibe en la conciencia el Dios del monoteísmo cristiano; en realidad, está operando con una cierta combinación de aprehensión real y nocional. O para decirlo en lenguaje fenomenológico, la afirmación del monoteísmo cristiano no encuentra completamente su «cumplimiento» en la experiencia de la conciencia, ni siquiera aunque Newman tenga razón al afirmar que esta experiencia es «el principio creativo de la religión»[\[96\]](#); solo podemos hacer esta afirmación de modo justificado si tenemos otras vías de conocimiento además de la experiencia de la conciencia. Y accedemos a esas otras vías de conocimiento solo por la senda de la aprehensión teórica.

Recordemos el «principio dogmático» de Newman y especialmente su afirmación del misterio de la revelación. Vimos en el capítulo anterior cómo Newman se resiste al racionalismo del liberalismo teológico y cómo se regocija en el misterio. Pero, evidentemente, el misterio presupone, como la fe, las creencias religiosas que no llegan a un cumplimiento intuitivo completo; creencias que permanecen en gran medida como intenciones significativas vacías (en el sentido fenomenológico de vacías). Sin aprehensión teórica no se podría penetrar con el espíritu teocéntrico de Newman en esos misterios y no se podría experimentar regocijo en ellos. Verdaderamente, toda la dimensión teocéntrica de la espiritualidad de Newman sería difícilmente posible al margen de la aprehensión nocional y del asentimiento nocional.

No se negará que el sentido del misterio divino en Newman atraviesa la aprehensión real, y que su aprehensión real excede de hecho algunas veces todo lo que aprehende nocionalmente. Cuando en el capítulo 7 examinemos el misterio «numinoso» que envuelve los sermones de Newman, encontraremos una abundancia experiencial que excede todo lo que Newman afirma nocionalmente de Dios, y encontraremos esto precisamente en el centro de su experiencia del misterio divino. De manera que, en relación con el misterio cristiano, tenemos no solo aprehensión nocional sin la real, sino también aprehensión real por encima de la nocional. Quizá el sentido del misterio cristiano se nos transmite de ambos modos; pero, en todo caso, se transmite del primer modo, esto es, en el modo de la aprehensión nocional sin cumplimiento. Ya hemos mencionado la opinión de Newman, afirmando que la unidad de las declaraciones doctrinales sobre las tres divinas personas de la Trinidad permanece como nocional inevitablemente; carecemos de la experiencia que nos permita tener una aprehensión real

de esta unidad[97]. Es sobre la base de este déficit de aprehensión real como Newman habla del misterio de la Trinidad.

Pasamos a tratar un profundo error en relación con el elemento nocional: a veces se dice que es simplemente un mecanismo de la mente humana que organiza la experiencia religiosa. Lo que quiere decir es esto: la religión vive enteramente de la experiencia religiosa, pero necesitamos una mayor estructura racional en ella de la que podemos encontrar en la misma; nuestra experiencia religiosa, considerada en sí misma, es demasiado vaga y amorfa para nuestras necesidades religiosas, de manera que creamos un orden imponiendo una cierta forma racional a nuestra experiencia. En consecuencia, afirmar la unicidad de Dios significa para nosotros imponer un cierto orden subjetivo en la experiencia de la conciencia. Que esto es un orden meramente subjetivo se puede considerar en el hecho de que otra persona puede que encuentre un orden suficiente en su experiencia de la conciencia asumiendo una pluralidad de dioses. Desde este punto de vista, el elemento nocional está conectado solo pragmáticamente con la experiencia, y es sujeto de cambio constante. Con esto se abre la puerta al modernismo teológico del que fue acusado Newman. Pero Newman evita sus consecuencias evitando el punto de vista subjetivista de nuestras nociones y conceptos. Él no piensa que sean meramente auxiliares en nuestra experiencia religiosa; más bien son expresión de vías de conocimiento religioso independientes de la experiencia que sirve de apoyo a la aprehensión real. Por medio de nuestras nociones y conceptos, hacemos verdaderas afirmaciones que no podríamos hacer a partir de una base subjetivista, afirmaciones tales como «Dios es realmente uno, no muchos». No podemos hacer tal afirmación de verdad si simplemente estamos ordenando de manera pragmática nuestra experiencia por medio del concepto de la unicidad divina. Estas otras vías de conocimiento religioso, tales como la reflexión metafísica o la revelación divina, son irreducibles a la experiencia religiosa de un ser individual y son inderivables de ella; se accede a ellas a través de la aprehensión nocional, la cual, por tanto, juega en el planteamiento de Newman un papel mayor que el que juega para el subjetivista doctrinal.

Podemos decir, entonces, que la aprehensión nocional (y el asentimiento nocional) es apreciado por Newman como algo indispensable para la creencia religiosa. No se trata simplemente de una ausencia de aprehensión real, sino que es un modo de aprehensión con valor en sí mismo que consigue importantes logros que la aprehensión real no puede lograr por sí misma. Debemos pensar en lo real y en lo nocional en Newman en términos de complementariedad y polaridad, no en términos de antagonismo[98]. Debemos pensar en ellas como análogas al *Anschaung* y *Begriff* de Kant: Newman estaría de acuerdo en que la aprehensión real sin la nocional es ciega, y que la aprehensión nocional sin la real es vacía. Si, en el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Newman clama por una aprehensión real, sin prestar atención parecida a lo nocional ni articular

completamente el significado de la aprehensión nocional, esto no es a causa de ningún menosprecio por principio a lo nocional, sino más bien a causa de su afinidad personal con la aprehensión real y también a causa de su conciencia de que los cristianos sufren de una evidente falta de aprehensión real. Piensa que el despertar religioso que necesitaban solo puede venir de profundizar su aprehensión real de los asuntos de fe.

El personalismo que se muestra en la distinción real-nocional

Ya hemos visto lo que se manifiesta como claramente personalista en el compromiso de Newman con la aprehensión y el asentimiento real. Se puso particularmente de manifiesto en el cuarto y quinto aspecto de contraste con la aprehensión nocional, esto es, en la fuerza afectiva de la aprehensión real y en la profundidad existencial de ello. La relación con Kierkegaard, la referencia al *tua res agitur* de Kierkegaard, también aclara el personalismo de Newman. Concluyo ahora este capítulo ofreciendo algunas reflexiones adicionales sobre el personalismo que se encuentran en el pensamiento de Newman sobre la aprehensión nocional y real.

Newman dice que los asentimientos reales «son de carácter personal, cada individuo tiene los suyos, y es reconocido por ellos»[99]. También dice: «El asentimiento real, entonces, tanto como la experiencia que lo presupone, es un acto del individuo como tal y dificulta más que promueve el trato entre los hombres»[100]. Newman esboza el contraste con la aprehensión nocional, de la cual dice que «es, en sí misma, un acto ordinario de nuestra naturaleza común. Todos nosotros tenemos el poder de la abstracción y se puede enseñar a cualquiera a realizar o a participar de las mismas abstracciones; y, por tanto, a cooperar en el establecimiento de una medida común entre opiniones diversas»[101]. Pues la mortalidad universal del hombre es directamente accesible a cada uno, pero ese encuentro con mi propia muerte futura, que me conmueve de un modo personal y que remueve las raíces de mi ser, es algo que cada uno tiene que hacer propio por sí mismo. Si alguien carece de aprehensión real de su muerte, yo no puedo transmitírsela fácilmente, al menos no del modo en el que yo le puedo transmitir información al nivel de la comprensión teórica; tiene que alcanzarla por sí mismo. Y aún más: una aprehensión nocional de las verdades contenidas en los clásicos griegos y latinos es fácilmente accesible a casi cualquiera que las lea[102], pero la aprehensión real que llega con la edad y el conocimiento solo es alcanzada por algunos, y aquellos que la alcanzan, la logran cada uno a su manera, cada uno a su tiempo y en un grado personal. Y, si pensamos en la aprehensión real en términos de la subjetividad de Kierkegaard, es perfectamente clara una cierta «soledad» de la persona en la aprehensión real.

Pero es más importante un segundo aspecto sobre las implicaciones personalistas de la aprehensión real. La aprehensión real de Newman es exactamente lo que se necesita para entender a las personas. Porque una persona es un ser individual y, de hecho, un ser radicalmente individual como resultado del hecho de que cada uno es irrepetible[103]. Esto es, una persona nunca existe como copia de otra, ni existe como un mero ejemplo o espécimen de algún tipo o clase como la especie humana. Esto significa que el pensamiento abstracto y la aprehensión nocional se aseguran de evitar a las personas como personas. Martin Buber llamó la atención en gran medida sobre esto en su estudio clásico *Yo y Tú*. Dijo que la apertura a otra persona siempre queda alterada al clasificar las propiedades y cualidades del otro, al caracterizar al otro en términos generales. Pues esta aproximación siempre envuelve una distancia respecto al otro que interfiere con el encuentro yo-tú, con el otro y tiende a degradarlo, transformándolo en una relación yo-ello[104]. Buber habría reconocido en la aprehensión real de Newman esa apertura a otro concreto que subyace en el encuentro real con el otro como persona.

Son muy interesantes en esta relación las reflexiones de Newman sobre el modo en que aplicamos estereotipos a las personas, deduciéndolos de los estereotipos que deben caracterizar a ciertas personas, pero sin tener en cuenta directamente nuestra experiencia de esas personas. Somos capaces de «imaginar el individuo concreto a partir de las peculiaridades de su tipo, sin el esfuerzo del trato directo»[105]. Y en otro sitio, Newman se queja de ciertos modos científicos de estudiar al hombre: «“El hombre” ya no es lo que es en realidad, un individuo concreto que se nos presenta por medio de nuestros sentidos [...]. Es reducido a un aspecto, o relegado a un lugar en una clasificación [...], si se me permite usar una cruda metáfora, diría que se le convierte en un algoritmo de su verdadera realidad, y de ese modo es utilizado con la facilidad y la satisfacción con que operamos con los logaritmos»[106]. Una cruda y sorprendente metáfora, muy expresiva para captar esa limitación de experiencia que proviene de tratar a las personas a través de estereotipos. Esta limitación de experiencia tiene la consecuencia de eliminar la persona concreta dejándonos solo con algunas cualidades y propiedades destacadas que la persona puede o no puede tener.

Newman percibe una despersonalización de este tipo en la hagiografía tradicional. Dice que a menudo sucede que los biógrafos de santos «no muestran un santo, le desmenuzan en lecciones espirituales», «trocean un santo en capítulos de fe, esperanza, caridad y las virtudes cardinales»[107]. «En tales trabajos, no puedo hacer otra cosa que rendir homenaje a una perfección abstracta y típica que se presenta bajo un cierto nombre particular; no sé nada más que antes del santo real que se presenta»[108]. En otras palabras, los santos se convierten en las páginas de sus hagiógrafos en meros ejemplares o tipos de las virtudes y no aparecen en su individualidad como esta o la otra persona concreta. Me puedo apropiar lo que acabo de citar de la *Gramática* y decir que

la clase de hagiografía a la que Newman presenta sus objeciones nos ofrece un santo que «está limitado a un aspecto o relegado a un lugar en una clasificación». Y ¿cómo, de acuerdo con Newman, encontramos a los santos como seres individuales que viven, de manera que adquiramos una aprehensión real de ellos? Podemos lograr esto escuchándoles hablar en su propio nombre. Solo la comunicación en primera persona nos revela la persona individual; la descripción en tercera persona del hagiógrafo habla de manera universal y tiende a ocultar a la persona individual. «Cuando un santo habla conmigo, soy consciente de la presencia de un principio activo de pensamiento, de un carácter individual, que fluye mediante los diversos asuntos que discute»[\[109\]](#). Es justamente este encuentro con la comunicación en primera persona de la vida del santo el que me permite pasar de una aprehensión nocional de sus virtudes a una aprehensión real del santo o la santa mismos. Con esto, obtengo «ese conocimiento personal de los santos que me parece tan deseable»[\[110\]](#).

Y por eso no es nada sorprendente que, cuando Newman intenta transformar la aprehensión nocional en real, comúnmente se vuelve desde algo universal hasta lo personal. Recordemos la frase citada arriba: «Las personas nos influyen, las voces hacen que nos derriamos, las miradas nos subyugan, las acciones nos inflaman». Casi podría decir que el principal objeto de la aprehensión real es el personal. Veremos en el capítulo final que, cuando Newman intenta alcanzar una aprehensión real del ser de Dios, se vuelve desde las demostraciones tradicionales de Dios al encuentro eminentemente personal con Dios en la conciencia. Solo Dios como ser personal puede satisfacer la búsqueda de Newman de una aprehensión concreta, imaginativa y experiencial de Dios.

Por lo que se refiere a la aprehensión nocional, se podría pensar que, cualesquiera que sean sus méritos, no tiene significado personalista por sí misma; que es solo la aprehensión real la que tiene significado personalista. Pero, si leemos cuidadosamente el capítulo 6 del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, encontraremos que Newman afirma un cierto tipo de aprehensión nocional que tiene una significación completamente personalista. Newman distingue entre asentimiento simple y complejo, diciendo que el último envuelve algo de lo que carece el primero, esto es, una prueba crítica de la verdad de la proposición a la que se asiente. El carácter inmediato del simple asentimiento es reemplazado por un momento de reflexión en el asentimiento complejo. Como resultado, el asentimiento complejo es un cierto compuesto de real y nocional; la reflexión crítica que contribuye al asentimiento complejo establece una cierta distancia con la realidad a la que se asiente; es la distancia de lo nocional. El carácter inmediato del asentimiento simple es mitigado por la distancia de un elemento nocional. Ahora bien, Newman arguye que, a pesar de la pérdida del carácter inmediato, algo de gran importancia existencial se logra en estos asentimientos complejos que él llama certidumbres. Tal asentimiento complejo, mediante su momento de reflexión crítica,

tiene una solidez y permanencia de la que carece el asentimiento simple, una solidez sin la cual una adhesión permanente es imposible. «En la fe religiosa sin certeza puede haber mucha honradez en la profesión y en la observancia de buen parecer, pero puede que no haya hábito de oración, ni franqueza en la devoción, ni relación con lo invisible, ni generosidad en el autosacrificio. La certeza, por tanto, es esencial para el cristiano»[\[111\]](#). Incluso aunque el elemento reflexivo en la certidumbre embota la fuerza experiencial e imaginativa del asentimiento haciéndola menos real y más nocional, no solo sufrimos, dice Newman, una pérdida existencial; también adquirimos un beneficio existencial, un beneficio personalista.

¿Coherente con la religión teocéntrica de Newman?

A manera de conclusión de este capítulo, preguntémonos si la ocupación de Newman con la experiencia personal tiene alguna tendencia a comprometer la religión teocéntrica. Sabemos por el capítulo anterior que Newman no es amigo del subjetivismo religioso. Pero uno se debe preguntar si, contra su intención, se desliza en su pensamiento un subjetivismo religioso a través de su preocupación por la experiencia personal. ¿No sería más coherente con su religión teocéntrica, nos deberíamos preguntar, insistir solo en la verdad revelada y no preocuparse por la experiencia subjetiva de la verdad que tiene el creyente? ¿No es cierto que esperamos que Newman diga que lo importante es *estar* en la verdad, y que no importa cuánto más o menos *sintamos* nuestro estar en la verdad? ¿Que trate el asentimiento nocional como totalmente suficiente para la religión y asentimiento real como un lujo religioso más que como una necesidad religiosa?

Hubiese habido algo de tal subjetivismo de la experiencia en el pensamiento de Newman si hubiese enfrentado la aprehensión real con la nocional. Pero, como vimos, él no las enfrenta entre sí; afirma que la aprehensión nocional conlleva una indispensable labor de pensamiento. Y si desarrollamos su concepto de aprehensión nocional como intenté desarrollar más arriba, prolongándolo más allá de su literalidad pero dentro de su espíritu, entonces su pensamiento queda a salvo, sobre todo contra cualquier sospecha de subjetivismo.

Newman habría podido estar expuesto a otra clase de subjetivismo si hubiera hecho hincapié en cultivar *directamente* la plenitud experiencial y en ser «conmovido» afectivamente. Veremos en el próximo capítulo de qué modo fundamental Newman se opuso a ninguna labor directa en la propia subjetividad y afectividad. De hecho, pensaba que él mismo había caído en un subjetivismo de ese tipo como evangélico, cuando tenía poco más de veinte años, y que había tenido que luchar para verse libre de ello. Cuando casi tenía treinta, y desde entonces en adelante, se opuso a este subjetivismo muy

conscientemente; y no hay lugar más expresivo que sus *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, donde, en la conferencia 13, dice, entre otras cosas, «la verdadera predicación del Evangelio es predicar a Cristo. Pero la moda del momento ha sido, en vez de esto, predicar la conversión [...], conducirles a remover y a desarrollar sus mentes, en lugar de imprimir en ellas el pensamiento de Aquel que puede obrar de manera salvadora en ellos»[112]. La manera que tenía Newman de revivir la aprehensión real en sus oyentes empezaba y terminaba con «el pensamiento de Aquel que puede obrar de manera salvadora en ellos». Su aprehensión real estaba basada exactamente en el tipo de orientación al exterior que supera este subjetivismo. Se hablará más sobre esta cuestión en el siguiente capítulo.

O se podría pensar que el tema kierkegaardiano que introduje como modo de interpretar a Newman abre la puerta al subjetivismo. Kierkegaard se refiere, como vimos, a lo que es verdadero *para mí* y esta preocupación existencial parece desviar al creyente del objetivo teocéntrico de la religión de Newman. El modo de hablar de Kierkegaard incluso puede parecer que está situado en lo que denominamos más arriba como entorno. Pero, si reflexionamos un momento, veremos que nada impide que una preocupación profundamente existencial forme parte de un compromiso profundamente teocéntrico. Newman hubiera dicho que la existencia de Dios no solo es verdadera en abstracto, sino verdadera *para él* cuando encuentra a Dios en la conciencia; esto sería otra manera de decir que alcanza una aprehensión real de Dios en la conciencia. La referencia existencial real del tipo que Kierkegaard expresa está, de hecho, esencialmente abierta al mundo. El *tua res agitur* generalmente conlleva alguna cuestión última[113].

Procedo ahora a mostrar una respuesta más positiva a la objeción. Recordemos un elemento de contraste entre lo nocional y lo real: mediante la aprehensión nocional, aprehendemos algo principalmente con el intelecto; mediante la aprehensión real, lo aprehendemos con todo nuestro ser. Y recordemos también este aspecto de contraste profundamente relacionado: mediante la aprehensión nocional somos espectadores de la realidad; mediante la aprehensión real participamos en la realidad. Una respuesta a esa objeción, semejante a la que daría Newman, diría que *veneramos la verdad revelada en mayor medida cuando estamos presentes de manera plena como seres humanos en la aprehensión y asentimiento de ello que cuando lo aprehendemos y asentimos a ello de manera meramente intelectual*. Tal respuesta diría que *veneramos la verdad en mayor medida cuando abandonamos la imparcialidad del espectador y nos encontramos con ella con el compromiso de quien participa en ella*. Esto significa que *tomamos la verdad con mayor seriedad al esforzarnos por aprehenderla con aprehensión real y por asentir a ella con asentimiento real. Nos comprometemos con ella de una manera más completa; nos situamos a nosotros mismos en la posición de vivir a partir de ella*.

Considerado desde este punto de vista, la ocupación de Newman con la experiencia personal no es simplemente una preocupación con el sentimiento subjetivo, sino que es constitutivo de su religión teocéntrica, y le confiere una profundidad y alcance de la que carecería de otra manera.

3. «EL CORAZÓN HABLA AL CORAZÓN»

Es bien conocido el lema que Newman escogió como cardenal y puso en su escudo de armas cardenalicio: *cor ad cor loquitur*. Con este lema, Newman parece decir que tenía la intención de hablar siempre desde el corazón y que quería acceder a los corazones de aquellos a los que se dirigía. Debemos entender el concepto de «corazón» en contraste con la mente o el intelecto. Newman quiere decir que no pretende hablar solo a partir del intelecto y que no quiere dirigirse a las personas de manera solo intelectual. Por supuesto, el autor del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* y del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* y de muchos otros trabajos no pasa por alto la comunicación intelectual de altura. Pero él siempre intenta comunicarse en un nivel más profundo que el intelectual: de corazón a corazón. Examinemos ahora esta dimensión afectiva de Newman y tratemos de entender el personalismo que se manifiesta en ella.

Personalismo y afectividad

Uno de los grandes temas en el personalismo fenomenológico de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand es la rehabilitación del corazón en nuestra comprensión de la persona humana. Quieren superar la visión tradicional de que la inteligencia y la voluntad representan las dos principales fuerzas de la persona. Si yo me alegro por el nacimiento de mi hijo, mi alegría es algo distinto a considerar ese hecho desde la inteligencia o la voluntad. Algunas veces se ha intentado situar tal alegría entre los sentimientos y los apetitos corporales, pero claramente no pertenece a este ámbito, porque esta alegría es tan propia de la persona como la inteligencia y la voluntad, y es tan poco corporal como estos. Scheler y Von Hildebrand argumentan que comparte una estructura personal básica con la inteligencia y la voluntad: comparte con ellos lo que los fenomenólogos llaman «intencionalidad». Un acto es intencional en este sentido si es «sobre» algo, si se genera al comprender algo. Ahora bien, esos dos personalistas observan que algunos actos afectivos son intencionales, tales como mi alegría por el nacimiento del niño; mi alegría es por el nacimiento, está motivada por el nacimiento. Si no sé nada sobre el nacimiento ni entiendo lo que significa, no me puedo alegrar por ello. Es cierto que no todas las experiencias afectivas son intencionales; algunas, como una euforia inducida por la droga, no son sobre nada, no son motivadas; por supuesto que

tienen causas, pero causas de las cuales no necesito ser consciente para tener la experiencia. Todas esas experiencias afectivas no intencionales no se puede pretender que tengan un lugar primordial en la persona, pues las experimentamos más que realizarlas. Pero los actos afectivos intencionales comparten una estructura personal que las hace comparables en dignidad personal a la inteligencia y a la voluntad.

Scheler y Von Hildebrand distinguen otro rasgo personal por excelencia en algunos actos afectivos; algunos de ellos están motivados por algo bueno por sí mismo. No me alegro por el nacimiento del niño porque gane algo con el nacimiento, pero puedo alegrarme porque la existencia del niño recién nacido es algo bueno por sí mismo. Mi alegrarme es entonces una respuesta al valor, que ya explicamos arriba. Por tanto, consigo una autotranscendencia en esta alegría, al actuar como un ser abierto al mundo y esto, además, junto con la intencionalidad, hace que la alegría sea eminentemente personal y, en sentido propio, no menos personal que los actos más significativos de la inteligencia y la voluntad. Por tanto, Scheler y Von Hildebrand amplían nuestra imagen de la persona. Conceden al corazón mucha más centralidad en la estructura de la persona del que casi todos los filósofos previos le habían concedido[114].

Y hay algo más a lo que ellos aportan nueva luz: el corazón representa el «auténtico yo» de una persona. En consecuencia, si yo ayudo a una persona necesitada apoyándome solo en una voluntad resoluta y cumplidora pero sin sentir compasión por esa persona, no me entrego realmente ante esa persona; en cierta medida le oculto algo, y ella, por su parte, me percibe, a pesar de mi activa benevolencia, como algo neutral, como manteniéndole a distancia, como beneficiándome de ella sin darme realmente a mí mismo. Al ayudarle con compasión sincera, yo estoy mucho más completamente «en» el acto de ayudar, me hago mucho más «presente» a la persona necesitada. Es justamente a causa del modo especial con el que una persona vive en las respuestas de su corazón – vive en ellas como ni siquiera vive en las elecciones de su voluntad– por lo que la rehabilitación del corazón siguiendo las pautas de los fenomenólogos representa un desarrollo personalista eminente.

Newman como precursor de la recuperación de la afectividad

Este avance es enteramente afín a Newman. Muchos de los elementos del tratamiento de Scheler sobre el corazón pueden encontrarse en Newman. Este habría acogido muy bien esta faceta de Scheler y habría sentido que articula y eleva al nivel de la reflexión filosófica lo que él mismo (Newman) había pensado desde hacía tiempo. Consultemos el sermón de Newman «El pensamiento de Dios, la estancia del alma»[*], donde desarrolla con magnificencia agustiniana la idea de que cada persona es *capax*

Dei, esto es, que tiene la capacidad de ser feliz solo en Dios. El título del sermón –el *pensamiento* de Dios– parece sugerir que el intelecto humano tiene una capacidad infinita que solo el conocimiento de Dios puede llenar, pero Newman no va en esta dirección intelectualista en absoluto. En lugar de eso, dice:

Digo, entonces, que la felicidad del alma consiste en el ejercicio de los afectos, pero no en placeres sensibles, ni en la actividad, ni en la emoción, ni en la autoestima, ni en la conciencia de poder ni en el conocimiento; en ninguna de estas cosas reside nuestra felicidad, sino en que nuestros afectos sean correspondidos, ejercitados y potenciados. Como el hambre y la sed, el gusto, el sonido y el olfato son los canales a través de los cuales nuestra estructura corporal experimenta placer, así los afectos son los instrumentos por los cuales el alma obtiene placer. Cuando se ejercitan debidamente, el alma es feliz; cuando están infradesarrollados, cohibidos o frustrados, no lo es. Esta es nuestra verdadera y auténtica dicha: no saber, sentir o buscar; sino amar, esperar, alegrarse, admirar, reverenciar, adorar. Nuestra auténtica dicha reside en la posesión de aquellos objetos en los cuales nuestros corazones puedan descansar y quedar satisfechos[115].

Newman se libera enteramente a sí mismo aquí de la idea tradicional de que el hombre se distingue principalmente por su intelecto y su voluntad, lo cual implicaría que es feliz solo cuando está realizado intelectualmente y en sentido volitivo. La realización primaria de la persona es la afectiva. Newman refuerza esta idea considerando la desdicha de aquellos que están afectivamente muertos.

Qué estado verdaderamente infeliz es esa frialdad y sequedad de alma, en la cual viven y mueren tantos, grandes y pequeños, cultos e incultos. Muchos grandes hombres, muchos campesinos, muchos hombres de negocios, viven y mueren con corazón cerrado, sin desarrollar y ejercitar sus afectos. Ved a ese pobre hombre, pasando día tras día, domingo tras domingo, año tras año, sin ningún pensamiento en su mente, casi con la apariencia de una piedra. Ved a ese hombre educado, lleno de consideración, de inteligencia, rebotante de acción, pero todavía con un corazón de piedra, tan frío y muerto en relación a sus afectos, como si fuera el pobre campesino ignorante[116].

Cuando dice que el hombre que está «lleno de consideración, de inteligencia, rebotante de acción» puede que tenga «un corazón de piedra», está diciendo, en efecto, que no es suficiente con que esté involucrado intelectual y volitivamente, si además uno no está también afectivamente vivo.

Newman desarrolla la idea adicional de que solo en relación con Dios puede el corazón humano estar completamente vivo, como veremos en el capítulo 6. En este momento, simplemente apunto que, si el corazón, esto es, el centro de la vida afectiva en la persona, fuese solamente un asunto de sentimientos corporales, entonces difícilmente requeriría a Dios para una vida plena; justo porque el corazón es eminentemente personal, tanto como lo son el intelecto y la voluntad, puede estar orientado a Dios con vistas a su realización. Verdaderamente, nada muestra tan claramente la dignidad del corazón como el hecho de que «solo Aquel que es infinito puede ser su medida [del corazón]; solo Él puede dar cuenta del misterioso ensamblaje de sentimientos y pensamientos que hay dentro del corazón»[117].

Reconocemos la religión teocéntrica de Newman en esta afirmación del puesto del

corazón en la persona. Es importante, para entender el personalismo de Newman, saber que la vida afectiva intensa es completamente coherente con el espíritu de adoración que subyace en el centro de su existencia religiosa.

Patologías afectivas

Hay una dificultad en el hecho de que Newman a menudo parece «reprimir» el corazón, advertir contra sus excesos, amonestarnos a fortalecernos contra sus exigencias. Vio un gran problema de exceso afectivo en los cristianos «evangélicos» de su tiempo, y a menudo habla, quizá teniéndoles en mente, como si nuestra tarea fuera controlar y someter al corazón. Se puede considerar este poema de 1833, «Flores sin fruto»:

Poda las palabras, los pensamientos controla
Que sobre ti crecen y pululan;
Dentro de tu alma se condensarán
Y en fuerte propósito se convertirán.
Mas el que deja fluir sus sentimientos
En suave y blanda corriente
Ante el duro servicio se encoge
Y desfallece ante toda aflicción.
El más humilde acto de fe
mayor favor merece,
Allí donde se sopesan corazones y voluntades,
Que los más elevados transportes
y que las oraciones más fervientes,
Los cuales brillan un momento y se desvanecen[118].

Newman parece estar elogiando la voluntad afectivamente muerta, y estar previniendo contra los afectos profundos como si fueran un obstáculo para la voluntad resuelta. Pero en realidad no está suprimiendo aquí su aprecio por el corazón.

Tiene en mente la situación en la que los sentimientos intensos deberían conducir a la acción. Supóngase que yo siento gran compasión por una persona necesitada, y que estoy en posición de ayudar a esa persona; seguramente la compasión no es genuina si no conduce a alguna acción que ayude a la persona necesitada. Pero ocurre todo el tiempo que mi compasión se queda como mero sentimiento, mientras permanezco quieto y encuentro excusas para no actuar; mi compasión reemplaza la acción más que despertarla. Esta es la situación censurada por Newman. Podemos entender mejor las razones de esta censura si consideramos sus reservas a la lectura de novelas; dice en un sermón de sus primeros tiempos:

Ahora bien, el riesgo de una educación elegante y cortés es que separa el sentimiento y la acción; nos enseña a pensar, a hablar y a sentirnos conmovidos de modo correcto, sin empujarnos a practicar lo adecuado. Encuentro un ejemplo de esto, aunque sea algo casero, en el efecto producido en la mente por la lectura de lo que se llama popularmente romance o novela [...]. Tales obras contienen muchos sentimientos nobles (me

refiero a las mejores): también se introducen personajes virtuosos, nobles, pacientes en el sufrimiento, y triunfantes al final por encima de la desgracia. Las grandes verdades de la religión, suponemos, son defendidas y reforzadas; y nuestros afectos se conmueven y se interesan por lo que es bueno y verdadero. Pero todo esto es una ficción; no existe fuera de un libro [...]. No tiene nada que ver con nosotros; leemos, nos conmovemos, nos enternecemos o nos animamos, y eso es todo; nos deja indiferentes después; no se saca nada de ello. Ahora observemos el efecto de esto: Dios nos hace sentir para que podamos seguir actuando como consecuencia del sentimiento; si permitimos entonces que nuestros sentimientos se despierten sin actuar conforme a ellos, echamos a perder el sistema moral que llevamos dentro de nosotros, del mismo modo que estropearíamos un reloj [...] jugando con sus manecillas[119].

Seguramente Newman hubiera modificado más adelante este punto de vista sobre la lectura de novelas, teniendo en cuenta que él mismo escribió dos y leyó bastantes; pero ciertamente no modificó nunca el punto de vista de que sufrimos una cierta *disipación* cuando experimentamos un sentimiento de modo profundo, pero no llevamos a cabo la acción que se sigue de ese sentimiento[120]. Tal sentimiento está bien descrito como una «flor sin fruto». Podemos poner fácilmente en relación este sermón con el que citamos en la sección previa y entonces obtendremos el resultado de que la mejor acción nace de un sentimiento intenso y que la acción afectivamente muerta no es el ideal, pero es mejor, o menos mala, que el sentimiento volitivamente inerte. Pero hay algo más que Newman reprocha a la vida afectiva de los creyentes. Reprocha a los cristianos «evangélicos» el intento de despertar los sentimientos religiosos actuando directamente sobre ellos (ya incidimos sobre ello en el último capítulo). La afirmación más cuidadosa y diferenciada de este reproche se encuentra en la 13ª conferencia magistral de las *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, de Newman. Dice:

La verdadera predicación de la Palabra de Dios es predicar a Cristo. Pero la moda del momento ha sido, en vez de esto, predicar la conversión; intentar convertir insistiendo en la conversión; exhortar a los hombres a someterse a un cambio, decirles que están seguros de mirar a Cristo, en lugar de mostrarles simplemente a Cristo; decirles que tengan fe, más que proporcionar su Objeto; conducirles a remover y trabajar sus mentes, en lugar de imprimir en ellos el pensamiento de Aquel que puede obrar salvíficamente en ellos [...]. Y por lo tanto, la fe y (lo que se llama) la mentalidad espiritual son entendidos al final y obstruyen la visión de Cristo, de la misma manera que la Ley era pervertida por los judíos[121].

La idea de Newman es que uno despierta un sentimiento religioso no centrándose directamente en el sentimiento, sino centrándose en el objeto que motiva el sentimiento. «No influimos en la gente *diciéndoles* que lloren o rían»[122]. Newman simplemente está teniendo en consideración lo que Scheler y los fenomenólogos llamaron la intencionalidad del sentimiento personal, lo cual significa, como vimos, que el sentimiento personal está siempre motivado por algún objeto. Esto significa que, si se quiere tener un sentimiento, hay que empezar no con el sentimiento, sino con el objeto que lo motiva. Aquí se encuentra la afirmación más clara de Newman sobre este aspecto: «Los hombres que actúan basándose en las buenas y las malas noticias, o ven lo bello y lo horrible, se admiran, se alegran, lloran o se duelen, pero se conmueven espontáneamente, sin una consideración directa de su emoción [...]. Así ocurre con la fe

y con otra clase de gracias en el Cristianismo. Los espectadores observan nuestras mentes; pero estas, si están sanas, no ven sino los objetos por las que son poseídas. Como la gracia de Dios suscita nuestra fe, así Su santidad despierta nuestro temor y Su gloria enciende nuestro amor. Otros podrán decir de nosotros “aquí hay fe”, “hay esmero” o “hay amor”; pero nosotros solo podemos decir “esta es la gracia de Dios” y “esta es Su santidad” y “esta es Su Gloria”»[123].

Newman hace una aguda observación de lo que sucede cuando se deja de respetar la intencionalidad del sentimiento personal y se intenta inducir directamente el sentimiento: «Para la mayor parte, esto [el sentimiento] será producido por simpatía, y consistirá en imitación. Los hombres sentirán esto y lo otro, porque se les ha dicho que lo sientan, porque piensan que deben sentirlo, porque otros dicen que lo sienten; no espontáneamente, *como consecuencia de los objetos que se les presentan*»[124].

Newman tiene otra razón para oponerse al sentimentalismo de los evangélicos. No solo se enredan en una afectividad desordenada, sino que tienden a dejar que los sentimientos religiosos que cultivan los distancien de la lucha moral que contribuye a la verdadera santidad cristiana. En consecuencia, por ejemplo, se apoyan en la profunda convicción de ser convertidos en vez de «ejercitarse en su salvación» a lo largo de una vida de continua conversión. Newman dice que dependen demasiado de la fe, o más bien del sentimiento de fe, y demasiado poco de la obediencia. Donde quiera, entonces, que Newman parece censurar la vida afectiva de los creyentes e insistir en la obediencia a la vez que desestima los sentimientos, de hecho está censurando ciertos desórdenes afectivos y lo hace por el bien de una vida afectiva sana y ardiente en la que el corazón hable al corazón y también por el bien de una existencia cristiana profunda, en la que el creyente sea realmente transformado en una nueva criatura.

La referencia de Newman a estas patologías afectivas arroja una luz nueva sobre el subjetivismo religioso, al que se opone (discutimos esta cuestión en el capítulo 1). Se puede entender ahora cómo puede suceder que ese profundo sentimiento religioso, en lugar de conectarnos con Dios, pueda situarse entre nosotros y Él, o pueda interferir con la recepción de la doctrina revelada. Se entiende, entonces, el antídoto: no el cultivo de una muerte afectiva, sino el respeto a la intencionalidad del sentimiento religioso, lo cual significa que el creyente se vuelva del afecto a su motivo, de manera que la estructura personal del sentimiento religioso se pueda desarrollar plenamente. De esta manera, Newman conserva el sentimiento religioso en todo su ardor, incluso cuando afirma su teocentrismo. Sabe, como Pascal, que el corazón tiene su propia racionalidad, que la razón tiene su propia dimensión afectiva. Sabe que la religión teocéntrica no compromete solo el intelecto y la voluntad, sino también el corazón.

La fuerza de Newman para hablar

desde el corazón

Hasta aquí hemos estado hablando sobre el «corazón» como «el corazón que habla al corazón»; ahora hablaremos sobre el encuentro interpersonal que se expresa en el lema de Newman. Los filósofos personalistas como Martin Buber y Gabriel Marcel han explorado el antiguo tema de la «naturaleza social» del hombre en términos de relación interpersonal, intersubjetividad, lástima, reciprocidad, co-experiencia, empatía, simpatía. Veamos lo que podemos deducir del lema de Newman para nuestra comprensión de estos asuntos.

Newman quiere decir mediante su lema que, al dirigirse a otros, quería hablar siempre desde el corazón y conmover el de los demás. Como vimos, se refiere a que quería dirigirse a ellos no solo en el nivel de las ideas y las argumentaciones, sino también en el nivel más profundo del corazón. Una vez dijo del argumento de Paley sobre la existencia de Dios: «Si se me pidiese convertir a otros mediante él, digo simplemente que no me interesa quedar por encima de su razón sin conmover sus corazones»[\[125\]](#). Me propongo ahora considerar primero la habilidad de Newman de hablar *desde* su propio corazón, y considerar después su habilidad *para* hablar al corazón de sus oyentes y lectores.

Para comprender la primera parte, esto es, la extraordinaria habilidad de hacerse presente en sus palabras, propongo introducir un concepto tomado de la filosofía escolástica, el concepto de *conocimiento por connaturalidad*. Santo Tomás da el siguiente ejemplo de tal conocimiento[\[126\]](#): considera dos maneras de conocer la virtud de la castidad. Se puede reconocer en otros, se puede estudiar en la filosofía moral y en la teología moral, y de este modo tomar posesión de la castidad como un objeto de conocimiento, *per modum cognitionis*, como dice santo Tomás, y así se puede enseñar sobre la virtud correctamente incluso aunque no se posea completamente la virtud. Pero, si se *posee* la virtud de la castidad, se tiene otro modo de saber lo que es esta virtud. Se *es* casto, y, apoyándose en ello, se sabe desde dentro lo que es la castidad. No se sabe por haber hecho de la *propia* castidad un objeto; no, uno permanece centrado en lo que es la castidad, pero el saber sobre ello pasa por los espontáneos impulsos castos del corazón, es un saber *per modum inclinationis*, como dice santo Tomás. Se tiene conocimiento de la castidad por connaturalidad; se sabe lo que es la castidad sobre la base de ser casto. En el mismo pasaje, santo Tomás proporciona otro ejemplo sorprendente de conocimiento por connaturalidad. Contrasta el conocimiento de Dios adquirido por el teólogo bien entrenado con el conocimiento que tiene el místico, quien, de acuerdo con Dionisio, *non solum discens, sed et patiens divina*, es decir, aquel que no solo sabe sobre las cosas divinas, sino que las «sufre» en sí mismo.

Encuentro que la clase de conocimiento expresado en los sermones de Newman es a

menudo un conocimiento por connaturalidad. Me referí a esto ya en la Introducción. Cuando, por ejemplo, Newman habla sobre «palabras inauténticas» en el famoso sermón que citamos en el primer y segundo capítulo, y cuando nos exhorta a ser «auténticos» en nuestra forma de hablar, sentimos inmediatamente que sus propias palabras son eminentemente reales, que el hablar inauténtico es tan ajeno a él como ninguna otra cosa podría serlo. Sabe de un modo de hablar auténtico e inauténtico por connaturalidad. Habla sobre ello a partir de su propia existencia religiosa. Cuando habla en otros sermones sobre la reverencia o el celo, sentimos en ellos la presencia de su propia reverencia y celo. Cuando habla de «el abismo infinito de existencia» en cada persona (en el capítulo 6 desarrollaremos esta idea presente en Newman), le escucharemos hablar a partir del profundo sentido de su propia existencia incomunicable. Por supuesto, no está reflexionando conscientemente sobre sí mismo, sobre su propia manera de hablar y su auténtico ser, ni sobre su propia reverencia o celo; no está proyectando conscientemente la conciencia que tiene de sí mismo en el contenido del sermón; pero su conocimiento pasa por el medio, por así decir, de su propia autenticidad en el hablar, de su propia reverencia, de su propio sentido de existencia incomunicable. Esto es lo que quiere decir que habla a partir de un conocimiento por connaturalidad; lo que sabe y proclama está, en cierto sentido, basado en lo que es. En consecuencia, está personalmente presente en sus palabras de modo extraordinario. Newman no está hablando simplemente sobre la santidad cristiana, sino que a la vez está testimoniándola. Habla con un ardor que ya participa de la santidad a la que llama a sus oyentes.

Quizá podemos aclarar este conocimiento por connaturalidad si volvemos a la distinción de Newman entre aprehensión real y nocional. Dijimos que lo que es aprehendido nocionalmente se mantiene a una cierta distancia, mientras que lo que realmente es aprehendido es experimentado con una cierta inmediatez viva. Sugiero que pensemos esta inmediatez vivida como afín a lo que acabo de llamar conocimiento por connaturalidad y que pensemos en la distancia de la aprehensión nocional como afín a una relación puramente intelectual o cognitiva respecto a un objeto. Recuérdense los dos modos distintos de aprehender mi futura muerte, como se discutió en el capítulo 2. La aprehendo de manera real al experimentar la mortalidad en mi carne, al sentir en mí mismo esa mengua de energía vital que se completa en la muerte; en otras palabras, la aprehensión real de mi muerte futura es una aprehensión mediante la experiencia vital de mi mortalidad. La aprehensión nocional de mi muerte futura es, por contraste, más intelectual, basada en el hecho de haber comprendido mi muerte bajo la mortalidad universal de todas las cosas vivas. Recuérdense el contraste de Kierkegaard entre el conocimiento que tiene un espectador y el que tiene quien participa de manera completa, del cual nos apropiamos para analizar el contraste de Newman entre aprehensión nocional y real. Pues bien, a través de este conocimiento por connaturalidad, Newman es

partícipe y no simplemente espectador de la verdad que proclama, y por esta razón está personalmente tan presente en sus palabras.

Este conocimiento por connaturalidad tiene claramente una dimensión afectiva. Maritain dice de él: «En este conocimiento por unión o inclinación, por connaturalidad o congenialidad, el intelecto no obra solo, sino que lo hace conjuntamente *junto con tendencias afectivas* y las disposiciones de la voluntad que lo guían y dirigen»^[127]. Es al hablar de este conocimiento por connaturalidad como Newman se hace a sí mismo presente en sus palabras y es capaz de hablar desde el corazón de un modo completamente excepcional.

Pero nuestra referencia a la capacidad de Newman de hablar desde el corazón no es suficientemente completa. Un hecho a tener en cuenta es que, incluso aunque Newman fuera una persona tan santa y poseyese el conocimiento por connaturalidad más profundamente religioso, puede que careciese de la fuerza para expresar este conocimiento. Es enteramente concebible, y ha pasado a menudo, que alguien que posee conocimiento por connaturalidad se exprese principalmente *per modum cognitionis*. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino, cuando habla sobre la virtud y la gracia y la unión con Dios, debe de haber tenido en gran medida un tipo de conocimiento por connaturalidad, pero no habla a partir de este conocimiento como Newman. Su conocimiento no impresiona al lector como conocimiento desde el corazón, como en Newman. El corazón de santo Tomás permanece escondido bajo la severa objetividad de su discurso. A nadie se le hubiera ocurrido escribir sobre su *Summa* el lema *cor ad cor loquitur*. No se ajusta a él como Newman. Y de este modo se plantea la cuestión: ¿cómo hace Newman para expresar su conocimiento por connaturalidad de tal manera que se haga presente en los sermones y de este modo hablar desde el corazón?

Creo que Newman mismo nos da los medios para responder, en su artículo «Literatura», que se encuentra en *La Idea de la Universidad*. Aquí hace una distinción entre la verdad objetiva y subjetiva, o más bien una distinción entre el uso del lenguaje para expresar la verdad objetiva y el que se hace para expresar la verdad subjetiva. Por verdad objetiva, el lenguaje simplemente se refiere a cosas, está enteramente centrado en objetos; se refiere a lo que está en el mundo, tengamos experiencia de ello o no. Al referirse a la verdad subjetiva, el lenguaje se refiere verdaderamente a cosas, pero a las cosas como son experimentadas por el oyente. Newman piensa que la literatura y la poesía envuelven este último uso del lenguaje. Piensa que la exuberancia del lenguaje literario y poético no es simplemente una ornamentación superflua, que una persona sobria amante de la verdad no debería usar; piensa que esta exuberancia es a menudo solamente la expresión de la subjetividad del hablante, una función muy legítima del lenguaje. De particular interés para nuestro propósito en este capítulo es el modo profundamente personalista en el que Newman describe el lenguaje usado al expresar la

verdad subjetiva. Él dice que «debe ciertamente ser obra de una persona o de otra y es la expresión de las ideas y sentimientos de esa persona concreta; ideas y sentimientos que son solo suyos [...] y personales en el mismo sentido en que lo son su voz, su cara, su semblante, su presencia y su acción»[128]. Y, un poco más adelante: «La Literatura es el uso o ejercicio personal de la lengua»[129]. Se deduce que un maestro literario tiene una especial habilidad para estar personalmente presente en sus palabras.

Ahora bien, Newman era un maestro del uso literario y personal del lenguaje. Un crítico literario contemporáneo escribió de sus sermones: «Llamar elocuentes a estos sermones no sería lo apropiado; más bien eran elevados poemas, como los de un hombre constantemente inspirado o como las expresiones de un profeta, extasiado aunque dueño de sí mismo»[130]. De hecho, este crítico llama a Newman uno de los grandes «poetas en prosa» de la lengua inglesa. Newman expresa en sus escritos de modo inolvidable su experiencia religiosa y espiritual, ciertamente no al modo de una autobiografía directa, sino en el modo de hablar sobre las cuestiones de fe. Por supuesto, toma con seriedad última la verdad objetiva y la realidad de la fe y fue conocido por su defensa intransigente de la verdad del credo, como vimos al examinar su teocentrismo. Pero, al mismo tiempo, expresa su experiencia de vivir la verdad, de anhelarla, de no alcanzarla, de ser nutrido por ella. Cuando proclama la verdad cristiana, la proclama de tal modo que expresa su seriedad religiosa, su reverencia, su celo, su sentido de individualidad incommunicable; en una palabra, de tal modo que exprese su subjetividad religiosa. Es, entonces, mediante un don literario especial de autoexpresión como Newman es capaz de conectar en sus escritos con su conocimiento por connaturalidad, de hablar claro de ello y de este modo estar presente en sus palabras, tan presente como si estuviera hablando desde el corazón.

Por supuesto, mi presentación de la forma de Newman de hablar desde el corazón queda muy incompleta. Hay algo en lo que Newman escapa al análisis que hasta ahora he ofrecido. Después de todo, san Agustín también poseía un conocimiento por connaturalidad, y tenía una extraña fuerza literaria, pero no habla de corazón a corazón como Newman hace y no transmite simpatía como él. Quizá podamos aproximarnos a la cuestión que buscamos diciendo que el corazón que nos habla en Newman es un corazón singularmente *vulnerable*. Un contemporáneo que le oyó predicar en Oxford distinguía en sus sermones «la fuerza de una firme mano masculina con la ternura estremecida de un corazón femenino»[131]. Este contemporáneo también habló de los sermones, como escritos «estremecedores, con emoción contenida aunque penetrante» y como expresiones a veces de «un corazón muy tierno que tiene una carga sobre sí, no revelada al hombre»[132]. Newman no escondía su vulnerabilidad tras ninguna máscara; en este sentido, habla desde el corazón, y lo hace de un modo que es totalmente propio.

Uno se puede aproximar a esta vulnerabilidad haciendo uso de una distinción

esbozada por Dietrich von Hildebrand en su filosofía de la afectividad. Hay «afectividad enérgica», tipificada en el enfado, la risa o la aclamación en los eventos deportivos; y hay la «afectividad tierna», que es mucho más profunda y es el auténtico centro de la afectividad humana. Es tipificada en la gratitud de corazón, la pena profunda, el ser conmovido profundamente por, digamos, la amabilidad de una persona. Von Hildebrand observa que tendemos a esconder de la visión pública nuestra afectividad tierna, que provoca algo íntimo en nosotros mismos; quedamos justificadamente consternados cuando nuestra vida afectiva íntima se expone públicamente. La afectividad enérgica, en contraste, no queda afectada al ser expuesta, pues carece de la intimidad de la afectividad tierna. Cuando Von Hildebrand habla del corazón como del «auténtico yo» de una persona, se está refiriendo a la afectividad tierna. Newman apunta también a esta cuando dice, como leíamos más arriba: «Nuestra auténtica dicha reside en la posesión de aquellos objetos en los cuales nuestros corazones puedan descansar y quedar satisfechos». Ahora bien, yo diría que la vulnerabilidad de la cual hablaba yo se encuentra en la abundancia de la afectividad tierna en Newman. Los sermones están cargados de afectividad tierna y en esto consiste parte de su fuerza para hablarnos.

En un sermón ya citado, leímos: «Después del frenesí de la vida, tras el cansancio y la enfermedad, las luchas y los sinsabores, la languidez y la inquietud, el esfuerzo y la flaqueza, el esfuerzo y el éxito; después de todos los cambios y riesgos de este estado atribulado y malsano, al final llega la muerte, el Blanco Trono de Dios, la Visión Beatífica. Después de la inquietud llega la quietud, la paz y la alegría; nuestro destino eterno, si somos dignos»[\[133\]](#). Cualquiera que lea estas frases en el conjunto del sermón y el sermón dentro de la predicación entera de Newman, sabe que el lamento por el «frenesí de la vida» está expresado desde el conocimiento por connaturalidad más profundo. Newman sentía en su carne este insano frenesí de la vida; sufría por él constantemente. Cualquiera que lea estas frases siente la afectividad tierna del anhelo de Newman. No se queda paralizado ante este sufrimiento profundo y su anhelo, sino que, a pesar del carácter íntimo de sus sentimientos, los expresa en su modo de hablar de tal modo que lo sentimos. Cuando expresa, como hace aquí, su fe que vence, hay algo profundamente conmovedor en el hecho de que él vence incluso cuando su corazón permanece vulnerable a este «estado atribulado y malsano». Vence sin reprimir nada humano, sin proclamar una certeza que no tiene. Incluso cuando experimentamos en Newman «la fuerza de una firme mano masculina», seguimos notando en él «la ternura estremecida de un corazón femenino». Con la polaridad de lo masculino y lo femenino, apuntamos, creo, al misterio del corazón de Newman.

El poder de Newman de hablar al corazón

Hasta aquí hemos tratado de la forma de hablar de Newman *desde el corazón*, ahora queremos decir algo sobre su modo de hablar *al corazón* de otros. Pues esto también está incluido en el lema «el corazón habla al corazón».

Muchos de los que oyeron predicar a Newman, se maravillaban de la fuerza de su empatía, de la capacidad de empatizar con sus oyentes o escritores. Uno de ellos dijo: «La gente analiza los sermones de Mr. Newman y ve sus propios pensamientos en ellos»[\[134\]](#). Otro dijo: «De qué manera tan gentil y poderosa ponía su dedo en algún lugar interior del corazón del oyente y le decía cosas sobre sí mismo que él nunca había sabido hasta entonces»[\[135\]](#). Muchos de nosotros, que conocemos los sermones solo por haberlos leído, sentimos lo mismo; de hecho, la fuerza de Newman, según sospecho, es experimentada por nosotros no menos que por aquellos que le oyeron en las décadas de 1830 y 1840. Newman mismo parecía ser consciente de esta fuerza; en las últimas frases de su último sermón como anglicano, «La partida de los amigos», dice, hablando de sí mismo en tercera persona: «Oh, hermanos míos, oh, corazones tiernos y cariñosos, oh, amigos amados, si conocieseis a alguien [que] os haya dicho alguna vez lo que sabíais sobre vosotros mismos o lo que no sabíais; que haya adivinado vuestros deseos o sentimientos y os haya confortado con solo leerlo [...] recordad a ese hombre en el tiempo venidero, aunque no le oigáis»[\[136\]](#).

Ahora bien, es posible leer los deseos y sentimientos de otros sin engendrar gran simpatía por ellos. Un escritor puede tener una comprensión intelectual eficaz de, por ejemplo, algún esfuerzo en la vida moral, de tal modo que ciertos lectores puedan reconocerse a sí mismos fácilmente en lo que escribe sobre el esfuerzo y estar agradecidos por la claridad que obtienen en consecuencia: pero sin que haya una simpatía especial que se transmita entre el escritor y sus lectores. En su obra clásica *La transformación en Cristo*, Dietrich von Hildebrand caracteriza de modo magistral muchas actitudes deficientes; sus caracterizaciones están tan bien dibujadas y son tan cercanas a la vida real que la mayoría de los lectores se reconocen a sí mismos en muchas de esas actitudes deficientes. Pero Von Hildebrand no comunica la misma simpatía que Newman; uno no expresaría la admiración por los análisis de Von Hildebrand diciendo que «el corazón habla al corazón».

No es difícil ver que este conocimiento por connaturalidad juega un profundo papel en la capacidad de empatizar con otros. Cuando reconozco la alegría o la pena que otro experimenta, mi reconocimiento puede que sea preciso, pero carente de empatía con él, como ya hemos dicho. Lo que convierte mi reconocimiento en auténtica empatía es aprehender la alegría o la pena del otro *sobre la base de mi propia experiencia de la alegría o del dolor*. Entiendo al otro no mediante un puro acto de cognición objetiva, sino mediante mi propia experiencia similar[\[137\]](#). Por ejemplo, es posible conocer objetivamente las especiales dificultades y necesidades de los extranjeros que viven

entre nosotros, pero la empatía real y la simpatía con ellos solo la logramos cuando Moisés nos recuerda que nosotros fuimos una vez extranjeros en Egipto (*Ex* 23, 9). La *Carta a los Hebreos* dice que Cristo es capaz de comprender nuestros sufrimientos sobre la base de lo que Él mismo sufrió (4, 15 y 5, 2). Quizá podamos incluso decir que Dios se hizo hombre para poder entendernos de modo connatural.

Un contemporáneo que escuchó predicar a Newman y fue influenciado profundamente por él escribió:

Estaba íntimamente familiarizado con su propio corazón, y leía de tal modo los corazones de sus prójimos, que parecía conocer sus secretos más profundos. Según sus propias palabras, era capaz de decirles lo que sabían sobre sí mismos y lo que no sabían, hasta el punto de que estos quedaban sobrecogidos por la verdad de sus revelaciones [...]. Tomaba lo que encontraba dentro de sí como el inicio de todo conocimiento, como el asunto sobre el que tenía la más absoluta certeza. Los sentimientos, deseos, aspiraciones, necesidades que encontraba en su propio corazón, las insinuaciones de la conciencia, el sentido del pecado, el anhelo de salvación, estos eran sus conocimientos más íntimos[138].

Es completamente natural llamar a tal comprensión connatural «conocimiento cordial» y contrastarlo con un conocimiento de tipo puramente intelectual.

Pero uno se puede preguntar si una persona absorta de tal manera en su propia experiencia está realmente en una posición adecuada para tratar con empatía la experiencia de los demás y hacer sentir a los otros que son comprendidos. Parecería que tiene que salir de su propia experiencia antes de poder comunicar empatía a otros. En su sermón «El don característico de San Pablo», Newman nos proporciona lo que necesitamos para responder a esta dificultad y lo hace sustituyendo el término medio que conecta el saber sobre el propio corazón con la empatía.

La naturaleza humana, la naturaleza común de la raza entera de Adán, fue la que habló y actuó en él con una presencia enérgica, con un tipo de plenitud corpórea que siempre se mantuvo bajo el mando soberano de la gracia divina, pero sin perder nada de su auténtica libertad y fuerza por esta subordinación. Y la consecuencia es que, al tener la naturaleza del hombre tan profundamente injertada dentro de él, es capaz de entrar en ella y de empatizar con el hombre, con un don característicamente suyo[139].

El término medio es nuestra naturaleza humana común. Al experimentar esa naturaleza humana poderosamente en sí mismo y hablar a partir de ella, Newman, como san Pablo antes que él, es capaz de expresar lo que es inteligible a todo hijo de Adán. Newman continúa con algunas afirmaciones muy enérgicas sobre la unión de san Pablo con otros mediante su propia naturaleza humana:

San Pablo siente a todos sus prójimos, a toda la raza de Adán entera, existiendo en él mismo. Se sabía poseedor de esa naturaleza, era consciente de que poseía una naturaleza que se podía encontrar con toda la multiplicidad de emociones, de estratagemas, de propósitos y de pecados, con los cuales realmente ya se había encontrado el mundo entero y la multitud de los hombres; y en este sentido cargó con los pecados de todos los hombres y se asoció a sí mismo con ellos y habló de ellos y de sí mismo como una unidad[140].

Este sermón se continúa con otro titulado «El don de la empatía en San Pablo».

Newman desarrolla más la idea de que san Pablo comunica su empatía a la gente mediante la naturaleza humana que comparte con ellos. Y este es exactamente el modo como Newman comunica su empatía en el sentido de *cor ad cor loquitur*. El conocimiento que se tiene por connaturalidad se extiende sin esfuerzo a todos los que tienen una «co-naturaleza», esto es, a todos los que comparten, como uno mismo, la naturaleza humana.

Es llamativo que la comprensión de Newman de la empatía de san Pablo es ella misma un conocimiento por connaturalidad. Newman entiende la empatía de san Pablo mediante su propia empatía.

Uno puede plantear una cuestión sobre la habilidad de Newman para empatizar con asuntos que le son ajenos. Podría parecer que tenía que haber experimentado esas cosas por sí mismo para entender por connaturalidad a aquellos que estaban oprimidos por ellas. Su poder de empatizar con no creyentes es bien conocido. Un hombre de Oxford que oyó a Newman en el púlpito de St. Mary escribió: «Más aún, Newman incluso penetra hasta el fondo de lo que el escepticismo tiene que decir por sí mismo; se sitúa en el punto de vista del infiel, para el cual el mundo, en su conjunto, parece desmentir todas las religiones, convirtiéndolas en fenómenos que se contrarrestan y se niegan entre sí, y desciende al más bajo de los abismos y a lo profundo de las cosas, a los cuales el intelecto rebaja la verdad espiritual en su conjunto»[\[141\]](#). ¿Cómo se interna Newman con empatía y connaturalidad en el escepticismo religioso sin llegar a ser un escéptico él mismo? La respuesta está justamente al alcance de la mano: está claro que la naturaleza humana, en su estado presente de caída, es vulnerable a la incredulidad: Newman puede experimentar esta vulnerabilidad en sí mismo incluso aunque él sea un creyente profundamente comprometido. Newman señala esta cuestión en principio cuando dice lo siguiente en un sermón titulado «Empatía cristiana»:

Cualquier hombre de vida tolerablemente correcta, sea cual sea su progreso positivo en la gracia, en contadas ocasiones ha leído casos de hombres notoriamente malvados donde se describan sus modales y sentimientos sin quedarse impresionado, al darse cuenta de que estos revelan un sentido sobre su propio corazón y dan luz y color a líneas y formas de pensamiento existentes dentro de él, que hasta entonces habían sido casi invisibles. Ahora bien, esto no muestra que los hombres malos y buenos estén en un mismo nivel, sino que son de la misma naturaleza. Muestra que uno tiene dentro de sí como tendencia lo que el otro ha hecho realidad; de modo que el bueno no tiene nada de lo que alardear frente al malo[\[142\]](#).

Newman mantiene una cierta solidaridad con todos los seres humanos, incluso no creyentes y pecadores; nunca se complace en el perfeccionismo de intentar encontrar una posición al margen de la condición humana o por encima de ella[\[143\]](#).

De hecho, advierte contra una cierta falsedad que corrompe nuestra existencia religiosa tan pronto como nos oponemos a la solidaridad con no creyentes y con pecadores. Dice en el mismo sermón, mostrando una profunda comprensión de los asuntos humanos:

Quizá la razón por la que el nivel de santidad entre nosotros es tan bajo, nuestros logros tan pobres, nuestra visión de la verdad tan oscura, nuestra fe tan inauténtica, nuestros conceptos generales tan artificiales y externos es que no nos atrevemos a confiar en el otro partiendo del secreto de nuestros corazones. Todos tenemos el mismo secreto, lo guardamos para nosotros mismos y lo tememos como si fuese causa de alejamiento, siendo en realidad un lazo de unión. No examinamos lo suficiente las heridas de nuestra naturaleza; no ponemos el fundamento de nuestra manifestación religiosa en el fondo de nuestro hombre interior; limpiamos la apariencia de las cosas; somos afables y amigables con los demás en palabras y hechos, pero nuestro amor no es dilatado, nuestras entrañas afectivas son limitadas y tenemos miedo de dejar que el trato brote de la raíz; y, en consecuencia, nuestra religión, vista como un sistema social, está vacía. La presencia de Cristo no está en ella[144].

La gente que se esconde del otro, en lugar de vivir la solidaridad con los demás, no habla de corazón a corazón; su hablar está corrompido por una falsedad que bloquea el corazón y causa una distancia artificial. Esforzándose siempre por conocer a los seres humanos semejantes por connaturalidad, tanto a los pecadores como a los santos, Newman vive desde una veracidad humilde que mantiene su corazón abierto y permite que su comprensión se extienda a todos ellos, de acuerdo con el dicho latino que citaba a menudo: *homo sum, humani nihil a me alienum puto* (soy hombre y nada de lo humano me es ajeno). La veracidad humilde es claramente afín a la vulnerabilidad del corazón, de la cual acabo de hablar; tanto aquí como allí encontramos que Newman no se disfraza con máscaras, sino que es *auténtico* en su manera de hablarnos, y en este sentido nos habla de corazón a corazón.

Entonces, si examinamos el *encuentro entre personas* expresado en el lema de Newman, no desembocamos exactamente en una enseñanza personalista, sino en un modo personalista de ser, o, más exactamente, en un modo personalista de hablar. Hay una misteriosa ternura afectiva en las palabras de Newman, un poder de penetrar en el corazón de aquellos a quienes se dirige, un poder de simpatizar con ellos. Por supuesto, hay también algo grave, extremadamente retador y exigente en la predicación de Newman, como ya indicamos en el capítulo 1, pero esto escapa al alcance del capítulo presente, en el cual hemos intentado desarrollar su lema «el corazón habla al corazón».

[*] N. de la T.: El título de este sermón en inglés es: «The Thought of God, the Stay of the Soul». En la versión española de *Sermones parroquiales 5* se ha traducido como «El pensamiento de Dios es lo que sostiene al alma», pero la palabra inglesa «stay» tiene más bien el sentido de «permanecer» o «quedarse», que queda bien reflejado en el sustantivo «estancia», mientras que el término de «sustancia» tiene otras connotaciones

filosóficas que no son las referidas aquí. Por eso he preferido la traducción más literal en este caso: el «pensamiento de Dios» es donde el alma *se queda*.

4. INFLUENCIA PERSONAL

En el transcurso de la explicación sobre los orígenes del Movimiento de Oxford, Newman se queja en su *Apología* de su amigo, William Palmer, perteneciente al movimiento: «No comprendía en absoluto la importancia de la influencia personal y de la sintonía de pensamiento al transmitir una teoría religiosa». Para Palmer, el «*beau ideal* en la acción eclesiástica era una junta de hombres seguros, responsables y bien orientados». Pero Newman era de la opinión de que «los movimientos con vitalidad no provienen de los comités». Y dijo: «Por otro lado, yo había puesto en marcha los Tractos por mi cuenta; y estos escritos, al representar el principio completamente opuesto de la acción individual, fueron vistos por los amigos de Mr. Palmer con considerable alarma»[\[145\]](#). No podemos comprender a Newman y recibir su rico legado personalista si no entendemos su «principio de la personalidad» y en particular su enseñanza sobre la influencia personal.

Haciendo que se desvanezcan los estereotipos sobre el encuentro personal

Vuelvo a las *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (Conferencias sobre la posición actual de los católicos en Inglaterra), de Newman, escrito en 1851 en respuesta a un estallido de agitación anticatólica que se había despertado a causa de la iniciativa del papa Pío IX de restaurar la jerarquía católica en Inglaterra. En esta obra, Newman ofrece una gran atención a la cantidad de estereotipos absurdos que dominan el pensamiento de los protestantes ingleses sobre los católicos.

Hacia el final de la primera conferencia, Newman hace una sátira deliciosa de estos estereotipos. Imagina a un conde ruso que teme las costumbres inglesas y quiere desacreditarlas para mantenerlas fuera de Rusia. Imagina al conde dirigiéndose a una asamblea en Moscú hablando sobre la perversidad de la ley inglesa. El conde cita, de un libro inglés de leyes, principios tales como «el rey no puede errar» y expresa su horror a esta veneración idolátrica del rey inglés. El conde no entiende el sentido legal concreto de este principio —expresa solamente la inmunidad legal del rey—, sino que supone en su lugar que expresa una alarmante impiedad. Con una incomprensión total de la ley inglesa, el conde mueve a la agitación a la asamblea en un arrebato de furia antiinglesa. Newman quiere decir que el pensamiento protestante sobre los católicos ingleses en

1851 no era menos absurdo y disparatado.

De manera que Newman en esta obra procede a aconsejar a sus compañeros católicos cómo tratar con los estereotipos protestantes sobre los católicos. Nos sorprende el hecho de que Newman no sugiere que los católicos protesten contra los estereotipos, y traten de cuestionar su veracidad. Da un consejo muy diferente. Esboza una distinción entre «opinión metropolitana» sobre los católicos, centrada en Londres, y «opinión local» sobre los católicos centrada en los barrios donde viven. Previene a sus oyentes para que olviden la primera: «No soñéis con convertir la opinión pública de Londres; no podréis y no lo necesitáis»[146].

En cambio, los católicos deben preocuparse exclusivamente de influir en las opiniones locales sobre ellos: «No existe algo parecido a la opinión local en la metrópolis; no hay ningún conocimiento personal mutuo; no hay vecindario, buena fama, mala reputación; ninguna casa sabe nada de la puerta siguiente. No podéis causar una impresión concreta en tal océano de individualidades; esta [la opinión metropolitana] no tiene ni la predisposición ni la relación entre las partes. El gran instrumento de propagación de la verdad moral es el conocimiento personal. Un hombre se encuentra a sí mismo en cierto lugar; crece en él y hacia él; trata a las personas que están a su alrededor; estas le conocen, él las conoce; por tanto, ya que las ideas nacen donde se vive, esa labor empieza donde van a durar. Es este conocimiento personal de cada uno el que forma la verdadera opinión pública; la opinión local es la verdadera opinión pública, pero no es y no puede ser como en Londres»[147]. Newman dice a sus oyentes que, en el nivel de la opinión local, los católicos pueden vencer los prejuicios protestantes solo si «a los otros se les ofrece un conocimiento personal de vosotros, por la manera de estar ante vuestros enemigos cara a cara»[148].

También podemos explicar la estrategia de Newman en términos de aprehensión nocional y real, un tema que estudiamos en el capítulo 2. En la misma conferencia, Newman supone que un autor protestante escribe un artículo contra el catolicismo y Newman pregunta: «¿Qué es el catolicismo? ¿Puedes tocarlo? ¿Señalarlo? No; es una idea preconcebida. La adorna con ciertos atributos y al momento recorre el país entero que una determinada visión, llamada Catolicismo, está relacionada con ciertas ideas, malas algunas de ellas. Como se puede ver, es todo cuestión de ideas, de abstracciones, de conceptos»[149]. En otras palabras, todo es cuestión de aprehensión nocional. Newman quiere decir que el mejor antídoto contra este embrollo teórico es el encuentro con la cosa más concreta que existe, con personas.

En esta conferencia, sigue inmediatamente después un fragmento de la genuina sátira de Newman. Imagina la división de opiniones que se plantea en los protestantes que conozcan personalmente a católicos, pero que no renuncian a sus estereotipos anticatólicos. «La gente de Birmingham dirá: “Los católicos son, sin duda, un grupo

infame, en el que no se puede confiar, pues el *Times* lo dice, y Exeter Hall, y el Primer Ministro, y los obispos de la Iglesia Reformada; y tales autoridades de altura no se pueden equivocar; pero, de alguna manera, se debe hacer una excepción con los católicos de Birmingham [...]. Los sacerdotes en general son unos completos monstruos, pero, ciertamente, algunos son inmaculados en sus propias vidas y se toman enormes molestias por sus feligreses. Los obispos son unos tiranos y, como María Monk dice, unos traidores, siempre exceptuando al obispo de Birmingham, quien no está afectado por su clase y por la pompa, es sencillo y discreto y siempre está en su labor”». Newman conduce la sátira a otro nivel, cuando procede a imaginar lo que los protestantes de Manchester dirían sobre los católicos en Birmingham: «Oh, cierto, el Papado es horrible y debería ser suprimido. Sin embargo, si damos crédito al diablo, hay un grupo de hombres de increíble excelencia aquí [en Manchester] y tendremos cuidado de que nadie les haga ningún daño. Es muy diferente en Birmingham; allí tienen un obispo y esto es lo que causa la diferencia; él es todo un Wolsey; y los sacerdotes en Birmingham son también, por lo menos, uno infiel de cada doce. No recordamos quién lo ha averiguado, pero [...]»[\[150\]](#). Newman anhela el día en el que la influencia personal ejercida por los católicos elimine finalmente esta situación cómica, destruyendo por completo los estereotipos protestantes; entonces, la división de las opiniones protestantes dará paso a una comprensión del catolicismo basado enteramente en la relación personal con católicos concretos. El personalismo de Newman muestra de hecho que los estereotipos no se superan en el nivel de la argumentación intelectual, sino en el del encuentro personal.

La influencia personal en la educación

Los escritos de Newman sobre la educación nos introducen en otro aspecto de su enseñanza sobre la influencia personal. Nos muestran también la influencia personal tal y como se da entre amigos y no, como más arriba, para vencer al enemigo. Cito aquí de un escrito titulado «¿Qué es una Universidad?», que Newman publicó en la *University Gazette*, una revista que había fundado en el proceso de establecer una Universidad católica en Dublín al comienzo de la década de 1850. Newman comienza su escrito analizando las *litera scripta*, o palabras impresas que habían llegado a estar accesibles en su época, según dice, con una abundancia inaudita. Reconoce que el «inestimable beneficio de las *litera scripta* es el de constituir un registro de la verdad, una autoridad de apelación y un instrumento de enseñanza en las manos de un profesor». Y continúa: «pero [...], si deseamos llegar a ser personas instruidas de modo preciso y completo en alguna rama del saber diversificada y compleja, debemos consultar al hombre de carne y hueso y escucharle de viva voz». Dice que la gente realmente sería en cuestión de

educación «se avala a sí misma [...] por el método opuesto [opuesto a leer la palabra escrita], el antiguo método, de instrucción oral, de comunicación directa de hombre a hombre [...] que consiste en la influencia personal de un maestro, y en la humilde iniciación de un discípulo»[151]. De hecho, la auténtica educación es posible sin el apoyo de los libros en absoluto. En su escrito titulado «Atenas», Newman dice: «Dudo que Atenas tuviera una biblioteca hasta el reinado de Adriano. Era lo que el estudiante contemplaba, lo que escuchaba, lo que captaba a través de la magia de la simpatía, no lo que leía, lo que constituía la educación completa en Atenas»[152].

Newman se pregunta por qué este método antiguo de instrucción oral juega un papel tan importante en toda educación real y responde de modo provisional:

Quizá podríamos sugerir que ningún libro es capaz de agotar todas las cuestiones minuciosas que es posible preguntar sobre cualquier tema amplio o que sea capaz de solucionar la multitud de dificultades que experimenta cada lector en particular. O, aún más, podríamos sugerir que ningún libro es capaz de convencer a cada espíritu particular y a las delicadas peculiaridades de su sujeto con la rapidez y certeza que caracteriza a la empatía de una mente con otra, que actúa mediante los ojos, la mirada, el acento, en expresiones informales lanzadas en un momento concreto y mediante las expresiones espontáneas de la conversación familiar[153].

Esto es completamente coherente con la enseñanza de Newman en el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, donde dice, como veremos en el próximo capítulo, que en nuestros razonamientos acerca de materias concretas, nuestras mentes operan con muchos más matices de los que pueden ser formulados en las proposiciones. En el fragmento recién citado, Newman parece sugerir que gran parte de esta riqueza interior, aunque escapa a la formulación en proposiciones, puede ser sugerida de manera que no sea a través de proposiciones: a través de los ojos, la mirada, el acento y los modales. Aquí, entonces, hay algo que el maestro vivo puede aportar a la educación: un medio para expresar el pensamiento que es más sutil y más versátil que los *litera scripta*.

Podríamos pensar entonces que, cuando Newman trata sobre la educación religiosa, tendría que sacar más partido de los *litera scripta*, que para él resultan ser nada menos que la Biblia. Pero consideremos lo que dice de la educación religiosa:

Su gran instrumento, o más bien órgano, ha sido lo que la naturaleza prescribe en toda educación, la presencia personal de un profesor o, dicho en lenguaje teológico, la Tradición Oral. Es la persona que habla de viva voz, la figura espiritual, el semblante expresivo, lo que predica, lo que catequiza. La Verdad, que es un espíritu sutil, invisible y múltiple, penetra en la mente del estudiante mediante sus ojos y oídos, mediante sus afectos, imaginación y razón [...] al proponer y repetir, al cuestionar y volver a preguntar, al corregir y explicar, al progresar y tener que recurrir entonces a los primeros principios[154].

Newman no pensaba que la comprensión de la Sagrada Escritura pudiera dispensar del factor personal que está presente en lo que él llama aquí tradición oral.

Newman contrasta su ideal de la influencia personal no solo con la palabra escrita y la lectura de libros, sino también con la organización y la estructura jurídica de una universidad. En otro artículo de su *Gazette*, «Disciplina e influencia», reconstruye el

diálogo con un crítico que dice: «No puedo dejar de pensar que tu *Gazette* hace más por las *personas* de lo que es justo y no hace hincapié suficiente en el orden, el sistema y las normas para dirigir una universidad»[155]. Como respuesta, Newman reconoce que el orden, el sistema y las normas son verdaderamente indispensables para la *integridad* de una universidad, pero dice que enseñar y aprender por medio de la influencia personal constituye la *esencia* de la vida de una universidad y de este modo afirma la primacía de la influencia personal. «Afirmo, por tanto, que la influencia personal del profesor puede de alguna manera prescindir de un sistema académico, pero que el sistema no puede de ninguna manera prescindir de la influencia personal. Cuando hay influencia personal, hay vida en plenitud; sin ella no hay ninguna»[156].

En un pasaje memorable de *La Idea de la Universidad*, Newman constata esta última idea de un modo todavía más radical, diciendo que la influencia personal se puede separar no solo de «un sistema académico», sino incluso de los profesores; la influencia personal que los estudiantes ejercen sobre los demás constituye un tipo de educación y, de hecho, una educación más digna de ese nombre que la que está basada solo en libros que leer y exámenes que superar. «¿Cómo se explica esto? Supongamos lo siguiente: si una multitud de hombres jóvenes entusiastas, de corazón abierto, comprensivos y cumplidores, como suelen ser los jóvenes, se reúnen y se encuentran libremente, hay que dar por cierto que aprenderán unos de otros, incluso aunque nadie les enseñara; la conversación mutua entre todos ellos es como una serie de clases para cada uno, y obtienen por sí mismos día tras día nuevas ideas y puntos de vista, nuevas cuestiones para pensar y principios claros para juzgar y actuar»[157]. Newman dice que, en tales interacciones no estructuradas entre estudiantes, habría más formación auténtica y apertura de la mente que en una universidad «que exige de sus miembros un conocimiento de cada una de las ciencias que existen bajo el sol»[158]. Un fenomenólogo contemporáneo lo diría de este modo: el mundo intersubjetivo constituido por los que aprenden es el medio por el cual la inteligencia se forma y se dilata; las estructuras educativas que no contribuyen a esta intersubjetividad no pueden proporcionar la misma formación de la inteligencia. Lo mismo que para lograr el propósito de aprender una lengua no existe un sustituto al hecho de vivir entre los nativos de esa lengua, así, para el propósito de adquirir la formación del espíritu que contribuye a hacer una persona culta, no existe un sustituto al hecho de vivir en el mundo intersubjetivo. Y de la misma manera que los seminarios de lenguas, los diccionarios y los libros de texto no pueden sustituir la inmersión de uno mismo en la lengua hablada, de igual manera los cursos requeridos, las listas de lectura y los exámenes no pueden sustituir al vivir y al moverse en el mundo intersubjetivo de los que están aprendiendo.

Hace algunos años, me vi envuelto en un debate en mi universidad sobre una

propuesta para ofrecer grados universitarios por lo que se conoce como «educación a distancia». Los cursos se grabarían en una cinta y se preveían unos pocos e-mails de contacto entre el profesor y el estudiante. Fue solo cuando volví a consultar estos escritos de Newman cuando me di cuenta de por qué yo me oponía tan enérgicamente a ello. La educación a distancia, en la forma entonces propuesta, pero también en las formas *online* más sofisticadas disponibles hoy, impediría la corriente de influencia personal. La presencia viva de un profesor que es receptivo con sus alumnos, así como el entorno interpersonal constituido por una comunidad de estudiantes, sería eliminado en gran medida. La transmisión de información facilitada electrónicamente no es educación, por lo menos no en el mismo sentido en que enseñar y aprender sobre la base de la influencia personal es educación; no puede nunca activar la influencia que brota entre las personas como sucede cuando los profesores y los alumnos contemplan a cada uno de los otros en persona y viven en comunidad con cada uno de ellos.

Se ve cómo Newman tiene en cuenta algo del rico tema personalista referente a la corporalidad de las personas. Nos ayuda a comprender por qué una de las desgracias de la era digital es el modo altamente desencarnado en el que las personas se comunican entre sí.

El principio ateniense de Newman

Después de ser recibido en la Iglesia católica en 1845, Newman analizó las diversas comunidades religiosas en la Iglesia, buscando una en la que pudiera sentirse como en casa. Fue miembro del Oratorio de San Felipe Neri finalmente y, de hecho, introdujo el Oratorio en Inglaterra. En charlas dadas a sus hermanos oratorianos, Newman intentó articular el espíritu de la comunidad religiosa según se vivía en el espíritu de San Felipe, y, haciendo esto, pone de manifiesto otro aspecto de su pensamiento sobre la influencia personal. En una de esas charlas, Newman se refiere a la oración fúnebre de Pericles, tal y como es contada por Tucídides, y en particular el famoso pasaje en el que Pericles compara al hombre ateniense y al espartano. Newman quiere decir que el genio de Atenas, una vez es bautizado y constituido como el principio de una comunidad religiosa, produce el espíritu del Oratorio: «El núcleo de la alabanza del orador [Pericles] referida a los atenienses es que ellos, a diferencia de los espartanos, no tienen necesidad de leyes, pero realizan, desde una fuerza de carácter interno, esas acciones admirables, que los otros hacen desde la compulsión. Aquí el oratoriano representa al ateniense y el espartano, al jesuita»[\[159\]](#).

Esto significa para Newman que en el Oratorio, como en Atenas, la influencia personal encuentra su lugar natural: «La obediencia al superior oficial es la regla principal del jesuita; la influencia personal es la del Oratoriano»[\[160\]](#). Y de nuevo: «Los

padres jesuitas son parte de un todo, pero cada oratoriano se representa a sí mismo y es un todo, promoviendo y produciendo por sus propios actos el bienestar de una comunidad»[161]. Newman explica lo que quiere decir por «sus propios actos»: «Es el sentido común, la delicadeza, la observación aguda, el tacto de cada uno, que mantiene el conjunto en armonía. Es un principio vivo, llamémoslo (en lenguaje humano), juicio, sabiduría, discreción, sentido de carácter o percepción moral, que sustituye la ley formal» y los mandatos y prohibiciones[162]. Newman vuelve aquí de nuevo al contraste con el jesuita, quien, por supuesto, es presentado de manera estereotipada con el fin de resaltar el contraste: «Un oratoriano, como ya he dicho, es en gran medida una ley para sí mismo, y es casi el caso contrario que un regular, por ejemplo, un jesuita»[163].

Encontramos por todas partes en Newman esta aversión al espíritu espartano, tal y como se encuentra en aquellos que siguen y aplican normas externas a ellos a manera de esclavos; y también encontramos por todas partes esta admiración por el espíritu ateniense, como se encuentra en aquellos que han interiorizado las normas y las leyes hasta el punto de ser eminentemente libres para vivir desde ellas y de ser imaginativos y capaces de conectarlas con situaciones concretas. Estas últimas están vivas; como las personas están en relación con otros; como las personas, dan y reciben influencia personal, mientras que las anteriores tienden a funcionar de modo pasivo y mecánico.

La influencia personal en la transmisión de la Revelación

Permítasenos ahora entrar en una dimensión más profunda de la enseñanza y la práctica de la influencia personal en Newman. En un sermón de los primeros tiempos, titulado «El testimonio personal, medio de propagar la Verdad», Newman se pregunta cómo la verdad revelada se ha abierto camino y ha mantenido su fundamento en el mundo. Se preocupó en especial de evitar explicaciones racionalistas sobre la propagación de la revelación cristiana. En particular, quiere evitar la idea de que la verdad cristiana es entendida por la gente en su razonabilidad interna y de este modo llega a ser aceptada por muchos, por más que ciertos derechos básicos de las personas han llegado a ser ampliamente aceptados en nuestro tiempo. Por ejemplo, la gente entiende hoy que la coerción en materia de fe religiosa es inapropiada o que las personas no deben ser sujetos de un arresto arbitrario, sino que se les debe decir los crímenes de los que se les acusan y darles la oportunidad de defenderse a sí mismos. Estos derechos son entendidos mejor y de modo más profundo ahora que hace cientos de años. Es una cuestión de verdades morales elementales que se abren camino en la conciencia de las personas de nuestro tiempo. Newman piensa que, si aplicásemos este esquema de

difusión de la verdad a la revelación cristiana, seríamos culpables de un intelectualismo no cristiano. La revelación cristiana no apela exactamente de este modo al intelecto y no se difunde entre tantos creyentes primariamente por ser comprendida de modo intelectual, como por el hecho de ser auto-evidentemente verdadera. Más bien apela al corazón y no solo al entendimiento. Y de este modo, protesta contra la idea de que «[la revelación cristiana], después de un tiempo, gracias a la reflexión madura, es aceptada por el mundo en general desde una auténtica comprensión y a partir de la convicción de su excelencia; que esto está en el nivel natural de la comprensión de los hombres, considerados meramente como seres racionales, sin referencia a su carácter moral, ya sea bueno o malo»[164]. De hecho, cuando, en este sermón, Newman considera a los creyentes que intentan ejercer influencia religiosa en otros solo por el argumento intelectual, llega sorprendentemente lejos al constatar que los no creyentes tienen muchas ventajas intelectuales sobre ellos.

Newman, por tanto, señala el carácter anónimo que caracteriza la transmisión de proposiciones: «Las muestras de razón, siendo completas por sí mismas, y al no tener nada de naturaleza personal, son aptas para estar presentes casi en todas partes, con una multiplicación y circulación indefinida, a través de la combinación». No se puede dejar de observar que esta omnipresencia de las proposiciones cobra un significado enteramente nuevo en la era de la tecnología digital. Newman continúa en el mismo tono personalista: «Al ser su acción independiente de la persona que los proporciona, [las muestras de razón] conllevan poca o ninguna responsabilidad. Ser anónimas es prácticamente su característica propia»[165].

Hay otro modo de intentar transmitir la verdad revelada y Newman adopta una visión incluso más tenue de ello. Algunas veces los cristianos han intentado defender la revelación mediante el establecimiento legal del Cristianismo, esto es, haciendo del Cristianismo la ley del país, lo cual significa habitualmente, entre otras cosas, que aquellos que tienen alguna función importante en la sociedad deben profesar la fe cristiana y recibir los sacramentos cristianos. A muchos debió de parecer una gran bendición para la difusión del Cristianismo cuando este llegó a ser la religión oficial del Imperio Romano en el siglo IV. La Iglesia de Inglaterra, en la cual creció Newman, era una Iglesia establecida de ese modo y muchos pensaron que la propagación del Cristianismo en Inglaterra dependía de tal instauración. Newman no solamente no esperaba mucho de ello, sino que incluso pensaba que influía negativamente en la propagación del Cristianismo. En una carta a un amigo, escrita en 1863, Newman dijo: «No estoy del todo seguro si no sería mejor para la religión católica en todas partes no tener un estatus muy diferente al que tiene en Inglaterra. Se produce demasiada corrupción, demasiada falta de vida, demasiada hipocresía e infidelidad, cuando una fe dogmática es impuesta en una nación por ley, por lo que yo prefiero la libertad. Creo que

Italia será más religiosa, esto es, habrá mucha más verdadera práctica de la religión en ella, cuando la Iglesia tenga que luchar por su supremacía que cuando esta dependa de las disposiciones de tribunales, policía y reivindicaciones territoriales»[166]. Escribiendo al mismo amigo un año después, profundiza en la ventaja que supone para la Iglesia precisamente el hecho de no disfrutar los privilegios de estar establecida: «La presencia del protestantismo, donde es tolerado, despierta a los católicos y les mantiene alejados de caer en un estado de pecado carnal, en la tiranía, en la superstición y en la inmoralidad. Es una *suerte de persecución* contra los católicos, y resulta ser muy ventajosa»[167]. No es difícil ver el impulso personalista en la afirmación de Newman: «Nuestra época tiene tal mentalidad, que debemos proceder por la razón, no por la fuerza»[168]. Quizá podamos distinguir aquí, una vez más, su aversión al principio espartano.

Y, de este modo, la cuestión se vuelve apremiante: ¿Cómo deben *hacer*, entonces, los creyentes para ejercer influencia y propagar la verdad de la revelación cristiana? Newman contesta que la revelación «ha sido aceptada en el mundo no por ser un sistema, ni mediante libros, ni por argumentaciones, ni por medio del poder temporal, sino por la influencia personal de esos hombres [santos], como los que han sido descritos, que son a la vez los maestros y los modelos de la verdad cristiana»[169]. Y explica: «los hombres se persuaden a sí mismos, con escaso esfuerzo, para burlarse de los principios, ridiculizar los libros o reírse de los hombres buenos; pero no pueden soportar su presencia: es la santidad encarnada en una figura personal a lo que no pueden enfrentarse constantemente y quedar por encima de ella; hasta el punto de que la conducta silenciosa de un hombre fiel a su conciencia garantiza que los que le ven tengan hacia él una actitud diferente de la creada por una razón meramente versátil y poco reflexiva»[170]. Explica un poco esta diferencia de nivel cuando continúa diciendo: «La atracción ejercida por una santidad que no es consciente de sí misma tiene un carácter apremiante e irresistible; persuade al débil, al tímido, al que vacila y al que busca; hace que broten los afectos y la lealtad de todos los que en alguna medida tienen un espíritu semejante»[171]. Es la influencia personal la que completa lo que los argumentos racionales solos no pueden lograr y lo que la coacción legal no puede conseguir.

La comunicación en primera persona

Newman introduce su estudio de san Juan Crisóstomo con un análisis de dos modos distintos de presentar las vidas de los santos, de las cuales solo uno permite que el santo ejerza una influencia personal. Un escritor puede presentar a un santo en las palabras de este, expresando su propia manera de comprenderse (habitualmente, el escritor que recurre a las cartas del santo) o el escritor puede presentarle sin la ayuda de la expresión

de sí mismo que hace el santo y puede, por tanto, considerarle en tercera persona y ofrecer una narración de su vida como una serie de acontecimientos vistos desde fuera. Newman dice que solo en el primer tipo de hagiografía el santo aparece como *esta* persona individual; en el segundo tipo de hagiografía, la individualidad personal del santo desaparece y el escritor se limita a reducir al santo a un ejemplo o clase de ciertas virtudes. Newman se refiere a la segunda aproximación cuando se queja de libros que «cortan a un santo en capítulos de fe, esperanza, caridad y las virtudes cardinales». Dice que estas virtudes son presentadas de modo abstracto y «puestas bajo el patrocinio» de un santo, pero que no son tomadas de modo que revelen al santo en su individualidad personal[172]. Ya hemos encontrado esta idea en el capítulo 2: en lugar del santo vivo, se logran imágenes idealizadas de la santidad y de estereotipos espirituales. El santo tiene que revelarse a sí mismo en primera persona para llegar a sernos cercano como *este individuo concreto*. Newman explica que solo la comunicación en primera persona nos permite acceder a la *vida interior* del santo. Los filósofos personalistas hablarían de la *subjetividad* del santo y dirían que este núcleo de la persona individual solo llega a ser accesible para nosotros cuando el santo habla en primera persona[173]. Estarían de acuerdo con Newman cuando dice que una persona conocida mediante la expresión de sí se refiere a una persona conocida solo externamente, al modo como un original se refiere a una copia[174].

Se ve la relación con nuestro tema de la influencia personal. El santo conocido solo en tercera persona está envuelto en abstracción y es aprehendido teóricamente, mientras que el santo conocido mediante la expresión de sí se nos presenta en su individualidad personal viva, y es mucho más capaz de instalarse en nuestra imaginación y de conmovernos afectivamente. Cuando Newman habla en su sermón de la influencia personal como el medio de propagar la verdad, está hablando de la influencia ejercida por un santo en este último modo.

Influencia personal legítima e ilegítima

Ahora bien, hay muchas clases de influencia que la gente ejerce sobre los demás, y no todas ellas son respetuosas con la persona hacia la que se ejerce la influencia. Por ejemplo, la que está basada en lo que se llama «contagio emocional» es una clase de influencia infrapersonal; si me enfado porque la gente que está alrededor de mí se siente así, porque la carga emocional de su enfado opera en mi sistema emocional, entonces realmente no soy dueño del enfado con el que me he contagiado; mi enfado es en gran medida una prolongación del enfado de otros. No menos infrapersonal es la influencia ejercida por una persona dinámica en una personalidad débil y sugestionable, o por una multitud en un ser individual, que se ve arrastrado en su dinamismo (este es el tipo de

vida social despersonalizada contra el que Kierkegaard siempre estaba advirtiéndolo). Y además están las diferentes formas de manipulación, donde existe algo intencionado en la influencia despersonalizante. Los personalistas son muy agudos al determinar la influencia que considera seriamente a las personas como tales y las capacita como personas, más que sujetarlas al control de otros.

La influencia personal de la cual Newman habla es eminentemente personal en el sentido de que la persona influenciada de ninguna manera es manipulada, sino respetada por completo. Esto se manifiesta claramente cuando consideramos la clase de influencia personal que Newman tenía sobre otros, pues esta influencia suya es el tipo del que habla en este sermón de los primeros tiempos. En él habla de un conocimiento por connaturalidad. Por supuesto, no pretende hablar de sí mismo en este sermón, pero, en el caso del conocimiento connatural, su propia manera de ser y su *ethos* representan para nosotros esa enseñanza y nos la muestran en concreto.

Al estudiar el Movimiento de Oxford, se descubre que Newman ejercía una influencia en la gente que estos experimentaban como algo extraordinario, una influencia que excedía en gran medida las razones y argumentos que Newman ofrecía en sus escritos y conferencias. Así, William Gladstone, cuatro veces primer ministro en Inglaterra, recordando a Newman en el Oxford de 1877 durante el Movimiento de Oxford, dijo: «Cuando se escriba la historia de Oxford durante esa época, el historiador tendrá que hacer constar la extraordinaria trayectoria sin precedentes de este hombre insigne en la Universidad. Tendrá que contar, según creo, que el Dr. Newman ejerció, durante un período de alrededor de 10 años después de 1833, una enorme y absorbente influencia sobre los intelectuales de mayor nivel [...] de esta Universidad, situación que quizá no tiene paralelo en la historia académica de Europa, a menos que se retroceda al siglo XII o a la Universidad de París». La siguiente frase expresa la idea que nos importa particularmente en este capítulo y que excluye toda sospecha de influencia despersonalizante: «Sabemos cómo su influencia estaba sostenida por su extraordinaria pureza de carácter y por la santidad de su vida»[\[175\]](#). La influencia de la cual Gladstone habla no es la clase de influencia que suele contener elementos manipulativos o que tienden a dominar a las personas sobre las que se ejerce la influencia; es más bien una clase de influencia tranquila y profunda y a la que fácilmente ofrecen resistencia aquellos que no aprecian la «pureza de carácter» y la «santidad de vida» del testigo.

Me aventuro a decir que no es excesivo considerar la influencia de Newman como la de Sócrates sobre Alcibíades, tal como la cuenta Platón en *El banquete*. El caso de Alcibíades es instructivo, no solo porque nos muestra una influencia de poder casi preternatural, sino también porque parece estar enteramente libre de psicodinámicas sospechosas. La influencia de Sócrates carece de cualquier indicio de presión despersonalizante, hasta el punto de que por ella Alcibíades se experimenta a sí mismo

como siendo conducido por Sócrates de vuelta a su auténtico yo. En *El banquete*, Alcibíades dice de Sócrates: «Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. En cambio, al oír hablar a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba [...]; me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy»[176]. Este es exactamente el modo como Newman influyó en muchos jóvenes en Oxford, tales como William Lockhart, quien, como vimos, dijo de Newman que «volvía nuestras almas del revés». Newman continuó ejerciendo este poder durante su vida. Un visitante alemán de Newman en 1878 habló exactamente en el mismo sentido que aquellos que recordaban a Newman en Oxford durante el Movimiento de Oxford; dijo: «La personalidad de Newman causó una impresión perdurable en mí [...]. Me llegaban a lo más profundo del alma sus rasgos venerables, como si estuvieran esculpidos en bronce, tan infinitamente serios y a la vez tan gentiles, y por su maravillosa y noble mirada; parecía preguntarme: “¿Por qué, hijo mío, no le entregas tu corazón totalmente a tu Dios?”. Hasta el día de hoy me estremezco ante lo que contemplé en él»[177]. Newman parecía haberle conmovido del mismo modo radical en que Sócrates conmovía a Alcibíades, pero con la diferencia de que este visitante alemán no se alejó de la influencia de Newman como Alcibíades se alejó de la de Sócrates. Lo que nos interesa es que la influencia de Newman en su visitante alemán era poderosa y penetrante, e incluso gentil y silenciosa; de hecho era tan gentil que muchos otros visitantes parecen haber pasado enteramente por alto la penetrante presencia de Newman.

Y hay algo más en el pasaje de Alcibíades, que arroja luz sobre la influencia de Newman. Alcibíades dice: «Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas, cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara»[178]. A continuación leeremos a un contemporáneo de Newman hablando de él justo como Alcibíades habla de Sócrates: «Nada podía ser más extraño a la naturaleza entera de Newman que mostrar abiertamente su privacidad y complacerse en esas exhibiciones de sí mismo, que son hoy día tan comunes y ofensivas. No es sino un mero indicio indirecto que nos da; unas pocas palabras indirectas, dichas como si fuesen inconscientes, que muchos puede que lean sin darse cuenta, pero que, rectamente entendidas, parecen provenir de una experiencia profundamente interior. Es [...] como si de repente abriese un libro, te ofreciese por un momento un destello de secretos maravillosos, y entonces de repente lo cerrase. Pero el resplandor que has tenido y las

palabras que has captado te fascinarán desde entonces por siempre con un interés en aquel que las pronunció, que es indescriptible»[179]. Ser conmovido por tal resplandor de belleza sobrenatural significa estar profundamente influenciado, incluso quizá, como dice Platón en el *Fedro*, llegar a estar dominado por una cierta locura del amor, pero de tal manera, que no se es tan uno mismo como cuando se está precisamente «más allá de uno mismo».

Esta influencia de Newman durante el Movimiento de Oxford estaba, entonces, basada no ante todo en sus logros literarios o en sus contribuciones filosóficas y teológicas, sino en la misteriosa irradiación personal de la santidad de Newman. O quizá sería mejor decir que estaba basada en su labor literaria en la medida en que revelaba mediante ella algo de su vida interior. Y la influencia de Newman no era un encantamiento que arrastrase a la gente contradiciendo su capacidad de juicio (aunque algunos le llamasen «el gran encantador»), sino que era una influencia en la cual la gente «volvía a sí misma» y experimentaban un «despertar». John Coleridge, Presidente del Tribunal Supremo de Inglaterra, oyó a Newman predicar en Oxford y habló de él muchos años después, recordando «esa maravillosa influencia penetrante, que se eleva del alma, esa revelación de esperanzas, deseos, motivos, deberes que no son de este mundo [...] que llegaba a nosotros semana tras semana desde el púlpito de St. Mary»[180].

Cuando Newman murió en 1890, hubo una extraordinaria manifestación en la prensa inglesa de testimonios sobre su influencia personal. Una muestra paradigmática de muchos de ellos fue una del *Times* de Londres, en la cual un editor protestante dijo: «De una cosa podemos estar seguros: de que la memoria de esta vida pura y noble, no afectada por el espíritu mundano, no agriada por ninguna huella de fanatismo, perdurará, y, ya le canonicen Roma o no, él será canonizado en las mentes de las personas piadosas de muchos credos en Inglaterra»[181]. Este escritor está recordando no las argumentaciones de Newman, ni sus logros literarios, ni sus contribuciones a la filosofía o la teología, sino «su vida pura y noble», su libertad respecto al espíritu mundano y del fanatismo. En la revista inglesa *Spectator*, un escritor protestante señaló este aspecto explícitamente: «Ha sido por su carácter de santo, y no por su profundo espíritu académico [...], por lo que Newman está y estará presente en nuestra imaginación [...]. En esta época ajetreada, materialista, que lucha y gime, Newman encarnó en su maravillosa personalidad y en su vida serenamente ordenada lo que parecía un ideal muerto y pasado [...]. La simplicidad de su vida, la solemnidad de sus formas de hablar, su maravillosa historia espiritual, su asombrosa influencia sobre sus contemporáneos de una época anterior, todo esto ayudó a iluminar de nuevo las viejas nociones de la santidad»[182]. Esto confirma exactamente lo que Newman quería decir al expresar en el sermón sobre la influencia personal que la «santidad encarnada en una figura personal»

es el secreto del testimonio personal. El mismo escritor llama la atención al decir que la influencia de Newman era ejercida a menudo sin palabras: «El mero hecho de saber que estaba viviendo en el tranquilo Oratorio de Edgbaston ayudaba a los hombres a darse cuenta de que el mundo espiritual es incluso más real que el material»[183]. Como vimos, Newman escribió en este sermón: «La atracción, ejercida de modo inconsciente por la santidad, es de naturaleza imperiosa e irresistible»; pues bien, gran parte de Inglaterra, la protestante no menos que la católica, sintió esta atracción imperiosa e irresistible en el caso de Newman. Incluso aunque Newman asestó un tremendo golpe a la Iglesia de Inglaterra e incluso aunque la mayoría de los miembros de esa iglesia estuvieron fuertemente en desacuerdo con la vuelta de Newman a Roma, muchos de ellos, sin embargo, sintieron esta irresistible atracción, y no pudieron dejar de reverenciar y venerar a Newman. Y además esta influencia, aunque irresistible en un sentido, no era intrusiva o arrolladora; era una influencia que obraba *fortiter* y al mismo tiempo *suaviter*. Ejercía con su vida, exactamente, la influencia personal sobre la que había escrito en ese sermón de los primeros tiempos.

Anotaciones finales sobre la influencia personal

Puede resultar extraño que la influencia de Newman fuese experimentada a menudo con gran fuerza por la gente que no podía seguirle en sus conclusiones doctrinales. Todos los que se acaban de citar, que le recordaban con ocasión de su muerte, eran protestantes; la mayoría de los que fueron citados antes al recordar su predicación en Oxford siguieron siéndolo. Lo que Newman dice en este sermón no es que la influencia personal siempre tenga éxito al transmitir completamente la verdad revelada, sino solo que la verdad no se puede transmitir de ningún otro modo. Precisamente porque mi sentido ilativo[*] no puede obligar al sentido ilativo de otro y no puede producir unanimidad entre todos los que ejercitan su sentido ilativo en una cuestión, así la fe que está encarnada personalmente no fuerza la fe de otros. Después de todo, estamos hablando aquí de un *encuentro entre personas*. Y entonces el testimonio de Newman tenía influencia incluso sobre aquellos que permanecían siendo protestantes, pues él renovó la fe cristiana de muchos protestantes, de tal manera que miles de ellos sintieron una profunda deuda espiritual hacia él. Él les transmitió algo de fe, incluso aunque no fuese la fe completa que Newman mismo abrazó. Y él la transmitió con una fuerza misteriosa gracias al modo como habitaba en él.

Pero ¿qué sucede con la influencia de Newman sobre nosotros, que no le conocimos en Oxford y no fuimos contemporáneos suyos en Inglaterra? Vivimos en un siglo posterior y, no habiendo tenido trato personal con él, le conocemos principalmente a través de sus escritos. Podría parecer que Newman era capaz de ejercer influencia solo

sobre aquellos que le conocían personalmente y que sobre nosotros, que hemos llegado después, ejerce principalmente la influencia intelectual que contrasta con la influencia personal. Así parece, hasta que analizamos nuestra experiencia de Newman. Y entonces encontramos, para nuestra sorpresa, que su influencia personal nos enriquece a nosotros también. Incluso me aventuraría a decir que muchos de los que han leído profundamente los sermones y cartas de Newman pueden ser influenciados por él *casi tanto como los estudiantes de pregrado que le oyeron predicar. La influencia personal se puede dispensar con el trato personal actual y puede extenderse a lo largo de muchos siglos.* Los mismos escritos de Newman en los cuales explica sus razones y ofrece sus argumentos son instrumentos de influencia personal. En virtud de estos asuntos, que examinamos en el capítulo previo, esto es, su habilidad para expresar su subjetividad y para hablar en primera persona, su extenso conocimiento connatural y lo que denominamos su humilde veracidad, fue capaz de hacerse tan presente en sus escritos como para ejercer influencia personal *casi tanto* como a sus contemporáneos.

Debo añadir aquí unas palabras sobre Newman y Kierkegaard. Aunque a menudo he subrayado la profunda afinidad de espíritu que los une, debería mencionar que divergen en el asunto de la influencia personal. Kierkegaard se aproxima con mucho mayor recelo a la idea de un ser humano que influye directamente en otro en relación con la fe. Piensa que todo tipo de métodos de intimidación y manipulación demasiado humanos entran en juego en tal influencia. No deja de enfatizar que «estamos solos delante de Dios» cuando aceptamos la verdad revelada. Por tanto, a veces toma como ejemplo la reconocida fealdad de Sócrates y dice que todo gran maestro debe tener algo que repele a sus estudiantes para que no adquieran una dependencia esclava de él; al producir rechazo en ellos, el maestro les conduce de vuelta a la soledad, donde encuentran su camino hacia la verdad como seres individuales que existen delante de Dios.

Kierkegaard expresa muchas cosas acertadas sobre la comunicación «directa» e «indirecta» de la verdad y dice mucho de lo que resuena en Newman. Newman ciertamente coincidiría con la advertencia de Kierkegaard sobre el peligro de perderse en la admiración por la persona reverenciada, hasta el punto de que se cae en el riesgo de querer ser como ella en todo; Newman se ocupó seriamente de todos y cada uno de los tipos de influencias que tienden a hacernos distraídos y pasivos. Pero, al final, Newman parece contemplar que un creyente juega un papel mucho más positivo al transmitir la fe de lo que Kierkegaard reconocería. La influencia personal de la que Newman habla implica no solo un rechazo negativo, sino una atracción positiva. Newman mismo como maestro religioso, precisamente, no inspiraba rechazo, sino que atraía. Expresa algo enteramente positivo cuando dice que «la atracción, ejercida de modo inconsciente por la santidad, es de naturaleza imperiosa e irresistible; persuade al débil, al tímido, al que

vacila y al que inquiere». El mejor camino para continuar el diálogo entre Kierkegaard y Newman sería reunir todo lo que Kierkegaard dice sobre los peligros interpersonales que acompañan al intento de influir en otros en materia de fe y ver si Newman está de acuerdo con ellos en su modo de proponer la «influencia personal como el auténtico medio de comunicar la verdad». Tal encuentro entre los dos pensadores serviría, pienso yo, para confirmar la validez de la enseñanza de Newman sobre la influencia personal. También se confirmaría que el gran tema personalista de la subjetividad está mucho más desarrollado en Newman que en Kierkegaard.

[*] N. de la T.: En las siguientes páginas, el Prof. Crosby se refiere al significado del sentido ilativo, que proviene de «illatio», «razonar» en latín, y que Newman describirá como «una energía interior viva y espontánea».

5. «DEBES CONSENTIR EN PENSAR»

Hasta ahora nos hemos familiarizado con varias facetas del personalismo de Newman. En el capítulo 2 examinamos el carácter concreto del pensamiento de Newman y por qué de este modo está particularmente en sintonía con lo personal. En el capítulo 3 examinamos el encuentro interpersonal tal y como es expresado en su lema «el corazón habla al corazón» y pusimos de manifiesto la importancia personalista del conocimiento connatural por el cual el corazón está conectado con otros. Y en el capítulo 4 encontramos otra dimensión de este pensamiento sobre la subjetividad; descubrimos un aspecto eminentemente personalista en su consideración de cómo la verdad religiosa es transmitida mediante la influencia personal. Ahora llegamos a uno de los temas personalistas más ricos en Newman; hemos visto incluso que Newman mismo habla en términos de «persona» y «lo personal». Llegamos a la forma personalista en la que considera el pensamiento, la comprensión intelectual y el razonamiento.

La frescura de Newman como pensador

Poco tiempo después de entrar en la Iglesia católica en 1845, alguien le pidió que publicase un breve relato de sus razones para dar ese paso; rehusó comprometerse con una tarea de este tipo y dio una razón muy significativa para ello. Muestra su profunda afinidad espiritual con Kierkegaard cuando dice como respuesta: «No sé cómo explicar detalladamente y de manera justa mis propias razones para hacerme católico, pero, si intentase hacerlo con pocas palabras y estas, teniendo en cuenta que estarían destinadas a la imprenta, me expondría en vano a mí mismo y a mi causa a las críticas apresuradas y sin prejuicios de los oponentes. Por eso no lo haré. La gente no podrá decir: “Ahora sabemos sus razones y el significado de estas”. No, no las sabes, no puedes saberlas, excepto al precio de renunciar a una parte del problema con el que yo me he tenido que enfrentar. No pueden ser comprendidas fácilmente[*] [...]. Debes consentir en *pensar* [...]. Las pruebas morales van madurando interiormente, no se aprenden de memoria»[184]. Newman quería desafiar a la gente a que se ejercitasen a sí mismos como personas y no se escudasen en una exposición de razones y argumentos, que constituiría en el fondo una renuncia a ejercer el pensamiento. Él dice que podría interferir en su manera de pensar –en su manera de pensar como personas responsables– si llevase a cabo esa solicitud exponiendo unas razones claramente formuladas. Les haría

sobreestimar tales razones y haría que se inhibiese el ejercicio de su juicio personal, que es lo que hay que emplear para reflexionar de manera fructífera sobre las afirmaciones católicas. Newman quería «conducirlos a su propia acción independiente, no porque los silogismos le obliguen a ello»[185]. Se puede distinguir ya en esta carta de Newman algo del carácter distintamente personal de lo que él llama aquí «pensamiento».

Antes de que examinemos la enseñanza personalista de Newman sobre el pensamiento, tomemos nota de cómo practicaba el mismo. Nadie que haya leído seriamente a Newman puede dejar de sentirse afectado por la extraordinaria frescura y originalidad de su pensamiento. En el pensamiento de Newman hay muy pocas «frases hechas» o «frases partidistas», muy poco que sea predecible, que constituyan tópicos o que esté dominado por aspectos convencionales del pensamiento. Todas estas cosas son obstáculos para el pensamiento real; son como obstáculos mecánicos para lo que podría ser vivo y personal. Están escasamente presentes en Newman por el modo en el que piensa realmente cuando habla. Es eminentemente *él* quien habla, no se trata de un patrón o estructura que se comunica a través de él. Lo que escribe es extraordinariamente *interesante*; de hecho él es interesante en un grado difícil de encontrar. Si se abre uno de los 32 volúmenes de sus cartas y diarios y se empieza a leer cualquier página, gran parte de lo que se lea brillará con un interés humano excepcional. Esto proviene, al menos en parte, de su capacidad de estar presente en forma de inteligencia viva en sus propias palabras. Hablamos en el capítulo 3 sobre el conocimiento connatural por el cual Newman se hace a sí mismo presente en sus palabras, hasta el punto de hablarnos de corazón a corazón. Pero también se hace presente en sus palabras por el modo en el que «consiente en pensar». Habla desde el corazón, pero también desde una inteligencia viva. Llega a estar presente para nosotros de un modo particularmente personal al «consentir en pensar» cuando habla.

Por supuesto, nadie puede ser absolutamente original en su pensamiento. Nadie puede dejar de apoyarse en modos heredados de pensar. El solo acto de vivir en una tradición significa que nos apoyamos en los escritores consagrados de esa tradición y los estudiamos, basándonos en la presunción de que son dignos de crédito[186]. Ningún escritor puede dejar de recurrir a lo que ha pensado o escrito previamente sobre un tema, cuando se refiere de nuevo a ese tema. No es posible ni deseable volver al comienzo de todo en cada una de las expresiones de uno. Pero, si hablamos de la proporción entre lo que uno toma de los otros y lo que uno posee con la propia inteligencia, o de la proporción entre transmitir una tradición y extraer nuevas cosas de ella, entonces tenemos que decir que en Newman la proporción favorece a esta última por encima de aquella, en un grado extraordinario[187].

Hay que hacer notar que el pensamiento del cual estamos hablando aquí es ejercido por Newman no solo en cuestiones de «razón natural», sino también en cuestiones de fe.

Por tanto, cuando Newman advierte al receptor de esta carta que debe «consentir en pensar», quiere decir «pensar sobre la verdad de las afirmaciones católicas». La frescura y la originalidad de Newman se encuentran por todas partes en sus escritos religiosos y teológicos. La energía de este pensamiento se encuentra en ambos lados de la distinción entre la «razón natural» y la «fe sobrenatural».

Ahora, después de haber analizado la manera práctica de pensar que tiene Newman, nos volvemos a sus enseñanzas sobre el pensamiento. En la medida en que estas enseñanzas se corresponden con su práctica, en la medida en que brotan de su propia virtud intelectual, podemos reconocer en ellas otro nivel más del conocimiento por connaturalidad de Newman.

Empiezo con su enseñanza sobre el pensamiento tal y como es desarrollada en el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*; más adelante en este capítulo acudiré a *La Idea de la Universidad* para explorar ciertas patologías del pensamiento.

Los límites de la inferencia formal

Si se considera el lema que Newman eligió para la *Gramática*, está perfectamente escogido y capta el espíritu de la obra mejor de lo que ningún lema podría hacerlo. Proviene de san Ambrosio: *Non in dialéctica complacuit Deo salvum facere populum suum* (Dios no ha querido hablar a Su pueblo mediante la lógica formal). Vemos aquí en 1870 la misma cautela en la prueba y demostración que la que vimos en la carta de 1846. Newman argumenta en la *Gramática* que hay otra clase de razonamiento, diferente de la lógica formal y que juega un importante papel en nuestra salvación. Newman la llama «inferencia informal» y llama a la fuerza que la realiza en nosotros con el nombre de «sentido ilativo» (del latín *illatio*, razonar). Intentemos entender el profundo significado personalista que tiene el sentido ilativo para Newman.

Examinemos primero lo que llama inferencia formal, y entonces podremos llegar, por vía de contraste, a la inferencia informal, que es la que principalmente le interesa. Todos nosotros encontramos inferencias formales cuando estudiamos matemáticas. Los pasos por los que uno prueba un teorema en geometría están basados en inferencias formales. Dado un cuadrado, se puede formar uno nuevo que sea exactamente el doble del área del cuadrado dado usando su diagonal. Esto no es evidente por sí mismo, pero, si se parte de axiomas evidentes por sí mismos y de algunos teoremas ya probados, se puede avanzar rigurosa e inexorablemente hasta la conclusión. Tal razonamiento formal también funciona en álgebra. El silogismo de Aristóteles es un asunto de lógica formal. Vimos que la inferencia formal tiene una precisión y una exactitud admirables. También tiene la capacidad para llegar a ponerse de acuerdo, pues en la inferencia formal mostramos el modo por el que *cualquier* persona razonable piensa. Porque ninguna

persona razonable podría pensar que se produce un nuevo cuadrado que es el doble del área de un cuadrado dado a partir de cualquier otra longitud que la diagonal del cuadrado dado. La gente comete, por supuesto, errores en el razonamiento formal, pero son de tal modo que, una vez señalados, nadie puede persistir en hacerlos. Las divergencias que se pueden someter a inferencia formal son divergencias que pueden ser solucionadas de una vez por todas. Newman llama particularmente la atención sobre el hecho de que la inferencia formal apela solamente al intelecto y en absoluto a la voluntad y al corazón; es solo gracias a la agudeza de intelecto, no por bondad de voluntad y corazón, por lo que razonamos bien, y solo por debilidad del intelecto, no por debilidad de voluntad o corazón, como nos extraviamos. No importa en qué condición esté el corazón; el intelecto siempre es capaz de seguir una argumentación formal.

Newman piensa que la inferencia formal, por todas sus excelencias, encuentra dificultades cuando es empleada en asuntos históricos; de hecho, piensa que, si usamos la inferencia formal sola, no podemos abrirnos camino hacia la verdad en tales materias. Consideremos, de la mano de Newman, el famoso intento de Hume de desacreditar la existencia de los milagros por medio de una inferencia formal simple. Él dice que, cada vez que una persona alega un milagro, es siempre más probable que esa persona sea engañada o esté mintiendo a que el milagro haya ocurrido realmente; pues sucede muy comúnmente el hecho de ser engañado o de contar mentiras sobre los milagros, mientras que el hecho de que sucedan milagros realmente es muy raro por definición. Con este singular razonamiento de inferencia formal, Hume afirma haber probado que ningún supuesto milagro es digno de nuestra fe, que estamos casi seguros de equivocarnos si afirmamos que es un milagro real.

Hay un argumento de inferencia formal bien conocido, que fue comúnmente usado por los cristianos apologistas. Se argumenta que Cristo, que afirmaba ser el Hijo de Dios, debe haber sido realmente el Hijo de Dios. Pues solo hay tres posibilidades: al proclamar su divinidad puede que estuviera loco, o puede que haya sido un mentiroso o puede haber sido realmente el Hijo de Dios. Pero todo lo que sabemos sobre Él nos dice que no estaba loco y que estaba incondicionalmente comprometido con la verdad, y, por tanto, que era lo opuesto a un mentiroso; solo queda la tercera posibilidad, esto es, que realmente ha tenido que ser la persona que dijo que era.

Ahora bien, Newman toma un punto de vista poco favorable a la inferencia formal en los asuntos históricos e incluso lanza una mirada poco favorable a la inferencia formal que es usada a veces por los cristianos apologistas. O más exactamente: niega que el razonamiento que hacemos en asuntos históricos, y que hacen los cristianos apologistas, sea realizado en su mayor medida por inferencia formal. No podemos hacer nuestro razonamiento solo por inferencia formal. Y su explicación es esta: la inferencia formal solo recoge un aspecto de la realidad y muestra lo que sigue lógicamente de este único

aspecto. Pero la realidad concreta tiene múltiples aspectos y, si en nuestro razonamiento no tenemos en cuenta muchos de estos aspectos, probablemente lleguemos a una conclusión equivocada.

Veamos la respuesta de Newman a Hume y veamos cómo le rebate, al pensar más concretamente de lo que Hume nunca hizo sobre los supuestos milagros cristianos, y, más concretamente, al haber usado Hume únicamente la inferencia formal. Comienza: «Sin duda es más probable de modo abstracto que los hombres mientan al hecho de que el orden natural sea infringido». Nótese que Newman concede la premisa principal de la inferencia formal de Hume; rebate el razonamiento de Hume no contradiciendo su premisa, sino mostrando lo deficiente que es el razonamiento de Hume en cuanto a su concreción.

Sin duda es más probable, de modo abstracto, que los hombres mientan a que el orden de la naturaleza sea infringido; pero ¿qué tiene que ver el razonamiento abstracto para una cuestión de verdad concreta? Para llegar a los hechos concretos de cualquier materia, debemos rechazar las generalidades, y tomar las cosas como son, con todas sus circunstancias. *A priori*, por supuesto, los actos de los hombres no son tan dignos de crédito como el orden de la naturaleza y los falsos milagros son de hecho más numerosos que los reales. Pero la cuestión no trata sobre los milagros en general, o sobre los hombres en general, sino definitivamente sobre si esos milagros particulares, adscritos al Peter, James o John concretos, han sucedido con seguridad o no.

Y aquí Newman entra en algunos de los aspectos concretos de esos milagros; se pregunta acerca de esos milagros:

si son inverosímiles, suponiendo que hay un Poder, externo al mundo, que los pueda producir; suponiendo que son los únicos medios por los cuales Él puede revelarse a aquellos que necesitan una revelación; suponiendo que es probable que se revele a sí mismo; suponiendo que tiene un gran objetivo al hacer eso; suponiendo que los milagros en cuestión son como Sus obras naturales, como podemos suponer que obraría, en caso de que hiciese milagros; suponiendo que hubo maravillosas consecuencias, por lo demás incontables, como consecuencia de los hechos llamados milagrosos; suponiendo que fueron, desde el principio, aceptados como verdaderos por un amplio número de hombres en contra de sus propios intereses; suponiendo que la aceptación de los mismos como verdaderos ha dejado una huella en el mundo, como ningún otro acontecimiento hizo antes; que, considerando sus consecuencias, han servido —esto es, la creencia en ellos ha servido— para elevar la naturaleza humana a un nivel moral alto, de otro modo inalcanzable; estas consideraciones y otras semejantes son parte de una argumentación admirablemente compleja, la cual solo hasta cierto punto puede ser reducida a proposiciones, pero que, entre estas proposiciones, y tras ellas y alrededor de ellas, es en realidad implícito y secreto y no puede ser encerrado ingenuamente en ninguna fórmula ni empaquetado en una cáscara de nuez[188].

Newman quiere decir que ninguna serie de inferencias formales puede captar y analizar todas las consideraciones que entran en nuestro razonamiento sobre los milagros apostólicos. Si en nuestro razonamiento todo es cuestión de inferencia formal, no seremos capaces de pensar provechosamente sobre la aparición de esos milagros o sobre cualquier otra cuestión de verdad concreta.

Newman piensa que el carácter concreto de la argumentación de Hume no puede servir, en el sentido de que es inseparable de la inferencia formal tal como es ejercida en los asuntos históricos concretos. Newman siempre está contrastando la exuberante

abundancia de la realidad concreta con la relativa pobreza y esterilidad de aquellos conceptos que son requeridos por la inferencia formal. En un pasaje, Newman describe vívidamente cómo los lógicos van de lo concreto a lo abstracto con vistas a hacer nuestro lenguaje apto para la inferencia formal.

El asunto concreto de las proposiciones es una fuente constante de problemas para el razonamiento silogístico, al estropear la simplicidad y la perfección de su proceso [...]. La claridad y la firmeza del pensamiento, que resulta ser el talento característico para el arte de la inferencia, triunfa justamente al haberlas despojado [a las palabras] de todos esos sentidos connaturales, al haberlas vaciado de esa profundidad y magnitud de asociaciones que constituye su poesía, su retórica y su vida histórica, al haber sometido a inanición a cada término hasta que ha llegado a ser el fantasma de sí mismo, y en todas partes la misma sombra [...], de manera que represente solo un aspecto irreal de la cosa concreta a la que pertenece propiamente, es decir, una relación, una generalización, u otra abstracción, una noción primorosamente producida en el laboratorio de la mente y suficientemente insípida y tenue, al existir solo en una definición.

Newman concluye con una metáfora chocante:

Por ello, el lógico convierte los ríos llenos, serpenteantes y hermosos en canales navegables en vista de sus propios propósitos y más comúnmente, en la medida en que concierne a esos propósitos [\[189\]](#).

La maravillosa exactitud y certeza de lógica formal la hacen poco adecuada para los asuntos históricos concretos. Tendemos a perder de vista el marco general, con nuestra inferencia formal, justamente como hizo Hume. Podemos lograr una conclusión que se siga verdaderamente con rigor lógico de «un aspecto irreal de la cosa concreta», solo para que sea anulado por otros aspectos de la misma cosa concreta. E incluso si no es anulado por otros aspectos, incluso si alcanza la verdad, como en el ejemplo del razonamiento apologético que ofrecí arriba, Newman aún dice que nuestro pensamiento no es adecuado al asunto, y llegará a ser realmente un pensar fecundo solo si nuestras inferencias formales se completan con otra clase de inferencia.

La inferencia informal en contraste con la formal

Como dije, Newman se refiere a la inferencia informal como ejercida por el sentido ilativo; esta es la clase alternativa de inferencia que Newman busca para asuntos concretos. Y, de hecho, nos proporcionó un buen ejemplo de inferencia informal en su modo de razonar sobre los milagros cristianos. Procedamos a analizar este pasaje.

Newman dice en él que no es capaz de dar más que algunos ejemplos de las consideraciones concretas que se acumulan en la mente del que cree en los milagros cristianos y que no puede proporcionar exhaustiva cuenta de estas consideraciones. Al decir que muchas de estas consideraciones son «implícitas y secretas y no pueden ser encerradas ingenuamente en una fórmula», quiere decir que son demasiado numerosas para ser formuladas en proposiciones. Por eso dice que muchas de esas consideraciones que sostienen los milagros cristianos están «entre, alrededor y detrás» de las

proposiciones que formula. Esto está en abierto contraste con la inferencia formal, donde todo lo que forma parte de nuestro razonamiento es formulado en proposiciones definitivas. Quizá podamos explicar este contraste refiriéndonos a los ordenadores, una estrategia explicativa que aún no era posible para Newman. Una inferencia formal podría ser realizada por un ordenador de tal manera que este pudiera determinar infaliblemente si la inferencia es válida; podría comprobar la inferencia de forma más rápida y fiable de lo que podría cualquier mente humana. Pero una inferencia informal está asimismo más allá del alcance del ordenador más poderoso, por la simple razón de que no podría formar parte completamente de él; pues, como dice Newman, hay siempre más consideraciones acumuladas en la mente de la persona que razona de lo que puede ser formulado en proposiciones. Esto es fundamental en el pensamiento de Newman: hay siempre más en nuestra experiencia de la realidad concreta de lo que puede ser captado por nuestras proposiciones, incluso aunque nosotros pudiésemos alguna vez articularlo y elaborarlo tan bien como para formularlo. La inferencia informal para él tiene que ver con este «más»: tiene que ver no solo con nuestra experiencia tal y como es formulada en proposiciones, sino también con ese «exceso» de experiencia que no puede ser formulado proposicionalmente.

Se sigue de ello que la inferencia informal tiene una relación diferente con el tiempo de lo que tiene la formal. La inferencia informal está embebida en el tiempo, mientras que la formal tiene algo casi de intemporal. En la carta de 1846 citada más arriba, Newman dice que uno «cultiva» una inferencia informal. En la *Gramática* dice que ciertas inferencias informales «destilan como rocío en nuestras mentes» (GA, 314). Piensa en la inferencia informal en términos de crecimiento orgánico, mientras que la inferencia formal tiene, en contraste, algo casi mecánico. La inferencia formal no crece misteriosamente; no es «como si un hombre sembrase semilla en el campo y se fuese a dormir y creciese noche y día y la semilla brotase y creciese, sin que él sepa cómo». No tiende a apresurarse. Después de todo, puede ser manejada por un ordenador, el cual, con suficiente información y con suficiente poder informático, puede poner a prueba en un instante los procesos más complejos del razonamiento. En la *Apología*, Newman dice: «Toda la lógica del mundo no hubiera hecho que me orientase hacia Roma más rápido de lo que hice; del mismo modo, se podría decir que uno ha llegado al final de su viaje porque ve la iglesia del pueblo ante sí, pero esto sería como aventurarse a decir que todas las millas que mi alma había tenido que recorrer antes de llegar a Roma tenían que anularse, incluso aunque hubiera visto con más claridad que la que entonces tenía que Roma era mi último destino. Las decisiones importantes llevan su tiempo»[\[190\]](#). Pero no hay nada de esto del lado de la inferencia formal; nadie puede ver razonablemente la conclusión de su razonamiento y necesitar todavía algunos años para abrazar la conclusión.

Al desarrollar el contraste entre esta inferencia formal o informal, somos conducidos de vuelta al capítulo 2, donde discutimos la aprehensión (asentimiento) real y nocional: la inferencia formal es afín a la aprehensión nocional, mientras que la inferencia informal es afín a la aprehensión real. Igual que podemos equivocarnos cuando juzgamos a una persona concreta apoyándonos demasiado en los estereotipos, como vimos, también podemos equivocarnos cuando juzgamos algún asunto concreto de hecho, apoyándonos demasiado en la inferencia formal. El exceso de experiencia que está más allá del significado nocional que encontramos en la aprehensión real, lo encontramos de nuevo en la inferencia formal.

Pero hay un aspecto de contraste entre la inferencia formal e informal que parece situar a esta última bajo una luz problemática. La inferencia formal parece dar expresión a la validez universal de la verdad y conducir a ella, y unirnos con los demás en la única verdad objetiva; pero la inferencia informal parece ser peligrosamente subjetiva y conducir a cada persona en una dirección diferente. En un pasaje, Newman admite que la inferencia informal puede conducir a la gente a conclusiones opuestas. «A partir de un signo del mismo cielo, uno puede augurar buen tiempo, otro malo; de los signos de los tiempos uno puede augurar la llegada del bien, otro del mal; de las mismas acciones de los seres individuales, uno infiere grandeza moral, otro depravación o perversidad, uno simplicidad, otro astucia [...]. Los milagros del Cristianismo en los primeros tiempos fueron atribuidos por algunos a la magia, otros se convirtieron; la unión de aquellos que la profesaban fue atribuida por algunos a propósitos sediciosos y traidores, mientras a otros les movía a decir: “Mirad cómo se aman”. La caída del Imperio Romano fue una refutación para los paganos, para los cristianos una evidencia del Cristianismo»[\[191\]](#).

Por tanto, la inferencia informal parece despertar la sospecha de subjetivismo. Pero la inferencia formal está libre de tal tipo de sospecha; parece ser un modelo de objetividad. Uno podría pensar que la inferencia auténtica es formal y que lo que Newman llama inferencia informal es una forma inferior de inferencia, demasiado subjetiva para contar como el asunto real de la inferencia. Quizá podemos rechazar la sospecha de subjetivismo si procedemos a mostrar que lo que parece subjetivismo es realmente el carácter personalista de la inferencia informal.

La inferencia informal como un acto eminentemente personal

De modo que llegamos al punto que nos interesa especialmente en nuestro estudio sobre el personalismo de Newman: el ejercicio de la inferencia informal es un acto eminentemente personal y lo es de un modo en el que la inferencia formal no puede serlo. Ya tuvimos un destello de este carácter personal cuando vimos que la inferencia

informal no puede ser reemplazada por un ordenador, sino que solo puede ser efectuada por una mente humana viva. En la medida en que una inferencia formal es reemplazable por un ordenador, es impersonal. Otro modo de ver el carácter personal de la inferencia informal es este: la mente tiene que tener en cuenta la fuerza de la evidencia con la cual opera, pues no tiene algoritmo para aplicar a la evidencia. No tenemos criterios claros para aplicar a la evidencia de los milagros, criterios que nos deberían permitir «leer» la conclusión que se sigue de toda evidencia. Con la inferencia formal se tienen muchos criterios como este; por ejemplo, está la regla para el razonamiento silogístico que de dos premisas negativas no se sigue nada o la norma de que en la segunda figura del silogismo un argumento válido debe contener una premisa positiva y una negativa. Armado con bastantes de estas reglas, uno puede rápidamente decir si un argumento silogístico es válido o no. Pero con una inferencia informal no tenemos tales criterios para aplicar; no tenemos nada más que nuestro juicio personal sobre lo que prueba la evidencia. Como Newman señala, *experimentamos* el resultado de la evidencia más que ver lo que implica. Y, de este modo, experimentando la evidencia, nos vemos forzados a pensar de un modo personal. En el caso de la inferencia formal, podemos aplicar inconscientemente nuestras normas y criterios para determinar lo que se sigue a partir de nuestras premisas y lo que no; nuestra actividad mental puede seguir siendo mecánica y no necesitamos realmente pensar sobre la argumentación. Pero, con la inferencia informal, somos responsables de nuestra conclusión; no nos podemos «esconder» detrás de las normas y los criterios. En un pasaje, Newman dice que llegamos a las conclusiones de la inferencia informal «no *ex opere operato*, por una necesidad científica independiente de nosotros mismos, sino por la acción de nuestras propias mentes, por nuestra propia percepción individual de la verdad en cuestión, bajo un sentido del deber respecto a esas conclusiones y con cierta conciencia intelectual»[192].

No es difícil de distinguir en la enseñanza de Newman sobre el sentido ilativo diferentes aspectos personalistas. Aquí hay uno de ellos: una persona no se manifiesta a sí misma como persona sometándose pasivamente a lo que le sucede, sino actuando por sí misma. Ahora bien, hay una cierta pasividad al seguir una inferencia informal, y Newman expresa esta pasividad, diciendo que somos «llevados indolentemente» a la conclusión por la inferencia[193]. Expresamos esta pasividad al hablar del carácter mecánico de nuestro pensamiento cuando probamos la validez de una inferencia formal. En un pasaje, Newman expresa el elemento activo del sentido ilativo hablando de «una energía interior viva y espontánea», una expresión que nunca hubiese aplicado a la comprensión de una inferencia formal[194].

Y aquí se muestra otro aspecto de la vida propiamente personal: está en contraste con lo anónimo. Hay algo anónimo en el hecho de realizar una inferencia formal; toda persona honesta que vuelve su atención a ello hace exactamente el mismo razonamiento.

Yo estoy presente en el razonamiento formal *simplemente como otro ser racional*[\[195\]](#). Pero en el razonamiento informal estoy como *esta persona individual*, pues realizo mi inferencia informal a mi modo. Incluso cuando varias personas coinciden en la conclusión de su razonamiento informal, alcanzan habitualmente la conclusión cada uno a su propio modo. Mi «energía intelectual viva y espontánea» me conduce por un camino diferente del que conduce al de otro. A continuación, Newman proporciona una llamativa expresión a la «originalidad personal» del sentido ilativo propio de cada persona.

La mente va de acá para allá, se despliega y avanza con una rapidez que se ha convertido en proverbial, y una sutileza y versatilidad que desconciertan a quien la investiga. Va de un aspecto a otro, captando cada uno de ellos por cierto indicio o por una cierta probabilidad, valiéndose de una asociación de ideas, recurriendo a alguna ley conocida o a una prueba; confiándose a una cierta impresión entonces de moda, a algún instinto interior o a algún oscuro recuerdo; y, de este modo, va haciendo progresos como un escalador en una pendiente escarpada, el cual, con aguda mirada, mano ágil y pie firme, asciende de modo que ni él mismo sabe cómo, más a causa de su talento personal y de la práctica, que por normas aprendidas, sin dejar huella tras él e incapaz de enseñárselo a otro. No resulta exagerado decir que el modo de ir paso a paso, por el que los grandes genios escalan las montañas de la verdad, es tan inseguro y precario para los hombres en general, como el ascenso de un hábil alpinista a lo alto de un peñasco. Es un camino que nada más que ellos pueden seguir, y esto se justifica por el éxito logrado. Y principalmente de este modo es como todos los hombres, con talento o sin él, razonan por lo general; no por normas, sino por una facultad interna. Razonar, entonces, o ejercitar la razón, es una energía interior viva y espontánea, no un arte[\[196\]](#).

En este pasaje reconocemos los dos elementos personalistas que acabamos de analizar: vemos cómo la inferencia informal no es pasiva, sino activa, y no es anónima, sino personal.

Por tanto, no nos sorprendemos de encontrar a Newman usando a menudo la palabra «personal» en conexión con la inferencia informal, pero nunca con la formal. «Pues lo que la lógica no puede hacer, mi propio razonamiento personal vivo [...] lo hace por mí». O incluso: «Tal *órgano* vivo [como el sentido ilativo] es un don personal, no un mero método de cálculo». E incluso: «Pues una prueba, excepto en la demostración abstracta, tiene siempre dentro de sí, más o menos, un elemento personal». Y particularmente llamativo: «la personalidad (por así decir) de los que intervienen en un razonamiento es un elemento importante en la prueba de proposiciones de una materia concreta»[\[197\]](#). Esta manera de hablar de «lo personal» es muy natural vista a la luz del papel del corazón y del carácter en el sentido ilativo, al cual volvemos ahora.

El sentido ilativo implica al corazón y al carácter

Apuntamos más arriba que la inferencia formal implica exigencias solo respecto a nuestras capacidades intelectuales; la inferencia informal, especialmente en cuestiones religiosas, implica exigencias respecto a todo el hombre, no menos a su corazón y

voluntad que a su intelecto. Por supuesto, algunos casos de inferencia informal implican menos exigencias respecto a nuestra naturaleza moral, como en el ejemplo que pone Newman de la inferencia informal, relacionado con el conocimiento de que Inglaterra es una isla. Pero la persona que, por ejemplo, indaga en los milagros cristianos, necesita aproximarse a la cuestión con un temor reverencial de Dios, con un anhelo de ver si Dios ha obrado milagrosamente del modo en el que los cristianos sostienen, con ansia de encontrar a Dios actuando en el mundo, con una fuerte conciencia de su necesidad de encontrar a Dios y con miedo de pasar por alto alguna manifestación que Él pueda hacer de sí mismo. Si la persona que indaga se aproxima al Cristianismo solo por curiosidad académica, no será capaz de llegar a una inferencia informal fecunda. Por eso dice Newman en uno de sus sermones anglicanos:

Pues ¿no es este el error del mundo, el error común y fatal, considerarse a sí mismo juez de la verdad religiosa, *sin preparación del corazón*? «Yo soy el Buen Pastor, y conozco a Mis ovejas, y ellas me conocen». «Él las guía y las ovejas le siguen, pues ellas conocen Su voz». «Los puros de corazón verán a Dios» [...]. Los ojos groseros no ven; los oídos torpes no oyen. Pero en las escuelas del mundo los caminos hacia la verdad se consideran caminos anchos abiertos a todos los hombres en todo momento, sean cuales sean sus disposiciones [las que puedan tener]. La aproximación a la verdad no puede ser lograda sin acatamiento. Cada uno se considera al mismo nivel que su vecino; o más bien, las fuerzas del intelecto, agudeza, sagacidad, astucia y profundidad, son consideradas las pautas para la verdad[198].

Las fuerzas de la inteligencia mencionadas aquí por Newman son suficientes en una inferencia formal, pero no bastan para una inferencia informal, especialmente en cuestiones religiosas, pues aquí *se da* una cierta prueba de carácter. Un corazón adecuadamente educado nos capacita para distinguir muestras de evidencia que se le escapan al que indaga por mera curiosidad y también nos permite ser más ingeniosos para relacionar esas huellas y hacer que se refuercen mutuamente. Además, un corazón educado de este modo nos permite aventurarnos a creer, aunque lo que se tenga sea mucho menos que una evidencia perfecta. Newman compara un corazón así con «ese espíritu frío, escéptico y crítico, sin sentido interior de una Providencia que gobierna sobre todo y que es omnipresente, que no tiene ningún deseo de aproximarse a su Dios, sino que se sienta en casa esperando a la temible claridad de Su venida visible, a Aquel a quien debe buscar y encontrar en cierta medida, en el claroscuro del mundo presente»[199]. La inferencia informal, por tanto, tiene un carácter personalista del que carece la inferencia formal, pues compromete al hombre entero, incluyendo el carácter y el corazón, mientras que la inferencia formal compromete solo el intelecto[200].

La idea de Newman no es una novedad; está presente en toda la filosofía occidental desde su mismo principio. Pues dice Platón en su Carta 7ª: «A la persona que no tiene ninguna afinidad con esta cuestión, ni la facilidad para aprender ni la memoria puede proporcionársela, pues en principio no se da en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que cuantos no sean aptos por naturaleza y no armonicen con la justicia y las

demás virtudes, por muy bien dotados que estén en otros aspectos para aprender y recordar [...] no conocerán jamás la verdad sobre la virtud»[201]. No podemos dejar de notar en estas palabras de Platón la idea de un conocimiento por connaturalidad, que ya analizamos anteriormente en el capítulo 3. Platón habla de un conocimiento connatural de la justicia, que no es exactamente un conocimiento puramente intelectual de la misma (*per modum cognitionis*). Tal conocimiento es importante para el personalismo, porque es un conocimiento adquirido no solamente a través del intelecto, sino a través del ser y del carácter completo de uno.

Podemos centrarnos en la visión de Newman acerca del carácter y del corazón comparándolos con la visión de William James en su famoso ensayo «La voluntad de creer». Mucho de lo que hay en ese ensayo es profundamente afin a Newman. Como él, James se opone a la idea de que tenemos que tener pruebas demostrativas conclusivas para nuestras convicciones religiosas, y que, careciendo de prueba conclusiva, deberíamos suspender nuestras convicciones hasta que alcancemos una prueba. Como Newman, James no ve ninguna razón para excluir nuestra «naturaleza pasional» en la constitución de nuestras creencias. Newman habría asentido de corazón con esta inspirada frase de James: «Cuando considero la cuestión religiosa tal y como se plantea realmente en sí misma a los hombres concretos y cuando pienso en todas las posibilidades que envuelve teórica y prácticamente, entonces este mandato de tener que poner un freno a nuestro corazón, instintos y coraje y a tener que *esperar* –actuando por supuesto, mientras tanto, más o menos como si la religión *no* fuese verdadera–, hasta el día del juicio final o hasta el momento en que nuestro intelecto y nuestros sentidos hayan examinado conjuntamente las suficientes evidencias; este mandato, digo, me parece el ídolo más extraño jamás fabricado en la caverna filosófica»[202]. Si denominamos como racionalismo la tendencia a sobrevalorar la prueba y la demostración y a describir la «naturaleza pasional» de los seres humanos como una realidad que no pertenece al pensamiento responsable, entonces podemos decir que James y Newman son aliados a menudo en la lucha contra el racionalismo y podemos también decir que en este sentido comparten un cierto personalismo.

Sin embargo, consideremos esto del ensayo de James: «La influencia de nuestra naturaleza pasional sobre nuestras pasiones no es una mera circunstancia fáctica, sino que hay opciones entre opiniones en las cuales tal influencia debe considerarse como un determinante a la vez inevitable y legítimo de nuestra elección»[203]. Newman mantendría una distancia crítica respecto a esta afirmación; él no piensa que el corazón mismo se muestre en nuestras creencias religiosas haciéndonos creer cuando no tenemos razones; él piensa que se muestra en nuestras creencias religiosas al revelarnos razones que no son accesibles a la persona afectivamente muerta. Una persona que ejercita su sentido ilativo con un corazón purificado realmente descubre más milagros, dice, de lo

que descubre un racionalista. Descubre más en la experiencia de la conciencia que un psicologista que examina la conciencia con objetividad científica. Newman (como Platón antes que él) considera que nuestra naturaleza racional y nuestra naturaleza intelectual están íntimamente unidas y en esto difiere de James. El corazón purificado no se orienta a un vacío racional; más bien nos hace sensibles para captar las razones que otra persona no acierta a captar, y de este modo nos mantiene lejos de caer en un vacío racional. Por lo tanto, cuando Newman dice de la inferencia intelectual que «el hombre entero se mueve», está afirmando una totalidad que James no tiene en cuenta; el corazón y la inteligencia han sufrido una separación en James, pero permanecen integrados en Newman. El corazón no se detiene donde la razón renuncia, sino que da fuerza a la razón.

Newman reconoce el papel del corazón y del carácter no solamente en nuestra capacidad de inferir, sino también en los actos de percibir y entender que no serían considerados como actos de inferencia. Estoy pensando en actos en los cuales algo es entendido directa e inmediatamente y sin mediación de ninguna premisa. He aquí un ejemplo tomado de un sermón de Newman; nos ayudará a clarificar el papel del corazón y del carácter en los actos de inferencia. «Pensamos que el cielo debe ser un lugar feliz para nosotros, si es que llegamos allí; pero lo más probable es, si juzgamos por lo que se dijo antes, que un hombre malo, si fuese llevado al cielo, no sabría que estaba allí; no entro en la cuestión siguiente: si, por el contrario, el mismo hecho de estar en el cielo con total ausencia de santidad no sería un tormento literal para él, y esto avivaría el fuego del infierno en su interior[204]. Verdaderamente, este sería el modo más temible de darse cuenta de dónde estaba. Pero supongamos una cosa más sencilla: supongamos que pudiese permanecer en el cielo sin estar condenado, aunque resultase que al final él no supiese que estaba en él. No vería nada maravilloso allí»[205].

Newman continúa diciendo que los pecadores llevados al cielo «se acercarían al trono de Dios; lo mirarían estúpidamente; lo tocarían; se entrometerían en las cosas más santas; irían a molestar y curiosear, sin mala intención, pero con un tipo de curiosidad grosera, hasta que los rayos vengadores los aniquilasen; *todo esto porque no tienen sentidos que los guíen en esta cuestión*»[206]. El problema para el condenado no es que no esté en el cielo, sino que carece de la disposición interior que le permitiese percibir la gloria del cielo. Newman usa un símil drástico para explicar el dilema de los condenados; dice que están allí «como el ganado que es sacrificado en el matadero, pues tocan y huelen las mismas armas que les van a matar»[207]. Solo aquellos con un corazón puro y una buena naturaleza pueden experimentar la gloria beatífica del cielo. Cuando experimentan esta gloria, de hecho no están haciendo una inferencia sobre la gloria; más bien la experimentan a través de su corazón y de su naturaleza bien dispuesta.

Un corazón abierto puede darnos fuerza de modo parecido al ejercitar el sentido ilativo; nos puede capacitar, mediante el razonamiento informal, para distinguir realidades que no son accesibles para personas que ejercitan su sentido ilativo nada más que por curiosidad[208].

El modo personalista de Newman de decir «Yo»

Bien conocida es la afirmación de Newman de que el «egoísmo es auténtica modestia»[209]. Dice esto de la inferencia informal que ejercita el sentido ilativo en la moral y en la indagación religiosa. El «egoísmo» que él aprueba es precisamente un aspecto de su personalismo y esto es expresado por un cierto modo de decir «yo».

El fenomenólogo Robert Sokolowski distingue entre el modo informativo y declarativo de decir «yo»[210]. En el último, expreso mi mediación al actuar, asumo la responsabilidad de mi acción. Cuando santo Tomás Moro, en la obra sobre su vida y su muerte, dice: «Cuando me niego a ceder soy yo, ¡yo!, el que me opongo. No es mi orgullo, ni un impulso visceral, ni ningún otro de mis apetitos, sino yo, ¡yo!», está hablando con un profundo yo declarativo[211]. Expresa su resuelto compromiso de tal modo que no lo describe simplemente, como pudiera describirlo cualquier otra persona que contemple a Moro desde fuera, sino que lo vive desde dentro, lo aprueba como solo él puede aprobarlo. En otras palabras, con el yo declarativo hay una gran diferencia entre la primera persona y la tercera, esto es, entre Moro declarando su compromiso y otro describiéndolo. Pero con el yo informativo esta diferencia se reduce de lo grande a lo insignificante. Cuando yo digo: «Tuve un dolor de cabeza ayer», mi declaración no es más informativa que la de otra persona que dice de mí: «tuvo un dolor de cabeza ayer». Mi comunicación sobre mi dolor de cabeza no es declarativa de ningún modo; no estoy representando el dolor de cabeza, solo estoy informando de ello. Sokolowski está seguramente en lo cierto al decir que, mediante el yo declarativo, nos expresamos como personas, y en algunas declaraciones nos expresamos como personas de un modo eminente. Anticipando el tema de la subjetividad personal, que saldrá en el siguiente capítulo, podemos añadir a lo dicho por Sokolowski que con el yo declarativo hablo a partir de mi subjetividad, desde dentro de mí mismo, tomándome a mí mismo como sujeto y no como objeto, expresando lo que solo yo puedo expresar.

Volvamos ahora al «egoísmo» que Newman profesa. Él dice, en efecto, que hablamos con un yo declarativo no solo cuando adoptamos una postura como santo Tomás Moro, sino también cuando ejercitamos nuestro sentido ilativo en cuestión de moralidad y religión. Leamos algunos fragmentos de su bien conocido pasaje que comienza con: «el egoísmo es auténtica modestia».

En la búsqueda religiosa cada uno de nosotros habla solo por sí mismo y solo por él mismo tiene derecho a hablar. Sus propias experiencias le bastan y no puede hablar por otros: no puede establecer leyes generales [...]. No puede causar extrañeza a nadie que honestamente intente definir su propio punto de vista acerca de las evidencias de la religión el hecho de que, a primera vista, parezca estar solo entre muchos que se muestran en mutua oposición [...]. Aunque esto podría suceder, él hace acopio de sus razones, confía en ellas, porque son las suyas propias y se convierten en su evidencia principal; además tiene un segundo motivo de evidencia, en el testimonio de aquellos que están de acuerdo con él. Pero su mejor evidencia es la primera, que se deriva de sus propios pensamientos; y esta es la que el mundo tiene derecho a pedirle; y, por tanto, su verdadera sobriedad y modestia consiste, no en pretender para sus conclusiones una aceptación o una aprobación científica que no se pueden encontrar en ninguna parte, sino en declarar las que resultan ser, personalmente, sus propias razones para creer en la religión natural y revelada [...]. Lo que está en su mano es hablar por sí mismo. Podría usar las palabras de los samaritanos a su compatriota, la samaritana, cuando Nuestro Señor permaneció con ellos dos días: «Ahora creemos no por lo que tú nos has dicho, sino porque le hemos oído nosotros mismos y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo»[\[212\]](#).

Cuando Newman habla aquí de «aprobación científica», por supuesto se está refiriendo a la inferencia formal y a la unanimidad que puede suscitar. Quiere expresar el esfuerzo personal especial que tenemos que hacer cuando solamente nos es posible la inferencia informal. También quiere expresar la «propiedad» especial de las propias convicciones, que adquiero ejercitando el sentido ilativo propio; no pienso simplemente como parte de un grupo, sino que pienso en mi propio nombre. Por lo tanto, es un yo eminentemente declarativo el que expreso cuando profeso esas convicciones ganadas con esfuerzo. Se trata, por tanto, de un yo eminentemente personal.

El espectro del subjetivismo

Mencionamos arriba la plausible objeción de subjetivismo a la que se expone la teoría de Newman sobre la inferencia informal. La objeción podría crecer en verosimilitud cuando se compara la inferencia informal con la formal, que parece ser un modelo de objetividad. Y parece ser precisamente el elemento personal en la inferencia informal el que despierta la sospecha del subjetivismo, pues este es el que nos hace discrepar con otras personas cuando deberíamos coincidir con ellos. Esta objeción es particularmente importante en el contexto de este libro, pues, si la objeción está fundamentada, entonces el personalismo de Newman realmente está en desacuerdo con su teocentrismo, y este pensamiento, en lugar de mostrar un extraordinario alcance, se encuentra a fin de cuentas en oposición consigo mismo.

Analicemos el pasaje sobre el egoísmo como modestia, recién citado, y consideremos algunas frases que dejé al margen. La persona que practica el «egoísmo», al asumir la responsabilidad por sus convicciones,

sabe lo que le ha convencido y le convence; si ello le convence, es probable que convenza a otros; si, como él cree y está seguro de ello, es verdad, se mostrará como tal también para otros, pues no hay más que una verdad. Y sin duda descubrirá de hecho que, aunque exista la divergencia de opiniones y de los modos de hablar, lo que le convence, convence también a los otros. Habrá muchas excepciones, pero estas admitirán

una explicación. Muchos hombres se niegan en absoluto a preguntarse; sitúan la cuestión de la religión totalmente al margen; otros no son lo bastante serios como para preocuparse por las cuestiones sobre la verdad y el deber y tenerlas en cuenta; y muchos de ellos, a causa de su ánimo, de la ausencia de duda o de la pereza intelectual, ni siquiera se preguntan qué creen ni por qué; muchos, aunque intentaron hacerse esas preguntas, no fueron capaces de plantearse las de modo satisfactorio[213].

Newman afirma claramente aquí la universalidad de la verdad que se alcanza por el sentido ilativo. Lo afirma de nuevo cuando continúa diciendo que este «egoísta», cuyas razones para creer están basadas en su sentido ilativo, «piensa que otros las sostienen [estas razones] implícitamente o en lo sustancial, o las sostendrían si se las planteasen de manera adecuada, o las sostendrían si le escuchasen; o que no las mantienen por ciertos impedimentos, que se pueden superar o no y que él no tiene capacidad para investigar»[214]. Por tanto, el carácter eminentemente personal de la inferencia informal no nos impide en realidad lograr la verdad objetiva, la misma para todos; no nos conduce al subjetivismo. El «egoísta» de Newman no piensa que él tiene su propia verdad, solo piensa que llega a la única verdad por su propio camino personal.

Quizá podamos explicar el pensamiento de Newman de este modo: la inferencia informal puede equivocarse de más maneras que la formal, por la simple razón de que el corazón y el carácter están implicados en la inferencia informal, pero no en la formal. Son innumerables los modos en los que el corazón humano puede ser caprichoso y perverso y son también innumerables las maneras en las que el carácter de una persona puede ser deformado. Por lo tanto, el consenso que se fundamenta en la inferencia informal nunca será compartido por muchas personas y el hecho de estar de acuerdo en ello no será ciertamente de un modo tan rápido y sin esfuerzo como el consenso basado en la inferencia formal. Pero no hay ninguna razón para pensar que esta última forma de consenso exprese una verdad más objetiva y que la anterior esté afectada por alguna clase de subjetivismo. Hay que tener en cuenta que incluso dentro de la inferencia formal existen algunos tipos de verdad, como la verdad en matemáticas avanzadas, que solo son accesibles para contadas personas con profunda formación previa; y, de hecho, tales verdades no tienen menos validez universal que la tabla de multiplicar, la cual es válida para todo el mundo. Sería un ridículo prejuicio igualitario pensar que la verdad cuenta como objetiva y universal solo cuando es inmediatamente evidente para alguien, sin importar cuál sea la mayor o menor disposición que se tiene para recibir la verdad. Max Scheler distingue en este prejuicio una cierta envidia en acción; la gente con una modesta capacidad intelectual intenta desacreditar a aquellos que tienen gran capacidad y lo hacen diciendo que la verdad que es accesible solo a unos pocos con especial capacidad es deficiente en objetividad. Entonces, si se requieren condiciones especiales de corazón y de carácter para ejercitar con éxito el sentido ilativo en la moral y en los asuntos religiosos, de tal manera que no todo el mundo llegará rápidamente y sin esfuerzo a la misma conclusión, se puede decir que esto no tiñe de subjetivismo el

sentido ilativo, más de lo que la necesidad de entrenamiento especial tiñe de subjetivismo las matemáticas avanzadas. La peculiar implicación de uno mismo como persona que acompaña al sentido ilativo, junto con el acto especial de asumir responsabilidades, es realmente el modo en el que se accede a los ámbitos de la moral y la verdad religiosa. Este modo especial de acceso, afirma Newman, no impide a las personas coincidir en una única verdad, que es la misma para todos.

Debo añadir que todos los que estuvieron en deuda con Newman experimentaron esta coincidencia fundamentada en la inferencia informal. Aunque él casi siempre habla desde la actitud personal propia del sentido ilativo, lo que dice encuentra una profunda resonancia en sus lectores. Estos sienten que les ha ayudado a penetrar más profundamente en el mundo de la verdad y que comparten con él esta verdad. Concluimos que ambos aspectos, tanto una consideración fundamentada de la verdad y del consenso, como nuestra experiencia de Newman como maestro, convergen de un modo tal que muestran que su personalismo, expresado en su teoría de la inferencia, está libre de subjetivismo y es enteramente coherente con el teocentrismo de su actitud religiosa fundamental.

Algunas patologías del pensamiento

Siempre es revelador conocer una cosa por sus contrarios. Vimos esto cuando, unas páginas atrás, contrastamos lo que es personal con lo que es meramente pasivo y luego con lo que es anónimo. De modo similar, es revelador conocer una cosa mediante sus deformaciones típicas. De manera que consideremos ahora algunas formas de actividad intelectual que no llegan a ser auténtico pensamiento; veamos lo que podemos encontrar en Newman sobre las patologías típicas del pensamiento. Por supuesto que ya nos hemos encontrado con una patología de este tipo, esto es, el racionalismo que sobrevalora la prueba y la demostración. Al principio del capítulo también tratamos sobre la deficiencia que proviene de ser dominado por los modelos convencionales del pensamiento. Pero de *La Idea de la Universidad* podemos deducir otras dos patologías del pensamiento. La primera es una notable ausencia de pensamiento y la segunda es una cierta estrechez del mismo. En cada caso, por supuesto, buscamos la carencia de vida personal, que sale a la luz con el análisis de Newman.

1. *Vida mental pasiva.* Newman explica la carencia evidente de pensamiento esbozando un paralelo con una carencia similar en nuestra capacidad de ver. Imagina una persona ciega de nacimiento que despierta de la operación quirúrgica que le ha devuelto la vista.

Entonces la multitud de cosas que se presentan ante su vista bajo múltiples formas y colores se lanzan sobre él desde el mundo externo todas a la vez y al principio no son otra cosa más que líneas y colores, sin

conexión mutua, dependencia o contraste, sin orden o principio, sin sentido o significado, como la parte del revés de una pieza de tapicería o alfombra; gradualmente, mediante el sentido del tacto, palpando con las manos, caminando hacia este laberinto de colores, dando vueltas por él, aceptando el principio de la perspectiva, partiendo de lo que la experiencia le enseña lentamente, se corrige la primera información de la vista y lo que era una selva ininteligible se convierte en un paisaje o una escena y entiende que se trata de un espacio y de unos cuerpos localizados en ese espacio de diversos modos[215].

Newman dice que la condición de nuestro pensamiento es a menudo como la del ciego que despierta de la operación. No sabemos cómo aclarar un asunto en una discusión; no sabemos lo que es relevante en un argumento y lo que no; no sabemos qué ciencia es suficiente para aclarar una cuestión y cuál no; no tenemos conciencia de lo que es fundamental en una teoría y lo que es accesorio; al pensar, nos movemos más por asociación que por la lógica interna de un asunto. En una palabra, nuestro pensamiento es indisciplinado, carece de forma y principio. El proceso de adquirir una educación liberal, dice Newman, es como el del ciego, que aprende a ver las cosas en el espacio; es un proceso para aprender a distinguir el orden de los asuntos, a distinguir entre los más importantes y los menos, entre los relevantes y los irrelevantes, para aprender a reconocer cosas que están relacionadas y cosas que no tienen nada que ver unas con otras, o de reconocer partes y todos. En una palabra, es un proceso para adquirir el sentido del espacio, de la perspectiva y de la proporción en el ámbito de la mente. Es aprender a pensar.

Newman describe de manera magistral y con un inapreciable detalle esta carencia de pensamiento. A continuación, su descripción hace particular hincapié en la pasividad de la mente que es incapaz de auténtico pensamiento.

Los marineros, por ejemplo, recorren la tierra de una parte a la otra; pero la multiplicidad de objetos externos que encuentran produce una imagen que no llega a constituir en su imaginación una idea armónica ni coherente; ven el tapiz de la vida humana como si fuese por la parte de atrás, donde no se cuenta historia alguna. Duermen, se levantan y se encuentran en sitios muy diversos: ahora en Europa, ahora en Asia; ven grandes ciudades y regiones salvajes; están en los centros comerciales o en las islas del Sur; contemplan la columna de Pompeyo o los Andes; y nada de lo que encuentran les conduce a alguna idea que vaya más allá del objeto concreto que ven. Nada tiene sentido ni relación; nada contiene una historia o una promesa. Cada cosa consiste meramente en ella misma y va y viene a su ritmo, como las escenas cambiantes de un espectáculo, que dejan al espectador igual que estaba. Quizá estés cerca de un hombre así en un determinado momento y esperas que esté conmocionado o perplejo ante algo que sucede; pero para él una cosa es prácticamente equivalente a otra y, si se sorprende de algo, lo hace de manera que no sabe qué decir, si es algo digno de ser admirado, ridiculizado o desaprobado, consciente de que se espera alguna opinión de él[216].

La pasividad de estos marineros podría ser explicada por los personalistas contemporáneos de este modo: estos hombres simplemente reciben una sucesión de impresiones; no tienen un núcleo interior de experiencia, ni subjetividad, nada que les permitiese conservar alguna unidad en medio de la multiplicidad; no toman distancia respecto a lo que experimentan, no toman una actitud frente a ello, sino que están más bien inmersos en la multiplicidad de impresiones, dominados por ellas, perdidos en ellas.

Su vida interior es simplemente un reflejo pasivo de ellas[217].

Newman percibe esta pasividad no solo en personas escasamente educadas, sino también en personas que se dedican plenamente al estudio, las cuales adquieren un vasto aprendizaje pero escasa educación real de la mente. En su caso, la pasividad toma la forma de una vulnerabilidad de los mecanismos mentales.

El trastorno mental, creo, ha sido considerado como una pérdida de control sobre el orden lógico de las ideas. La mente, una vez en movimiento, se ve privada desde ese momento de la capacidad de controlar los pensamientos y se convierte en víctima de un torbellino de asociaciones, donde un pensamiento sugiere otro, a modo de causa y efecto, como producido por un proceso mecánico o por alguna necesidad física. Nadie que haya tenido experiencia de personas dedicadas al estudio puede dejar de reconocer la existencia de un fenómeno paralelo en el caso de aquellos que han sobreestimulado la memoria. En tales personas, la razón actúa casi tan débil e impotentemente como en el loco; una vez que comienza con un asunto cualquiera, no tiene capacidad de autocontrol; soportan pasivamente la sucesión de impulsos que se desarrollan a partir de la causa inicial; pasan de una idea a otra y avanzan gradualmente, desarrollando una línea de pensamiento a pesar de las abundantes concesiones por parte del oyente o yendo a la deriva desde ella en una digresión infinita a pesar de las reservas de este último[218].

Estos hombres de hábitos estudiosos, a pesar de todo su saber, no están pensando realmente; son víctimas de mecanismos de asociación. Su vida mental no está al nivel de la persona; carecen de la autoposesión que es la señal característica de la individualidad personal.

Cuando Newman procede a describir la acción de una mente que, en contraste, realmente piensa, describe la inteligencia como actuando y tomando la iniciativa, no simplemente sometiéndose de forma pasiva. Y de este modo subraya el carácter personal del pensamiento. En este sentido, habla de la mente «que fermenta la densa masa de hechos y eventos con la fuerza elástica de la razón» o «de la acción eficaz y simultánea de la mente sobre esas nuevas ideas, hacia ellas y entre ellas, ideas que entran de repente» o de «la acción de un poder configurador, que proporciona orden y significado a la materia de nuestros conocimientos» o de «hacer subjetivamente nuestros los objetos de nuestro conocimiento»[219]. Se ve fácilmente la analogía de esta actividad intelectual con el mirar y observar activo que permite a la persona anteriormente ciega distinguir de forma gradual en el caos de sus sensaciones, un primer y un último plano, tres dimensiones espaciales y las cosas individuales que están en relación espacial con otras cosas.

No es necesario decir que esta referencia a la acción enérgica de la mente sobre sus objetos no debe ser tomada en el sentido de que la mente construya sus objetos o los someta a ello y sus estructuras, de modo que lo que resultase de nuestra actividad de conocer sería simplemente una expresión de nuestras capacidades cognitivas y no una revelación de lo que realmente hay allí. Newman sostiene la receptividad fundamental de la mente, que actúa de forma eficaz sobre sus objetos; su acción eficaz está al servicio de descubrir lo que son realmente. Encontramos aquí precisamente lo que encontramos con

el sentido ilativo; su «energía viva y espontánea», tan reveladora de la persona, está al servicio de distinguir lo que realmente hay en el mundo.

2. *Estrechez de mente*. Newman también habla de personas estrechas de mente y de prejuicios que representan una cierta deformación del pensamiento. Aquí también la descripción de Newman es exactamente la justa, casi perfecta. Nadie puede leerla sin sentirse reflejado a sí mismo en ella. «Suponen que profesan exactamente la verdad que hace fácil todas las cosas. Mantienen su única idea o su teoría favorita, que se les ocurre en toda ocasión. Tienen un asunto o dos que están imponiendo continuamente, con una cierta pedantería, siendo incapaces de discutir de un modo natural y sin trabas o de dejar que sus pensamientos sigan su curso, en la seguridad de que regresarán sanos y salvos al final. Quizá han descubierto, o así lo creen, la idea principal, el punto de vista simple o la quintaesencia del Evangelio»[220]. Hay claramente más capacidad para el pensamiento en estas personas que en los marineros o en los hombres dedicados al estudio. Newman no describe aquí la notable carencia de pensamiento, sino una cierta deformidad del mismo. Continúa describiendo la crisis que seguramente se plantea en la mente estrecha; habla de

el desconcierto que muestran cuando aparecen ante ellos nuevas materias o ámbitos del pensamiento. La verdadera filosofía admite ser desarrollada indefinidamente; la prueba de su verdad es que no hay ningún conocimiento que se le pueda proporcionar que ella no pueda hacer accesible y que no pueda integrar en su propio ámbito. Pero la teoría del estrecho de mente o del que está lleno de prejuicios ya se ha agotado dentro de sus reducidos límites y más allá se encuentra una región vasta e inquietante, imposible de ocupar y rebelde. Su «lecho será demasiado corto para estirarse, la manta demasiado estrecha para envolverse» [Is 28, 20]. Y entonces, ¿qué hay que hacer con esos terrenos baldíos, que ellos consideran superfluos? Desde su punto de vista, la exploración de estos debe ser en consecuencia prohibida o incluso negada su existencia. De este modo, en la actualidad, hay nuevas ciencias, especialmente físicas, a las que todos nosotros miramos con inquietud, sintiendo que nuestros puntos de vista, tal y como son en el presente, son insuficientes en relación con ellas, pero sentimos que ninguna verdad puede existir realmente quedando al margen del Cristianismo[221].

Newman quiere decir que los cristianos realmente ejercen el pensamiento solo cuando se encuentran con las nuevas ciencias, solo cuando saben cómo tomarlas en cuenta en la discusión. Si las nuevas ciencias resultan totalmente ajenas a los cristianos, si son simplemente inaccesibles desde todos los conocimientos previos de estos y parecen amenazantes, eso es un signo seguro de que el pensamiento de los cristianos se ha vuelto demasiado estrecho y que estos carecen de la amplitud propia de la auténtica sabiduría.

Newman señala agudamente que la creencia de los cristianos estrechos de mente es vulnerable a quebrarse y a dar paso a la increencia.

Personas de puntos de vista estrechos están a menudo perplejas y a veces se asustan y se intranquilizan por las dificultades que conlleva su actitud. Lo que no saben, o saben pero no han sopesado del todo, de repente se hace notar con fuerza. Entonces se impacientan al no poder mostrar manifiestamente sus pruebas y tratan de liberarse a la fuerza de las objeciones. Buscan nuevos argumentos y hacen violencia a la Escritura o

la Historia. Muestran un recelo secreto sobre la verdad de sus principios al rehuir toda apariencia de derrota o de duda ocasional. Se vuelven alarmistas [...] y algunas veces, en este conflicto entre hechos amplios y principios estrechos, la dureza del material rompe sus herramientas; se ven obligados a renunciar a sus principios. Sigue un estado de incertidumbre y angustia y al final, quizá, el fanatismo es suplantado por un escepticismo general[222].

El pensamiento defendido por Newman contra la estrechez de mente implica flexibilidad de mente, un «poder de asimilación», una inventiva intelectual y una capacidad de crecimiento intelectual. Un buen ejemplo del alarmismo referido por Newman fue la reacción de algunos de sus contemporáneos respecto a Darwin. Daban por sentado que la enseñanza de Darwin minaba el Cristianismo y por eso lo atacaban con fuerza y hacían toda clase de intentos para refutarlo. Newman hizo algo diferente; se mantuvo callado en público sobre la cuestión; no estaba seguro de que toda la teoría de Darwin realmente tuviera que ser entendida como contraria a la enseñanza cristiana[223]. Pensaba que lo prudente era esperar, clasificar los temas y encontrar dónde estaban exactamente los puntos de contacto entre las diferentes tesis darwinianas y la fe cristiana. Después de todo, Newman descubrió una dimensión de desarrollo de la doctrina cristiana (en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 1845), que en los siglos anteriores había pasado inadvertido a los teólogos cristianos; quizá, debió meditar, Darwin ha hecho un descubrimiento similar en biología. Cuando ponderaba estas cosas en su corazón estaba *pensando* más que esos contemporáneos suyos con celo en exceso, aunque al principio él tuviera menos que decir que ellos.

He aquí otro ejemplo de cómo la clase de mente estrecha referida por Newman ha interferido a veces con el desarrollo de importantes respuestas cristianas al mundo moderno. Este ejemplo se refiere al propio personalismo, que nos sirve en este libro como clave interpretativa de Newman. Como todo el mundo sabe, hay una gran parte de subjetivismo y relativismo en el pensamiento moderno. Muchos dicen que se origina en Kant y Hume, y se radicaliza en pensadores como Nietzsche. Ahora bien, el personalismo considera la subjetividad o la interioridad de cada persona, como uno de sus grandes temas. En el próximo capítulo, de hecho, hablaremos sobre esta cuestión personalista en Newman. Pues con la subjetividad llega la experiencia consciente, la presencia de sí, la motivación, la unicidad personal y lo similar, y cuando esas ideas empiezan a adquirir un papel más importante en la comprensión de la persona humana de lo que se tenía en la filosofía aristotélico-tomista, a algunas personas les parece como si el subjetivismo estuviese irrumpiendo en el pensamiento cristiano. Piensan que el único camino de tomar una actitud resuelta contra el subjetivismo es mantenerse completamente separado del interés moderno por la subjetividad y en reafirmar el compromiso con la filosofía premoderna de Aristóteles y santo Tomás. Pero pensar así significaría exactamente ser víctima de la estrechez de mente que Newman desaprueba. El auténtico reto, nos dice Newman, es distinguir entre el subjetivismo y una nueva clase

de interés en la subjetividad; elaborar una «recepción» de la subjetividad personal en la tradición intelectual cristiana; apropiárselo como para lograr una comprensión más profunda del hombre como persona[224]. Para acometer este reto, los intelectuales cristianos «deben consentir en pensar». Si responden de modo reaccionario, su pensamiento estará distorsionado por la estrechez de mente anteriormente caracterizada por Newman.

Hay incluso otra clase de estrechez de mente que es digna de ser mencionada aquí; también nos ayuda a entender por contraste la amplitud del pensamiento de Newman. En el debate público, sucede a menudo que uno caricaturiza la posición del oponente y lo presenta tendenciosamente, pasando por alto sus puntos fuertes y acentuando los débiles. Uno habla como si el oponente incomprensiblemente prefiriese los mayores absurdos. Newman se maneja a sí mismo de modo muy distinto en el debate público. Muestra una capacidad completamente inusual para hacer justicia al punto de vista de los no creyentes, expresándolo del modo más completo y más justo posible, reconociendo cualquier resquicio de verdad en él. Newman a menudo expone el punto de vista de la increencia tan profundamente como para conmocionar a sus lectores católicos, que pensaban que estaba concediendo demasiado al adversario[225]. Así, reconoce la fuerza de muchas de las objeciones hechas en el siglo XIX al argumento de la existencia de Dios. Incluso en sus sermones, Newman podía ir sorprendentemente lejos al ponerse a sí mismo en la posición del no creyente. Así, una vez expresó en un sermón la angustiosa ausencia de Dios en el mundo de este modo:

Verdaderamente, qué lejos se queda el mundo entero, en todos los aspectos, de lo que debería ser. Ni siquiera posee la excelencia de lo creado en plenitud. Tiene el sello de la imperfección; todo, verdaderamente, es bueno a su manera, pues Dios no puede crear nada de otra forma, pero se nos antoja pensar que podría haber derramado Su gloria e infundido Su gracia en el mundo de un modo más pleno, que podría haber hecho el mundo de un modo más bello y divino de lo que, después de un silencio eterno, llamó a la existencia [...]. Pongamos el ingenio y la imaginación del hombre a la tarea de concebir un mundo y veríais, hermanos míos, qué diseño más espléndido proporcionaría, un diseño que complacería al Omnipotente y Omnisciente [...]. Pasemos de las fantasías e ideas privadas del hombre y del criticismo fastidioso a un asunto extenso; desemboquemos en los hechos que se presentan ante nuestros ojos y digamos lo que encuentran. Vemos un universo en su mayor parte material y corruptible, creado en verdad por leyes de una habilidad infinita y que revelan una Mano sapientísima, pero sin vida y sin sentido; enormes esferas arrojadas al espacio que se mueven mecánicamente [...]. Y entonces, ¿cuándo descubrimos a la larga el sentido, además de la vida, que, repito, vemos que sigue siendo un gran misterio? Contemplamos el espectáculo de la ruda naturaleza, de los impulsos, sentimientos, inclinaciones, pasiones, que en nosotros son gobernadas y reprimidas por una razón que lo dirige todo, pero procuramos evitar esa naturaleza salvaje, cuando es incontrolable, como si fuera temible y odiosa, porque en nosotros se convertiría en pecado. Millones de criaturas irracionales nos rodean, y podría parecer como si el Creador hubiese abandonado parte de Su obra en el caos originario, tan monstruosos son esos seres, que se mueven, sienten y actúan sin reflexión y sin principio [...]. Viven de la carne de los otros por una necesidad original de su ser; sus ojos, sus dientes, sus garras, sus músculos, su voz, su manera de andar, su estructura interna, todo ello habla de violencia y muerte[226].

Ningún no creyente podría manifestar con mayor fuerza la cuestión de la increencia. Cuando Newman defiende y afirma su fe en Dios, esta convence del modo más profundo

por la mera razón de que entiende muy bien el punto de vista de la increencia. Su pensamiento logra una rara comprensión al ser capaz de ponerse en el lugar del que no cree. Su fe religiosa no hace que él mire hacia otro lado cuando el no creyente plantea su punto de vista. Consiente en pensar, y de este modo es capaz de llegar a una comprensión más amplia, que verdaderamente tenga en cuenta el hecho de que Dios obra en el mundo, pero también que la presencia activa de Dios en el mundo está sorprendentemente oculta. Se esfuerza por entender como creyente esta ausencia de Dios del mundo y de este modo proporciona a la actitud del creyente un mayor apoyo que el que le podría haber dado al pretender que Dios está presente en el mundo de una manera evidente.

Empezamos a ver la solución que Newman ofrece a la estrechez de mente. En *La Idea de la Universidad* desarrolla la idea de que una mente formada liberalmente, confrontada con una única verdad, sabe cómo encontrar el lugar de esa verdad concreta dentro del conjunto de la verdad. La mente de esa persona no afirma esa verdad a expensas de otras verdades, pero tampoco despoja a estas de la luz que sobre ellas arroja aquella. Pues la mente bien formada sabe muy bien que un área del conocimiento no significa la totalidad de este y que un método, fecundo en un área, no es igualmente fecundo en todas, e incluso puede resultar absurdamente inapropiado en algunas. Una mente así, libre de esa estrechez intelectual analizada por Newman, «nunca contempla un aspecto del amplio campo del saber sin tener en cuenta que solo se trata de una parte y sin relacionarlo con las asociaciones que brotan de su memoria. Esto hace que cada cosa, en algún sentido, esté referida a todo lo demás; esto puede proporcionar la imagen de la totalidad a cada parte, de manera que esta idea de conjunto llegue a ser en la imaginación como un espíritu, que impregna y penetra cada una de las partes y les proporciona un significado preciso [...]. [Una mente así] no puede ser sino paciente, recogida y majestuosamente serena, porque distingue el fin en todo principio, el origen en todo fin, la ley en cada excepción, el límite en cada demora; porque conoce su lugar en todo momento y cuál es su camino de un punto al otro»[\[227\]](#). Esta es la reflexión sobre el «intelecto imperial» en cuestión, que viene a ser el antídoto de Newman a la estrechez de mente.

Y ¿cuál es el rasgo personalista distintivo en tal reflexión? Evidentemente, es el sentido ilativo que «proporciona la imagen de la totalidad a cada parte». La persona estrecha de mente, al tomar siempre una parte por el todo («mantiene su única idea o su teoría favorita, que se les ocurre en toda ocasión»), piensa demasiado abstractamente y elude el esfuerzo de la mente viva, por lo cual la parte es tomada por el todo. No puedo dejar de referirme aquí a la frase tan significativa de Newman, que ya he citado: «Pero un aspecto de la Revelación no debe excluir u oscurecer otros; pues el Cristianismo es dogmático, devocional y práctico a la vez; es esotérico y exotérico; es indulgente y

estricto; es luminoso y oscuro; es amor y temor»[228]. Newman se esfuerza en reunir todas las capacidades de su sentido ilativo para analizar cómo estos aspectos dispares del Cristianismo se cohesionan y condicionan entre sí. Tiene que «consentir en pensar» sobre la unidad que constituyen todos juntos.

Newman como un «católico liberal»

En su período católico, Newman se familiarizó con la estrechez de mente en una de sus formas particularmente más opresivas. Pensaba que los ultramontanos ingleses, Nicholas Cardinal Wiseman y Henry Cardinal Manning, Frederick Faber y William George Ward, que eran las voces dominantes en la dirección de la Iglesia católica en Inglaterra, tendían a rechazar el mundo moderno de una manera tan global que no eran capaces de pensar lo suficiente acerca de las cuestiones que este planteaba; que trataban el mundo moderno como una «vasta y ansiosa región vacía y en rebelión». Lamentaba que no buscasen los aspectos verdaderos en el liberalismo del siglo XIX. Decía que, en lugar de analizarlo con cuidado, ellos simplemente reaccionaban en contra. Decía que su actuación era demasiado militar, que tenía demasiado del espíritu de Esparta y muy poco de Atenas. Mantenía que intentaban «librarse a la fuerza de las objeciones», en lugar de pensarlas de verdad. Deploraba el modo en el que los ultramontanos dirigían la Iglesia de Inglaterra, pues veía que esto producía la inhibición del auténtico pensamiento en los católicos, incluidos los teólogos católicos. Newman mismo anhelaba dedicarse a los grandes temas del mundo moderno, y él sabía que podría contribuir en algo al dedicarse a ello, pero estaba profundamente afligido al darse cuenta de que su ayuda no era solicitada, e incluso era vista con suspicacia por parte del dominante partido ultramontano. Deploraba el hecho de que se diese por sentado que los sacerdotes católicos y los teólogos tenían que trabajar «bajo el látigo»[229]. Era profundamente consciente del peligro que significaba el posible resquebrajamiento de la rígida actitud ultramontana contra el mundo moderno y, en consecuencia, la exposición de algunos católicos a la pérdida completa de la fe.

En la segunda parte del siglo XIX ninguna voz se alzó con más fuerza en Inglaterra que la de Newman defendiendo la importancia de que los cristianos pensasen realmente sobre su fe, al relacionarse con el mundo moderno. Él escribió en su diario personal de 1863: «Ahora bien, desde el principio hasta el final, la educación, en el sentido más amplio de la palabra, ha sido mi propósito». Explica lo que quiere decir con la expresión «en el sentido más amplio de la palabra»: pretendía «mejorar la condición y el estado del conjunto de los católicos, mediante una cuidadosa revisión de su capacidad argumentativa, de su actitud en relación con la filosofía y con el espíritu del momento, proporcionándoles puntos de vista más adecuados, aumentando y refinando sus mentes,

en una palabra, mediante la educación»[230]. Algunas veces sus superiores ultramontanos se quejaban de que Newman estaba haciendo muy poco por «hacer conversos». Newman reconocía que esta dedicación a la educación produjo que invirtiese su energía de una manera algo diferente a conseguir tantos conversos como fuese posible, pues estaba seguro de que era tan importante conseguir conversos que ejerciesen el pensamiento como conseguir la conversión de muchos de ellos.

Newman explicó la «libertad de movimiento» que los cristianos necesitan para apropiarse de su fe, pensando realmente sobre ella y profundizando en su relación con la ciencia y la cultura del momento. Usa la analogía de un barco que se mueve sin ir derecho a su destino, sino yendo adelante y atrás, y que a veces parece perder el rumbo. Reconoce que un cristiano que trata de pensar comete errores y tendrá que corregirlos, pero que puede estar «seguro, con el impulso de una fe generosa, de que, aunque el curso de su investigación se pueda desviar de vez en cuando y variar su curso aquí y allí, o sufrir una colisión momentánea o un conflicto con cualquier otra área del pensamiento, teológico o no, e incluso si se queda solo, podrá estar seguro, porque la verdad nunca puede ser contraria a la verdad»[231]. La gente que no comprende la vida intelectual pensará que este cambio e inversión del punto de vista constituyen un daño para la vida de la Iglesia, que solo sirven para complicar innecesariamente la fe simple de los creyentes y que menoscaba el testimonio de la Iglesia contra el mundo. Pero Newman considera un inestimable bien para la Iglesia que haya creyentes capaces de pensar realmente sobre la fe cristiana en relación con la cultura ambiente; de hecho, hasta considera un gran daño para la Iglesia el tener solo creyentes de mente estrecha. «En lugar de estar irritado por el triunfo momentáneo de los adversarios de la Revelación, si es que se produce tal sentimiento por ello, y de apresurarse por llegar a una solución forzada del problema, que en la práctica solo reduciría la búsqueda a un embrollo insoluble [...], él [el cristiano que piensa] encomendará la cuestión a la razón, a la reflexión, al juicio sereno, al sentido común; al tiempo, que es el gran intérprete de tantos secretos»[232].

No es difícil comprender el profundo significado personalista del compromiso de Newman en la educación de los cristianos que piensan. Se *posee* la propia fe cristiana de un modo mucho más personal cuando se es capaz de pensar sobre ella relacionándola con el resto del conocimiento humano y de la actividad humana; no solo se tiene fe, sino también sabiduría[233]. Se alcanza una cierta libertad cuando «se discierne el final en cada comienzo, el origen en cada final, la ley en cada interrupción, el límite en cada demora»[234]; y no se es igualmente libre cuando se «apartan las objeciones a la fuerza» con demasiada prisa y se está demasiado a la defensiva como para poder pensar realmente. Y hay un asunto personalista con valor por sí mismo cuando consideramos el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Cuando las personas que ejercen la autoridad

sufren de lo que Newman llama estrechez de mente, de manera que los que están bajo esa autoridad trabajan «bajo el látigo», entonces estos últimos están despersonalizados, degradados a meras prolongaciones de aquellos que ejercen la autoridad; mientras que, cuando se les garantiza el espacio que necesitan para pensar, y el tiempo que necesitan para meditar las cuestiones, entonces están siendo tratados con el respeto que se les debe como personas[235].

Aquí nos encontramos con la razón que ha causado la reputación de Newman como un «católico liberal», y uno se puede preguntar de entrada si este aspecto del pensamiento de Newman está en desacuerdo con su resuelto antiliberalismo, que examinamos en el capítulo 1. Pero una breve reflexión muestra que este carácter de «católico liberal», en el sentido que se ha explicado, no compromete su «principio dogmático», y es simplemente un modo de sostener el principio dogmático; él *piensa sobre* este principio y trata de entender la verdad revelada en relación con otras clases de verdad. Se puede considerar cómo Newman, al explicar la «libertad de movimiento» que se requiere para pensar, es conducido, por la propia lógica de la cuestión, a una enérgica afirmación de la «soberanía de la verdad», que es el núcleo mismo de su principio dogmático. «El error puede perdurar un tiempo, pero la verdad prevalecerá al final. El único efecto del error es, a fin de cuentas, promover la verdad. Se empiezan teorías, especulaciones, hipótesis, que quizá desaparecen, pero no antes de que hayan sugerido ideas mejores que ellas mismas»[236]. Por lo tanto, la libertad de pensamiento por la que él aboga proporciona el marco adecuado en el que la verdad puede abrirse camino; es el marco en el que «el tiempo, el gran intérprete de tantos secretos», puede permitir que la verdad salga a la luz y que lo haga de manera que perdure[237].

Podemos decir aquí a modo de conclusión lo que dijimos al final del capítulo 2, cuando buscábamos armonizar la atención de Newman a la aprehensión real con su compromiso referido a la religión teocéntrica. Dijimos entonces que uno venera la verdad revelada en mayor medida gracias a una aprehensión con todo su ser que si la aprehende solo con el intelecto; podemos decir ahora que uno venera la verdad revelada en mayor medida gracias a una fe que piensa que mediante una fe estrecha de mente. La confirmación final de esta armonía es el testimonio vivo de Newman, cuya religión era radicalmente teocéntrica y cuya fe se expresa con la frescura y la originalidad de un creyente que piensa de verdad. Las dos cuestiones tienen coherencia en Newman y se refuerzan entre sí, de manera que ninguna interfiere con la otra.

[*] N. de la T.: La expresión original que usa Newman aquí es: «you cannot buy them for a crown piece», literalmente «no las puedes comprar por una moneda de una corona». La moneda de plata llamada «crown» equivalía a cinco shillings (chelines) y un shilling valía varios peniques. La idea que transmite aquí Newman es la de querer adquirir algo a bajo precio y con poco esfuerzo.

6. «UN ABISMO INFINITO DE EXISTENCIA»

¿Perdido en el cosmos?

Hay un modo despersonalizante de considerar nuestro lugar en la sociedad y en el cosmos que nos resulta muy natural. Me refiero al modo en el que quedamos impresionados por la inmensidad de nuestro mundo social –después de todo, somos siete mil millones viviendo en la tierra actualmente– y por la inmensidad del cosmos. Nos sentimos como meros puntos en esta vasta totalidad. Cada uno de nosotros es solo una pequeñísima parte de esos siete mil millones de humanidad, y cada uno es una parte incluso más ínfima del cosmos. Hay también una inmensidad temporal, que elimina por tanto nuestra conciencia de ser algo importante y hace que nos sintamos como un elemento insignificante, aunque nos veamos a nosotros mismos dentro del número incalculable de las generaciones humanas, dentro de las eras de la historia geológica, o incluidos en los 13,5 mil millones de años que constituyen la historia cósmica. Situado dentro de tal inmensidad apabullante, cada uno de nosotros parece ser inconcebiblemente pequeño e insignificante. Nuestro momento fugaz de existencia dentro de estas inmensidades no parece significar nada destacable.

Ahora bien, quiero señalar que, a consecuencia de nuestra inconcebible pequeñez, corremos el riesgo de perder todo sentido de nosotros mismos como personas. No se trata de pasar por alto la verdad de esta experiencia. Nuestro asombro profundo frente a la inmensidad cuantitativa de las cosas contiene una cierta verdad, esto es, la verdad que subyace en la analogía entre esta inmensidad cuantitativa y la inmensidad de Dios. Pero lo que nos importa aquí es que una persona no se puede experimentar fácilmente a sí misma como tal y, al mismo tiempo, sentirse como una entre muchas otras innumerables, o como un punto tan pequeño en el mundo de manera que no haya prácticamente diferencia en que uno mismo exista o no. Esta sacudida al sentido mismo de ser persona es sorprendente cuando consideramos que es precisamente nuestra apertura al mundo como personas la que hace posible que sintamos esa sacudida en sentido general. Un ser ligado al entorno no tiene ese sentido del todo que conduce a la experiencia de la pequeñez. Los primates no dan muestras de estar oprimidos por el hecho de que sean unos pocos entre los innumerables seres que hay en la naturaleza; no se pueden poner a sí mismos en una situación en la que la relación con esos otros innumerables seres les produzca inquietud porque les haga sentir insignificantes en el fondo.

Una filosofía verdaderamente personalista insiste en el hecho de que nuestra inconcebible pequeñez no constituye la última palabra, sino que, en ciertos aspectos relevantes, no quedamos totalmente inmersos en estas inmensidades y tenemos, como personas, una significación que no puede ser absorbida por ellas. Por tanto, vemos un cierto impulso personalista que actúa en Kant, cuando compara, como es bien sabido, la contemplación del cielo sobre nosotros y la ley moral dentro de nosotros. Él dice que, cuando contemplamos el cielo estrellado, nos sentimos verdaderamente anonadados en lo que se refiere a nuestra relevancia como criaturas animales, pero, al experimentar la ley moral en nuestra conciencia, nos descubrimos a nosotros mismos como personas «en las que la ley moral revela una vida independiente de toda animalidad e incluso de todo el mundo sensible». Esta importancia que se revela en la moral consciente no está, como dice Kant, «restringida a las condiciones y límites de esta vida, sino que tiende al infinito»[238]. Nótese cómo Kant distingue entre el hombre como animal y el hombre como persona e insiste en que es gracias a su dimensión de persona como el hombre no es vulnerable al efecto aniquilador de la inmensidad del espacio-tiempo.

Ahora bien, encuentro que Newman comprende con una profunda intuición el hecho de que el hombre como persona no queda inmerso por completo en esta inmensidad; logra una profunda aprehensión real de ello, y de un modo tan relevante como para profundizar el personalismo que hay en su pensamiento.

Veamos el sermón de Newman, «La individualidad del alma», en el cual comienza considerando lo natural que es para nosotros dejar que los seres humanos individuales queden completamente inmersos en la totalidad social a la que pertenecen, es decir, considera lo natural que es para nosotros rendirnos a esa perspectiva despersonalizante recién mencionada.

Nada es más difícil que darse cuenta de que cada hombre tiene un alma distinta, que cada uno de todos los millones que viven o han vivido es un ser completo e independiente por sí mismo, como si no hubiese nadie más en el mundo. Para explicar lo que quiero decir: ¿pensáis que un comandante de una armada se da cuenta de ello cuando envía un grupo de hombres a algún servicio peligroso? No estoy diciendo que haga mal en enviarlos; solo pregunto una cuestión de hecho: si él, pensáis vosotros, tiene en cuenta por lo general que cada uno de esos pobres hombres tiene un alma, un alma tan querida para sí mismo, tan preciosa en sí misma, como la suya propia. ¿O más bien no mirará al grupo de hombres de una manera general, como una masa, como partes de un todo, como las ruedas y muelles de una gran máquina, a la cual él asigna la individualidad y no a cada alma que la constituye? [...].

No entendemos la doctrina de la individualidad única del alma humana. Clasificamos a los hombres en masas, como podríamos relacionar las piedras con un edificio [...]. Cuando este o el otro muere, olvidamos que esto constituye el paso de los seres inmortales individuales a un estado invisible, que la totalidad que se nos muestra no es sino una apariencia, y que las partes que componen esa totalidad son las auténticas realidades. No, no pensamos nada de esto, pues, aunque mueren más y más hombres, nacen otros tantos, de manera que el conjunto total está siempre cambiando, olvidamos a todos los que han caído, y nos dejan indiferentes todos los que se añaden; e incluso pensamos que esta totalidad que llamamos la nación es una y la misma y que los seres individuales que llegan y se van, existen solo en ella y para ella y no son más que los granos de un montón o las hojas de un árbol[239].

Como Newman dice aquí, es una cuestión de partes y todos. ¿Dónde están los auténticos todos y cuáles son sus partes? Newman dice que todos nosotros nos inclinamos fuertemente a considerar algún grupo social o a tomar la sociedad misma como el auténtico todo, con los seres humanos individuales funcionando como meras partes de ese todo.

Newman nos reta a mirar con mayor detalle y a darnos cuenta de que el auténtico todo es antes que nada la persona individual. Cuando las personas viven juntas en el mismo grupo social, no pueden ser englobadas en el grupo como si existieran como *meras* partes suyas. En lugar de eso, deberíamos decir, usando una feliz expresión de Maritain, que existen como «todos dentro de un todo». En este mismo sermón, Newman continúa dando enérgica expresión a la totalidad de la persona individual. Después de evocar de nuevo la experiencia de las multitudes incesantes («contempla una ciudad populosa: las multitudes se extienden por las calles; algunas van a pie, algunas en carruajes; aunque las tiendas están llenas y las casas también, podemos mirar en su interior»), pregunta: «Pero ¿cuál es la verdad? ¿Cómo puede suceder que cada ser en esa gran multitud, tanto en su propio interior como en todas las cosas que le rodean, no sean más que sombras, más que una “sombra vaga” en la que cada uno “camina y se inquieta a sí mismo en vano”? Cada uno tiene sus propias esperanzas, miedos, deseos, juicios y propósitos; es todo para sí mismo y ningún otro significa realmente nada. Nadie externo a él puede realmente afectarle, ni puede penetrar en su alma [...]. Tiene dentro de sí una profundidad insondable, un abismo de existencia infinito y el escenario [social] del que forma parte por el momento no es sino un destello de luz sobre su superficie»[240].

Nótese que Newman no dice simplemente que cada persona *se siente a sí misma* desde dentro como siendo algo más amplio y más real que el mundo social circundante. Uno podría, después de todo, tomar este sentimiento como una ilusión óptica, como un egocentrismo natural mediante el cual estaríamos perdiendo el control sobre la modesta importancia que cada uno de nosotros tiene de hecho. No, Newman piensa que en este sentimiento experimentamos la auténtica verdad metafísica desde dentro, esto es, experimentamos la verdad que cada uno de nosotros vive realmente desde un abismo de existencia infinito. Lo que parece megalomanía es realmente la auténtica verdad de nuestro ser como sujetos personales. Al experimentar esta verdad, estamos experimentando a la vez nuestra inconmensurabilidad con las diferentes totalidades en las que estamos inmersos.

Es destacable cómo en este pasaje Newman le da la vuelta por completo a nuestro modo habitual de pensar sobre las personas en relación con la sociedad. La totalidad social ya no constituye la realidad dominante; en lugar de eso, es reducida a un «destello de luz» sobre la superficie de la persona individual. La totalidad social no tiene por sí misma «una profundidad insondable», ni un «abismo de existencia infinito». En la

medida en que la persona individual se experimenta a sí misma como «un abismo de existencia infinito», se sabe a sí misma demasiado real y poderosa como para ser completamente absorbida como una mera parte de algún grupo social. La pequeñez que pueda tener como miembro reemplazable del grupo queda de algún modo invertida cuando se la considera como persona.

Se podría objetar que Newman no puede estar en lo cierto al afirmar que el mundo social es «como un destello de luz sobre la superficie» de mi conciencia, porque el mundo social, después de todo, comprende otras personas, cada una de las cuales es, no menos de lo que yo soy, un abismo de existencia infinito en sí mismo. De manera que, después de todo, estaría viviendo en una clase de egocentrismo natural al hablar del mundo social como un «reflejo de la luz sobre la superficie» de mi conciencia. La verdad de mi ser es lo que yo soy, visto desde dentro de algún grupo social, precisamente uno de muchos. Permítaseme explicar la intuición de Newman, de una manera que le deja a salvo de esta objeción.

Vuelvo a una analogía matemática. No se encuentra directamente en Newman, pero ayuda a desarrollar su pensamiento. Considérese el extraño comportamiento de las «cantidades infinitas», tal y como son consideradas en matemáticas. No se pueden añadir infinitos. Si se toman los números infinitos impares y se añade un número par, la suma es la misma que las cantidades infinitas impares tomadas solas, ¿por qué debería ser más que las cantidades infinitas? Verdaderamente, si se añaden a los números infinitos impares los números infinitos pares, no se obtiene un resultado mayor que los números infinitos impares tomados solos, por lo que aquí también nos podríamos preguntar: ¿qué podría dar un resultado mayor que los números infinitos impares? Este extraño comportamiento de los números infinitos está en contraste con el comportamiento de los finitos. Sea lo que sea que se añade a los números finitos, se obtiene una larga suma, de la cual el número finito es una pequeña parte. Ahora estamos en una posición que nos permite aclarar por qué me siento intimidado cuando se me pone en relación con millones de seres humanos. Me convierto en sujeto de la lógica de números finitos, pues soy proporcionalmente una parte muy pequeña de toda la humanidad. Pero ¿y si cada persona posee un tipo de infinitud en sí misma? Entonces cada una de ellas es sujeto de la lógica de las cantidades infinitas y esto significa que, en un sentido, no se le puede añadir nada. Incluso si se le sitúa en medio de millones de personas, no podrán disminuir su infinitud, porque, en algún sentido, él y todos esos millones no son más que él solo. En otras palabras, cada persona existe *como si* fuera la única. Entonces, cuando Newman habla del mundo social como un reflejo de la luz sobre la superficie de la conciencia, no expresa otra cosa que el hecho de que todos los otros seres no le pueden añadir nada de un modo cuantitativo, pues él existe inmerso en su propio centro como si fuera el único. Simplemente está esbozando la consecuencia que se produce a causa del abismo infinito

de existencia que reconoce en cada persona. En la medida en que reconoce este abismo infinito *en cada persona*, no hay sospecha de egocentrismo que se reduce al entorno. Por supuesto, soy consciente de que el abismo infinito de existencia que hay en cada uno de nosotros no es un infinito matemático, es decir, un sujeto de operaciones como la adición o la sustracción; solo digo que se puede establecer una analogía entre el infinito matemático y el infinito personal para ayudarnos a entender por qué las personas no quedan disminuidas cuando son situadas en marcos de referencia cuantitativamente inmensos, incluyendo los marcos de referencia que incluyen a otras personas.

Hemos hablado de personas humanas situadas en un mundo social amplio. Si desde una situación social nos volvemos ahora a una cósmica, conseguimos el mismo resultado. La duración infinitesimalmente breve de mi vida cuando es comparada con los 13,5 mil millones de años de duración del universo, el espacio infinitesimalmente pequeño que yo ocupo en el universo y el incontable número de seres en medio de los cuales me encuentro no producen el efecto de reducirme a la insignificancia. Como persona, tengo «un abismo de existencia infinito» que el universo, con toda su inmensidad espacio-temporal, no tiene. Quizá Newman hubiera dicho que todo el cosmos no es sino un reflejo de la luz en la superficie de mi ser y hubiera hecho en consecuencia una manifestación profundamente personalista y hubiera hablado de un espíritu abierto al mundo.

La comparación de Newman referida a la existencia moral de las personas juega un importante papel para apoyar y confirmar esta intuición. En este sentido, Newman se acerca a Kant, quien, como vimos, piensa que el hombre se eleva sobre la inmensidad del espacio-tiempo por su relación con la ley moral; siendo sujeto de la ley moral, se revela a sí mismo como persona y su vida adquiere un significado que trasciende los límites de la existencia terrena. En un sermón, dice Newman: «Hay algo en la verdad moral y en la bondad, en la fe, en la firmeza, en la mentalidad celestial, en la mansedumbre, en el coraje, en la generosidad amable, que convierten las circunstancias de este mundo en completamente inadecuadas, la vida más larga en insuficiente, las más altas oportunidades de este mundo en decepcionantes; hay algo en ellas que las obliga a hacer estallar la prisión de este mundo para alcanzar su rango apropiado»^[241]. Esta última expresión: «hacer estallar la prisión de este mundo para alcanzar su rango apropiado», expresa bien lo que hemos llamado la inconmensurabilidad de la persona humana respecto al marco de referencia espacio-temporal de la existencia terrena. Si procediésemos ahora a aplicar el pensamiento de Newman a la conciencia, al sentido de lo verdadero y lo falso, a la experiencia de la obligación y de la responsabilidad moral, encontraríamos otros aspectos de nuestra existencia moral que sirven para reforzar este sentido de inconmensurabilidad. Pero, en lugar de ir más lejos en esta dirección, volvamos a una objeción que probablemente ya se le habrá ocurrido al lector.

¿Una visión monádica de la persona?

Se podría objetar que lo que emerge en Newman es una visión de la persona como una mónada cerrada en sí misma. La referencia a la inconmensurabilidad de la persona respecto al mundo espacio-temporal refuerza este punto de vista. De modo que Newman parece querer salvar a las personas de perderse en el cosmos separándolas de este de un modo problemático o cayendo en lo que se llama una visión «acósmica» de la persona humana[242].

Trataremos un modo de analizar esta objeción si volvemos a la apertura al mundo de las personas humanas, como se discutió al final del capítulo 1, cuando intentamos comprender la religión teocéntrica de Newman. Dije entonces que las personas no están ligadas a un medio, sino que existen abiertas al mundo. Con ello quise decir, primero, que las personas pueden interesarse por lo que las cosas son en sí mismas y no tienen que ponerlas en relación con ninguna necesidad humana para interesarse por ellas. Y también quise decir, en segundo lugar, que tomarse tal interés «objetivo» en las cosas implica situarlas dentro de la totalidad de la realidad. El «carácter parcial» del entorno, que es el segmento concreto de mis circunstancias que tiene alguna relación con mis necesidades, da paso a la «totalidad» del mundo, que es un todo completo sin formar parte de uno más amplio, sino que es un todo «insuperable». Ahora bien, la persona humana, al estar abierta a la totalidad y al lugar de las cosas dentro del todo, es lo más opuesto a una mónada cerrada a sí misma; una persona es un ser que existe en apertura radical a todo lo que hay. Por tanto, si el modo de comprender a las personas y el «abismo infinito de existencia» de cada una tiene una tendencia monádica, el modo de comprender la apertura al mundo de la persona tiene la tendencia contraria. Intentemos ahora armonizar estos aparentes contrarios. Para este fin desarrollaremos las intuiciones de Newman, interpretándolas mediante el trabajo de los filósofos personalistas.

Lo que puede lograr la armonía entre los aparentes contrarios es la subjetividad de las personas, o, por mejor decir, la interioridad de las personas. Es la subjetividad personal lo que da sentido a ambos aspectos, tanto al abismo de existencia infinito en cada persona como a la apertura al mundo de cada una, uniéndolas en una relación de polaridad.

Explicemos primero lo que queremos decir por subjetividad. Una persona existe como sujeto de acción y no simplemente como un objeto sobre el que otras personas actúan. Cada persona vive desde un centro interior y es consciente de sí misma no simplemente como lo es de un objeto que está ante ella, o al modo como otras personas están frente a sí, sino que es consciente de sí misma desde dentro de sí, sintiéndose como un sujeto, experimentándose a sí misma como solo ella puede hacerlo. Ninguna persona puede tener experiencia de mí como un sujeto del mismo modo como yo me

experimento a mí mismo; el otro tendría que ser yo para experimentarme como sujeto de ese modo. Newman tiene una aguda comprensión de esta subjetividad de las personas. En uno de sus escritos publicados póstumamente hace suya la idea cartesiana de que tengo una certeza incomparablemente más grande mirando a mi propio ser consciente que la que adquiero mirando el mundo externo. Entiende la razón de esta diferencia del modo siguiente: mientras que yo me experimento a mí mismo desde dentro como sujeto y de este modo me experimento a mí mismo con una interioridad íntima, no puedo lograr esta misma intimidad de experiencia con respecto a otras personas o a las cosas en el mundo, porque solo puedo experimentarlas como objetos, no como sujetos. La cuestión no es exactamente que tenga que dudar sobre las cosas distintas de mí mismo, sino más bien que estoy incomparablemente seguro sobre el ser consciente desde el que yo vivo. Por tanto, Newman dice en este escrito: «Ciertamente, estoy más seguro, o seguro de un modo diferente, del hecho de que yo existo a que el resto de las cosas existen»[\[243\]](#).

Ahora se ve claramente que el «abismo infinito de existencia» en cada persona se encuentra dentro de ella; no se trata de algo distinto a la profundidad de nuestra subjetividad. Y precisamente de este modo se muestra también con claridad que la inmensidad que hemos estado analizando en este capítulo es una inmensidad relativa a los objetos; en la medida en que existo como un objeto, soy realmente uno de los innumerables que hay, que existe rodeado de ellos. Es a través de mi subjetividad como llego a ser inconmensurable respecto a estas inmensidades; como sujeto, tengo una existencia interior tal que todos los objetos están fuera de mí, frente a mí. Acabamos de leer cómo Newman dice, después de evocar nuestra sensación de estar perdidos en medio de muchas cosas: «Pero ¿cuál es la verdad? ¿Cómo puede suceder que cada ser en esa gran multitud [...] tiene sus propias esperanzas, miedos, deseos, juicios y propósitos?». Newman está aquí evocando nuestra subjetividad, que a su vez le conduce al «abismo infinito de existencia» en cada uno de nosotros, que es lo que nos salva de ser simplemente «uno entre muchos» e impide que desaparezcamos en esas multitudes amenazantes.

Pero la subjetividad no solo revela el abismo infinito de existencia que hay en cada persona; la apertura al mundo que tienen las personas comienza a mostrarse aquí también. A través de mi subjetividad puedo captar un mundo de objetos que están frente a mí. El hecho de poder entrar en mi subjetividad me sitúa verdaderamente a distancia de las cosas, pero a una distancia que me sitúa en una relación consciente respecto a ellas, que permite que se sitúen a sí mismas como objetos frente a mí; es como la distancia necesaria para poder ver algo. De hecho, la subjetividad propia de las personas ha sido caracterizada a menudo como un principio interior que es tan profundo que es capaz de abrimme a la totalidad de la realidad; en otras palabras, la subjetividad ha sido caracterizada precisamente en términos de «apertura al mundo». Esto significa que la

apertura al mundo que introdujimos en el análisis del capítulo 1 realmente forma parte de una totalidad más grande, que incluye la subjetividad y la interioridad de las personas. A pesar de haber aparecido como elementos contrarios, el abismo infinito de existencia en cada persona está indisolublemente unido con la apertura al mundo de la estructura personal. Newman aporta un elemento de esa totalidad cuando se reafirma en su religión teocéntrica, y otro, cuando desemboca en el abismo infinito de la existencia de cada persona. Estos aspectos son llevados a una unidad mayor por los filósofos personalistas al seguir a Norris Clarke cuando habla de la estructura «diádica» de la persona, con la cual este quiere decir que, cuanto más profundamente vive una persona desde dentro de sí misma (interioridad o subjetividad), mayor es su capacidad para llegar más allá de sí misma como un ser abierto al mundo[244]. Podemos resumirlo en griego: la aparición de una distorsión monádica de la persona da paso, en una interpretación equilibrada de Newman en su globalidad, a una interpretación más completa de la persona como diádica.

En la siguiente sección encontraremos una confirmación de esta comprensión diádica de la persona en el hecho de que, para Newman, el abismo de existencia que hay en cada persona no despierta en la soledad, sino en el *vis-á-vis* con el Dios vivo.

El encuentro con Dios

Naturalmente, queremos saber de qué modo una persona despierta a «el abismo infinito de existencia» que hay en sí misma. Pues lo natural es que nos experimentemos primariamente como insertos en el mundo social y natural en el que habitamos. Por ello, dice Newman en otro sermón: «Para un niño, este mundo lo es todo: le parece que él mismo es una parte de este mundo, en el mismo sentido en que una rama es una parte de un árbol; tiene una mínima noción de su propia existencia separada e independiente. Se considera a sí mismo meramente en conexión con este mundo, que es todo para él»[245]. ¿Cómo considera Newman que el niño despierta a sentir su verdadero ser personal?

Del análisis anterior ya se desprende una respuesta parcial a la cuestión. El niño cómodamente situado en sus circunstancias vive sobre todo en su entorno. En el momento en que su subjetividad comienza a despertar, se desprende de su cómoda posición y comienza a entrar en sí mismo. También vimos más arriba cómo este proceso de desprendimiento tiene lugar de un modo particular, de acuerdo con Newman (y Kant), cuando despierta la conciencia moral del niño. Pero, para Newman, la fuente más profunda de la experiencia del abismo infinito de existencia en cada persona es la relación de cada una de ellas con Dios. Es solamente delante de Dios como cada persona realmente entra dentro de sí. Volvamos a su magnífico sermón «The Thought of God, the Stay of the Soul» (El pensamiento en Dios, la estancia del alma), en el cual pone de

manifiesto la trascendencia religiosa que conduce al abismo infinito de existencia de cada persona.

Comienza con una profunda reflexión sobre la felicidad humana, diciendo que «la felicidad del alma consiste en el ejercicio de los afectos, no en placeres sensibles, ni en la actividad, ni en la emoción, ni en la autoestima, ni en la conciencia de poder ni en el conocimiento; en ninguna de estas cosas reside nuestra felicidad, sino en que nuestros afectos sean correspondidos, ejercitados y potenciados. Nuestra auténtica dicha reside en la posesión de aquellos objetos en los cuales nuestros corazones puedan descansar y quedar satisfechos»[\[246\]](#). Newman continúa diciendo que solo en relación con Dios pueden despertar todas las afecciones de las que somos capaces. En relación a las cosas finitas, el corazón humano puede verdaderamente despertar, pero no puede cobrar vida plena; si solo vivimos en relación con las cosas finitas, nunca sabremos lo vasto que es nuestro corazón, ni sospecharemos el abismo infinito de existencia que hay en él. Dice en un pasaje memorable:

Verdaderamente debemos amar las cosas creadas con gran intensidad, pero tal afección, cuando está desvinculada del amor del Creador, es como una corriente que avanza en un túnel estrecho de forma impetuosa, vehemente, turbia. El corazón se desborda, como la corriente que solamente tuviese una salida; no es una expansión del hombre entero. Las cosas creadas no pueden hacer que nos abramos, o despertar las diez mil percepciones intelectuales que nos pertenecen, y mediante las que realmente vivimos. Nada excepto la presencia de nuestro Hacedor puede penetrar dentro de nosotros, pues a nadie aparte de Él puede abrirse y someterse el corazón entero con todos sus pensamientos y sentimientos [...]. Sabemos que incluso nuestros amigos más cercanos tienen acceso a nuestra interioridad de modo parcial; [...] mientras que la conciencia de una Presencia perfecta y permanente, y solo ella, mantiene la apertura del corazón. Si se retira el Objeto en el que se apoya, recaerá de nuevo en su estado de confinamiento y limitación; y en la medida en la que está limitado, ya sea a ciertas temporadas o a ciertas afecciones, el corazón queda constreñido y afligido. Si no fuese atrevido decirlo, solo Él, que es infinito, puede ser su medida; solo Él puede responder al misterioso ensamblaje de sentimientos y pensamientos que tiene dentro[\[247\]](#).

En una relación viva con Dios, aunque solo sea bajo la forma del anhelo por Dios, nos experimentamos a nosotros mismos como *capax Dei*, como teniendo capacidad de Dios, como teniendo en consecuencia una capacidad infinita, un abismo infinito de existencia. Sin esta relación con Dios, no podríamos conocernos a nosotros mismos, ni podríamos siquiera sospechar nuestra capacidad infinita y de este modo nos infravaloraríamos a nosotros mismos y seríamos vulnerables a ser desbordados por la inmensidad del espacio-tiempo y a quedar despersonalizados. No comprenderíamos el significado del desasosiego inagotable que nos inunda. Pero una vez que descubrimos a Dios, como la medida de nuestro corazón, nos encontramos con nosotros mismos, experimentamos «despertar las diez mil percepciones intelectuales mediante las que realmente vivimos» y quedamos libres definitivamente de la tendencia a pensarnos a nosotros mismos como meros puntos cósmicos.

Pero aún nos queda por explicar algo que ha quedado enunciado implícitamente. Este encuentro con Dios en el que nos descubrimos a nosotros mismos es para Newman

un encuentro eminentemente personal. Si no fuese un encuentro personal, no nos permitiría librarnos de sentirnos desbordados por la inmensa totalidad en la que nos descubrimos inmersos. Consideremos lo siguiente: si pensamos que el mundo en sentido global es el objeto primario de la atención divina, y que cada hombre y mujer individual serían considerados por Él solo como partes del todo, pero no desde su propio valor, entonces el encuentro con Dios no nos salvaría de la despersonalización. La pequeñez cósmica de la que hablé no sería superada, sino que, por el contrario, sería ratificada por el encuentro con Dios. Este nos posibilita encontrarnos a nosotros mismos como personas solo si es un encuentro cara a cara, en el que yo soy llamado por mi nombre. Newman da esto por sentado en este sermón, pero lo afirma de modo más explícito en otro; de manera que me refiero ahora a este último: «Una providencia particular, tal y como se revela en el Evangelio», una rica referencia del personalismo de Newman.

Newman explica aquí bastante bien la dificultad que tenemos para darnos cuenta de que Dios trata personalmente con cada uno de nosotros: «Los hombres hablan en general de la bondad de Dios, de su benevolencia, de su compasión y su prolongado sufrimiento, pero piensan en ello como un torrente que inunda el mundo, como la luz del sol, no como la acción continuamente repetida de una mente inteligente y viva, que piensa en aquel con quien tiene un trato frecuente y tiene un propósito en aquello que causa. Acorde con esto, cuando tienen problemas, no pueden sino decir: “Todo es para mejor: Dios es bueno” y cosas similares; pero esto no puede producir más que un frío consuelo y no disminuye su pena, porque no han acostumbrado a sus mentes a experimentar que se trata de un Dios misericordioso, que los contempla de modo individual y no de una mera providencia universal que actúa mediante leyes generales»[\[248\]](#). Newman incluso dice que tenemos la tendencia a pensar que «una providencia particular» es en cierto sentido indigna de Dios. «¿Cómo podría Él, que es el Santo, dirigir Su amor a este hombre concreto o a ese, buscando el bien de cada uno, contemplándonos uno a uno, sin contravenir sus propias perfecciones?»[\[249\]](#).

Newman descubre un modo de comprender la providencia particular de Dios escuchando al corazón humano. En este sentido dice: «Los hombres de corazón entusiasta quedarían dominados por el desánimo e incluso aborrecerían la existencia al interpretarse a sí mismos como seres sujetos a la mera acción de leyes fijas, sin capacidad para despertar la compasión o la atención de Quien los ha creado»[\[250\]](#). A pesar de toda la grandeza de las leyes universales y de las verdades necesarias, a pesar verdaderamente del carácter divino de la universalidad y la necesidad, estaríamos oprimidos por un Dios que solo pudiera ser entendido en estos términos. Tenemos una profunda necesidad de un «Dios vivo y providente». Newman incluso llega a decir que deberíamos «aborrecer la existencia» si Dios fuese solamente una ley universal con la que no fuese posible una relación interpersonal.

El personalismo de Newman es evidente aquí. No puedo estar perdido en el cosmos si Dios me conoce como la persona individual que soy; si figuro ante él como si yo fuera la única persona que existiera, entonces no puedo ser reducido a algo insignificante ante la inmensidad del espacio-tiempo. Existo de un modo tal que Dios me considera individualmente, no como considera cada grano de arena. Mi pequeñez dentro de tal inmensidad no es tampoco una pequeñez absoluta, una pequeñez simplemente hablando. Algo de la inmensidad de Dios se me transmite cuando Él me mira y trata conmigo individualmente; verdaderamente se me transmite cuando deseo un encuentro personal con Él. Y hay otro aspecto del personalismo de Newman que aparece en este magnífico sermón. Hasta ahora hemos considerado la persona en comparación con la inmensidad cualitativa del espacio-tiempo. Y esta comparación muestra verdaderamente una dimensión del ser personal. Pero hay otra comparación que muestra otra dimensión del ser personal y es la que se establece entre la universalidad y la ley necesaria. Esta otra dimensión brota en la idea de Newman de que la religión es fundamentalmente interpersonal, que Dios trata con personas individuales, considerando a cada una como si fuera la única persona. De carácter especialmente personalista es la idea de que cada uno de nosotros tiene una necesidad primordial de ser conocido por Dios no a través de la lente de algún universal, sino como persona individual, y de ser llamado por su propio nombre.

Partícipes, no espectadores

Puede sonar extraño si afirmo que Newman no solo nos conduce al encuentro con Dios, sino que también en cierto sentido lo limita, y puede sonar incluso más extraño si digo además que es precisamente su personalismo el que le conduce a esta restricción. Pero, si explico lo que quiero decir, entenderemos todavía mejor el personalismo que rodea la referencia de Newman al abismo infinito de existencia de cada persona.

Newman estaba convencido de que la auténtica religión nos estimula, apela a nuestra libertad más profunda y nos reta y nos da fuerza para actuar en nuestro propio nombre; aborrece cualquier forma de religión que tienda a hacernos pasivos, que nos ponga en una posición de esperar que Dios haga por nosotros lo que nos corresponde hacer a nosotros mismos. Se opuso tanto al Cristianismo «evangélico» de su tiempo, precisamente porque cultivaba sentimientos religiosos renunciando a «trabajar por la propia salvación con temor y temblor», como vimos en el capítulo 3. Los evangélicos buscan la experiencia de la conversión de una vez, renunciando a una vida de continua conversión. Newman, en consecuencia, plantea esa actitud de este modo: buscan la justificación a costa de la santificación. Se concentraban en lo que Dios había hecho por ellos y descuidaban lo que tenían que hacer para responderle. Newman rechazó

enérgicamente la enseñanza de Lutero de que la gracia de Dios cubre nuestros pecados como la nieve cubre las heces animales; estaba seguro de que la gracia de Dios anhela limpiarnos por dentro y no solo por fuera. Se ve fácilmente el carácter personalista de esta actitud de Newman; no quería que la religión interfiriese con nuestro sentido de la responsabilidad ante Dios, sino que lo intensificase. No solo defendía que Cristo se sitúa entre nosotros y el Padre, sino que consideraba que Cristo quiere que lleguemos a ser «hijos en el Hijo», y esto, mediante una transformación interior que comprometa nuestra libertad más profunda. La resistencia de Newman a la pasividad religiosa es una muestra significativa de su personalismo.

Como resultado de este, Newman imprimía gran énfasis en su predicación sobre la participación de cada uno de nosotros en la obra de nuestra propia salvación y tendía a relegar las doctrinas sobre la iniciativa de Dios en esta tarea. Por esto sucede que, en parte, su predicación adquiere un carácter severo y exigente. Un amigo de Newman, Samuel Wilberforce, le dijo que el primer volumen de los *Sermones parroquiales* (publicado en 1834) «infunde todo el temor y depresión», queja que Newman reproduce. Newman nos sorprende con su respuesta a este: «*Lo reconozco*. Estaba escrito para eso. *Necesitamos el fuego severo de la ley*. Necesitamos un Miércoles de Ceniza continuo»[251]. En otra carta a Wilberforce, Newman dice, explicando aún más su percepción de lo que era pastoralmente necesario en ese momento: «En esta época *necesitamos la ley*, no la Palabra de Dios; queremos [esto es, necesitamos] entusiasrnos, queremos [esto es, necesitamos] que las exigencias del deber y los pormenores de la obediencia se nos pongan delante de los ojos enérgicamente. Y esto es lo que me ha conducido a extenderme en la cuestión de nuestra participación en esta tarea y no en la del Espíritu»[252]. Lo que Newman afirma en este primer volumen de sus sermones, me parece, se puede decir de casi todos: todos ellos quieren ser intranquilizadores, quieren conmover, ser desafiantes. Las enseñanzas cristianas sobre la compasión de Dios, de Cristo haciendo por nosotros lo que no podemos hacer por nosotros mismos, del Espíritu abogando por nosotros con gemidos inefables, de Su poder para escribir derecho con renglones torcidos, de nuestra aparición ante Dios en el último día con manos vacías y confiando solamente en Su misericordia, de Dios amándonos a nosotros primero, de modo que le podamos amar para corresponderle, son dejados por Newman deliberadamente en un segundo plano. No entenderemos este énfasis de Newman si no lo relacionamos con su personalismo. No es severo, cruel, sin piedad; si algunas veces lo parece, es porque ve el peligro de que nos convirtamos en espectadores de nuestra propia salvación. Nos reta para que nos demos cuenta de que somos partícipes de ella. Advierte a aquellos que piensan que están seguros para que tengan cuidado, no sea que caigan. Los sermones de Newman tienen un cierto poder estimulante y revitalizante, que proviene en parte de la llamada personalista que nos hace para ser

partícipes de nuestra propia salvación.

De manera que el mismo Newman que nos muestra cómo nos reconocemos a nosotros mismos como personas en el encuentro con Dios, cómo las «diez mil percepciones intelectuales mediante las que realmente vivimos» despiertan en Él, cómo el «abismo infinito de existencia» que hay en nosotros resuena gracias al Dios que nos llama por nuestro nombre, es el mismo Newman que «limita» este encuentro, en el sentido de que hace que nos volvamos a nosotros mismos, despierta nuestra subjetividad religiosa, nos dice *tua res agitur*. Nos recuerda las profundas meditaciones de Kierkegaard sobre el ocultamiento de Dios en el mundo. Kierkegaard pensaba que, si advirtiésemos la existencia de Dios como un hecho obvio, nos relacionaríamos con Él demasiado pasivamente; es bueno para nuestra subjetividad religiosa, para nuestra *existencia*, que tengamos que buscarle donde está escondido y esforzarnos con la «pasión del infinito» para encontrarle en medio de la oscuridad del mundo presente. En la misma línea está el comentario de Kierkegaard sobre la fealdad de Sócrates; fue un don divino para Sócrates, pues evitó que sus discípulos fueran atraídos servilmente hacia él e hizo que cada uno de ellos se quedase solo ante la verdad[253]. De un modo ligeramente similar, de acuerdo con Newman, es bueno para nuestra subjetividad religiosa que nos confrontemos con las exigencias de la obediencia religiosa y con las consecuencias de la desobediencia para, de este modo, tener que volver a nosotros mismos, antes de ser elevados y consolados por la obra redentora de Cristo.

En el siguiente capítulo examinaremos el pensamiento de Newman sobre la conciencia, que es para él el nexo fundamental entre cada persona y Dios. Newman se siente tan atraído hacia la conciencia precisamente porque esta no nos deja perdernos en la contemplación de Dios (como podría suceder cuando obtenemos la idea de Dios simplemente del orden que encontramos en la naturaleza), sino que nos presenta a Dios exigiendo algo de nosotros, removiéndonos en nuestra intimidad más profunda. La conciencia es una fuente primaria para experimentar en nosotros mismos el «abismo infinito de existencia», pues nos conecta con Dios sin peligro de situarnos en una actitud de meros espectadores respecto de Él.

¿Desprecia Newman el mundo material?

Los críticos de Newman han dicho que su profundo sentido de la interioridad personal está fuertemente condicionado por su actitud psicológica. Han afirmado que su introversión –Bremond habla incluso de su «autismo»– le predispone para captar su mundo interior de experiencias más intensamente que el mundo exterior de hechos. Otros han hablado de una cierta tendencia filosófica en su pensamiento a enfrentar su sentido de la interioridad contra la realidad de la materia. Verdaderamente, a veces habla

de la materia como el obispo Berkeley. Así, escribió en su primer libro: «¿Qué son los fenómenos del mundo externo, sino un modo divino de transmitir a la mente las realidades de la existencia, de la individualidad y de la influencia de un ser sobre otro, del mejor modo posible, *a pesar de engañar a la imaginación de la mayoría de los hombres con una creencia en la materia, una fe inofensiva pero infundada, tan distinta de la impresión de los sentidos?*»[254]. Cuando fue preguntado por este pasaje, dijo que reconocía una distinción entre nuestras impresiones y las cosas materiales mismas, pero no consideraba importante la distinción. Dijo: «Me parece que, mientras un hombre esté de acuerdo con el hecho de que el gobierno moral *de Dios se da en y a través de su conciencia*, no importa si cree a sus sentidos o no. Pues al final considerará al mundo externo como un indicio *divino*, una ambientación del juicio (sea realidad o no)»[255]. Y tiene otra razón para considerar la distinción de poca importancia, esto es, su idea de que nuestra experiencia de la materia no revela nada sobre la materia misma. «¿Qué sé sobre la sustancia o la materia? Tanto como los grandes filósofos, y eso significa nada en absoluto; tanto es esto, que ahora hay una escuela filosófica naciente, que considera a los fenómenos como constitutivos de todo nuestro conocimiento de lo físico»[256]. De modo que uno podría pensar que la consideración de Newman sobre la interioridad personal es en cierto sentido sospechosa, si está marcada por una actitud psicológicamente introvertida y en especial si depende de un error referente a la realidad del mundo material[257]. Uno debería preguntarse si, una vez que hemos hecho una mayor justicia a la realidad del mundo material como el ámbito del ser por sí mismo, el modo de hablar del abismo infinito de existencia en Newman no tendría que ser modificado.

Estoy de acuerdo en que Newman tuvo una conciencia inusual de su vida interior, y que casi todas sus afirmaciones sobre el mundo material están en una inquietante proximidad a un idealismo tipo Berkeley. Incluso cuando él más tarde intentó establecer cierta distancia respecto a este idealismo, nunca habló sobre la realidad del mundo material como ciertos filósofos cristianos han hablado sobre ello[258]. En este sentido, por ejemplo, también podemos encontrar a Romano Guardini, una importante voz personalista en el pensamiento del siglo XX, hablando sobre ello: «En toda nuestra admiración por la grandeza, la unidad y el fervor del concepto medieval del mundo, no debemos olvidar que contiene, bajo todos los aspectos, un recorrido religioso corto. Lo absoluto se estimaba tan profundamente que al mundo finito y a su propio significado no se les proporcionaba una consideración propia y proporcionada [...]. La Edad Moderna decidió aceptar al mundo como una realidad y no limitarse a considerarlo como una transición inmediata a lo absoluto»[259].

En este pasaje, Guardini explica que el mundo material fue considerado en la Edad Media en exceso como un símbolo de las cosas divinas y no reconocido suficientemente

como algo con valor propio. Newman es susceptible en gran medida a ser incluido en esta censura de Guardini. Este continúa: «Las cosas no son meramente los conceptos de la conciencia de Dios. El mundo no existe como el juego de la imaginación de un ser infinito. La idea hindú de que el mundo es Maya, el juego irreal de la divina fantasía, es muy superficial. Se deduce del mundo el mismo carácter, del que se deduce su auténtica profundidad, esto es, la seriedad de la realidad. Donde quiera que Dios crea, crea absolutamente en su integridad. Pone en libertad lo que ha creado y le confía su propia naturaleza, posición y actividad»[260]. Por supuesto, Newman se opondría a ver a *otras personas* a la luz de la idea hindú de Maya, pues estas tienen indudablemente un ser con valor por sí mismo. Pero, cuando habla del mundo material como «flotando meramente ante nuestros ojos como un fútil velo», no está quizá demasiado lejos de esta idea, y en ningún caso queda lejos de la afirmación de Guardini acerca del ser del mundo material[261].

Newman también se aleja de la antigua idea cristiana acerca del lugar del hombre dentro del cosmos material. Ciertos pensadores cristianos han afirmado que nosotros, los seres humanos, no estamos llamados a huir de la inmensidad amenazadora del cosmos, sino que tenemos un lugar muy definido dentro de él y no precisamente un lugar provisional. Algunos han hablado de la posición «sacerdotal» del hombre en el universo, mediante la cual quieren decir que el hombre, existiendo como lo hace en el límite entre materia y espíritu, tiene la tarea de mediar entre ambas, de espiritualizar la materia y de encarnar el espíritu[262]. Algunas veces se desarrolla esta idea haciendo la atrevida afirmación de que en la persona humana el universo se hace consciente de sí mismo y que al estar la persona humana tan unida al universo material está, por tanto, capacitada para dar voz a la alabanza de este a Dios. Esto significa precisamente que no ofrecemos una alabanza a Dios en medio de un mundo ajeno a nosotros, sino que lo incluimos en nuestra alabanza, dándole la voz que no tiene por sí mismo. Desde este punto de vista, la persona humana no es un ser extraño en el mundo, sino que representa una obra única de integración cósmica y ejerce una clase única de «liderazgo cósmico». En vano buscaremos en Newman esta perspectiva; para percibir esa función sacerdotal del hombre en el mundo, es necesario considerar el asunto de la materia de un modo más profundo del que Newman lo hace[263].

En todo esto estoy de acuerdo con los críticos de Newman. Incluso estoy de acuerdo en que su personalismo sufre de estas deficiencias en su comprensión del mundo material. Pero no creo que la mirada de Newman a la interioridad personal y a la subjetividad quede afectada por ello. No queda afectada porque no se apoya nunca en primer lugar en la estimación del mundo material; se apoya sobre todo en la verdad sobre la persona humana, como un ser que es *capax Dei*. Incluso cuando se adquiere un punto de vista más adecuado sobre la realidad de la materia, sigue siendo cierto que

nuestro ser *capax Dei* revela un abismo infinito de existencia en cada persona.

Es digno de mencionar aquí que hay un aspecto en Newman que le acerca a una comprensión más adecuada del mundo material, algo que le inclina profundamente a pensar en las personas como seres enraizados en el mundo material y no como seres tan inconmensurables respecto al mundo que resulten ajenos a él. Me refiero al profundo sentido y respeto de Newman por el tiempo y la historia, los cuales, desde mi punto de vista, tienden a contrarrestar en cierto sentido las tendencias idealistas que hay en su pensamiento acerca de la materia. Si consideramos su tratado teológico más importante, el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, encontramos una explicación profundamente original de la existencia histórica de los cristianos. Explica que la comprensión articulada que los cristianos tuvieron de la revelación no es completa de una vez por todas, no es exactamente la misma en cada generación, sino que se desarrolla en la historia, es decir, que nuevos aspectos de la revelación salen a la luz en respuesta a los nuevos retos de cada era. Compara este desarrollo con el de una planta. Esta existencia histórica no solo caracteriza a los creyentes; significa para Newman la condición humana. Podemos añadir que se deduce de la existencia en el espacio, el tiempo y la materia. A menudo dice que algún bien concreto no es posible en la presente generación, pero será posible en una generación o dos; que cada bien tiene su momento y se puede causar un gran daño al intentar forzarlo para que vea la luz antes de tiempo[264]. Newman incluso aplica este sentido histórico a su propia obra; piensa que algunas de sus propias ideas no eran todavía aptas para ser «recibidas», y solo llegarían a serlo en un tiempo indeterminado que él no llegaría a ver[265]. El profundo sentido de nuestra temporalidad, de nuestra inclusión en los ritmos de la historia, tiene el efecto de mantener a las personas humanas, a causa del infinito abismo de existencia que hay en cada una de ellas, enraizadas en la tierra y en sus cuerpos. En otras palabras, cuando Newman articula el nuevo sentido de la conciencia histórica que adquirió para la teología, se vio obligado a tomar nuestra existencia material de un modo más profundo de lo que la habría tomado de otro modo.

Concluamos entonces de esta manera. Una vez que hemos evitado todo idealismo berkeleyano al considerar la materia y que hemos restablecido la antigua comprensión del hombre como un microcosmos y como poseedor de una función sacerdotal en la creación material, no debemos minusvalorar de ninguna manera el profundo tratamiento de Newman de la subjetividad personal y de la interioridad. Es cierto que no podemos hablar por más tiempo de la inconmensurabilidad de la persona humana y del cosmos en el mismo sentido que al comienzo de este capítulo. Pues hemos encontrado en la idea del papel «sacerdotal» del hombre en el cosmos un motivo para entender que el hombre no está perdido en el cosmos, sino profundamente en su casa. Pero este estar en casa implica un tipo de primacía del hombre en el cosmos, no una absorción en él como si

fuera meramente una parte suya.

Algunos aspectos particulares de la interioridad

Una vez que ya estamos sobre aviso en la cuestión de la subjetividad y de la interioridad en Newman, podemos encontrarla en muchos lugares de sus escritos. He aquí un llamativo ejemplo de la sensibilidad de Newman respecto a la subjetividad. En su sermón «Los sufrimientos mentales de Nuestro Señor en Su Pasión», comienza su meditación sobre ese tipo de sufrimientos en Cristo considerando por qué una persona humana puede sufrir más que un animal consciente. No hay una razón neurológica por la que una persona sufra más que, digamos, un chimpancé, pero hay una diferencia en la subjetividad que lo explica. Cuando la persona sufre, ejercita un cierto tipo de memoria que aumenta su experiencia del dolor en un nivel mucho mayor, marcando una diferencia de categoría entre su dolor y el dolor animal. En una pieza maestra de análisis fenomenológico, dice Newman:

Considerad, entonces, que apenas una punzada de dolor es difícil de soportar; es intolerable cuando continúa. Quizá gritéis que no podéis soportar más; a los pacientes les gustaría detener la mano del cirujano, porque realmente continúa causándoles dolor. Su sensación es que han soportado tanto como pueden; como si hubiese sido la continuidad y no la intensidad, lo que lo hubiese convertido en excesivo para ellos. ¿Qué otra cosa significa esto, sino que la memoria de los momentos anteriores de dolor actúa sobre el dolor que se produce en el presente y –por así decirlo– lo acentúa? Si el tercer momento de dolor o el cuarto o el vigésimo pudiera ser considerado por sí mismo, si la sucesión de los momentos que lo preceden se pudiera olvidar, no quedaría más que el primer momento, que sería llevadero por serlo (eliminando el shock que lo acompaña); pero lo que lo hace insoportable es que es el vigésimo; que el primero, el segundo, el tercero, hasta el decimonoveno momento de dolor están todos concentrados en el vigésimo, de manera que cada momento adicional de dolor tiene toda la fuerza, la fuerza creciente, de todo lo que la ha precedido.

Newman anticipa aquí una idea original que Edmund Husserl manifestó en sus *Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness*[\[*\]](#). La «memoria» de la cual habla Newman es la «retención» husserliana, en la cual momentos recién pasados no se pierden completamente en el pasado, sino que permanecen de modo continuo en el momento presente. Newman capta esta continuidad con una feliz expresión, cuando habla de los momentos recién pasados «que actúan sobre» nuestra experiencia en el momento presente. Esta retención de los momentos recién pasados es claramente muy distinta de recordar un dolor experimentado hace largo tiempo, como un agudo dolor intestinal experimentado el año pasado. Incluso si estoy experimentando un agudo dolor intestinal justo ahora, mi recuerdo del dolor parecido del año pasado no se funde con mi dolor de ahora, de modo que actúe sobre él y lo agudice. La mente, mediante su poder de retención, puede tener una experiencia que dure a lo largo de un período de tiempo; la vivencia intelectual no se diluye en momentos de experiencia independientes y discontinuos que se suceden uno después de otro. Newman continúa describiendo esta

discontinuidad de la experiencia, que él utiliza para caracterizar la conciencia animal.

De ahí, repito, que los animales parecen sentir tan escaso dolor, pues no tienen capacidad de reflexión o de conciencia. No saben que existen; no se contemplan a sí mismos; no son capaces de ver atrás o adelante; cada momento tal como sucede es todo lo que tienen; vagan por la faz de la tierra y ven esto y lo otro, y sienten placer y dolor, pero toman todo tal como viene, y lo dejan ir de nuevo, como les pasa a los hombres en sueños. Tienen memoria, pero no la memoria de un ser intelectual; no son capaces de poner nada en relación, no producen por sí mismos nada que sea propiamente único y particular de las sensaciones particulares que reciben; para ellos nada es una realidad o tiene una sustancia, más allá de esas sensaciones; simplemente son sensibles a un número de impresiones sucesivas. Y, por consiguiente, como el resto de sus sentidos, su sentido del dolor es débil y sordo, a pesar de las manifestaciones externas que muestran. Es la comprensión intelectual del dolor, *como un todo difuso a través de momentos sucesivos*, el que le confiere su fuerza y agudeza especial y solamente el alma, que un animal no tiene, es capaz de esa comprensión[266].

Por supuesto, la referencia a la «memoria» es imprecisa, ya que puede expresar no solo la retención, sino también el recuerdo de las cosas pasadas hace largo tiempo; pero Newman apunta claramente a la retención. Anteriormente a este pasaje, Newman había mencionado los esfuerzos que hacemos para distraernos cuando tenemos un dolor; nuestra intención es fragmentar nuestro dolor en «una totalidad difuminada en momentos sucesivos» y reemplazar esta totalidad con momentos discontinuos sucesivos, cada uno como una totalidad por sí mismo, de modo que transforme nuestro dolor personal consciente tanto como sea posible en la sensación animal del dolor[267].

Newman continúa argumentando que la capacidad subjetiva que diferencia a las personas de los animales ciertamente queda elevada a una capacidad mayor en el Dios-hombre, de modo que es innegable que Sus sufrimientos en la pasión sobrepasan ampliamente lo que nosotros hubiésemos experimentado de haber sido sometidos a lo mismo. Lo que nos interesa en el presente capítulo es el análisis tan original de la subjetividad y la interioridad que Newman muestra en su reflexión. Si no hubiera sido tan sensible a la cuestión de la subjetividad, no habría tenido en cuenta la diferencia entre el dolor consciente de los animales y el de las personas, o hubiera intentado explicarlo en términos puramente neurológicos. Pero Newman, que era tan sensible al «abismo infinito de existencia» de cada persona, lo era ciertamente también a la conciencia interna del tiempo de cada persona. De hecho, la misma experiencia de un «abismo infinito de existencia» en una persona parece que nos remite a la retención de Husserl; precisamente porque esta retención hace inteligible la intensidad del dolor, hace inteligible del mismo modo la intensidad de la existencia personal.

Este es el lugar adecuado para hacer referencia a otro pasaje sobre la conciencia del tiempo, donde Newman investiga en profundidad la subjetividad de las personas. Al principio de su sermón «La grandeza y pequeñez de la vida humana», Newman se maravilla por el hecho de que «no cuenta, cuando el tiempo ha pasado, lo largo que se ha hecho [...]. Cuando la vida ha pasado, da igual si ha durado doscientos años o

cincuenta». También se maravilla por el hecho de que «el año ha pasado rápido aunque las horas se han hecho largas, y el tiempo pasado es como un sueño, aunque pensásemos que nunca se iría mientras estaba transcurriendo». Continúa aventurando una explicación: «Y la razón parece ser esta: que cuando contemplamos la vida humana en sí misma, aunque sea en una pequeña porción de ella, vemos implicada en ella la presencia de un alma, la energía de una existencia espiritual, de un ser responsable; la conciencia nos habla de esta implicación en cada momento. Pero, cuando hacemos memoria de ella, no la vemos más que externamente, como un mero lapso de tiempo, como una mera parte de la historia terrena. Y la duración más larga de este mundo externo es como polvo y no tiene ningún peso, frente a un momento de la vida dentro del mundo. Por tanto, siempre estamos expectantes de que nos sucedan cosas grandes en la vida, desde nuestra conciencia interna y en cada momento vivido por nuestras almas; y nos sentimos siempre decepcionados al considerar lo que hemos obtenido del tiempo pasado y lo que podemos esperar del tiempo futuro»[268]. Quizá podemos interpretar el pensamiento de Newman en términos de sujeto y objeto. Cuando me experimento a mí mismo como sujeto desde dentro de mí mismo, experimento «la energía de una existencia espiritual», una cierta plenitud de vida; y experimento esto siempre solo en el presente[269]. Pero, cuando me acuerdo de mi pasado y lo contemplo como si fuera un objeto, no encuentro la misma plenitud de vida; encuentro en lugar de eso un caparazón, una sombra, «una mera parte de la historia terrena». La objetivación de mí mismo en el pasado elimina una cierta plenitud subjetiva del punto de vista. Por esta razón, mi vida pasada, incluso si ha acumulado ya muchos años, me parece «como polvo», por esta razón palidece en comparación con «un momento de la vida dentro del mundo». De nuevo, Newman muestra una sensibilidad inusual al mirar a la subjetividad, y a la conciencia del tiempo.

Una idea más de Newman sobre la subjetividad o la interioridad. En el último capítulo del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Newman se dirige a aquellos que dicen que el Dios cristiano es demasiado severo en sus relaciones con los seres humanos, y a quienes dicen esto principalmente en referencia a Su severidad al tratar con *otros*, Newman les aconseja considerar su propia experiencia y dice: «Cuando vamos a emitir un juicio sobre las relaciones de la Providencia con otros hombres, mejor deberíamos primero considerar Su trato con nosotros mismos. No podemos saber sobre otros, sobre nosotros mismos sabemos algo, y sabemos que Él siempre ha sido bueno con nosotros y no ha sido severo»[270]. Quizá podemos interpretar a Newman así. Los sufrimientos de otros son a menudo solo un objeto para nosotros. Recuérdese que Iván Karamazov presentó sus argumentos contra Dios basándose en *noticias de periódico* sobre el sufrimiento de otras personas; esta es la manera que tiene Dostoievsky de subrayar el hecho de que Iván está considerando el sufrimiento humano como un objeto. El conocimiento subjetivo auténtico sobre el

sufrimiento humano, esto es, el conocimiento de ello desde el interior, me es accesible primariamente desde mí mismo y no desde otros. Newman sugiere que esta experiencia que yo tengo sobre mí mismo, la cual tiene mayor fiabilidad, revela algo distinto. El sufrimiento que conozco desde dentro, aunque es muy real, no se manifiesta como la cuestión predominante que parece ser cuando es presentado en los periódicos. Newman parece decir que yo, personalmente, experimento desde dentro que el sufrimiento moderado es un bien, que el sufrimiento me despierta y me reta precisamente en la manera como yo necesito ser despertado y retado. La subjetividad del que sufre debería ser analizada más cuidadosamente en las discusiones sobre qué es lo que Dios impone a la gente; esta perspectiva interna debería contar más que las noticias objetivas sobre el sufrimiento de otras personas.

El carácter oculto de la subjetividad

Antes de concluir este capítulo, debemos analizar el principal obstáculo que nos impide reconocer plenamente el misterio de la subjetividad personal. Entiendo que Newman consideraría que se trata de una cierta manera de ver a los seres humanos «desde fuera». Este modo de contemplarlos ofrece una imagen relativamente completa de la vida humana, pero que no deja traslucir nada que se parezca a la subjetividad personal. Es un modo de ver los asuntos humanos en términos de leyes causales. Newman lo describe bien cuando dice, en un pasaje de su obra que merecería ser mucho mejor conocido: «Nada sucede, nada pasa en el mundo, que no remita a algún suceso o hecho anterior, sin la necesidad de que sigamos su rastro hasta un orden de cosas más elevado para explicarlo, o para darle un sentido [...]. El sol se levanta y de este modo establece una ley; las mareas suben y bajan según una ley; la tierra está cubierta con vegetación o sumida en lo profundo del océano, envejece y se rejuvenece de nuevo, según el funcionamiento de las leyes fijas. La vida, sea vegetal o animal, está sujeta a una norma parecida, externa y general». Newman distingue este ámbito de causa y efecto en los seres humanos y en los asuntos humanos y continúa: «Los hombres crecen en madurez, después decaen y mueren. Asimismo, se educan en sociedad y la sociedad tiene sus propios principios. Las naciones avanzan mediante leyes que actúan como una especie de destino sobre ellos y que son tan vigentes ahora como hace miles de años. Y estas leyes del mundo social y político tropiezan con lo físico, haciendo que todo esto sea visto como un único sistema [...]. No podemos establecer límites a la extensión ni a la minuciosidad de esta maravillosa red de causas y efectos, en la cual está envuelto todo lo que vemos. Se extiende hasta los cielos; penetra en nuestros mismos pensamientos, en los hábitos y en la voluntad»[\[271\]](#). En esta última frase parece admitir que la norma de la causa y el efecto afecta incluso a la vida consciente de los seres humanos. Por tanto,

incluso se imagina un modo de explorar al hombre interior que no revela la subjetividad de la persona. Esta exploración basada en la norma considera a los seres humanos como objetos, no como sujetos y los toma como universales, no en toda su singularidad personal. Dado que esta perspectiva de los asuntos humanos parece ser completa, es fácil pasar por alto la subjetividad personal que no revela.

Este pasaje está tomado de un estudio que Newman escribió en 1841 para una historia del Cristianismo que consideraba a las instituciones cristianas del mismo modo externo. El autor de esta historia (Henry Hart Milman, 1791-1868) analizó estas instituciones en términos de leyes sociales y culturales e hizo gran hincapié en la similitud entre instituciones religiosas cristianas y no cristianas. Newman advierte contra el peligro de pensar que esta consideración causal del Cristianismo es una consideración completa. Esta consideración causal tiene su propia verdad y Newman afirma esta verdad enérgicamente, como acabamos de ver; pero le preocupa el hecho de que se pase por alto el carácter parcial de esta referencia, con la consecuencia de que la dimensión mística, interior y providencial del Cristianismo también se pase por alto. Teme que este autor tome su consideración natural del Cristianismo como si fuera del todo completa, de modo que, en efecto, pase por alto el misterio sobrenatural del Cristianismo. Lo extraordinario del análisis de Newman es esto: no siente la necesidad de negar el vasto alcance de las causas y leyes naturales para dejar espacio a lo místico; no se siente tentado a postular un «Dios de suspiros». Como el agua mantiene todo lo referente a sus propiedades naturales cuando está relacionada sacramentalmente con la regeneración bautismal, del mismo modo la estructura causal del mundo permanece intacta, sin experimentar ninguna alteración, cuando Dios está presente realizando en él una historia de la salvación que vaya mucho más allá de la historia que pueda ser contada en términos causales. Newman es capaz de insertar el inexorable reino de la ley causal en una totalidad mayor que incluye la gracia, la elección divina y la vida sobrenatural.

Por tanto, dice de Israel, considerado del modo que Milman lo considera: «El Estado israelita tuvo un comienzo, un medio y un final, como otras cosas del tiempo y del espacio; su cautiverio fue la consecuencia natural y su monarquía fue el recurso natural de un estado de fragilidad política. Su territorio fue un campo de batalla y su poder fue la alianza alterna de los imperios rivales de Egipto y Siria. Los viajeros paganos podrían haber mirado Tierra Santa y haberla considerado no más que un pequeño deslizamiento de Siria. Así fue; ¿y qué?»[272]. Al decir «¿y qué?», Newman quiere decir que ¿por qué Israel no debería ser, *además*, un único pueblo elegido, bajo una providencia especial de Dios, destinado a jugar un papel privilegiado en la historia de la salvación? Mediante su análisis, Newman quiere mostrar cómo podemos concebir, o más bien imaginar una presencia divina en una vasija terrena. Muestra cómo evitar la tentación reduccionista de pensar que el carácter terreno de la vasija le impide portar en

sí misma una presencia divina. Nos muestra cómo pensar «sacramentalmente» y cómo hacer para no dejarnos impresionar tanto por el aspecto natural de la historia judía o cristiana que perdamos contacto con la vida sobrenatural que está en el corazón de aquella. La idea central de su réplica a Milman es esta: «Sostengo entonces [...] que el Cristianismo, y no solo el Cristianismo, sino toda forma de trato de Dios con Sus criaturas, tiene dos aspectos, uno externo y otro interno. Lo que dice uno de los primeros Padres de su disposición más elevada [la Encarnación], es verdadero de todo lo que venga de Dios en general: tiene dos aspectos, “una parte divina y otra parte terrena”. Así es la ley de la Providencia en este mundo; opera bajo un velo y lo que es visible mientras opera permanece en su mayor parte en la sombra y algunas veces no hace sino ocultar y disfrazar lo que es invisible»[\[273\]](#).

El lector se preguntará justamente lo que tiene que ver esto con percibir o dejar de percibir la subjetividad de las personas. Se puede considerar el lugar en el que Newman encuentra la analogía más reveladora para explicar su lectura sacramental de la historia cristiana: precisamente en el hombre, y, más en concreto, en el hombre considerado como un ser compuesto de una dimensión exterior sujeta a unas leyes y de un principio interior de subjetividad. Después de preguntar: «Así fue, ¿y qué?», Newman procede a responder: «Mientras no se considere que el experto en anatomía puede refutar desde su saber la idea de la racionalidad y responsabilidad del hombre, el político y el geógrafo no pueden, mediante disertaciones elaboradas desde dentro de sus disciplinas, desentrañar la luz secreta de Israel [...]. Su historia tiene dos aspectos: en sentido mundano ante el mundo y en sentido celestial, respecto a los herederos del cielo»[\[274\]](#). La analogía con la naturaleza compuesta del hombre es incluso más explícita en este significativo pasaje: «El Creador “formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente”. Primero formó un tabernáculo material y entonces lo sometió con una vida invisible. Ahora bien, algunos filósofos [...] han especulado sobre la posibilidad de que el hombre proviniese originalmente de alguna naturaleza animal, de algún enorme lagarto deformado de la era prehistórica, que a la larga, por la fuerza de la naturaleza y por alguna causa desconocida, se hubiese convertido en un ser racional, y hubiese configurado gradualmente sus proporciones y refinado sus cualidades por influencia del principio racional del que fue investido. Tal teoría [...] proporciona una analogía y es, en el fondo, una ilustración de muchos hechos y sucesos que tienen lugar en este mundo»[\[275\]](#). Newman escribió esto casi veinte años antes de que Darwin empezase a publicar y es capaz de imaginar la idea de una explicación evolucionista de la aparición del hombre a partir de los primates no humanos. Además de las leyes ya mencionadas, que gobiernan al hombre y a los asuntos humanos, vislumbra la idea de leyes evolucionistas en acción en la aparición del hombre. Consideraba esta idea con ecuanimidad, pues era capaz, gracias a su profunda imaginación sacramental, de «pensar

juntas» tales leyes y el «abismo infinito de existencia» en cada ser humano, incluso a pesar de que esta profundidad existencial, que no es nada distinto de la subjetividad personal, no puede ser enteramente explicada mediante leyes evolutivas[276]. Newman está enteramente libre de ese «angelismo» (como Maritain lo llamó), según el cual un principio espiritual puede existir en el hombre solo en la medida en que la ley natural deja de operar sobre él; Newman es capaz de pensar la interrelación de lo material y lo espiritual en el hombre de un modo que es radicalmente no angélico, esto es, de un modo genuinamente «encarnacional».

Volvamos a nuestra cuestión acerca de por qué la subjetividad personal se pasa por alto tan fácilmente en el estudio sobre los seres humanos: es porque la indagación causal del hombre que nos lo muestra «desde fuera» nos ofrece una visión del hombre relativamente completa. «El mundo en el cual estamos situados tiene su propio sistema de leyes y principios, el cual, tan lejos como alcanza nuestro conocimiento, una vez puesto en marcha, basta para responder por sí mismo de una manera tan completa e independiente como si no hubiese nada más allá»[277]. Uno puede ignorar la subjetividad porque no aparece en esta visión relativamente completa del hombre.

Para arrojar algo de luz sobre la subjetividad, tenemos que aprender de Newman el principio sacramental, que en este estudio suyo expresa en términos de «externo» e «interno». Lo que es externo, por muy completo que parezca, no es la totalidad; está interconectado misteriosamente con un principio interno. Newman encuentra el lugar concreto de ambos, exterior e interior; verdaderamente es un maestro para encontrar el lugar de los aspectos de la realidad que parecen excluirse mutuamente, como vimos en el capítulo anterior. Y una vez más: «Pero un aspecto de la Revelación no debe excluir u oscurecer otros; pues el Cristianismo es dogmático, devocional y práctico a la vez; es esotérico y exotérico; es indulgente y estricto; es luminoso y oscuro; es amor y temor»[278]. Podemos añadir también que la revelación es también externa e interna, es institucional y mística. Aplicado al hombre, esto significa que el hombre es gobernado por leyes naturales, incluso cuando está en el centro de su vida interior como un abismo infinito de existencia. Es comparable con otros seres en tanto que están gobernados por las mismas leyes; pero por su profundidad existencial es también comparable con esos otros seres y con las medidas y leyes regulares del mundo.

Subjetividad y subjetivismo

Teniendo nuestro punto de vista de partida en mente, tenemos que preguntarnos si el profundo sentido de la subjetividad personal en Newman genera algún problema de cara a su religión teocéntrica.

Se dice comúnmente que el sello del pensamiento moderno es una cierta «vuelta al

sujeto». En este sentido, san Agustín ha sido llamado «el primer hombre moderno», porque exploró la vida interior de las personas como ningún pensador la había explorado previamente. El libro X de *De Trinitate* es el primer tratado sobre la subjetividad en la filosofía occidental. El mismo interés en la subjetividad que hace a san Agustín «el primer hombre moderno», hace a Newman un hombre moderno de modo eminente. Ahora bien, nadie afirmaría que el espíritu teocéntrico en san Agustín esté comprometido por el hecho de que haya vuelto su atención hacia el sujeto; ¿por qué razón entonces se dice esto de Newman?

Newman entraría en conflicto con su teocentrismo solo si su modernidad y su volverse hacia el sujeto fuesen a costa de afirmar la realidad objetiva de las personas, del orden moral y de Dios. Pero no se produce ningún conflicto de ese tipo por la referencia de Newman al «abismo infinito de existencia» en cada persona, como podemos ver en su enseñanza de que esta infinitud interior resuena en contacto con Dios y despierta en respuesta al Dios vivo. Nuestra subjetividad y nuestro ser *capax Dei* son como dos polos de nuestro ser. En lo que se refiere a la visión de Newman del mundo material, admito que hay una tendencia subjetivista en esta parte de su pensamiento. Admito que los filósofos que han explorado la encarnación de la persona humana (Edith Stein, Gabriel Marcel, Erwin Straus, Hans Jonas, por nombrar a unos pocos) han logrado algo importante para el personalismo cristiano que no se da en Newman. Pero esta carencia no es de aquellas que pudiesen comprometer su religión teocéntrica; ni de las que pudiesen comprometer su temor religioso, su celo y su adherencia al principio dogmático.

[*] N. de la T.: Existe traducción española como: *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.

7. «EL PRINCIPIO CREATIVO DE LA RELIGIÓN»

La cuestión que nos ocupa en este capítulo final es: ¿cuál es, para Newman, el conocimiento primordial de Dios que engendra una existencia religiosamente despierta? Y en particular nos podemos preguntar: ¿qué es claramente personalista en la concepción de Newman acerca de nuestro conocimiento religioso primordial?

Del intelecto teológico a la imaginación religiosa

Consideremos primero lo que *no* es este conocimiento primordial. Algunos cristianos han intentado explicarlo a veces en términos de pruebas y demostraciones. Han dicho que podemos razonar desde el mundo finito y llegar a Dios como la causa, el fundamento y el ser que gobierna el mundo. Cuatro de las cinco vías para llegar a Dios ofrecidas por santo Tomás de Aquino son de este tipo. Lo que tradicionalmente ha sido denominado teología natural consiste en tales pruebas de la existencia de Dios, junto con demostraciones de los principales atributos, o nombres, de Dios, tales como uno, omnipotente, omnisciente, justo. Aunque Newman no rechaza la aproximación tradicional e incluso la presupone, no hace demasiado uso directo de ella; su modo personalista de acceder a Dios es diferente. Incluso aunque todas las pruebas contenidas en la teología natural fuesen racionalmente tan logradas como los teólogos dicen que son, todas ellas son asunto de la inferencia formal, y como resultado, todas ellas conducen solo a la aprehensión exclusivamente teórica de Dios. Pero Newman busca un conocimiento religioso primordial que incluya una aprehensión real de Dios. Algunas veces diferencia entre el «intelecto teológico» y la «imaginación religiosa» y dice que las pruebas y las demostraciones son realizadas por el intelecto teológico, aunque se refiere al conocimiento que apela a la imaginación religiosa. Busca un conocimiento primordial de Dios que es conocimiento «existencial», esto es, un conocimiento que compromete a toda la persona, un conocimiento a partir del cual podemos vivir y no simplemente uno que apela al intelecto principalmente. En un conocido pasaje de su *Apología* afirma, en palabras que solo podían haber sido escritas por él: «Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos como prueba a favor de Dios [...] pero estos no me confortan ni me iluminan; no me libran del invierno de mi desolación...»^[279]. Está buscando el conocimiento religioso primordial que habla a su corazón, y no solo a su mente.

En un determinado pasaje, Newman esboza el concepto monoteísta de Dios tal y

como es elaborado en la teología natural: «Hablo entonces del Dios del teísta y del cristiano: un Dios que es numéricamente Uno, que es Personal; el Autor, Sostenedor y Consumador de todas las cosas, el alma de la Ley y el Orden, el Regulador en el ámbito moral; el que es Supremo y Único; semejante a sí mismo, diferente de todas las cosas que no son sino sus criaturas; distinto e independiente de todas ellas; El que existe por sí mismo, absolutamente infinito, que ha sido siempre y siempre será, para quien nadie es pasado o futuro; que tiene todas las perfecciones y la plenitud y el modelo de toda posible excelencia, la Verdad en sí misma, la Sabiduría, el Amor, la Justicia, la Santidad; el que es Todopoderoso, Omnisciente, Omnipresente, Incomprensible». Newman piensa que Dios, así entendido, puede ser aprehendido solo teóricamente y explica por qué: «Es un asentimiento que se sigue de los actos de inferencia, y de otros ejercicios puramente intelectuales; y es un asentimiento que se da a un extenso desarrollo de predicados, que son correlativos entre sí, o que, al menos, están íntimamente conectados entre sí, como si estuvieran diseñados en papel, como si formasen el mapa de un país que no hemos visto nunca»[280]. En estas últimas palabras, Newman evoca del modo más vívido la aprehensión nocional: es la aprehensión de algo a lo que se aspira con la intención, pero que no se ve realmente; es una aprehensión basada más en conceptos y definiciones que en la presencia intuitiva de la realidad aprehendida en su unidad. Newman anhela algo más que una aprehensión teórica de Dios y en este sentido continúa: «Hasta ahora está claro, pero la cuestión sigue: ¿Puedo llegar a una afirmación más enérgica del Ser de un Dios que la que se da meramente respecto a las nociones del intelecto? ¿Puedo penetrar con un conocimiento personal en el núcleo de las verdades que conforman ese gran pensamiento? ¿Puedo elevarme a lo que he llamado aprehensión imaginativa? ¿Puedo creer como si viese?». Parecería que, si existe un caso en el que la presencia intuitiva esté más allá de nuestro alcance, ciertamente sería en el caso de Dios, que es un Dios escondido, y es aprehendido solo por la fe. En Su caso, uno podría pensar que en esta vida solo es posible la aprehensión teórica. Pero Newman no se desalienta, pues escribe: «Con todo, concibo que un asentimiento real [a Dios] es posible, y procedo a mostrar cómo»[281].

Conciencia

Afirma que nuestro conocimiento religioso primordial surge en nuestra conciencia. Es mediante nuestro sentimiento de estar moralmente obligados como podemos adquirir una aprehensión auténtica de la realidad de Dios. Newman dice: «si no fuese por esta voz, que me habla de una forma tan clara en mi conciencia y en mi corazón, sería un ateo o un panteísta o un politeísta al contemplar el mundo»[282]. De modo que el acceso de Newman a Dios no es cosmológico, en el sentido de empezar con el mundo externo y

volver a Dios como la causa de ello; el acceso de Newman a Dios pasa por su interioridad moral.

Pero, para entender cómo Newman encuentra a Dios en la conciencia, tenemos que diferenciar con él dos niveles de conciencia. Existe ante todo la conciencia en el sentido de la capacidad intelectual por la que comprendemos el bien y el mal. Por ejemplo, es mediante la conciencia como entendemos que está mal derramar sangre inocente o distorsionar la verdad según mi conveniencia, o ser ingrato con mis benefactores o romper mi palabra. A menudo decimos que alguien que comprende estas cuestiones tiene una conciencia bien formada. Pero hay un sentido de conciencia más propio y a este es al que se refiere primordialmente Newman. Podemos imaginar que llego a una situación particular en la que estoy tentado de distorsionar la verdad para mi propia conveniencia, o de romper mi palabra; e imagínese que en este momento tengo el profundo sentimiento de que no debo ceder a estas tentaciones. Debo decir que mi conciencia me *advierte* para que no ceda, me *ordena* no hacer el mal. El pensamiento de equivocarme me invade con un cierto estremecimiento. Me doy cuenta de que me comprometeré a mí mismo seriamente si hago el mal que me tienta. O imaginemos que he cedido a la tentación; entonces digo que mi conciencia me *acusa* y estoy atormentado sabiendo que me acusa con razón; siento que toda felicidad profunda en mí mismo queda entonces afectada. Este es el segundo nivel de la conciencia, y este es al que se refiere Newman. La conciencia en el primer sentido me proporciona conocimiento moral, conocimiento sobre la maldad del hecho de mentir o de romper mi palabra. Necesitamos este conocimiento para llegar a la conciencia en el segundo sentido, que es el más propio. Pues es solamente entonces cuando me veo a mí mismo y a mis acciones a la luz de estos valores morales universales, que son despertados por la conciencia en el sentido más propio. La conciencia en este sentido envuelve no solo valores universales morales, sino también mi existencia concreta, expuesta a la luz de estos universales. Es en el marco de este encuentro como se hacen sentir las misteriosas admoniciones y acusaciones de la conciencia. Newman dice: «Y, por eso, estamos acostumbrados a hablar de la conciencia como una voz [...] y, más que de una voz, como el eco de una voz, que nos manda y nos obliga, como ningún otro mandato de nuestra experiencia en general»[\[283\]](#). Nuestra comprensión de los valores morales universales, en contraste, tiene una analogía mayor con el ver que con el escuchar una voz. De modo que tenemos conciencia, en el sentido moral de la palabra, y mediante ella llegamos a conocer la ley moral natural; y también tenemos conciencia entendida como un dictado interior «que nos manda y nos obliga», que nos reta en una situación concreta. Es la conciencia en este último sentido de la que se ocupa Newman en especial.

Newman procede a examinar las afecciones que se refieren a la conciencia en el segundo sentido. Presta particular atención a las emociones que constituyen una «mala»

conciencia, como la vergüenza, el temor, el pánico, el sentido de la responsabilidad, pero también a las emociones positivas de asombro, de esperanza y de la paz de espíritu que constituyen una «buena conciencia». Primero argumenta que esas emociones consideradas juntas representan un tipo básico de experiencia personal; igual que hay experiencia estética y sentido de la percepción, también hay, a un nivel igualmente fundamental, un tipo de experiencia que podría llamarse «experiencia consciente». Entonces argumenta que, si extraemos las «líneas de significado» contenidas en las afecciones propias de la conciencia, podemos distinguir en ellas una estructura interpersonal. Dice que la conciencia (en el segundo sentido) siempre implica «el reconocimiento de un objeto vivo, hacia el que se orienta. Las cosas inanimadas no pueden despertar nuestras emociones; estas están referidas a las personas. Si, como sucede, nos sentimos responsables, nos avergonzamos y nos asustamos al transgredir la voz de la conciencia, esto implica que hay Alguien ante quien somos responsables, ante quien nos avergonzamos, ante cuyas exigencias tenemos miedo [...]. Estos sentimientos en nosotros son tales que requieren, para ser originados, de un ser inteligente: no tenemos emociones frente a una piedra, no sentimos vergüenza ante un caballo o un perro». Muchos lectores de Newman aceptarán su descripción siempre que esta dimensión interpersonal de la conciencia sea explicada en términos de algún otro humano. Pero Newman continúa sugiriendo que la persona a la que se refieren las emociones de la conciencia no puede ser meramente humana; continúa diciendo que

la conciencia estimula todas esas emociones dolorosas, confusión, aprensión, condena propia; y, por otra parte, nos infunde una profunda paz, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza que ninguna cosa sensible ni terrena causa. «El malvado huye, cuando nadie le persigue»; entonces, ¿por qué huye? ¿De dónde su terror? ¿A quién ve en la soledad, en la oscuridad, en las cámaras oscuras de su corazón? Si la causa de estas emociones no reside en el mundo visible, el Objeto al que se dirige su percepción debe ser Sobrenatural y Divino; y, por tanto, el fenómeno de la conciencia, como una orden, sirve para impresionar la imaginación con la representación de un Director Supremo, un Juez, santo, justo, poderoso, que todo lo ve, retributivo, y [esto] es el principio creativo en la religión[284].

Nótese la expresión «el principio creativo de la religión». Esta es la clase de conocimiento de Dios que Newman busca, el conocimiento que puede engendrar la existencia religiosa. Newman quiere encontrar a Dios de un modo que no solo apele al intelecto teológico, sino también a la imaginación religiosa y encuentra esta relación en la conciencia.

Uno debería tener cuidado al intentar convertir el razonamiento de Newman demasiado deprisa en un argumento formal, como si las afecciones típicas de la conciencia fueran tomadas por él como un efecto, y como si estuviese argumentando que solo un ser divino es una causa suficiente para ellos. Aunque el contenido de este texto algunas veces sugiere esta interpretación, yo lo considero, en cambio, como si estuviese articulando el sentido de una persona divina que desde el principio está implícita en la

intencionalidad de estas afecciones. No está intentando demostrar mediante una inferencia que existe un Dios personal; más bien está intentando hacer explícito ese sentido de un Dios personal que está implícito en las afecciones de la conciencia. Si no leemos a Newman de este modo, tendremos la tendencia de reducir su razonamiento sobre la conciencia al intelecto teológico y de pasar por alto el interés que muestra en la imaginación religiosa.

Más arriba, Newman se preguntaba: «¿Puedo creer como si viese?». Afirma que mediante la conciencia puedo llegar verdaderamente a creer como si viese. Argumenta esto mostrando una original analogía entre la conciencia y la percepción sensible. Dice que hay una gran diferencia, que se pasa fácilmente por alto, entre recibir impresiones sensibles y distinguir entes individuales. Una persona ciega de nacimiento que recupera de repente la vista, como vimos en el capítulo 5, al principio percibe solo un torbellino de colores y formas, pero no capta aún un mundo ordenado que contenga entes individuales concretos que estén en relaciones espaciales definidas entre sí. Lo que percibe al principio es como lo que vemos cuando miramos un tapiz por el lado equivocado. Lleva algo de tiempo y un esfuerzo de interpretación aprender a ver el tapiz del mundo externo por la cara adecuada, esto es, se requiere algún tiempo y esfuerzo para encontrar en los datos sensibles los entes individuales que existen alrededor de nosotros y también encontrar las relaciones espaciales en las que se encuentran. Lo que interesa a Newman es que no deducimos o razonamos nuestro acceso a los entes individuales materiales; por ejemplo, no razonamos que son lo único que podría haber causado los datos sensibles. Aprehendemos los entes individuales, no ciertamente con la inmediatez con la que experimentamos los datos sensibles, pero en cierto modo directamente; los aprehendemos en los datos sensibles y de un modo que contrasta con el acto de deducir a partir de los datos sensibles que esos entes individuales deben estar allí.

Ahora bien, Newman argumenta que las afecciones de la conciencia (en el segundo sentido) favorecen nuestra aprehensión de Dios tanto como nuestra experiencia sensible favorece nuestra aprehensión de los entes individuales concretos, situados espacialmente. Podemos reconocer a Dios en estas emociones, como podemos reconocer entes individuales concretos en los datos sensibles. El paralelismo que Newman muestra entre la conciencia y la percepción sensible es sorprendente al principio, porque los entes individuales concretos parecen sernos presentes de modo directo, mientras que Dios parece escondido. Newman resuelve nuestra duda sobre el paralelismo, mostrando, primero, que los entes individuales materiales no resultan ser presentes de modo tan inmediato como se podría pensar, y ciertamente no resultan presentes de modo tan inmediato como los datos sensibles mismos; y, en segundo lugar, mostrando que el Dios de la conciencia nos es más presente de lo que uno podría pensar, en tanto que Dios no es deducido como la causa de las emociones de la conciencia, sino más bien percibido

como el objeto velado de esas emociones. Por supuesto, esta afinidad con la percepción sensible se mantiene solo para la aprehensión real de Dios en la conciencia y no en absoluto para la aprehensión nocional de Dios en el intelecto teológico. De hecho, Newman, después de articular el concepto monoteísta de Dios que brota en teología, se queja, como vimos, de que este concepto es como «el mapa de un país que no hemos visto nunca»; se queja de no poder verlo. Pero realmente hay una cierta vista de Dios en la conciencia y este es el aspecto central del paralelismo que Newman esboza entre la conciencia y la percepción sensible[285].

Hasta aquí he estado presentando el pensamiento de Newman sobre la conciencia como si estuviese en diálogo con un agnóstico y estuviese intentando mostrarle dónde encontramos a Dios en nuestra experiencia. Pero, de hecho, su pensamiento sobre la conciencia oscila entre este diálogo y otro, que consiste en el diálogo con alguien que cree verdaderamente en Dios, pero que lo aprehende solo de manera teórica. En el famoso pasaje del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* que he estado interpretando, es el creyente, más que el agnóstico, el que resulta ser el auténtico destinatario del discurso de Newman. En este pasaje, Newman dice que se está dirigiendo a alguien que tiene una aprehensión teórica completa de Dios y que está intentando despertar la imaginación religiosa de esa persona apelando a su experiencia de la conciencia[286].

Es importante fijarse en este diálogo con el creyente teórico, porque en él distinguimos algo de gran importancia, que puede permanecer oculto en el diálogo con el agnóstico: percibimos la unidad de la aprehensión real y nocional de Dios. Es el mismo Dios el que es aprehendido primero nocionalmente por el intelecto teológico; aprehendido como «el Único que existe por sí mismo, absolutamente infinito, que ha sido siempre y siempre será, para quien nada es pasado o futuro, que tiene toda perfección y la plenitud y es modelo de toda posible excelencia, la Verdad misma, la sabiduría, el amor, la justicia, la santidad», siendo entonces realmente aprehendida en la conciencia por la imaginación religiosa. Es llamativo que Newman considere como idénticos sin ningún esfuerzo ni argumentación a aquel que habla a la conciencia y aquel al que se refiere la teología. Para él es evidente que en la conciencia se experimenta desde dentro al mismo sobre el que se piensa desde el discurso teológico. Y de este modo, desde su punto de vista, lo que resulta es un compuesto; un sentido de Dios compuesto de experiencia y comprensión, de aprehensión real y nocional.

Me refiero ahora a lo que es claramente personalista en el acceso de Newman a Dios a través de la conciencia. Es común explicar este aspecto del personalismo de Newman en términos de aprehensión real: en la conciencia aprehendemos a Dios no solo de modo abstracto, sino imaginativamente; no solo de manera intelectual, sino también de modo afectivo; no solo desde la distancia, sino con un compromiso personal pleno; no

simplemente como un objeto de cognición, sino en un encuentro interpersonal. Y, sin embargo, no podemos explicar completamente el personalismo de Newman en términos de aprehensión real. Aunque una aprehensión *meramente* nocional de Dios es insuficiente en un aspecto personalista, el compuesto de real y nocional, del cual acabamos de hablar, significa de por sí una importante contribución personalista al acto religioso. Pero a causa de los elementos nocionales contenidos en la referencia de Newman al monoteísmo, la experiencia puramente religiosa permanecería siendo insuficiente y nuestra existencia religiosa no estaría centrada. Ya discutimos este importante aspecto en el capítulo 2 y volveremos a él al final de este capítulo.

Hemos estado hablando del personalismo de Newman como se expresa en su aproximación a Dios a través de la conciencia. Notemos el significativo hecho de que este personalismo no está lejos del teocentrismo de Newman. Aunque estos dos aspectos del pensamiento de Newman parecen antitéticos en algún sentido, ambos brotan de una fuente común. Se recordará que, al explicar su teocentrismo en el capítulo 1, hice hincapié en su enseñanza sobre la conciencia y, más en concreto, en su enseñanza sobre la conciencia en el segundo sentido, que es el más propio. Dije que la conciencia como un «mandato magisterial» da a entender la elevada autoridad de quien habla en conciencia; la conciencia no se refiere simplemente a mi felicidad y desarrollo, sino que me somete al juicio divino, proporcionando así una configuración teocéntrica a todo el pensamiento religioso de Newman. Esto da como resultado que es la misma conciencia la que es «el principio creativo de la religión». El mismo aspecto de conciencia que se encuentra en el teocentrismo de Newman proporciona además la energía experiencial que convierte la aprehensión nocional de Dios en aprehensión real.

Newman y la fenomenología de la experiencia religiosa

Podremos ofrecer una aproximación más completa del acercamiento de Newman a Dios mediante la conciencia si hacemos uso de la fenomenología de la religión de Rudolf Otto, como se muestra en su clásico estudio *Lo santo* (1917). De hecho, la obra de Otto puede incluso permitirnos entender a Newman mejor de lo que Newman se entendió a sí mismo.

Otto dice que la palabra alemana *heilig* (santo) ha sido reducida a un significado meramente moral, como en Kant, para quien «*ein heiliger Wille*» es simplemente una voluntad moral incondicionalmente consciente, una voluntad enteramente dedicada al deber y no afectada por la inclinación. Otto continúa diciendo que *heilig* solía tener también un significado específicamente religioso, un significado irreducible a todos los significados que expresan excelencia moral, y que él quiere recuperar este significado

específicamente religioso. Acuña un nuevo término, *numinoso*, para expresar que lo que es irreductiblemente religioso y no meramente moral es la idea de lo santo. Cuando yo me estremezco al oír una pieza de música sacra, como el *Te Deum* de Bruckner, capto algo numinoso en la música. Cuando los apóstoles quedaron abrumados por lo que experimentaron en el Monte Tabor, fue el misterio numinoso que emergía de Cristo el que los llenó con un determinado estremecimiento religioso. Se trata en este caso de *temor numinoso*, el cual Otto distingue cuidadosamente del *temor natural*, esto es, el temor a sufrir un daño. Los apóstoles no esperaban sufrir daño por lo que experimentaron en el Tabor, pero experimentaron un gran temor, en el sentido del temor numinoso. Otto distingue con gran sensibilidad y sutileza diferentes aspectos numinosos. De este modo, analiza los primitivos fenómenos numinosos que llamamos «misteriosos». Entre los fenómenos numinosos más elevados, distingue entre aquellos que nos atraen y nos fascinan (*mysterium tremendum*). Y así sucesivamente. Expresa con gran énfasis que lo numinoso es algo simple e indefinible; cada persona lo tiene que experimentar por sí misma. No se trata de algo semejante a la excelencia moral, sino que tiene valor por sí mismo; no se refiere a otra cosa. En este sentido, Otto dice a sus lectores que, si no han tenido ya experiencia de lo numinoso, no deberían leer su libro, pues no sabrán de lo que está hablando. Al final de su libro, ha conseguido recuperar lo santo al restablecer su irreductible núcleo religioso.

Es cierto que Newman hubiera quedado fascinado por la fenomenología de la experiencia religiosa en Otto. Pero, en relación con nuestro objetivo, está el hecho de que el concepto de la experiencia numinosa y de los objetos numinosos puede ser muy fecundo para interpretar a Newman. Así, podemos decir que la fuerza de los sermones de Newman reside no solo en lo que dice, sino en lo que evoca, y que sabe cómo evocar la dimensión numinosa del Cristianismo. Un sermón como «La religión del momento» (PPS I, sermón 24) rebosa de energía numinosa; está lleno de temor y de sobrecogimiento numinoso. Pero todavía en mayor relación con nuestro propósito está esta cuestión: «el mandato magisterial» de la conciencia rebosa de misterio numinoso para Newman. La conciencia no es simplemente una cuestión de moralidad para Newman; la obligación moral es también algo inconfundiblemente religioso; un *mysterium tremendum* se descubre mediante la obligación moral, llenando a Newman de temor numinoso[287]. Cuando hacemos el mal, nuestra conciencia se da cuenta no solo de la *maldad*, sino de la *pecaminosidad*, que es una categoría numinosa; el mal que hacemos, una vez expuesto a la luz de lo numinoso y de lo santo, adquiere el carácter impuro del pecado. Por esta razón, la conciencia es el principio creativo de la religión. Sin el concepto de lo numinoso, podríamos tomar la enseñanza de Newman sobre la conciencia como una religión reducida a moralidad, como hace Kant. También estaríamos desorientados en el intento de entender cómo la conciencia puede tener tal

fuerza para transformar nuestras creencias religiosas de asentimientos nocionales en reales.

Una vez que vemos a Newman a la luz de la fenomenología de la experiencia religiosa, podemos entender mejor por qué esperaba tan poco del argumento formulado por Paley para demostrar la existencia de Dios[288]. Newman pensaba que, incluso aunque los argumentos como este de Paley tuviesen tanto éxito como se pretendía, no despertarían ningún estremecimiento numinoso profundo; no se prestan a sí mismos a ser fundamento para una religión revelada. Dice que los partidarios de la decadente «religión de la civilización» «hacen mucho hincapié en las obras de la Teología Natural, y piensan que toda religión está contenida en estas; pero en verdad no hay falacia más grande que suponer que tales obras tienen por sí mismas algún verdadero sentido religioso en absoluto. La religión, como ha sido bien señalado, es algo relativo a nosotros; un sistema de mandamientos y promesas de Dios respecto a nosotros. Pero ¿cómo nos ocuparemos nosotros del sol, la luna y las estrellas? ¿O de las leyes del Universo? ¿Cómo nos enseñan nuestro deber? ¿Cómo hablan a los pecadores? No vemos aquí nada de la ira de Dios, de la cual habla a gritos la conciencia de un pecador. De modo que no puede haber una estratagema de Satán más peligrosa (y, sin embargo, más común), que la que nos saca de nuestros pensamientos secretos para hacernos olvidar nuestros propios corazones, que nos hablan de un Dios de justicia y santidad y nos hace fijar nuestra atención solamente en el Dios que hizo los cielos»[289]. Otto diría que Newman, cuando afirma que los argumentos formulados no son «en absoluto religiosos en el verdadero sentido», de hecho está deplorando su esterilidad en sentido numinoso. Newman quiere decir que esta aproximación a Dios a través de la conciencia, en contraste, es fecunda en sentido numinoso. Otto consideraría la referencia de Newman a la «ira de Dios» no solo como una expresión de Dios, que se venga de la injusticia humana, sino también como una expresión de Dios, que nos llena de temor numinoso. Otto diría que Newman está bastante en lo cierto, al distinguir en la conciencia el sentido del pecado; como acabamos de decir, experimentamos nuestra maldad como pecado cada vez que lo confrontamos con lo sagrado. Los argumentos formulados no pueden transmitir ningún sentido de pecado porque se aproximan a Dios de un modo altamente racional que no implica el misterio numinoso. Por esta razón, nadie alcanza los argumentos formulados con un anhelo de redención, mientras que Newman piensa que este anhelo verdaderamente despierta en la conciencia. Por esta razón, además, nadie alcanza los argumentos formulados con un sentido de *tua res agitur*, mientras que Newman piensa que este sentido de necesidad existencial corresponde verdaderamente a la conciencia.

Hay algo más en Otto que debería ser puesto en relación con Newman. Otto distingue dentro de lo santo los momentos «racionales» y «no racionales». Cuando

exponemos lo santo en términos de «moralmente bueno», «omnipotente», «omnisciente», «eterno», «personal», empleamos los nombres racionales de Dios, pero, cuando hablamos de lo santo como «numinoso», apuntamos a algo no racional en ello. La «idea completa de lo santo» contiene momentos racionales y no racionales. La tarea de rehabilitación de Otto consiste no solo en recuperar lo numinoso no racional, sino también en intentar comprender la unidad de lo racional y de lo no racional en la idea de lo santo. No tenemos intención de enfrentar lo no racional con lo racional; de aquí el subtítulo de su libro: «Lo racional y lo irracional en la idea de Dios». Otto dice que, cuando lo racional es hiperdesarrollado y lo numinoso rechazado, lo santo se convierte en el dios de los filósofos; los hombres y mujeres religiosos procuran recobrar un sentido por «el Dios vivo», «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Otto distingue en el Cristianismo un «equilibrio clásico» de lo racional y lo numinoso; en el Islam, en cambio, lo numinoso es desarrollado de manera desproporcionada y el lado racional de lo santo es dejado a un lado.

Se ve fácilmente el paralelismo con Newman: los momentos «racionales» de lo santo en Otto son conocidos por lo que Newman llama el «intelecto teológico»; lo numinoso no racional es aprehendido por la «imaginación religiosa». O, en otras palabras, los momentos racionales son objeto de aprehensión teórica, mientras que los numinosos son objeto de la aprehensión real. La unidad de lo racional y lo no racional que Otto buscaba no es distinta a la unidad de lo nocional y lo real en Newman. Es también de gran ayuda pensar en Newman como un aliado de Otto al evitar el «dios de los filósofos» y al pensar en Él afirmando su personalismo mediante el apoyo de aquellos que sitúan la religión en el centro, alrededor del «Dios vivo». Pero, a pesar del amplio alcance de los paralelismos entre los dos pensadores, hay un importante aspecto de discrepancia entre ellos, como vimos al final de este capítulo, cuando pusimos a Newman en relación con el «modernismo» teológico.

Algunas objeciones

Ahora desarrollaremos la aproximación personalista de Newman a Dios mediante la conciencia y lo haremos considerando algunas serias objeciones que se le han formulado.

Una primera objeción dice que la conciencia es un camino poco fiable para el conocimiento religioso, pues, después de todo, hay muchos no creyentes (y muchos creyentes meramente teóricos) que tienen una conciencia despierta. El sentido religioso no corresponde intrínsecamente a la conciencia; de otra manera, la gente que carece de él o lo rechaza tendría que tener una conciencia disminuida. Esta objeción es superada fácilmente tan pronto como recordamos los dos sentidos de la conciencia. Claro que es

verdad que los no creyentes son capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo; saben tan bien como los creyentes que deben mantener sus promesas, decir la verdad, dar las gracias a sus benefactores, etc. Pueden tener lo que Newman llama sentido moral; pueden tener conciencia en el primer sentido. Pero recordemos que el camino de Newman a Dios mediante la conciencia pasa por la conciencia en el segundo sentido. Ahora bien, la conciencia tomada en el segundo e imperativo sentido puede embotarse incluso cuando la conciencia en el primer sentido permanece viva. Puede embotarse al pensar en las exigencias morales como si fuesen meras convenciones sociales y al pensar en el comportamiento moralmente recto como mera lealtad a la propia tribu. O puede embotarse al pensar las exigencias morales en términos evolutivos, esto es, al pensarlas solamente como condiciones para la supervivencia. Y entonces no es sorprendente que la vida moral, tras ser concebida de este modo reduccionista, parezca desprovista de valor religioso intrínseco. Pero a aquellas personas cuya experiencia moral no está afectada por una teoría reduccionista, que son por tanto capaces de sentir la obligación moral con toda su fuerza vinculante, no les resultará difícil encontrar algún misterio numinoso que se acerque a la obligación moral. Una vez que experimenten la conciencia en el segundo sentido de Newman sin ningún obstáculo teórico, su *sensus divinitatis* (como Calvino llamó a nuestro sentido de lo numinoso) se despierta inevitablemente.

Esta objeción sostiene que la posición de Newman conduce a una extraña y chocante consecuencia. Supóngase que alguien sinceramente piensa que está obligado en conciencia a sacrificar a sus hijos a los dioses. Sentirá en su conciencia un mandato «imperativo y exigente», ordenándole a hacer esto, sentirá que algo le amonesta antes de que actúe y que le acusa al dejar de hacerlo. Tiene exactamente esas experiencias de conciencia determinadas que Newman dice que producen una aprehensión real del Dios vivo. Pero ¿es creíble que Dios esté realmente presente en una obligación que se apoya en un error moral nuestro tan profundo? ¿No estaría Dios absurdamente dividido contra sí mismo si de verdad estuviera amonestándonos por hacer algo que es malo en sí mismo y que posiblemente no querría que hiciésemos? Pues la posición de Newman parece implicar que encontramos a Dios tanto desde una conciencia que honestamente se equivoca como desde una conciencia bien formada, en cuanto que ambas están igualmente llenas de esas emociones de vergüenza, responsabilidad, temor, etc.

Hay que tener en cuenta que la experiencia del misterio numinoso no es necesariamente puesta en duda por carencias referidas a las circunstancias en las que aparece el misterio. Quizá para una persona «primitiva», un trueno está lleno de un misterio numinoso que no tiene para una persona de la época moderna, que sabe sobre la descarga de electricidad en las nubes. Pero la irrupción de lo numinoso seguramente proporciona al hombre «primitivo» tanta aprehensión real de lo divino como pasa con la persona religiosa, que experimenta lo numinoso sin error respecto al mundo natural.

Sería, por supuesto, diferente, si uno pensase que toda experiencia numinosa está esencialmente ligada a algún error científico, y que esta experiencia desaparece enteramente en las mentes de quienes tengan un conocimiento completo del mundo natural. Pues, si existe como tal la experiencia numinosa, su raíz se puede mantener incluso contando con toda clase de errores sobre el mundo natural. Entonces, no es tan sorprendente que el carácter íntimo del misterio numinoso, tal y como se presenta a sí mismo en la conciencia, pueda mantener su fundamento incluso en medio de errores referidos al nivel del sentido moral. Incluso cuando pienso equivocadamente que Dios me está exigiendo sacrificar a mis hijos, experimento correctamente un misterio numinoso que me rodea, que se presenta a sí mismo como obligatorio en sentido moral.

Y hay algo más que puede conciliar lo que en principio parece paradójico. Pensemos en cómo llegamos a saber la esencia de una cosa. Empezamos con ejemplos concretos de una esencia y entonces intentamos hacer un razonamiento mediante un proceso de abstracción o de intuición eidética hasta la esencia, tomada en sentido universal. Por tanto, si quiero entender lo que es esencialmente la amistad, traigo a la mente casos concretos de amistad ejemplar, o casos concretos de desórdenes o «patologías» de la amistad. Pensando acerca de estos casos concretos, llego a entender, por ejemplo, que la «amistad» entre los que participan en un contrato no es amistad en el sentido propio del término y llego a entender otros rasgos esenciales de la amistad, muchos de los cuales son explicados por Aristóteles en su admirable tratado sobre la amistad. Supongamos ahora que los casos concretos sobre los que estaba pensando se vuelven ilusorios. Supongamos que tengo ante mí la amistad de Bill y Susan y que distingo en ella muchos de los rasgos esenciales de la amistad; pero supongamos que me equivoco sobre esta amistad y que Bill y Susan simplemente se estaban utilizando mutuamente y nunca fueron amigos realmente. Lo más llamativo es que el conocimiento esencial que he adquirido al considerar ese caso concreto permanece intacto, incluso cuando este muestra ser ilusorio. Si al pensar en Bill y Susan llego a darme cuenta de que en una amistad hay mucho más que el hacer negocios juntos, este conocimiento esencial se mantiene y retiene toda su validez, incluso después de haber afirmado que Bill y Susan nunca han alcanzado este «más» en su relación. Y, de este modo, aunque los casos concretos que están en la base de percepciones concretas se vuelvan ilusorios, incluso cuando mi conocimiento esencial permanezca intacto, es poco sorprendente que el saber sobre Dios que he obtenido en la conciencia permanezca intacto, aunque la base ética desde la cual habla mi conciencia muestre que contenía errores. Por supuesto que no queremos decir que el «paso» desde el sentimiento de la obligación al sentido de lo numinoso es un paso de lo concreto a lo universal, como en el caso de la amistad. Lo que queremos deducir del paralelismo con la amistad es simplemente la idea de que la «base» de una experiencia puede tener algún defecto sin debilitar la experiencia misma.

Pero quizá deberíamos atender con gran atención a la siguiente objeción: la imagen de Dios que se origina en la conciencia seguramente sufre una distorsión en la medida en que está basada en serios errores morales. Si a Dios se le piensa como exigiendo crueles acciones (e incluso tomando estas acciones bajo el aspecto de lo «bueno» y lo «correcto»), esto no puede dejar de influir en mi manera de sentir la voz que habla en la conciencia. Como hemos dicho, mi experiencia de esa voz no es una fuente completamente autosuficiente del conocimiento de Dios; forma una unidad con las nociones y conceptos de la ley moral y de Dios que apporto a la experiencia de la conciencia. Si estas nociones son verdaderas, entonces mi conocimiento de Dios se hace más profundo mediante mi experiencia de la conciencia, pero, si son falsos, entonces este conocimiento queda comprometido en cierto grado.

Newman frente a Freud

Dijimos más arriba que Newman identifica espontáneamente y sin esfuerzo la voz de la conciencia con el Dios del monoteísmo cristiano. Llegamos ahora a una objeción que pone en duda esta identificación; el objetor dice que la voz de la conciencia es en realidad algo bastante determinado y no puede ser identificado con Dios. Esta objeción proviene de Freud y está basada en el concepto de Freud del superego. Es quizá la más problemática de todas las objeciones[\[290\]](#).

Freud empieza considerando lo que significa decir que un niño hace propias las exigencias y prohibiciones de sus padres. Si el hijo está tentado de cometer algo malo, oye la voz paterna dentro de sí, condenando el mal. El niño no teme meramente el castigo paterno; la interiorización es más profunda, pues el niño se siente ligado por las exigencias paternas, incluso si piensa que puede eludir el castigo. Esta voz paterna interiorizada es el superego freudiano. Es una voz que se parece de muchas maneras a la conciencia de Newman en el segundo sentido. Aparte de ser como una voz, está llena de una autoridad elevada; exige y prohíbe; es profundamente personal. Puede ser considerada fácilmente la voz de Dios. Pero Freud argumenta que esta es la voz de un padre meramente humano y no de un padre divino. Piensa que el proceso por el que la figura del padre se llega a interiorizar es un proceso psicológico meramente natural y puede ser explicado sin necesidad de incluir a Dios. Por supuesto, no hay ninguna objeción a Newman mientras que la conciencia y el superego se distingan; el análisis freudiano del superego lleva la delantera a Newman a partir de la afirmación de Freud de que la conciencia no es nada más que el superego.

Newman no vivió bastante como para conocer la obra psicológica de Freud en psicología. Sería fascinante ver cómo habría analizado a Freud. He aquí mi respuesta a este, realizada desde el espíritu del personalismo de Newman: lo que Freud llama el

superego es una forma prepersonal y en muchos casos despersonalizada de vida moral, mientras que lo que Newman llama conciencia es una forma eminentemente personal de vida moral; por tanto, la conciencia de Newman queda fuera del superego freudiano y no puede ser reducida a ello o ser explicada en los términos en los que se puede explicar el superego. La explicación naturalista que Freud ofrece para el superego no considera a la conciencia en el sentido de Newman, porque es una explicación para algo enteramente diferente de la conciencia.

Permítaseme explicar primero por qué el superego representa una forma infrapersonal de vida moral. Si preguntamos qué es realmente esta interiorización de las exigencias paternas, encontramos que está basada en el niño como una clase de extensión moral de sus padres. Considérese cómo el niño repite las opiniones de sus padres. Las opiniones paternas son de forma bastante natural las opiniones del niño, en tanto que el niño se experimenta a sí mismo como siendo «de una pieza» con sus padres. El niño no vive aún demasiado desde su propia persona, con una opinión propia, sino que vive en gran medida «en» sus padres. Cuando el niño escucha las exigencias paternas, asume estas en sí mismo, como si adoptase las opiniones del padre, o quizá sería mejor decir que esas exigencias invaden y habitan al niño, dando lugar, en consecuencia, al padre *en* el niño, lo cual es el superego del niño.

No es difícil ver que la formación del superego supondría para este ser vencido e incluso destruido en el niño. Supondría que el niño está comenzando a entrar dentro de sí mismo como persona, a obtener su propia comprensión moral, a formar sus propios juicios morales, a pensar por sí mismo en asuntos morales. Entonces el niño, ahora adulto –hablando en sentido moral–, empieza a relacionarse con sus padres no como una extensión moral de estos, sino como una persona a la misma altura, un igual en el mundo personal. Si el niño está de acuerdo con sus padres en asuntos morales, esta acción de estar de acuerdo tiene un significado enteramente diferente del «estar de acuerdo» basado en el superego, pues este nuevo estar de acuerdo existe entre dos personas independientes, mientras que el acuerdo del superego existe entre una persona dominante y la extensión de sí misma en una persona dependiente. De este modo, el proceso del niño que desarrolla una opinión moral por sí mismo puede empezar mucho antes de lo que piensa Freud, y puede ser que desde una edad muy temprana el superego esté siempre limitado en algún sentido por algún juicio moral del propio niño. En otras palabras, el superego puede ser un concepto límite útil, pero que difícilmente describe de forma adecuada el estado concreto del desarrollo moral en ningún niño real. En cualquier caso, el superego, dondequiera que suceda, tiene que ver con la cuestión de que el niño existe como una clase de extensión de sus padres y, por tanto, que existe de un modo subpersonal o prepersonal.

Pero el sentido de la conciencia en el segundo sentido de Newman es lo más

opuesto al superego con respecto a la madurez moral y al existir desde el punto de vista personal. Lo que acabamos de decir sobre la disolución del superego nos capacita ahora para comprender esto. Recordemos que la conciencia en el segundo sentido está basada en la conciencia entendida en el primer sentido, esto es, está fundamentada en la persona que comprende el bien y el mal, por medio de lo que Newman llama el sentido moral, y que esa comprensión la realiza con su propio pensamiento. La conciencia en el segundo sentido brota, como vimos, cuando una persona confronta su existencia moral concreta con las leyes del bien y el mal. Y cuando brota, cuando una persona se siente comprometida moralmente a hacer algo, cobra vida desde el mismo centro de su existencia moral; queda afectada por la conciencia de su personalidad concreta. Esta experiencia recibe una admirable expresión en *Un hombre para la eternidad*. Tomás Moro se siente ligado en conciencia, por razones morales de peso, a no aprobar el segundo matrimonio del rey, y en un pasaje habla sobre lo que está experimentando en la conciencia: «Cuando me niego a ceder, soy yo, ¡yo!, el que me opongo. No es mi orgullo, ni un impulso visceral, ni ningún otro de mis apetitos, sino yo, ¡yo!»^[291]. Este es el modo en el que la gente habla cuando está comprometida moralmente; dice «yo» con un énfasis que expresa una profunda conciencia de mismidad personal. En efecto, dice: «No mis padres, ni ninguna autoridad humana interiorizada, sino yo, yo mismo, quiero cumplir con mi deber». La persona que vive en el nivel del superego y que es una clase de extensión moral de una persona interiorizada, no puede decir «yo» de este modo.

Uno podría objetar que la notable conciencia de sí expresada por Tomás Moro no se encuentra siempre en las conciencias reales de las personas de verdad. Es bien sabido que la conciencia puede ser opresiva de muchas maneras, empezando por el tipo de conciencia escrupulosa, en la que una persona está neuróticamente atormentada por el miedo a hacer el mal, y esto a veces hasta el punto de quedar paralizada para actuar. Tal persona podría no sentirse como tal de un modo tan vivo como la que es sujeto de un profundo superego. Esto parece poner en cuestión mi modo de contrastar la conciencia y el superego. Respondería asumiendo que el lector podrá encontrar fácilmente en su propia experiencia alguna situación normal o standard en la que ha sentido alguna obligación en su propia conciencia. Cuando Aristóteles analiza la amistad en la *Ética a Nicómaco* VIII y IX, asume que su lector puede distinguir entre la amistad en sus formas interiores, tanto como en sus formas patológicas. De modo que aquí no es difícil ver que una conciencia neurótica es una deformación de una conciencia normal. No es difícil ver que una persona que tuvo alguna vez escrúpulos en sentido neurótico y que se liberó de los mismos, disfruta ahora de una conciencia más «normal» de la que tenía anteriormente. De modo que, cuando comparo la conciencia y el superego, tomo la conciencia, o el sentimiento de estar bajo una obligación, en su condición normal, típica,

sin perturbaciones y no patológica. Supóngase que estuviese analizando el contraste entre los primates no humanos y las personas humanas; podría, por supuesto, tomar a las personas en su estado normal, típico y no patológico; desde mi punto de vista, no sería interesante comparar una persona humana con una severa discapacidad intelectual con un primate muy inteligente.

La objeción de Freud, entonces, parece peligrosa solo cuando uno considera que la conciencia en el sentido de Newman no es otra cosa que el superego freudiano. Una vez que vemos lo profundamente diferentes que son la conciencia y el superego, la referencia naturalista de Freud al superego no afecta a Newman; incluso asumiendo la validez de esta referencia, no interfiere o ni siquiera parece interferir con la exigencia de Newman de encontrar un profundo significado religioso en la conciencia. Uno no puede decir, por tanto, que el Dios que aparece en la conciencia es simplemente una voz paterna interiorizada, pues este Dios me respeta como persona, en el sentido de dejarme decir «yo» del modo más enfático que podría decirlo, mientras que la voz paterna interiorizada me inhibe en sentido personal, impidiéndome decir «yo» con énfasis.

Respondiendo a la objeción de Freud, podemos resaltar con mayor detalle el contenido personalista de la aproximación de Newman a Dios mediante la conciencia. Pues no solamente existe el personalismo que se da en el encuentro personal de la conciencia con el Dios vivo, que ya hemos analizado en contraste con el *pensamiento* sobre Dios; también existe un tipo de personalismo que emerge ahora por primera vez y que reside en el hecho de que yo «me espabilo» a la vida como persona en este encuentro, que gracias a él entro dentro de mí mismo como persona. En contraste, la comprensión de las demostraciones cosmológicas de la existencia de Dios no me dan nada parecido a esta experiencia de mi personalidad.

Quizá podemos incluso usar esta nueva perspectiva personalista para reforzar la conciencia de que es a Dios a quien encontramos en la conciencia: quizá la profundidad de la existencia personal que experimento en la conciencia –el abismo infinito de existencia– puede ser experimentado solo cuando es la Persona Absoluta la que agita las aguas de mi existencia[292]. *Abyssus abyssum invocat*. Al articular este despertar de la persona que encuentra a Dios en la conciencia, vamos más allá del texto de Newman, pero de tal modo que ofrecemos un «desarrollo» personalista enteramente natural de su pensamiento sobre la conciencia.

Newman y el «modernismo»

Finalmente, consideremos una objeción que proviene de la tradición teológica católica. Es bien conocida la «crisis modernista» que absorbió a la Iglesia en los primeros años del s. XX. En 1907, el papa Pío X condenó el «modernismo» en su

encíclica *Pascendi*. Muchos admiradores de Newman de la época quedaron conmovidos porque algunas de las condenas papales parecían referirse a ciertas enseñanzas de Newman, especialmente a sus enseñanzas sobre la conciencia[293]. El papa condenó en la encíclica aquellos modernistas que dicen: «En el sentimiento religioso uno debe reconocer un tipo de intuición del corazón que pone al hombre en contacto inmediato con la misma realidad de Dios, e infunde tal persuasión de la existencia de Dios y de Su acción con el hombre y sin él, como para superar significativamente cualquier convicción científica [racional]» (para. 14). Del modo que Newman apela a la conciencia y al corazón, y sus reservas sobre las pruebas y demostraciones tradicionales parecerían situarle entre los modernistas. Parece estar entre aquellos a los que se reprocha por no saber «que el sentimiento y la experiencia solas, cuando no están iluminadas y guiadas por la razón, no conducen al conocimiento de Dios» (para. 39). Lo que agrava la situación es que algunos de los modernistas que eran innegablemente el objetivo de las condenas, tales como el jesuita británico George Tyrell, citaba a Newman como a una autoridad, como un pensador que les había influido profundamente. La objeción que tenemos que afrontar es esta: el personalismo de Newman, si se convierte en una especie de modernismo marcado por el antiintelectualismo, es una parte muy problemática de su legado y no es digna de la calurosa acogida que le he estado concediendo[294].

A modo de respuesta a la objeción, cito un pasaje de Newman que suena muy diferente de todo lo que hemos leído en este capítulo. En su obra *La Idea de la Universidad*, dice: «El mundo religioso, tal como está diseñado, mantiene, hablando en general, que la religión no consiste en conocimiento, sino en sentimiento. La vieja noción católica, que perdura en la Iglesia reformada, es que la fe consiste en un acto intelectual, su objeto es la verdad y su resultado el conocimiento [...]. Pero, a medida que la levadura luterana se extiende, se ha vuelto elegante decir que la fe fue, no una aceptación de la doctrina revelada, no un acto del intelecto, sino un sentimiento, una emoción, una afección»[295]. Esto no suena como la afirmación de un autor que se distancia a sí mismo de los argumentos a favor de la existencia de Dios basados en pruebas, como leímos más arriba: «estos no me confortan ni me iluminan; no me libran del invierno de mi desolación, ni hacen que se abran los capullos y crezcan las hojas en mi interior, ni tampoco causan regocijo en mi ser moral». En estas palabras, Newman parece ser muy dependiente del sentimiento religioso, mientras que en *La Idea de la Universidad* suena casi como el papa Pío X en *Pascendi*, deplorando la utilización modernista del sentimiento religioso. ¿Cómo podemos conciliar estos diferentes aspectos del pensamiento de Newman?

Deduzco que el conocimiento de Dios que Newman obtiene de la conciencia es un compuesto de aprehensión real y nocional, de comprensión conceptual y de experiencia

religiosa, de intelecto y de imaginación. Ya en el capítulo 2 mostramos la unidad formada por la aprehensión nocional y real y, de hecho, nos detuvimos haciendo una extensa explicación de esta unidad. En la *Gramática*, Newman hace hincapié principalmente en lo real, lo experiencial y lo imaginativo; piensa que estos han estado muy poco desarrollados en la enseñanza cristiana y apologética y necesitan ser puestos en primer plano. Pero, como vimos en el capítulo 2, da por sentado el lugar indispensable de lo nocional y lo intelectual. Considera como evidente el Dios cuyos diversos nombres variados –Uno, Infinito, Omnipotente, eterno, personal, etc.– reconoce en un pasaje citado más arriba. Incluso aunque este concepto de Dios sea como «el mapa de un país que uno no ha visto nunca», es un mapa que tiene su propia verdad. Tomemos, por ejemplo, la afirmación de que Dios es uno y no muchos; como resultado de afirmar esto, somos monoteístas, no politeístas. Pero esta verdad sobre Dios no se da claramente en la conciencia. La «autoridad superior» experimentada en la conciencia está velada; no se puede distinguir si hay uno o múltiples centros de autoridad. Newman da por sentado que esta autoridad más elevada está centrada en el Dios Único del monoteísmo cristiano. Newman interpreta el carácter imperativo de la conciencia a la luz de la unicidad de Dios tal y como es propuesta por la teología cristiana. Más aún: esa autoridad más elevada que se hace sentir a sí misma en la conciencia ¿no admite ninguna sombra de cambio o de devenir, es decir, mora en la eternidad? Esto no puede ser respondido simplemente apoyándose en la experiencia de la conciencia; la eternidad de Dios que habla en la conciencia brota para nosotros al interpretar la experiencia de esta a la luz de la teología de la eternidad divina. Y la imaginación religiosa y el intelecto teológico colaboran de muchos otros modos formando nuestra aprehensión de Dios, que se revela en la conciencia. Newman no reflexiona demasiado sobre esta relación, pero la considera evidente y algunas veces hace alusión a ella, como cuando dice que «la religión no puede mantener sus fundamentos en absoluto sin la teología. El sentimiento, sea imaginativo o emocional, recurre al intelecto para ser estable [...]. Y es de este modo como la devoción recurre al dogma»[296].

Esto contribuye en gran medida a librar a Newman de la sospecha de modernismo, pues deja claro que nunca contrapuso la imaginación religiosa al intelecto teológico y, de hecho, él reconoce que este afianza a aquella. Está de acuerdo en gran medida con Pío X, que escribió en *Pascendi* «que el sentimiento y la experiencia solos, cuando no están iluminados y guiados por la razón, no conducen al conocimiento de Dios» (para. 39). Newman mostró de hecho un interés particular en la imaginación religiosa, pero nunca menospreció el intelecto teológico, y siempre confió en él. No solo eso, sino que fue un importante teólogo, que produjo obras como las *Conferencias sobre la doctrina de la justificación* y su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. No soñaba con intentar resolver mediante una apelación al corazón todos los asuntos teológicos que

analizaba en relación con la justificación y el desarrollo doctrinal.

Volvamos a Otto y señalemos un cierto aspecto del modernismo que se puede encontrar incluso en él. Otto tiende a subordinar los elementos racionales a los no racionales en la idea de lo santo, y esto, de un modo u otro, es ajeno a Newman. He aquí un ejemplo de lo que quiero decir. Vimos más arriba cómo Otto analiza el concepto de *pecado*, mostrando que no solo expresa mal moral, sino que es una categoría numinosa. Pero cuando Otto procede a hablar de las doctrinas del pecado original, de expiación por el pecado, de la regeneración del creyente, habla como si estas doctrinas, rectamente comprendidas, solo pretendiesen describir algún aspecto de nuestra experiencia numinosa. Por tanto, la verdad en la doctrina del pecado original resulta ser simplemente una descripción de la ausencia total de lo profano tan profundamente arraigada que experimentamos en presencia de lo santo; toda referencia teológica sobre la función representativa de Adán, la pérdida de justicia original, el hecho de estar sujetos a la muerte, la necesidad de un redentor, no tendría otro significado que expresar el sentido numinoso de la ausencia del pecado. En la medida en que estas doctrinas introducen nuevas ideas que no están contenidas directamente en la experiencia numinosa, para Otto no son otra cosa que los intentos no vinculantes de pensar de forma concreta sobre la experiencia numinosa; en realidad, no se pierde nada si las dejamos pasar o si las reemplazamos con otras maneras diferentes de pensar de forma concreta acerca de la experiencia numinosa.

Otto permite que el principio dogmático quede menoscabado por la experiencia religiosa y Newman objetaría enérgicamente ante ello. Newman diría que hay otras fuentes de conocimiento de Dios, al margen de la experiencia numinosa. Cuando, por ejemplo, los creyentes afirman la divinidad de Cristo, están confiando no solo en la impresión numinosa hecha por Cristo en aquellos que Le conocieron y Le conocen; están confiando en otras fuentes, tales como Su propia declaración solemne sobre su unidad con el Padre, o como el Credo Niceno. En la medida, entonces, en que Newman no subordina el intelecto teológico a la imaginación religiosa del modo en el que parece hacerlo Otto, está libre de la sospecha de modernismo que sí afecta a este [\[297\]](#).

Pero, después de haber alejado a Newman del modernismo, tenemos que volver hacia atrás y decir que la verdad contenida en el modernismo está presente en gran medida en Newman. Hay una gran apelación a obras tales como *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James, o *Lo santo*, de Rudolf Otto; parecen expresar una importante verdad experiencial que no había sido previamente expresada. E incluso ellos (y James más que Otto) representan exactamente lo que el papa quiere decir con modernismo. Newman pudo ser confundido con un modernista porque comprendía su verdad experiencial y la expresaba por todas partes en su obra, pues estaba trabajando en un nuevo personalismo cristiano. Pero, a fin de cuentas, no es modernista como tal,

porque esta verdad personalista existe en una tensión profunda con el principio dogmático de Newman. Entre las muchas polaridades que caracterizan la mente de Newman y le confieren su plenitud inextinguible, está justamente la que existe entre su teocentrismo y su principio dogmático, por una parte, y su referencia a lo personal y experiencial, por otra. Se sigue de esto que Newman, lejos de ser un modernista, realiza de hecho la mayor crítica posible del modernismo, y esto, haciendo uso de la misma razón mediante la cual es capaz de incorporar la verdad del modernismo en una totalidad más grande.

Una aproximación personalista a la revelación

A lo largo de este capítulo, hemos estado analizando el pensamiento de Newman sobre la «religión natural», la religión nacida de la conciencia y accesible para cualquiera, tanto dentro como fuera del ámbito cristiano. Antes de concluir, hemos de decir algo sobre la «religión revelada» en Newman, y en especial sobre su perfil personalista. En el capítulo anterior ya nos encontramos con esta faceta de Newman, como cuando examinamos su sermón «Una providencia particular, tal y como se revela en el Evangelio». Aquí queremos mencionar brevemente otro sermón en el que Newman expresa con gran fuerza su personalismo cristiano.

En un sermón predicado cuando solo tenía 29 años, «La religión natural, camino hacia la revelada», Newman compara la «religión natural» con la «religión revelada», diciendo que esta última nos revela la personalidad divina de un modo que aquella no puede. La religión natural «no es que no tuviese los elementos proporcionados a los sentimientos religiosos más profundos y auténticos, pero no [presentaba] una historia tangible de la Divinidad, ni los rasgos principales de su carácter personal»[298]. Desde el punto de vista de los filósofos, la religión natural puede que incluya «una convicción de la infinitud y de la eternidad de la Naturaleza divina», pero no proporciona «los perfiles ni facciones que circunscriban al Inconmensurable, ni la condición externa o la fortuna de ese Ser que es todo en todos», como Newman expresa, explicando la ausencia de concreción en el Dios de los filósofos[299]. «Aquí, por tanto, la revelación nos sale al encuentro con hechos y acciones simples y claras, no con complicadas inducciones a partir de fenómenos existentes, ni con leyes generales o conjeturas metafísicas, sino con Jesús y la Resurrección»[300]. Y dice: «El filósofo aspira a un *principio* divino; el cristiano, a un *Agente* Divino»[301]. Aquí tenemos una declaración muy temprana del personalismo de Newman, en referencia a la religión revelada. Es verdad que en la 3ª edición de sus *Sermones en la Universidad de Oxford*, de 1871, Newman tuvo que corregir una frase de este sermón, la frase en donde dice que la religión natural «da poca o ninguna información sobre lo que se puede llamar Su *Personalidad*»[302]. Tuvo que

corregir esto, por supuesto, porque la conciencia, «el principio creativo de la religión», proporciona características íntimas de Su Personalidad muy significativas. Pero la verdad más importante que Newman articula aquí es que las acciones libres del Dios cristiano que constituyen la historia de la salvación nos transmiten, de un modo que la conciencia no puede, un Dios que es personal, «que vive y que ve». En este sentido, el Cristianismo es una religión mucho más personalista que la religión basada solo en la conciencia. Solamente las acciones de Dios en la historia nos proporcionan un Dios que es «configurado» y «circunscrito» de forma concreta, como curiosamente dice Newman.

Entenderemos mejor a Newman si realizamos una cierta comparación con Kant. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant contrasta el núcleo de la auténtica religión, que para él es la integridad moral, con los sucesos de la revelación, históricamente contingentes. Kant piensa que las doctrinas tales como la Encarnación, la expiación, la caída del hombre, no pueden ser tomadas en serio y literalmente por las contingencias históricas en las que se apoyan; piensa que tienen significado para nosotros solo en la medida en que refuerzan nuestro conocimiento moral a priori y nuestro sentido del deber. Si una persona puede llevar una vida moral completa sin creer en la revelación histórica que constituye el Cristianismo, tanto mejor; su existencia religiosa no carece de nada esencial. En contraste, Newman no ve en los acontecimientos históricos de la historia de la salvación ningún elemento mítico sospechoso, ni nada que dificulte la pura razón, ni nada que tenga que ser reducido a nuestra conciencia moral a priori, sino que *ve a Dios actuando como una persona viva en medio de nosotros, arrastrándonos a dimensiones de vida interpersonal con Dios que no podrían ser reducidas nunca al hecho de hacer universal nuestro deber*. Donde Kant ve una mera contingencia histórica, algo a-racional, Newman ve la libertad de las personas, humanas y divinas, haciendo historia de la salvación.

Llegamos a la conclusión de que el personalismo de Newman se muestra en su referencia a la religión natural basada en la conciencia y que, de hecho, se revela en los dos aspectos: en el encuentro interpersonal con el Dios vivo y también en el modo en el que la persona humana se encuentra consigo. Su personalismo se muestra también en su consideración de la religión revelada, que él entiende como una irrupción libre e inescrutable de Dios en los asuntos humanos.

Ya hemos visto, al poner a Newman en relación con el modernismo teológico, que esta aproximación personalista a Dios a través de la conciencia no interfiere con su religión teocéntrica, sino justo lo contrario. Añadamos ahora que el personalismo que muestra en su referencia a la religión revelada también significa un apoyo para su teocentrismo, y esto, de diferentes maneras. Por un lado, el Dios que se revela a sí mismo en la Historia es descubierto en Su inescrutable libertad y, por ello, en toda su alteridad. Si pensamos en Dios solo en términos de Sus «nombres» esenciales, tal y

como son elaborados en la teología racional, no tenemos el mismo tipo de encuentro con Su alteridad. Y Newman hace un importante apunte en ese sermón de sus primeros tiempos: dice que este encuentro con Dios como Persona viva nos protege de un cierto peligro de panteísmo y refuerza nuestra conciencia de ser criaturas. Señala muy agudamente el peligro panteísta que reside en el hecho de pensar a Dios en términos de las Ideas platónicas: «Cualquiera que sea el grado en que nos aproximemos a un mero criterio de excelencia, realmente no nos aproximamos a él, sino que lo traemos a nosotros; la excelencia que veneramos se convierte en parte de nosotros mismos; nos convertimos en un dios para nosotros mismos. Esto fue una consecuencia especial del sistema panteísta de los estoicos, los pitagóricos tardíos y otros filósofos; en la medida en que bebieron en el espíritu de la pureza eterna, llegaron a ser divinos según su propio juicio»[303]. Pero, cuando experimentamos a Dios como una persona que vive y que ve y que actúa en medio de nosotros, entonces la bondad divina a la que aspiramos no puede ser considerada como algo propiamente nuestro; pues una persona nunca puede absorber a otra dentro de sí. Cada persona es ella misma y no otra. Por mucho que yo siga el modelo de otro y quiera seguir la imagen de otro, como persona, el otro siempre mantiene respecto a mí cierta alteridad. Si el otro es Dios, entonces denominamos a esta alteridad como Su trascendencia sobre la criatura y esta neutraliza cualquier intromisión panteísta que pudiera presentarse y confirma mi personalidad de criatura. Y a partir de esto se deduce la verdad de la religión teocéntrica de Newman. La confirmación proviene de su personalismo.

Conclusión

Habiendo llegado ahora al final de este estudio, permítasenos buscar una manera de recapitular su cuestión principal. Quizá se puede decir que todo lo que hemos examinado en Newman muestra su decidido antirracionalismo o, mejor dicho, su antiintelectualismo. Su personalismo emerge en el debate no primariamente como una reducción naturalista del hombre, sino como una restricción racionalista del mismo. Cuando Newman muestra los límites del «intelecto teológico» e intenta despertar la «imaginación religiosa», se está defendiendo de un cierto intelectualismo o de una cierta sobrevaloración del puesto de las operaciones deductivas en la existencia religiosa de los seres humanos. Cuando, al hablar de las pruebas para la existencia de Dios, dice: «[...] pero estos no me confortan ni me iluminan; no me libran del invierno de mi desolación, ni hacen que se abran los capullos y crezcan las hojas en mi interior, ni tampoco causan regocijo en mi ser moral», está buscando razones para el corazón. Al tomar como lema suyo «el corazón habla al corazón», promete dar a sus lectores algo más que argumentos. El conocimiento por connaturalidad que pretendo encontrar en Newman es un

conocimiento por el cual Newman adquiere una voz altamente personal, una voz que no podría tener si hablase solo desde el conocimiento *per cognitionem*. Para comunicar la verdad religiosa, Newman sabe verdaderamente cómo elaborar argumentos con fuerza, pero dice que, «si se me pidiese convertir a otros mediante él [el argumento de Paley], digo simplemente que no me interesa quedar por encima de su razón sin conmover sus corazones»[304]. Newman también se opone a un cierto intelectualismo al tomar seriamente el razonamiento informal desempeñado por el sentido ilativo, esto es, por la «inteligencia vital espontánea» del pensador. Y, si pensamos en el paradigma de la objetividad científica que favorece la perspectiva en tercera persona, podemos ver en el giro de Newman hacia la perspectiva en primera persona («el egoísmo es auténtica modestia») aún otro aspecto de su antiintelectualismo.

Uno puede pensar que Newman va tan lejos que desprecia el intelecto y la razón, como cuando dice: «Para la mayoría de los hombres, la discusión convierte el aspecto en cuestión en más dudoso y considerablemente menos impresionante. Después de todo, el hombre *no* es un animal que razona; es un animal que ve, que siente, que contempla»[305]. Ahora sabemos cómo interpretar este pasaje. El «razonamiento» se refiere a lo racional formal y lógico, y las dimensiones «sentimental» y «contemplativa» son entendidas por Newman como dimensiones con su propia carta de ciudadanía y su apertura al mundo. A lo que se opone es a una razón unidimensional que constriñe la existencia de las personas y que busca esa plenitud de la razón por la cual una persona realmente «revive» como persona. La razón entra en gran medida en acción por la afectividad impulsada, por la imaginación religiosa, por el conocimiento por connaturalidad, por la influencia personal, por el espíritu ateniense, por la educación oral, por el sentimiento ilativo, por la perspectiva en primera persona, pero es una clase de razón que implica a la persona entera. Es un ejercicio de la razón que no se pierde a sí misma en la abstracción, sino que nos da la verdad en lo concreto. Se refiere no solo a lo universal, sino también a lo personal. La razón en acción en Newman es ejercitada no solo mediante su enseñanza proposicional, sino también mediante la pasión de su existencia personal.

Concluyo mi estudio con la valoración inicial: Newman «se sitúa en el umbral de esta nueva época como un Sócrates cristiano, como el pionero de una nueva filosofía de la persona individual y de la vida personal».

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, STO. TOMÁS DE, *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Matriti 1961.
- BARRY, WILLIAM, «Newman, John Henry», *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton, New York 1911. También disponible en www.newmanreader.org/biography/biography.htm (en inglés).
- BENEDICTO XVI, *Spe Salvi (Salvados en la esperanza)*. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. [La traducción española se puede consultar en la misma página: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html].
- BENGTSSON, JAN, *The Worldview of Personalism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- BOEKRAAD, A. J., and TRISTRAM, HENRY, eds., *The Argument for Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1961.
- BUBER, MARTIN, «Distance and Relation», in *The Knowledge of Man*, 59-71, New York, Harper, 1966. [Existe traducción española como: *El conocimiento del hombre*, Madrid, Caparrós, 2005. Traducción de Ricardo de Luis Carballada].
—*I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York, Charles Scribner's Son, 1970. [Existe traducción española como: *Yo y tú*. Madrid, Caparrós, 2005. Traducción de Carlos Díaz].
- BURROW, JR., RUFUS, *Personalism: A Critical Introduction*, St. Louis, Mo., Chalice Press, 1999.
- CHURCH, RICHARD, *The Oxford Movement*, London, Macmillan, 1922.
- CLARKE, NORRIS, SJ, *Person and Being*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993.
—«Living on the Edge: Man as 'Frontier Being' and Microcosm», in *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas*, 132-151, New York, Fordham

University Press, 2008.

CROSBY, JOHN F., «What Is Anthropocentric and What is Theocentric in Christian Existence? The Challenge of John Henry Newman», *Communio* 16 (Summer 1989), 244-256.

—«The Coincidentia Oppositorum in the Thought and in the Spirituality of John Henry Newman», *Anthropotes* 1990/2, 187-212. [Existe traducción española como: «La “coincidentia oppositorum” en el pensamiento y espiritualidad de John Henry Newman», en: *Newmaniana*, Año 2, Nº 3 (1992), 22-26; Nº 4 (1992) 18-29; Nº 5/6 (1992) 19-23].

—*The Selfhood of the Human Person*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1996. [Existe traducción española como: *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*, Madrid, Encuentro, 2007. Traducción de Virginia Díaz y Araceli Herrera].

—«Conscience and Superego», in *Personalist Papers*, 93-112, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2004.

—«The Empathetic Understanding of Other Persons», in *Personalist Papers*, 33-63, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2004.

—«A “Primer of Infidelity” in Newman? A Study of the Rhetorical Strategy of Newman», *Newman Studies Journal* 8.1. (Spring 2011), 6-19.

DE LUBAC, HENRI, *At the Service of the Church*, San Francisco, Ignatius Books, 1993.

DESSAIN, CHARLES STEPHEN, *John Henry Newman*, London, Thomas Nelson and Sons, 1966.

FROUDE, J. A., *Short Studies on Great Subjects*, Vol. 4, London, Longmans, Green, 1899.

HOFFMANN, STEFAN, *Religiöse Erfahrung-Glaubenserfahrung-Theologie*, New York, Peter Lang, 2011.

HUSSERL, EDMUND, *Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Translated by James Churchill. Bloomington, University of Indiana Press, 1964. [Existe traducción española como: *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002. Traducción de Agustín Serrano de Haro].

INGE, WILLIAM RALPH, *Outspoken Essays*, London, Longmans, Green, 1923.

JAMES, WILLIAM, *A Pluralist Universe*, in William James, *Writings 1902-1910*, 625-819,

- New York, The Library of America, 1987. [Existe traducción española como: *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2009. Traducción de Sebastián Puente].
- The Varieties of Religious Experience*, in William James, *Writings 1902-1910*, 1-477, New York, The Library of America, 1987. [Existe traducción española como: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 2002. Traducción de J. F. Yvars, prólogo de José Luis Aranguren].
- «The Will to Believe», in William James, *Writings 1878-1899*, 457-479, New York, The Library of America, 1992. [Existe traducción española como: *La voluntad de creer*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2009. Traducción de Ramón Vilà Vernis].
- KANT, IMMANUEL, *Critique of Practical Reason*, Translated by Lewis Beck, New York, Bobbs-Merrill, 1956. [Existe traducción española como: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2006, 6ª ed. Traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente].
- Religion Within the Limits of Reason Alone*. Translated by Theodore Greene and Hoyt Hudson, New York, Harper & Row, 1960. [Existe traducción española como: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa].
- KELLY, EDWARD, «Newman, Wilfred Ward, and the Modernist Crisis», *Thought* 48 (1973), 508-519.
- KIERKEGAARD, SØREN, *The Journals of Kierkegaard*, Translated by A. Dru, New York, Harper and Row, 1959.
- LOCKHART, WILLIAM, *Cardinal Newman: A Retrospect of Fifty Years*, London, Burns & Oates, 1891.
- MACKIE, JOHN LESLIE, *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1982. [Existe traducción española como: *El milagro del teísmo*, Madrid, Tecnos, 1994. Traducción de Leticia García Urriza].
- MERRIGAN, TERRENCE, *Clear Heads and Holy Hearts: The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman*, Louvain, Peeters Press, 1991.
- MONGRAIN, KEVIN, «The Eyes of Faith: Newman's Critique of Arguments from Design», *Newman Studies Journal* 6.1 (Spring 2009), 68-86.

- MOUNIER, EMMANUEL, *Personalism*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, n.d. [Existe traducción española como: *El personalismo: Antología esencial*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2002].
- NEVILLE, WILLIAM, «Note on Cardinal Newman's Preaching and Influence at Oxford», Appendix to John Henry Newman, *My Campaign in Ireland*, Aberdeen, A. King, 1896.
- NEWMAN, JOHN HENRY, *Via Media of the Anglican Church*, Vol. 1, London, Longmans, Green, 1901. [Existe traducción española como: *Via media de la Iglesia Anglicana: conferencias sobre la función profética de la Iglesia*, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 1995. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix].
- Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London, Longmans, Green, 1902.
- An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, Longmans, Green, 1903. [El asentimiento religioso: ensayo sobre los motivos racionales de la fe, Herder, Barcelona 1960. Traducción de José Vives; y *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Madrid, Encuentro, 2010. Traducción e Introducción de Josep Vives. Edición revisada y anotada por Luis Miguel Hernández].
- Verses on Various Occasions*, London, Longmans, Green, 1903.
- «The Biglietto Speech», in *Addresses to Cardinal Newman with His Replies*, edited by William Neville, 61-70. New York, Longmans, Green, 1905. [Existe traducción española como: *Cartas y diarios; «Biglietto speech»*, Madrid, Rialp, 1996. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruiz y de José Morales].
- Discourses Addressed to Mixed Congregations*, London, Longmans, Green, 1906. [Existe traducción española como: *Discursos sobre la fe*, Madrid, Rialp, 2000, 2ª ed. Introducción, notas y traducción de José Morales].
- Apologia Pro Vita Sua*, London, Longmans, Green, 1908. [*Apología «pro vita sua»*. *Historia de mis ideas religiosas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1977. Traducción de Daniel Ruiz Bueno; y *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996. Traducción y notas de Víctor García Ruiz y José Morales].
- Discussions and Arguments on Various Subjects*, London, Longmans, Green, 1907.
- Essays Critical and Historical*, Vols. 1-2, London, Longmans, Green, 1907. [*Ensayos críticos e históricos*, Madrid, Encuentro, 2008. Edición y traducción de Gabriel Insausti].

- Parochial and Plain Sermons*, Vols. 1-8, London, Longmans, Green, 1907-1909. [*Sermones parroquiales I-VIII*, Madrid, Encuentro, 2007-2015. Traducción de Víctor García Ruiz, con la colaboración de José Morales y de Luis Galván].
- The Ariens of the Fourth Century*, London, Longmans, Green, 1908.
- Lectures on the Doctrine of Justification*, London, Longmans, Green, 1908. [Existe traducción española como: *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, Salamanca, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 2009. Traducción de Xavier Larrañaga Oyarzábal].
- Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London, Longmans, Green, 1908.
- Sermons Preached on Various Occasions*, London, Longmans, Green, 1908.
- An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, Longmans, Green, 1909. [*Discursos sobre la fe*, Madrid, Rialp, 2000, 2ª ed. Introducción, notas y traducción de José Morales].
- Historical Sketches*, Vol. 2-3, London, Longmans, Green, 1909.
- Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London, Longmans, Green, 1909. [Existe traducción española como: *La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid, Encuentro, 1993. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix].
- Autobiographical Writings*, Edited by Henry Tristram, New York, Sheed and Ward, 1957. [Existe traducción española como: *Escritos autobiográficos*, Notas de S. Martín-Gamero y prólogo de Federico Sopena, Madrid, Taurus, 1963].
- Letters and Diaries of John Henry Newman*, Edited by Charles Stephen Dessain et al., Vols. 1-10, Oxford, Clarendon Press, 1978-1984; vols. 11-22, London, Thomas Nelson and Sons, 1961-1972; vols. 23-31, Oxford, Clarendon Press, 1973-1977.

ORWELL, GEORGE, «Politics and the English Language», in *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, Vol. 4, New York, Harcourt, Brace & World, 1968. [Existe versión española de este texto online, traducida por A. Supelano en <http://bioinfo.uib.es/~joemiro/RecEscr/Politicayidioma.pdf>].

PIEPER, JOSEF, «The Philosophical Act», in *Leisure*, 69-127, New York, New American Library, 1963. [Existe traducción española como: *El ocio y la vida intelectual*. Madrid, Rialp, 1998. Traducción de Alberto Pérez Masegosa et al.].

PLATÓN, *Symposium*, translated by Michael Joyce in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York, The Bollingen Foundation, 1961. [La versión española está tomada de la traducción realizada por la Biblioteca Clásica Gredos, Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, 1992. Traducciones de Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro y Carlos García Gual].

—*Plato's Epistles*, Translated and annotated by Glenn R. Morrow, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1962. [Existe traducción española como: Platón, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid, Editorial Gredos, 1992. Traducción, Introducciones y Notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó].

PRICE, H. H., *Belief*, London, Allen & Unwin, 1969.

SACKS, OLIVER, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, New York, Harper Collins, 1990. [Existe traducción española como: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2015. Traducción de José Manuel Álvarez Flórez y revisión científica por F. Sabanés Magriñá].

SCHOLER, MAX, *Man's Place in Nature*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1962. [Existe traducción española como: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1984, 18ª ed. Traducción de José Gaos y prólogo de Francisco Romero].

—*On the Eternal in Man*, Translated by B. Noble, Hampden, Conn., Shoe String Press, 1972. [Existe traducción española como *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940. Traducción de Julián Marías].

—*Formalism in Ethics*, Translated by Manfred Frings and Roger Funk, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1973. [Existe traducción española como: *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios].

SEIFERT, JOSEF, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg, Universitaetsverlag C. Winter, 1996.

SHAIRP, JOHN CAMPBELL, *John Keble*, Edinburgh, Edmonston & Douglas, 1866.

SHAIRP, JOHN CAMPBELL, *Aspects of Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1881.

SILLEM, EDWARD, *The Philosophical Notebook*, Vol. 1, Louvain, Nauwelaerts, 1961.

- SOKOLOWSKI, ROBERT, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Phenomenology of the Human Person*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008.
- TURNER, FRANK, *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2002.
- VON BALTHASAR, HANS URS, *Dare We Hope That All Men Be Saved?*, San Francisco, Ignatius Press, 1988.
- VON HILDEBRAND, DIETRICH, *Ethics*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1973. [Existe traducción española como: *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983. Traducción de Juan José García Norro].
- The Heart*, South Bend, Ind., St. Augustine Press, 2009. [Existe traducción española como: *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 1996. Traducción de Juan Manuel Burgos].
- The Nature of Love*, South Bend, Ind., St. Augustine Press, 2009. [Existe traducción española como: *La esencia del amor*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1998. Introducción de Juan Cruz Cruz; introducción y traducción de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco].
- WEATHERBY, HAROLD, *Cardinal Newman in His Age*, Nashville, Tenn., Vanderbilt University Press, 1973.
- WOJTYLA, KAROL, «Subjectivity and the Irreducible in the Human Being», translated by Theresa Sandok, in *Person and Community*, 209-217, New York, Peter Lang, 1993. [Existe traducción española como: «La subjetividad y lo irreducible en el hombre», en *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Madrid, Palabra, 4ª ed., 2005. Edición preparada por Juan Manuel y Alejandro Burgos, introducción de Juan Pérez-Soba, traducción de Pilar Ferrer].

NOTAS

[1] EDWARD SILLEM, *The Philosophical Notebook* (El cuaderno filosófico), Louvain, Nauwelaerts, 1961, I, 250. *Cursivas mías*.

[2] JOHN HENRY NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, Longmans, Green, 1868-1881, 36 (de aquí en adelante DD). [Existe traducción española como: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 1997. Traducción de Ramón de la Trinidad Piñedo Mariño].

[3] WILLIAM RALPH INGE, *Outspoken Essays*, London, Longmans, Green, 1923, 201-202.

[4] Citado por HENRI DE LUBAC, *At the service of the Church* (Al servicio de la Iglesia), San Francisco, Ignatius Books, 1993, 172.

[5] Ver JAN BENGTSSON, *The Worldview of Personalism* (La visión del mundo desde el Personalismo), Oxford, Oxford University Press, 2006, 8.

[6] Bengtsson llama a Wojtyla «quizá el mayor personalista del siglo veinte» (281).

[7] Esta idea es desarrollada por Karol Wojtyla en su artículo germinal «*Subjectivity and the Irreducible in the Human Being*», en la colección de artículos *Person and Community*, New York, Peter Lang, 1993. [Existe traducción española como «La subjetividad y lo irreducible en el hombre», en *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Madrid, Palabra, 4ª ed., 2005. Edición preparada por Juan Manuel y Alejandro Burgos, introducción de Juan Pérez-Soba, traducción de Pilar Ferrer].

[8] Esto es especialmente cierto del filósofo personalista francés Emmanuel Mounier en su obra *Personalismo*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, (sin fecha). Por cierto, al mencionar pensadores importantes del personalismo, después de nombrar a Buber y Berdayiev, dice: «y no se debe olvidar a Newman» (XXVIII). [Existe traducción española como *El personalismo: Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002].

[9] En estos párrafos sobre personalismo he tomado algunas frases de la extensa nota sobre el mismo que elaboré para «The Personalist Project» [El proyecto personalista]; ver www.thepersonalistproject.org/about_us/426 [en inglés].

[10] JOHN HENRY NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, London, Longmans, Green, 1908, XXIV. De aquí en adelante, Apol. [Existen traducciones españolas como: *Apologia «pro vita sua»*. Historia de mis ideas religiosas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1977, traducción de Daniel Ruiz Bueno; y también una versión más reciente: *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 1996].

[11] Mi estudio presupone algunos conocimientos básicos de la vida y la época de Newman; el lector que carezca de ello puede consultar, para empezar, la entrada de Newman realizada por William Barry en la *Enciclopedia Católica* (1911), disponible en www.newmanreader.org/biography/biography.html (en inglés). Si el lector busca una introducción con un libro de breve tamaño, no podría ofrecerle mejor opción que estudiar la obra de C. S. Dessain, *John Henry Newman*, London, Thomas Nelson and Sons 1966. Sin embargo, mi libro no está escrito solo para especialistas; podría servir como introducción al mundo intelectual y espiritual de Newman. Por esta razón cito a Newman tan extensamente a lo largo de este libro.

[12] DD, 357-358.

[13] JOHN HENRY NEWMAN, «The Biglietto Speech», en William Neville, ed., *Addresses to Cardinal Newman with His Replies*, London, Longmans, Green, 1905, 64. [Existe traducción española como: *Cartas y diarios; «Biglietto speech»*, Madrid, Rialp, 1996. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruiz y de José Morales].

[14] Ver mi estudio «What is Anthropocentric and What is Theocentric in Christian Existence?». The Challenge of John Henry Newman (¿Qué es antropocéntrico y qué es teocéntrico en la existencia cristiana? El reto de John Henry Newman), *Communio* 16 (Verano 1989), 244-255; también existe versión alemana en *Communio*, «Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben», 19. Jahrgang, September 1990, 444-453.

[15] NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* VI, London, Longmans, Green 1907, 327-328. A partir de aquí, PPS. [Existe traducción española como: *Sermones parroquiales* 6, Madrid, Encuentro, 2013. Traducción de Víctor García Ruiz, con la colaboración de José Morales y de Luis Galván].

[16] PPS VI, 328.

[17] PPS VI, 369-370.

[18] NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, Longmans, Green 1903, 105. De aquí en adelante, GA. [Existe traducción española como *El asentimiento religioso: ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Herder, Barcelona 1960. Traducción de José Vives; y *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Madrid, Encuentro, 2010. Traducción e Introducción de Josep Vives. Edición revisada y anotada por Luis Miguel Hernández].

[19] GA, 107; cursivas mías.

[20] GA, 391; cursivas mías.

[21] Ver el sermón 6 en sus *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London, Longmans, Green, 1909. A partir de aquí OUS. [Existe traducción española como *La fe y la razón: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford* (1826-1843), Madrid, Encuentro, 1993. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix].

[22] En otro lugar he analizado esta tesis de Fromm y lo he hecho apoyándome en Newman; ver mi estudio «Conscience and Superego» (Conciencia y superego), en *Personalist Papers*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2004.

[23] PPS I, 311-312.

[24] PPS I, 312.

[25] PPS I, 305.

[26] PPS V, 15-16.

[27] PPS V, 19.

[28] PPS V, 20.

[29] PPS III, 175.

[30] PPS II, 286.

[31] NEWMAN, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London, Longmans, Green,

1902, 82. A partir de aquí, SD.

[32] SD, 87.

[33] NEWMAN, *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, London, Longmans, Green, 1906, 81-82. [Existe traducción española como: *Discursos sobre la fe*, Madrid, Rialp, 2000, 2ª ed. Introducción, notas y traducción de José Morales]. A partir de aquí, DMC.

[34] NEWMAN, *The Idea of a University*, London, Longmans, Green, 1907, 27-28. A partir de aquí, Idea. [Existe traducción española de las dos partes como: *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Eunsa, Pamplona 1996. Traducción, introducción y notas de José Morales (1ª Parte); y *La Idea de la Universidad. II, Temas universitarios tratados en Lecciones y Ensayos ocasionales*, Madrid, Encuentro, 2014. Prólogo de César Nombela Cano. Introducción, traducción y notas de Víctor García Ruiz (2ª Parte)].

[35] NEWMAN, «On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion». *Essays Critical and Historical, I*, London, Longmans, Green, 1907, 47-48 (cursivas mías). A partir de aquí, ECH. [Existe traducción española como: «Sobre la introducción de los principios racionalistas en la religión revelada», en: *Ensayos críticos e históricos*, Madrid, Encuentro, 2008. Edición y traducción de Gabriel Insausti].

[36] ECH I, 34. En la continuación de este pasaje, Newman procede a relacionar el misterio en la religión con el principio dogmático y con su antiliberalismo: «Tal creencia, implícita y simbolizada en el uso de los credos, le parece al racionalista supersticiosa y carente de sentido y, en consecuencia, confina la fe al ámbito de la verdad subjetiva o a la recepción de la doctrina tal y como es hallada y aprehendida por la mente, lo cual será diferente en cada persona, según considera el racionalista, pues tomará la forma de la ortodoxia en unos y de la heterodoxia en otros» (34-35).

[37] PPS IV, 293.

[38] W. JAMES, *A Pluralist Universe*, in *Writings 1902-1910*, New York, Library Classics of the United States, 1987, 642. [Existe traducción española como: *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2009. Traducción de Sebastián Puente].

[39] *Ibid.*, 644.

[40] WILLIAM LOCKHART, *Cardinal Newman: A Retrospect of Fifty Years*, London, Burns & Oates 1891, 5-6.

[41] J. A. FROUDE, *Short Studies on Great Subjects*, vol. 4, London, Longmans, Green, 1899, 286.

[42] Esto nos recuerda uno de los sermones más grandiosos del período católico de Newman, «Los sufrimientos mentales de Nuestro Señor en Su Pasión» (DMC, sermón 16). Su espíritu teocéntrico se muestra en que, en este sermón, Newman muestran con gran originalidad no lo que los sufrimientos de Cristo significan para nosotros, sino lo que significan para Él.

[43] JOHN CAMBELL SHAIRP, *Aspects of Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1881, 443. De todos los recuerdos que nos han quedado de la predicación de Newman, este de Shairp me parece el más profundo.

[44] PPS I, 320-321.

[45] Ver MAX SCHELER, *Man's Place in Nature*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1962, 35-55. [Existe traducción española como: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1984, 18ª ed. Traducción de José Gaos y prólogo de Francisco Romero]; Martin Buber, «Distance and Relation», en *The Knowledge of Man*, New York, Harper, 1966. [Existe traducción española como: *El conocimiento del hombre: contribuciones a una antropología filosófica*, Madrid, Caparrós, 2005. Traducción de Ricardo de Luis Carballada]. Una de las mejores presentaciones de la distinción medio-mundo es la proporcionada por Josef Pieper, *Leisure*, New York, New American Library, 1963, ch. 2, «The Philosophical Act» [Existe traducción española como: *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1998. Traducción de Alberto Pérez Masegosa et al.]. Análizo la distinción en mi libro *The Selfhood of Human Person*, ch. 5.4 y 5.5. [Existe traducción española como: *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*, Madrid, Encuentro, 2007].

[46] Es importante distinguir estos dos aspectos de la apertura al mundo; al final del capítulo 5 veremos que a ellos corresponden dos aspectos de la religión teocéntrica de Newman.

[47] WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, en: William James: *Writings 1902-1910*, New York, The Library of America, 1987, 453. [Existe traducción española como: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 2002. Traducción de J. F. Yvars, prólogo de José Luis

Aranguren]. Se encuentra más sobre ello al final del libro, donde James se aleja de la omnipotencia divina basándose en que nuestras necesidades religiosas no lo necesitan: «Las necesidades y experiencias prácticas de la religión me parece que quedan suficientemente satisfechas en la creencia de que, más allá de cada hombre, y, de alguna manera, en continuidad con él, existe un poder superior, que es afín a él y a sus ideales. Todo lo que los hechos requieren es que el poder sea otro y superior a nuestro yo consciente. Cualquier cosa superior será suficiente, con tal de ser lo bastante superior como para estimular el paso siguiente. No necesita ser infinito» (468). Por otra parte, cuando llegamos al personalismo de Newman encontramos algunos puntos de sorprendente convergencia entre Newman y James.

[48] Idea, 28.

[49] ECH I, 47-48.

[50] ECH I, 34. El mismo sentido de apertura al mundo tiene este pasaje: La Revelación es una doctrina en la «que cada mente debe penetrar con mayor o menor profundidad; y que cada mente podrá conocer de modo más perfecto cuanto mayor sea la diligencia que ponga en ello. Es una y la misma, independiente y real, de profundidad insondable y de alcance ilimitado», ECH I, 41.

[51] Ver: DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1973, ch. 1-3 y 17. [Existe traducción española como: *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983. Traducción de Juan José García Norro)].

[52] «¡Oh, miseria de miserias! Miles se mueren diariamente; despiertan ante la ira eterna de Dios [...] y sus compañeros y amigos continúan como ellos, y pronto les acompañarán. La nueva generación es tan presuntuosa como la anterior [...]. ¡Y he aquí que este vasto caudal de vida continúa de edad en edad; millones de hombres trivializan el amor de Dios, tentando su justicia, y, como la manada de puercos, se precipitan por el acantilado!» (DMC, 41). «El mundo continúa de edad en edad, pero los Santos Ángeles y los benditos santos están siempre gimiendo: ¡ay, ay!, y ¡qué desgracia!, por la pérdida de vocaciones, las esperanzas truncadas, el escarnio del amor de Dios y la ruina de las almas. Una generación sucede a otra, y a cualquier lugar adonde miren a la tierra desde sus tronos de oro, apenas pueden ver otra cosa que una multitud de ángeles guardianes, desalentados y tristes, cada uno siguiendo con ansiedad, temor o desesperación los pasos del hombre que está a su cargo, esforzándose en vano por protegerle del enemigo y fallando porque no se les puede proteger» (DMC, 122). Está claro que Newman quiere decir que la mayoría de esas almas que los ángeles lloran «se precipitan por el acantilado» al infierno.

[53] CHARLES STEPHEN DESSAIN et al., eds., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Oxford, Clarendon Press, 1973, XXV, 453-454. A partir de aquí, LD. [Existe traducción española como: *Cartas y diarios*; «*Biglietto speech*», Madrid, Rialp, 1996].

[54] Pero hay una diferencia entre san Agustín y Newman: la pérdida de un alma, para Newman, no se sigue necesariamente de la ausencia del bautismo, pues él preveía la posibilidad de que los paganos no bautizados fuesen contados entre los elegidos. Ver este análisis sobre «la dispensa del paganismo» en su obra *The Arians of the Fourth Century*, London, Longmans, Green, 1908, 79-89 (Los arrianos del siglo IV). A partir de aquí, Arians.

[55] DMC, 140-143.

[56] PAPA BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, parágrafo 46.

[57] *Spe salvi*, parágrafo 45. Un teólogo de la talla de Hans Urs von Balthasar ha cuestionado la tradición de «la mayoría se perderán y solo unos pocos se salvarán». Si su principal reivindicación en su libro *Dare We Hope that All Men Be Saved?* (¿Podemos atrevernos a esperar que todos los hombres se salven?), San Francisco, Ignatius Press, 1988, es correcta, entonces la divina benevolencia no es tan «simple» como lo es en esa tradición; el Cristianismo es teocéntrico, pero no con el matiz opresivo que tiene en esa tradición. El papa Benedicto XVI no va tan lejos como von Balthasar, pero está más cerca de Él en este asunto que Newman. En este libro, von Balthasar se refiere a Newman directamente y le hace, a mi parecer, algunas de las críticas citadas (24-28).

[58] Ver mi estudio «The *Coincidentia Oppositorum* in the Thought and in the Spirituality of John Henry Newman», *Anthropotes* (1990/2), 187-212.

[59] PPS V, 39-40.

[60] J. C. SHAIRP, *John Keble*, 1866; reimpresso por BiblioLife, 2008, 12-17.

[61] PPS I, 17; cursivas mías.

[62] PPS IV, 218, cursivas mías [N. de la T.: en su libro, el Prof. Crosby escribe «PPS V, 218», pero ese texto está en el tomo IV].

[63] GA, 78-79.

[64] No pretendo ofrecer un estudio exhaustivo de los capítulos del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* en los cuales Newman dibuja la distinción

entre nocional y real, un estudio tal y como H. H. Price ofrece en su *Belief* (Creencia), London, Allen & Unwin, 1969, 315-348. Más bien, desde el principio estoy interpretando la distinción teniendo en cuenta su significación personalista.

[65] GA, 9.

[66] Un concepto general deja de funcionar como medio cuando hablamos *sobre él*, como cuando decimos: la «mortalidad humana» es un concepto general». Pero, aparte de tal reflejo sobre nuestros significados, funcionan como medios más que como objetos de nuestras intenciones.

[67] GA, 22.

[68] «Politics and the English Language» (La política y el lenguaje inglés), en: *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. 4, New York, Harcourt, Brace and World, 1968, 136. [Para la versión española de este texto, se ha utilizado la traducción de Alberto Supelano, que se puede encontrar online en <http://bioinfo.uib.es/~joemiro/RecEscr/Politicayidioma.pdf>].

[69] No es necesario decir que no estamos atribuyendo a Newman nada que tenga que ver con la elaboración de Kant acerca del *Begriff* y la *Anschauung* en la *Crítica de la razón pura*, tales como la restricción de Kant de la *Anschauung* al mundo fenoménico, o su subjetivación del *Begriff*.

[70] Para una presentación clara de este tema fenomenológico, ver ROBERT SOKOLOWSKI, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 33-41. [Existe traducción española como *Introducción a la fenomenología*, Morelia, Jitanjáfora, 2012. Traducción de Esteban Marín Ávila].

[71] *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, 133.

[72] Me parece que la discusión de H. H. Price sobre la aprehensión real en Newman (en su *Belief*, London, Allen & Unwin, 1969, 315-348), tan seria y competente, queda limitada por el hecho de pensar en el aspecto imaginativo de la aprehensión real de una manera que hace excesivo hincapié en las imágenes sensibles. Cuando se ve forzado a reconocer que la imaginación en Newman sobrepasa todas las imágenes sensibles, propone una distinción insatisfactoria entre imaginar e imaginar-qué (o imaginar-cómo). Parece no llegar a comprender nunca a fondo las actividades no sensibles de la imaginación en el sentido de Newman.

[73] GA, 10.

[74] GA, 29.

[75] GA, 101.

[76] GA, 124-141.

[77] Un crítico contrasta a Newman con los cristianos medievales y explica el contraste de términos del que existe entre la aprehensión teórica y la imaginativa. Harold Weatherby dice que los cristianos medievales aprehendieron imaginativamente la presencia de Dios en la Creación, mientras que Newman, angustiado como estaba porque Dios se oculta en la Creación, podía aprehender Su presencia solo teóricamente. *Cardinal Newman in His Age* (El Cardenal Newman en su época), Nashville, Tenn., Vanderbilt University Press, 1973, 19-21.

[78] OLIVER SACKS, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, New York, HarperCollins, 1990, 15. [Existe traducción española como: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2015. Traducción de José Manuel Álvarez Flórez y revisión científica por F. Sabanés Magriñá].

[79] *Ibid.*, 19.

[80] *Ibid.*, 20.

[81] En una carta de 1872, Newman encuentra que este aspecto imaginativo de la aprehensión real brilla por su ausencia en el escrito histórico del historiador alemán Döllinger: «No se hace cargo del estado de cosas sobre las que trata; no entra en la posición de Honorio, o del concilio de 40 años después. Se queda anclado a la literalidad, como Shylock a su pacto, en lugar de hacerse a la idea de *que tuvo lugar como una escena*» (cursivas mías). LD XXVI, 120. Newman habla en un sentido parecido cuando critica el modo de escribir las vidas de los santos que solo ofrecen aspectos parciales, «los cuales no necesariamente forman la imagen de una persona» (*Historical Sketches* II, London, Longmans, Green, 1906, 228; a partir de aquí, HS II). Newman dice aquí que, si los santos no hablan con voz propia, no lograrán producir ninguna imagen en la imaginación del lector; si aparecen en la hagiografía siempre en tercera persona, por así decir, entonces lo que confiere unidad a sus acciones, su autocomprensión en primera persona, se pierde, y el hagiógrafo no puede evitar darnos una narrativa fragmentaria.

[82] Apol., 241.

[83] GA, 126.

[84] GA, 92-93. Newman, de hecho, estaba citando aquí, en 1870, un espléndido artículo polémico de un libro que había publicado previamente, en 1841, «The Tamworth Reading Room», que se encuentra en su colección *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London, Longmans, Green, 1907; a partir de aquí, DA.

[85] Entrada de diario del 1 agosto 1835, en *The Journals of Kierkegaard*, trans. A. Dru, New York, Harper and Row, 1959, 44-45. [En español no existe una traducción completa de los Diarios de Kierkegaard, hay una selección –traducida no del danés, sino del italiano– en: *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993. Traducción y notas de M^a Angélica Bosco e Introducción de José Luis Aranguren].

[86] GA, 23.

[87] GA, 27.

[88] Es incomprensible para mí que Frank Turner en su ingente obra *John Henry Newman*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2002, haya hecho tan poco uso de los sermones de Newman. Afirma que ofrece una profunda revisión del Newman anglicano, y, sin embargo, ignora lo que es probablemente la fuente más importante para entender al Newman anglicano. Todo el que ha escrito algún recuerdo personal de la influencia de Newman durante el Movimiento de Oxford está de acuerdo con el recuerdo de J. C. Shairp: «El centro de donde brotaba su fuerza era el púlpito de St. Mary» (Shairp, *John Keble*, 12). Turner hace escasos esfuerzos para entender esta fuerza y sobrevalora el Tracts for the Times como una fuente para comprender a Newman. La continuidad del Newman anglicano con el Newman católico, que Turner rechaza, se hace bastante inteligible tan pronto como se hace justicia a la predicación de Newman en Oxford.

[89] GA, 216.

[90] GA, 34.

[91] Una muy buena discusión de la apreciación de Newman sobre la aprehensión y el asentimiento nocional es proporcionado por Terrence Merrigan en su *Clear Heads and Holy Hearts: The Religious and Theological Idea of John Henry Newman*, Louvain, Peeters Press, 1991, part 2.

[92] GA, 33.

[93] Ver SOKOLOWSKI, *Introduction to Phenomenology*, 33-41.

[94] GA, 30-31.

[95] Este aspecto es puesto hábilmente de manifiesto por H. H. Price en su tratamiento de la distinción nocional-real en *Belief*, en la sección titulada «Can assent be wholly un-notional?» (¿Puede el asentimiento ser completamente no nocional?), 330-332.

[96] GA, 110.

[97] GA, 124-141.

[98] Confrontar con la introducción a la tercera edición (1878) de su *The Via Media of the Anglican Church*, I, London, Longmans, Green, a partir de aquí, VM. [Existe traducción española como: *Via media de la Iglesia Anglicana: conferencias sobre la función profética de la Iglesia*, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 1995. Introducción, traducción y notas de Aureli Boix]; a lo largo de la discusión de la relación de la teología con la devoción y con la Iglesia institucional, dice: «La Teología es el principio fundamental y regulador de todo el sistema de la Iglesia» (XLVII). Si consideramos a la teología como una labor teórica, y a la devoción como algo experiencial y vivo, entonces Newman parece estar afirmando aquí casi una prioridad de la aprehensión nocional sobre la real.

[99] GA, 83.

[100] GA, 83-84.

[101] GA, 83.

[102] GA, 78-79.

[103] Ninguno de los filósofos personalistas ha explorado esta dimensión del ser personal tan profundamente como Max Scheler. Ver: «Max Scheler sobre la individualidad personal» en mi obra *Personalist Papers*, 145-173. He intentado contribuir a este asunto en mi obra *The Selfhood of the Human Person* (La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista), ch. 2.

[104] *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, New York, Charles Scribner's Sons,

1970, 57-58, 80-81. [Existe traducción española como: *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1998].

[105] GA, 32.

[106] GA, 31.

[107] HS II, 229.

[108] HS II, 228.

[109] HS II, 227.

[110] HS II, 225.

[111] GA, 220.

[112] NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, London, Longmans, Green, 1908, 325-326. A partir de aquí, LJ. [Existe traducción española como: *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, Salamanca, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», 2009. Traducción de Xavier Larrañaga Oyarzábal].

[113] Entre los personalistas del siglo XX, Dietrich von Hildebrand es uno de los que clarifican admirablemente esta cuestión. En un capítulo titulado «Subjectivity and Transcendence» en su tratado *On the Nature of Love*, dice en la página 206: «Se produce un llamamiento moral a una persona para intervenir en una determinada situación; quizá otra está en peligro, o quizá hay que prevenir alguna injusticia [...]. Aquella comprende la relevancia moral del valor, entiende este llamamiento, es consciente de la obligación moral que apela a su conciencia. Por una parte, se nos presenta aquí un momento culminante de trascendencia en el puro compromiso con el valor que es moralmente relevante. Pero, por otra, este llamamiento, en la medida en que obliga moralmente, contiene de manera preeminente el elemento de *tua res agitur* (tu interés personal está en juego). En cierto sentido, este llamamiento es mi interés más íntimo y personal, en el cual experimento mi carácter único. La suprema objetividad y la suprema subjetividad se interpenetran aquí». [Existe traducción española de esta obra como: *La esencia del amor*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1998. Introducción de Juan Cruz Cruz, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco].

[114] MAX SCHELER, *Formalism in Ethics*, trans. Manfred Frings and Roger Funk, Evanston, III., Northwestern University Press, 1973, 253-264; 328-344. [Existe traducción en español como: *El formalismo en la Ética y la ética material de los valores*,

Madrid, Caparrós, 2000]; DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ethics*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1972, 202-214. [Existe traducción española como: *Ética*, Madrid, Encuentro, 1992]; *The Heart*, South Bend, Ind., St. Augustine Press, 2007, part 1. [Existe traducción española como: *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 1996. Traducción de Juan Manuel Burgos].

[115] PPS V, 315-316.

[116] PPS V, 325.

[117] PPS V, 319.

[118] *Verses on Various Occasions*, London, Longmans, Green, 1903, 169. El poema original dice así:

Prune thou thy words, the thoughts control / That o'er thee swell and throng; / They will condense within thy soul, / and change to purpose strong.

But he who lets his feelings run / In soft luxurious flow, / Shrinks when hard service must be done, / And faints at every woe.

Faith's meanest deed more favour bears, / Where hearts and wills are weigh'd, / Than brightest transports, choicest prayers, / Which bloom their hour and fade.

[119] PPS II, 371.

[120] PPS II, 377.

[121] LJ, 325-326.

[122] LJ, 327.

[123] LJ, 337.

[124] LJ, 328.

[125] GA, 425.

[126] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45 c. Cfr. el ensayo de Jacques Maritain, «Sobre el conocimiento por connaturalidad», en *The Range of Reason*, London, Geoffrey Bles 1953. [Esta conferencia, impartida por Jacques Maritain en la Society of Metaphysics of America el 24 de febrero de 1951 se puede encontrar en

internet, en español, en el siguiente enlace:
http://www.jacquesmaritain.com/pdf/03_EPI/07_EP_ConConna.pdf].

[127] MARITAIN, «Sobre el conocimiento por connaturalidad», 23 (cursivas mías).

[128] Idea, 273.

[129] Idea, 275.

[130] SHAIRP, *John Keble*, 16.

[131] SHAIRP, *Aspects of Poetry*, 443.

[132] *Ibid.*, 60, 254.

[133] PPS V, 369-370.

[134] JAMES MOZLEY, citado por Richard Church, *The Oxford Movement*, London, Macmillan, 1922, 141.

[135] SHAIRP, *John Keble*, 15.

[136] SD, 409.

[137] He argumentado a favor de esta posición en mi estudio «La comprensión empática de otras personas», en mis *Personalist Papers*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2004. Este estudio adopta la forma de un debate con Max Scheler, quien negaba que el entendimiento empático de otros pase necesariamente por mi propia experiencia.

[138] SHAIRP, *Aspects of Poetry*, 451-452.

[139] NEWMAN, *Sermons Preached on Various Occasions*, London, Longmans, Green, 1908, 95-96. A partir de aquí, SVO.

[140] SVO, 96.

[141] JAMES MOZLEY, como se cita en Church, *The Oxford Movement*, 140.

[142] PPS V, 125-126.

[143] Esta solidaridad se conecta con otro de los grandes temas del pensamiento

personalista. Al oponerse a ese individualismo según el cual la *Gemeinschaft* (colectividad) se disuelve en la *Gesellschaft* (sociedad), algunos personalistas como Scheler y Mounier han intentado recuperar el nivel más profundo de solidaridad, en el cual todos estamos instalados antes de tener trato y entrar en contacto con otros. El pensamiento de Newman sobre la fuerza unificadora de nuestra naturaleza humana común es un recurso abundante para hacer la crítica personalista del individualismo, incluso aunque Newman no lo desarrolle en esta dirección.

[\[144\]](#) PPS V, 126-127.

[\[145\]](#) Apol., 39-41.

[\[146\]](#) NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London, Longmans, Green, 1908, 385. A partir de aquí, PPC.

[\[147\]](#) PPC, 380-381.

[\[148\]](#) PPC, 380.

[\[149\]](#) PPC, 381-382.

[\[150\]](#) PP, 387.

[\[151\]](#) HS III, 8.

[\[152\]](#) HS III, 40.

[\[153\]](#) HS III, 8-9.

[\[154\]](#) HS III, 14-15.

[\[155\]](#) HS III, 70.

[\[156\]](#) HS III, 74.

[\[157\]](#) Idea, 146.

[\[158\]](#) Idea, 145.

[\[159\]](#) PLACID MURRAY, OSB, ed., *Newman the Oratorian: His Unpublished Oratory Papers*, Dublin, Gill and MacMillan, 1969, 210.

[160] *Ibid.*, 211-212.

[161] *Ibid.*, 210.

[162] *Ibid.*, 208.

[163] *Ibid.*, 208.

[164] OUS, 78.

[165] OUS, 91.

[166] LD XX, 477.

[167] LD XXI, 43. Ver el muy agudo análisis de estos pasajes en: IAN KER, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 538-539. [Existe traducción española como: *John Henry Newman. Una biografía*, Madrid, Palabra, 2010. Traducción de Rosario Athié y Josefina Santana].

[168] LD XX, 477.

[169] OUS, 91-92.

[170] OUS, 92.

[171] OUS, 95.

[172] HS II, 229.

[173] De nuevo nos referimos al ensayo germinal de Wojtyła, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», donde se afirma y explica esta conexión sumamente importante entre subjetividad y personalidad. También distingue entre una visión «cosmológica» del ser humano y una visión «personalista» de él: la primera lo considera «desde fuera» y la segunda, basada en la expresión en primera persona, lo toma «desde dentro».

[174] HS II, 224.

[175] Citado en LD XXVIII, 351.

[176] PLATÓN, *El banquete*, 215b–216. Traducido por Michael Joyce en *The Collected Dialogues of Plato*, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns, New

York, The Bollingen Foundation, 1961, 567. [La versión española está tomada de la traducción realizada por la Biblioteca Clásica Gredos: Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992, traducciones de Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro y Carlos García Gual].

[177] Citado en LD XXVIII, 350. El visitante era el historiador alemán Franz Xaver Kraus.

[178] *El banquete*, 216e-217a.

[179] SHAIRP, *Aspects of Poetry*, 454– 455.

[180] Citado en la «Note on Cardinal Newman's Preaching and Influence at Oxford» (Nota sobre la predicación del Cardenal Newman y la influencia en Oxford), en un apéndice a *Newman: My Campaign in Ireland* (Mi campaña en Irlanda), Aberdeen, A. King, 1896, 16.

[181] Citado por Philip Boyce, OCD, en «Newman as Seen by His Contemporaries at the Time of His Death» (Newman como fue visto por sus contemporáneos en el momento de su muerte), en Katherina Stolz and Margarete Binder, eds., *John Henry Newman: Lover of Truth* (John Henry Newman: Amante de la verdad), Rome, Urbaniana University Press, 1991, 113.

[182] *Ibid.*, 112.

[183] *Ibid.*, 110.

[184] Carta del 8 de febrero de 1846 en LD XI, 110.

[185] GA, 309.

[186] Por ejemplo, Newman realmente nunca estudió a santo Tomás de Aquino, y no sintió ninguna afinidad especial con lo que conocía de santo Tomás. De manera que está hablando no tanto en su propio nombre, como en el de la tradición católica, cuando escribe: «Fueron los doctores franciscanos y dominicos, el mayor de los cuales es santo Tomás, los que en las Universidades medievales libraron la batalla de la Revelación con las armas del paganismo [...]. Con la mandíbula de un asno, con el esqueleto filosófico de la Grecia pagana, el Sansón de la Universidad puso en fuga al millar de filisteos» (Idea, 470). No quiero decir que Newman no pensase en absoluto cuando escribió esto, o que realmente no creyese en lo que decía, o que hiciese algo reprochable, sino que su propio pensamiento, caracterizado por la frescura y la originalidad que imprime a sus

escritos no se muestra particularmente en estas frases.

[187] Es interesante considerar que en un lugar determinado se culpa a sí mismo por no favorecer suficientemente la última sobre la primera: «Me sentía furioso con los teólogos anglicanos. Pensé que me habían engañado; me habían hecho leer a los Padres con sus ojos [...]. Había usado palabras y hecho afirmaciones, que más me valdría haber examinado por mí mismo. Me sentía seguro porque me apoyaba en lo que ellos habían dicho. Había ejercido más la fe que el espíritu crítico en este asunto» (Apol., 203).

[188] GA, 306-307.

[189] GA, 267.

[190] Apol., 169.

[191] OUS, 210.

[192] GA, 318.

[193] GA, 305.

[194] OUS, 257.

[195] Este carácter anónimo, sin embargo, no debe ser interpretado como si expresase «despersonalización»; solo queremos decir que en la inferencia formal la persona está oculta, más que revelada en su identidad personal única, y no que una persona se someta a algo indigno de sí misma como persona. Lo que es indigno de una persona es permanecer anónimo bajo circunstancias en las cuales uno debería hablar en su propio nombre.

[196] OUS, 257.

[197] GA, 300, 316, 317, 320.

[198] OUS, 198. *Cursivas mías.*

[199] OUS, 221.

[200] Para un excelente estudio de este tratamiento personalista de Newman sobre la inferencia, ver WILLIAM WAINWRIGHT, *La razón y el corazón: un prolegómeno a una crítica de la razón pasional*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1995, cap. 2, 4 y 5.

[201] *Plato's Epistles*, trad., con ensayo crítico y notas de Glenn R. Morrow, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1962, 240-241. Aristóteles también es bien conocido por enseñar lo mismo mediante sus escritos éticos. [Para la traducción española de ese fragmento, se ha utilizado la edición de la Biblioteca Clásica Gredos: PLATÓN, *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid 1992. Traducción, Introducciones y Notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó].

[202] William James: «The will to Believe», en WILLIAM JAMES, *Writings* 1878-1899, New York, The Library of America, 1992, 477-478. [Existe traducción española como: *La voluntad de creer*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2009. Traducción de Ramón Vilà Vernis].

[203] *Ibid.*, 464.

[204] Newman expresó una versión de este pensamiento ya en su primer sermón publicado (1826): «Si quisiésemos imaginar un castigo para un alma no santa y condenada, no podríamos suponer quizá uno mayor que *llamarlo al cielo*» (PPS I, 7).

[205] PPS IV, 246.

[206] PPS IV, 247. Subrayados míos.

[207] PPS IV, 248.

[208] Entre los fenomenólogos, ninguno estudió esta conexión entre carácter moral y comprensión moral más profundamente que Dietrich von Hildebrand en su tratado «Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis» (Moralidad y conocimiento ético del valor) en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V*, de Husserl (1922), 463-602.

[209] GA, 384.

[210] ROBERT SOKOLOWSKI, *Phenomenology of the Human Person*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, cap. 1. En lo que sigue explico la distinción a mi modo, no exactamente como él la explica; pero me estoy refiriendo a la misma distinción que él investiga. [Existe traducción española como: *Fenomenología de la persona humana*, Salamanca, Sígueme, 2013].

[211] ROBERT BOLT, *A man for all seasons*, New York, Vintage Books, 1990, 123-124. [Existe traducción española como: *Un hombre para la eternidad*, Madrid, Ediciones Iberoamericanas, 1967. Traducción de Luis Escobar]. [N. de la T.: En esta versión,

Escobar traduce «not my spleen» por el literal «ni mi vesícula». He preferido traducirlo más conceptualmente por la expresión «ni un impulso visceral», para recoger el sentido que Sir Tomas Moro quiere dar a esta frase].

[212] GA, 384-386.

[213] GA, 385.

[214] GA, 386.

[215] Idea, 495.

[216] Idea, 136.

[217] He intentado describir y analizar precisamente esta pasividad de mente en mi obra *The Selfhood of the Human Person* (La individualidad de la persona humana), 99-104.

[218] Idea, 141. [N. de la T.: El Profesor Crosby señala en el original para esta cita «Idea, 106-107», pero esa cita de *Idea of a University* corresponde a Idea, 141].

[219] Idea, 134-138.

[220] OUS, 306. [N. de la T.: En la obra original, Crosby escribió «OUS, 30», pero el texto corresponde a la pág. 306, por tanto, al Sermón 14].

[221] OUS, 309.

[222] OUS, 310.

[223] Cfr. Carta personal de Newman a Pusey el 5 de junio de 1870, en LD XXV. Cfr. también con la entrada del 9 de diciembre de 1863, en su «cuaderno filosófico» publicado póstumamente: Edward Sillem and A. J. Boekraad, eds., *The Philosophical Notebook*, vol. 2, Louvain, Nouwelaerts Publishing, 1970, 158. Cfr. también el notable pasaje de 1841 en ECH II, 193-194, que citaremos y discutiremos en el próximo capítulo.

[224] Esto es lo que Karol Wojtyla intenta en su artículo fundamental: «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», 209-217.

[225] Incluso logró impresionar a los no creyentes, tales como el agnóstico Thomas Huxley, quien, como es bien sabido, declaró que él podría confeccionar un «manual de

la incredulidad», a partir de los escritos de Newman. He analizado el comentario de Huxley en mi artículo «¿“Un manual de la increencia” en Newman? Un estudio de la estrategia retórica de Newman», *Newman Studies Journal* 8.1 (2011), 6-19.

[226] DMC, 271-273. El lector quizá quiera saber el contexto de este pasaje. Newman está argumentando que la Iglesia es divina en su origen, y está respondiendo a aquellos que, aunque creen en Dios, encuentran difícil distinguir su origen divino en su historia. Él les dice, usando una estrategia retórica que es característicamente suya: Mira, crees en Dios a pesar del hecho de que Él está oculto en la naturaleza; ¿está el origen divino de la Iglesia más oculto en la Historia de la misma de lo que la existencia de Dios está oculta en la naturaleza?

[227] Idea, 137-138. Cuando Newman habla de tener una imagen de la totalidad del conocimiento, no se refiere a la pretensión de un conocimiento sistemático de la totalidad, como el reclamado por Hegel. Más bien quiere decir algo similar a esto: puedes conocer una ciudad muy bien en el sentido de que, estés donde estés, siempre puedes encontrar el camino a cualquier otro punto de la misma; pero tu percepción de la ciudad como una totalidad no significa que puedas dibujar un buen mapa de la ciudad entera.

[228] DD, 36. Otro ejemplo admirable en el que Newman comprende conjuntamente varios aspectos que comúnmente tienden a considerarse excluyentes es su discusión de los aspectos sacerdotales, proféticos y reales de la Iglesia (Introducción a la tercera edición de su *Via media*).

[229] En la *Apología*, Newman escribió: «Él [ningún teólogo católico] se atrevería a hacer esto [probar sus ideas en la discusión y el debate], si supiera que una autoridad, que fuese suprema y definitiva, estuviese analizando cada palabra que dijese e hiciese signos de asentimiento o disentimiento de cada frase que expresase. Pues verdaderamente estaría luchando, como los soldados persas, bajo el látigo, y puede decirse verdaderamente que la libertad de su intelecto se habría obtenido de ellos a la fuerza» (Apol., 267-268). Aquí Newman habla con reservas sobre la excesiva vigilancia eclesiástica de los teólogos, pero piensa, y en otras partes dice a menudo, que esta alteración existió de hecho como un serio problema en la Iglesia de Inglaterra en el siglo XIX y sabemos que él, personalmente, sufrió en gran medida por ello. Cuando en la década de 1870 se creó un comité para considerar el establecimiento de un *college* católico en Oxford, Newman declinó participar con el fundamento de que «nuestros gobernantes [de la Iglesia católica de Inglaterra] nunca nos proporcionarían uno de verdad». Y explica: «Temo una supervisión minuciosa y celosa por parte de la autoridad,

que obstaculizará cada acto de los miembros directivos de esa universidad». Carta del 9 de abril de 1872, en LD XXVI, 61.

[230] JOHN HENRY NEWMAN, *Autobiographical Writings*, (Escritos autobiográficos), ed. Henry Tristram, New York, Sheed and Ward, 1957, 259. En la misma página, Newman menciona el periódico *The Rambler* [El excursionista], que editó por breve tiempo; dice que este periódico estaba orientado «a elevar el estatus de los católicos, primero mediante la educación y, segundo, mejorando la capacidad filosófica de argumentar». *The Rambler* fue un tema de controversia en la Iglesia católica inglesa; los obispos lo encontraban provocativo y finalmente lo cerraron, y Newman estuvo por largo tiempo «bajo sospecha» a causa de su asociación con él.

[231] Idea, 357.

[232] Idea, 467.

[233] Sobre esta sabiduría, ver OUS, sermón 14.

[234] OUS, 310.

[235] No es necesario decir que se caería en el tipo de pensamiento más antihistórico posible si se diera por sentado que la excesiva vigilancia eclesiástica sobre los intelectuales católicos, que afectó a Newman en el siglo XIX, se repite en cada acto del magisterio de la Iglesia en el siglo XXI. Quien quiera venerar realmente el nombre de Newman debería abstenerse de esta clase de uso tendencioso de su figura.

[236] Idea, 478.

[237] Idea, 467.

[238] IMMANUEL KANT, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis Beck, New York, Bobbs-Merrill, 1956, 166. [Existe traducción española como: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2006, 6ª ed. Traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente].

[239] PPS IV, 80-81.

[240] PPS IV, 82-83.

[241] PPS IV, 212.

[242] En mi obra *Selfhood of the Human Person*, 54-58, analicé otra versión de esta objeción, la que afirma que el sentido de la individualidad en Newman, tal como se expresa en el «abismo infinito de existencia» de cada persona, rebaja la relación interpersonal y nos aleja de la vida en comunidad.

[243] Este escrito, publicado póstumamente, está contenido en: A. J. BOEKRAAD and HENRY TRISTRAM, eds., *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1961, 103-125. Lo he citado desde la página 214.

[244] En mi libro *The Selfhood of the Human Person*, 85-86, 167-170, examiné esta significativa dialéctica entre estar centrado en mí mismo e ir más allá de mí mismo.

[245] PPS I, 18-19.

[246] PPS V, 315-316.

[247] PPS V, 318-319.

[248] PPS III, 117-118 [N. de la T.: el Prof. Crosby indica en el original PPS IV, pero el sermón titulado «A Particular Providence as Revealed in the Gospel» se encuentra en PPS III].

[249] PPS IV, 119.

[250] PPS IV, 124.

[251] LD V, 39-40.

[252] LD V, 22. En la misma carta, Newman dice: «No reconocemos que nuestro cuerpo es sostenido por Él, en quien vivimos, etc. Sin embargo, ¿quién considera que un médico es deficiente por el hecho de que no esté hablando todo el tiempo de la fuerza que sostiene, de la necesidad de la bendición de Dios, etc., etc.?».

[253] SØREN KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David Swenson, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1941, 217-224. [Existe traducción española como: *Postscriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010].

[254] Arians, 75; cursivas mías. Este idealismo acerca del mundo material, dicho sea de paso, ha sido propuesto antes por los filósofos personalistas; los personalistas

americanos o personalistas de Boston pensaron que estaban reivindicando la absoluta primacía de las personas en el mundo al mantener este idealismo, es decir, al mantener que el mundo no es nada sino las personas y sus impresiones y que la materia no corresponde al mundo como algo irreductible a nuestras impresiones de ello. Ver RUFUS BURROW JR., *Personalism: A Critical Introduction*, St. Louis, Mo., Chalice Press, 1999, 18-23.

[255] LD IV, 253 (Carta de 1834).

[256] Apol., 239-240.

[257] Cuando hablo del «error de Newman referente a la realidad del mundo material», no incluyo en esta deficiencia el asunto de su convergencia con Descartes mencionado más arriba, esto es, no incluyo el punto de vista de Newman de que, «ciertamente, estoy más seguro, o seguro de un modo diferente, del hecho de que yo existo a que el resto de las cosas existen» (n. 6). Pues este punto de vista suyo me parece innegablemente verdadero y del todo coherente con la verdad completa que se puede afirmar sobre la materia y el mundo material y también sobre nuestra capacidad de experimentar la percepción.

[258] En su estudio *Clear Heads and Holy Hearts: the Religious and Theological Ideal of John Henry Newman* (Cabezas claras y santos corazones: el ideal religioso y teológico de John Henry Newman), Louvain, Peeters Press, 1993, 32, Terrence Merrigan apunta de modo acertado que, en la época del *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (1870), Newman tuvo que afirmar la realidad del mundo material para completar su análisis de la conciencia. Pues en este trabajo Newman argumentó (como analizaremos en el próximo capítulo) que, precisamente cuando percibimos las cosas materiales mediante nuestras sensaciones, percibimos a Dios a través de nuestra experiencia de la obligación moral. Precisamente porque Dios es una «realidad objetiva», que es irreductible a nuestra experiencia de la obligación moral, las cosas materiales tienen también una «realidad objetiva», que es irreductible a nuestro percibirlas –si se mantiene el paralelo entre la conciencia y el sentido de la percepción–.

[259] ROMANO GUARDINI: *The World and the Person*, Chicago, Regnery, 1965, 15-16. [Existe traducción española como: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Encuentro, 2014. Traducción de Felipe González Vicen].

[260] *Ibid.*, 22-23.

[261] PPS I, 20.

[262] Sobre esta función sacerdotal de la persona humana en la creación, ver Norris Clarke, SJ, «Living on the Edge: Man as “Frontier Being” and Microcosm» (Viviendo en el límite: el hombre como «Ser fronterizo» y el microcosmos), en su obra *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas* (La recuperación creativa de santo Tomás de Aquino), New York, Fordham University Press, 2008, 132-151, esp. 139-140.

[263] Podemos suponer que a Newman no le era extraña esta concepción del hombre como *pontifex* dentro de la creación, pues es una concepción que se encuentra en algunos de los padres griegos de la Iglesia, a los cuales debía tanto.

[264] Cfr. Apol., 259-260.

[265] Por esta razón, Newman no se apresuraba en ocasiones para defenderse de sus críticos. Es bien conocida su respuesta a un editor que le invitó a responder a un escrito crítico respecto a su pensamiento, sobre la naturaleza de la fe. Newman declinó la invitación con estas palabras: «Dejaré felizmente que el tiempo haga conmigo lo que ha hecho en los últimos 40 o 50 años tan a menudo. El tiempo ha sido mi mejor amigo y defensor, y de cara al futuro me entrego amorosamente a mí mismo con gran resignación a su sentencia». Carta del 20 de noviembre de 1877, en LD XXVIII, 270. Recuerda a la expresión de Newman que encontramos en el último capítulo: «El tiempo, el gran intérprete de tantos secretos» (Idea, 467).

[266] DMC, 327-328. Cursivas mías.

[267] Newman hace el mismo análisis en una relación algo diferente; examinando el sufrimiento del condenado, hace hincapié en que su sufrimiento inagotable no lo hace necesariamente intenso. «Por lo que sabemos, el sufrimiento de un momento concreto puede que en sí mismo no tenga relación, o la tenga parcialmente, con el sufrimiento del momento siguiente; y, por tanto, en lo que se refiere a su intensidad, puede variar en cada alma condenada. Puede que sea así, a menos que asumamos que el sufrimiento está necesariamente acompañado por una conciencia de la duración y la sucesión, por una imaginación presente de su pasado y de su futuro, por una capacidad constante de darse cuenta de su continuidad» (GA, 422). Newman considera la posibilidad de que Dios muestre su merced a los condenados mitigando su sufrimiento como resultado de su intervención en la «imaginación presente de sus sufrimientos pasados y futuros». Newman aplica este pensamiento en la nota III añadida como un apéndice a la *Gramática*.

[268] PPS IV, 215-216.

[269] El «presente» al que se hace referencia aquí es el presente «ampliado» por la retención y la protensión.

[270] GA, 421.

[271] ECH II, 191-192.

[272] ECH II, 195.

[273] ECH II, 190-191.

[274] ECH II, 195-196.

[275] ECH II, 193-194.

[276] Este «pensar junto» puede, por supuesto, realizarse a veces de un modo al que se pueden presentar objeciones. Tómese, por ejemplo, la discusión sobre el libre albedrío; la posición llamada «compatibilismo» intenta unir la determinación causal con el libre albedrío, pero de tal modo que rebaja el libre albedrío a una sombra de sí mismo.

[277] ECH II, 191.

[278] DD, 36.

[279] Apol., 241.

[280] GA, 102; DA, 294.

[281] GA, 102.

[282] Apol., 241.

[283] GA, 107.

[284] GA, 109-110.

[285] Un signo llamativo de la profunda afinidad de espíritu que existe entre Newman y el personalismo fenomenológico de Max Scheler son las primeras páginas del gran ensayo de Scheler sobre el arrepentimiento, que constituye su obra *On the Eternal in Man*, Hampden, Conn., Shoe String Press, 1972, 35-36. [Existe traducción española como: *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, trad. Julián Marías] donde esboza el significado religioso de la conciencia exactamente del modo en

que lo hace Newman, e incluso hace referencia al paralelismo entre percepción sensible y un tipo de «percepción» de Dios en la conciencia.

[286] Observa aquí (GA, 104-105) que la misma apelación a la conciencia también se puede hacer en diálogo con el agnóstico.

[287] Pero nótese que nunca toma la dimensión religiosa de la conciencia en un sentido voluntarista, como si las obligaciones morales derivasen de mandamientos y prohibiciones divinas de carácter arbitrario. El modo en que Newman enraíza el «mandato magisterial» de la conciencia en su primer sentido le salva de cualquier clase de voluntarismo.

[288] Sobre esta cuestión en el pensamiento de Newman, véase el instructivo estudio de Kevin Mongrain, «The Eyes of Faith: Newman's Critique of Arguments from Design» (La mirada de fe: la crítica de Newman a los argumentos referidos al diseño de la naturaleza), *Newman Studies Journal* 6. 1 (Spring 2009), 68-86.

[289] PPS I, 317-318.

[290] Es una objeción que también fue planteada por uno de los críticos más agudos de Newman entre los filósofos anglo-americanos, J. L. MACKIE, en su obra *The Miracle of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1982, 103-106. [Existe traducción española como: *El milagro del teísmo*, Madrid, Tecnos, 1994. Traducción de Leticia García Urriza].

[291] Bolt, 123-124.

[292] Analizo con gran detalle la diferencia entre conciencia y el superego freudiano en mi escrito «Conscience and Superego» en: *Personalist Papers*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2004. Newman juega un importante papel en este temprano análisis mío, como Max Scheler.

[293] Wilfred Ward, amigo y biógrafo de Newman, escribió a un amigo justo después de la publicación de *Pascendi*: «No se trata de ninguna interpretación sutil de J. H. Newman [...], sino que fueron sus líneas de argumentación características, las que al parecer fueron al final incluidas en la referencia [de la encíclica] al “Modernismo”; su modo de probar el teísmo, sus argumentos a favor del Catolicismo y del Cristianismo a partir de las necesidades del corazón humano, su afirmación del carácter simbólico de las posiciones relativas al Dios infinito, su análisis del proceso por el cual las formulaciones dogmáticas han sido formuladas y mucho más». Citado en Edward Kelly, «Newman, Wilfred Ward, and the Modernist Crisis» (Newman, Wilfred Ward y la crisis del

Modernismo), *Thought* 48 (1973), 515.

[294] Para consultar una competente referencia de Newman y el modernismo y para encontrar una argumentación equilibrada de que Newman no mantiene un modernismo como el condenado por el papa Pío X, ver STEFAN HOFFMANN, *Religiöse Erfahrung-Glaubenserfahrung-Theologie* (Experiencia religiosa-Experiencia de fe-Teología), New York, Peter Lang, 2011, 473-491.

[295] Idea, 27-28.

[296] GA, 121.

[297] Max Scheler fue un filósofo personalista que combinó la atención de Otto a la experiencia religiosa con una estima mucho mayor de la que este tenía por la obra del «intelecto teológico», como pudimos ver en la gran obra de Scheler *De lo eterno en el hombre*. Dentro de la misma tradición personalista, Josef Seifert ha hecho importantes contribuciones a la teología filosófica, como en su obra *Gott als Gottesbeweis* (Dios como una prueba divina).

[298] OUS, 23.

[299] OUS, 22, 23.

[300] OUS, 27.

[301] OUS, 28.

[302] OUS, 22.

[303] OUS, 28.

[304] GA, 245.

[305] DA, 294.

Índice

Prólogo	7
Nota de la traductora	14
Abreviaturas	15
Agradecimientos	18
Introducción	19
1. Religión teocéntrica	28
2. Imaginación e intelecto	50
3. «El corazón habla al corazón»	73
4. Influencia personal	89
5. «Debes consentir en pensar»	105
6. «Un abismo infinito de existencia»	132
7. «El principio creativo de la religión»	156
Bibliografía	179
Notas	186