

John Henry Newman, la responsabilidad intelectual del teólogo

RODOLFO EDUARDO DE ROUX G., S.I.*

RESUMEN

7

John Henry Newman se acredita como pionero en el empeño por esclarecer los procesos cognitivos humanos implicados en la responsabilidad del teólogo, cuando éste asume la mediación de su fe en el contexto histórico y cultural de una época, en salvaguarda de la autenticidad de su tradición religiosa y de la relevancia de la misma, en la transformación sociocultural de su medio.

Abstract

John Henry Newman is acknowledged as a pioneer in the quest for clarifying the human cognitive processes implied by the responsibility of being a theologian, when he or she assumes the mediation of his or her faith in the historical and cultural context of a given point of time, assuring the authenticity of one's religious tradition and its relevance for the sociocultural transformation of one's environment.

En el horizonte usual de nuestra teología¹, John Henry Newman puede parecer una especie rara de meteorito, cuando no un caso embarazoso en estos tiempos de apertura ecuménica entre los cristianos. Yo mismo no escapé a

* Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Profesor Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C. Oficina: Carrera 10 No. 65-48.

1. Ni somos la excepción. En 1990 escribía JOSÉ MARTÍN DESCALZO desde España: «Siempre me ha maravillado (y entristecido) (...) que un personaje como Newman, que tan útil

esa situación, por lo cual mi primer paso al asumir este trabajo fue adentrarme con amplitud suficiente en su misma obra. Fue un encuentro intenso y fascinante con su espíritu lúcido y generoso, urgido de ese afán investigativo que juzgó ineludible ante los desafíos y las potencialidades de su época, no pocos de los cuales caracterizan todavía la nuestra.

De la polifonía temática de Newman he escogido sólo un aspecto: su progresiva iluminación de los procesos intelectuales, que levantan una teología a la altura de los tiempos.

¿UN PROCESO DE CONVERSIÓN INTELECTUAL?

Yo mantendría que el temor de errar es simplemente necesario para el genuino amor de la verdad. No hay investigación que llegue a buen término si no se lleva a cabo con un profundo sentido de responsabilidad y de las consecuencias que se siguen de sus conclusiones. (...) y ciertamente, esta seriedad y esta simplicidad de mente que hace que los hombres temen caer en error en cosas de menos monta, debe tener un lugar en el más serio de todos los negocios.²

Estas graves palabras de Newman, escritas en la madurez de su vida espiritual e intelectual, dan quizás una clave interpretativa del proceso que culminó en su paso dramático de la Iglesia Anglicana a la Católica Romana. Veinte años más tarde, en su *Apología pro vita sua*, habría de calificarlo él mismo de *conversión*. No es mi intención polemizar aquí sobre la legitimidad de ese paso; sí en cambio enfatizar en la *responsabilidad intelectual* que asume el teólogo cuando pretende decir *su* palabra, como tal, en la Iglesia y ante el mundo.

Pues ¿de qué conversión se trata? No cabe hablar de conversión *religiosa* en el sentido de asumir una fe cristiana, que le fuera ajena hasta entonces. Ésta constituye precisamente el ámbito en el cual se realiza aquella conversión. Tampoco es referible a una conversión *moral*, en cuanto ésta significa un paso hacia valores de comportamiento radicalmente distintos de los profesados y vividos por él hasta ese momento.

sería para entender los problemas de la Iglesia actual (...) resulte de hecho casi desconocido entre nosotros.» Citado por AURELI BOIX en la Introducción a la edición de *La fe y la razón. Sermones universitarios (1826-1843)*, Madrid, 1993, p. 10.

2. NEWMAN, JOHN HENRY, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. X, «La inferencia religiosa», No. 3. Traducción española de José Vives, S.I., Edit. Herder, Barcelona, 1960, p. 370.

Justamente su autenticidad *religiosa* lo retuvo alejado de una Roma que desde su posición anglicana percibía como ilegítima innovadora:

¿Qué podría refrenar nuestra ternura y el lanzarnos a la comunión con ella, sino las palabras de la Verdad, que nos ordenan preferirla al mundo entero? (...) ¿Cómo podíamos aprender a ser severos y a juzgarla, sino por (...) el anatema de san Pablo aun contra ángeles y apóstoles que trajeran una nueva doctrina?³

En cambio, cuando llegó a «sentir que tal obstáculo en el camino de la comunión con la Iglesia de Roma carecía de un fundamento sólido»⁴, el paso decisivo se le planteó, desde su misma formación anglicana, como una obligación moral: «Ese paso en mi evolución consistía en poder decir honradamente que tenía certeza acerca de las conclusiones a que había llegado. Ese paso, del todo obligatorio cuando se tiene esa certeza, era mi sometimiento a la Iglesia Católica.»⁵

En extrañas circunstancias se lo oyó alguna vez repetir: «No voy a morir porque no he pecado contra la luz.»⁶ Y esa limpieza se evidenció más tarde, en la abierta publicidad de su *Apología*, cuando cayó sobre él toda suerte de difamaciones, de resultados de un paso que él juzgó coherente con su fe y su conciencia moral. Este testimonio audaz de la propia integridad religiosa y moral ¿no es también su mejor elogio de esa tradición anglicana que nutrió su espíritu desde la niñez?

En definitiva ¿dónde situar entonces el principio dinámico y el proceso concreto de esa *conversión*, como él mismo la llama? De mi lectura de Newman surgió la *hipótesis* que paso a esbozar; exponerla y confirmarla en detalle, es obra mayor. Tampoco es invención mía. Más bien constaté en él un ejemplo excepcional de algunas posiciones fundamentales de Bernard

3. Aducido por él, de uno de sus primeros *Folletos de actualidad* (*Tracts for the Times*) como «Advertencia» a la primera edición de su *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845). Lo encontramos en la 17ª. edición de la misma obra, Longmans, London, 1927, p. IX.

4. *Ibidem*.

5. *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*. Capítulo IV, «Historia de mis ideas religiosas desde 1841 hasta 1845», II. Ediciones Encuentro, Madrid, 1996, p. 214.

6. En un riesgo de muerte por insolación en Sicilia (1832). Y si añade con modestia: «Nunca he llegado a saber qué quería decir exactamente»; el contexto de su *Apología* (p. 56) es ya una aclaración suficiente.

Lonergan en su propuesta metodológica.⁷ Mi hipótesis puede formularse así: *en la coyuntura cultural y eclesial de su medio nativo, la integridad de una fe religiosa embarcó a Newman en la búsqueda y descubrimiento, la verificación y consolidación de los procesos cognitivos implicados en todo ello*. En la línea de Lonergan, lo designo una *conversión intelectual* en expansión.

Como nos suele suceder a todos, el Newman de Oxford (1816-1843) vive y realiza su *autenticidad* personal en el contexto espiritual y teológico de su propia herencia, en este caso, anglicana.⁸ Su profunda fe cristiana, no menos que su solicitud pastoral universitaria, empiezan a confrontarlo con los grandes desafíos de la época: de una parte, los avances de la ciencia y la técnica; de otra, la mentalidad racionalista y el subjetivismo religioso. Todo ello, en medio de posiciones contrastantes sobre la fe cristiana, y ante la que a él y a sus amigos parecía excesiva subordinación oficial de la Iglesia a los vaivenes del poder político de turno, con un riesgo grave de debilitamiento y aun de contaminación para la fe de los sencillos. En ese contexto se adhiere Newman al llamado Movimiento de Oxford (1833), en busca de una renovación interior de su querida Iglesia anglicana. No sospechaba él mismo que ese intento le acarrearía un replanteamiento de la ruptura con el catolicismo romano.

Llevado por la vida, Newman empieza pues a transitar a fondo los caminos del *hacer teología*. Y es allí donde creo descubrir su *conversión intelectual*: como un concomitante del vigor de su fe; oculta primero en su especificidad, va ascendiendo paulatinamente hacia una explicitación total. Me limito a señalar tres hitos, marcados por tres obras notables, de una misma urgencia de consolidación intelectual, que responda a la autenticidad de una tradición, de una cultura y del hombre creyente.

7. Por no sobrecargar el texto, prescindo de referencias directas a la obra de Bernard Lonergan. Al conocedor de *Método en teología*, lo remito a los capítulos sobre «El Bien Humano» y «La Significación»; «La explicitación de los fundamentos» y «El establecimiento de las doctrinas». Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.

8. Sucesivamente estudiante en el Trinity College, *fellow* de Oriel College, diácono y luego presbítero de su Iglesia Anglicana, *tutor* de Oriel College, párroco de Santa María en la misma universidad.

POR LA AUTENTICIDAD DE LA TRADICIÓN CRISTIANA: *UN ENSAYO SOBRE EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA CRISTIANA (1845)*

Si por conversión intelectual sólo se entiende un *realismo cognitivo*, aun sin poder fecharla, la de Newman es bastante anterior a esta época de su vida.⁹ Y en todo caso está ligada al vigor de su fe cristiana.¹⁰ Pero se trata todavía de un realismo *ingenuo*, que sólo la experiencia subsiguiente de Newman va a desplegar, precisar y verificar en las implicaciones de un realismo *crítico*. Y en este sentido, hablo aquí de su conversión intelectual.

33

El empeño por fundar su propia *tradición anglicana* en la llamada entonces *Iglesia Antigua* -vale decir en el ámbito de los grandes concilios-, introduce a Newman en la tarea teológica que hoy designamos como recuperación crítica de la *tradición*. Y al hacerlo, ejerce -según sus posibilidades- las funciones de la investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica, si se me permite esa aproximación a la estructura metódica de Lonergan.

Primer resultado de ello será su obra *Los arrianos del siglo IV* (1833). Pero el alcance de este ensayo se prolongará más allá de la reconstrucción histórica. Fue el primer paso, bien pronto seguido de otros semejantes, hacia un descubrimiento decisivo: el principio del *desarrollo* de la doctrina de la Iglesia cristiana. Casi masivamente se impone a Newman la *historicidad* del significado cristiano; de la «idea cristiana» diría él mismo, en su terminología

-
9. Es para mí una evidencia ya en el primero de sus *Sermones universitarios* (1826), audaz, si se quiere, en el título: «El talante científico, inculcado primero por el Evangelio». Así termina afirmando: «Aunque, en resumidas cuentas, parece que el cristianismo ha sido el primero en dar al mundo el modelo del auténtico espíritu de investigación científica, sin embargo, ya que los principios de la ciencia andando el tiempo se desarrollan con mayor plenitud, y se vuelven más independientes del sistema religioso, hay gran peligro de que la escuela científica se aparte de la Iglesia cristiana, y a la larga reniegue de la madre a quien tanto debía. Esta desgracia en cierta medida ya nos ha ocurrido...» El joven *tutor* de Oriel College ha recogido ya el desafío. En *La fe y la razón*, p. 67; cfr., arriba, nota 1.
10. Cuando se ha constatado el *realismo salvífico* que implica para Newman el término *dogma*, apunta en esa dirección esta afirmación suya: «Cuando tenía quince años (...) se produjo en mi un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido.» En la *Apología*, capítulo I, p. 31. Anota el traductor que Newman lo consideró su primera *conversión religiosa* (*Ibidem*, No. 11, p. 58). Y más todavía: «Desde mi niñez yo había entendido con especial claridad que mi Creador y yo, su criatura, éramos dos seres cuya *existencia* se me impone arrolladoramente, como la luz, *in rerum natura*». (*Apología*, capítulo IV, No. II, p. 200. Subrayado mío. (Cfr., nota 4).

peculiar, Y ello precisamente en su punto más urticante: el cambio, el desarrollo. Al ser evidente éste, para él, en esa iglesia paradigmática, se le plantea en seguida como una interpelación a su fe.

En esta hora crítica de su pertenencia eclesial, lo que él llamó «mi camino intelectual» se había unido en manera indisoluble con la búsqueda de autenticidad en su obediencia de fe cristiana:

Me dí cuenta de que el principio del desarrollo no sólo servía para explicar algunos hechos sino que era en sí mismo un fenómeno filosófico muy interesante que daba carácter al pensamiento cristiano a lo largo de los siglos. Podía percibirse desde los primeros años en que se empezó a enseñar la fe católica hasta el momento actual, dando unidad e individualidad a esa enseñanza. Era una especie de prueba (...) de que la Roma moderna era verdaderamente la antigua Antioquía, Alejandría y Constantinopla, de la misma forma que una curva matemática tiene sus propias leyes y su expresión gráfica.¹¹

No se trata, claro está, de leyes lógicas, sino de la estructura operacional de la mente humana.

Desde este punto de vista superior, trabaja su obra *Un ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, desde finales de 1842.¹² Pero la perspectiva también se ha ampliado. No se trata ya sólo de una ruptura entre dos iglesias cristianas, sino de la validación del cristianismo mismo ante la inteligencia de su época. Su intento de conciliación entre el *cristianismo histórico* -con sus evidentes cambios- y la identidad de la *fe neotestamentaria*, discurre por entre un Scylla y Carybdis. De una parte, la acusación de corrupción total, desde la lógica racionalista; de otra, el individualismo subjetivista, cuando no su disolución definitiva en una religión del mero afecto y la esteticidad sin contenidos reales. Newman lo afronta con lucidez:

...si (esos cambios) suscitan una dificultad real, exigen también una respuesta real, y debemos determinar si, por una parte, el cristianismo todavía nos representa una enseñanza definida desde lo Alto; o si por otra parte sus usos han variado en forma tan extraña de una época a otra, que necesariamente nos hallamos remitidos a nuestro propio juicio individual para determinar cuál es la revelación de Dios, o más bien si de hecho hay o no ha habido revelación alguna.¹³

¿Dónde sitúa y cómo afronta Newman el problema del *cristianismo histórico*, tanto más si allí se juega la autenticidad de su fe cristiana? Si vamos

11. NEWMAN, JOHN HENRY, *Apología*, capítulo IV, No. II, 4, p. 202.

12. *Ibidem*, No. II, 3, p. 201.

13. NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Introduction, 6, p. 9. (cfr., nota 3).

más allá del solo texto, para integrarlo en el contexto más amplio de los horizontes del autor en ese momento, anotamos lo siguiente:

1. De una parte, está su comprensión personal de la *verdad*. Aunque sólo lo dirá en una obra suya posterior¹⁴, todo parece indicar que ya desde entonces ésta es su posición al respecto: «Cuando nos preguntamos qué se entiende por Verdad, supongo que es correcto responder que Verdad significa hechos y sus relaciones.» Apenas cabe expresar más claramente su *realismo* cognitivo. Tampoco, un objetivismo bruto -por así decirlo-, sino el mediado por una mente capaz de entender y relacionar. Sólo en los *hechos y sus relaciones*, así entendidos, cabe pues investigar la autenticidad o no del cristianismo histórico.

2. Pero ello mismo impone también la tarea de dilucidar las operaciones cognitivas y valorativas, que procesan por así decirlo la fe como respuesta a una revelación de Dios, desde el momento en que ésta interpela y compromete la totalidad del espíritu humano; y sólo así se va expresando en el lenguaje. Pienso que para Newman aquí está el nudo gordiano de la cuestión. Y es un ámbito de la ayuda gratuita de Dios al hombre cuando se revela. De ser así, el *Ensayo sobre el desarrollo...* sólo es comprensible y valorable en el contexto de un trabajo más amplio sobre el tema de *fe y razón*, que Newman viene desarrollando de tiempo atrás¹⁵, entre 1831 y 1843.

Desde esos dos presupuestos se esclarece su método. Parte de una fenomenología con aspiraciones epistemológicas sobre los procesos humanos de captación y apropiación del *sentido* en una tradición, para constatar el coeficiente posible de *desarrollo*¹⁶ y de expansión progresivos, sin menos-

14. NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea of a University. Defined and illustrated*. Discourse III, 2, Edit. F.M. Turner, Yale University Press, New Haven and London, 1996, p. 41.

15. Podemos rastrearlo en sus *Sermones universitarios* (cfr., nota 1) desde el Sermón IV (1831). De allí en adelante Newman elabora una valiosa fenomenología con pretensiones epistemológicas, de la mutua diferencia y correlación de *fe y razón*, entendida ésta en el sentido peculiar newmaniano; siempre a partir de los *hechos* de la vida corriente, de las ciencias, de la vida creyente. Véanse los Sermones IV («Excesos de la razón»), VII («Visión profana contra visión de fe»), X («¿Razonabilidad débil de la fe?»), XI («Razonabilidad propia de la fe»), XII («El amor, salvaguarda de la fe contra la superstición»), XIII («Fe, teología y apologética»), XIV («La sabiduría, contrapuesta a la fe y al fanatismo»), y XV («Teoría del desarrollo doctrinal») complementario éste en varios puntos del *Ensayo*.

16. Lo define así: «Llamo desarrollo de una idea este proceso, sea más largo o más corto, en cuanto al tiempo, mediante el cual van logrando forma y consistencia los aspectos

cabo de la integridad del sentido originante. Todo ello, entre la urdimbre compleja de la *historicidad* humana, marcada por situaciones, problemas e intereses nuevos. Para Newman se evidencia así la *expectativa* sólida de un desarrollo connatural y legítimo del *sentido cristiano* a lo largo de sus 1.800 años de historia. La eventualidad de desviaciones posibles sostiene también la expectativa creyente de una providencia especial y eficaz del Dios que se revela, concomitante al proceso de desarrollo.

Desde ese horizonte de comprensión de los caminos factuales del conocer humano, Newman se confronta, no ya con una mera expectativa, sino con el *hecho histórico* de desarrollos concretos en puntos relevantes de la doctrina cristiana. Se diría un intento de verificación de la hipótesis, y por consiguiente también de legitimación¹⁷ de esos hechos.

Más todavía. El riesgo de *corrupción* implicado en todo proceso humano de sentido, le va a dar ocasión para refinar y enriquecer el propio método de autenticación. La segunda parte de su obra, mucho más extensa, se ocupa de ello.¹⁸ Recurre, en primer término, a una analogía entre los seres orgánicos y las realidades humanas constituidas por el *sentido*.¹⁹ Desde allí precisa qué entiende por corrupción: «...es la ruptura de la vida, que prepara su terminación.» Y en esta perspectiva, añade, «me aventuro a establecer siete

de esa idea, y constituye la germinación y maduración de una verdad, (...) dentro de un campo mental amplio.» Y advierte enseguida: «Este proceso no será desarrollo, sino en la medida en que el ensamblaje de aspectos, que constituye su forma final, pertenece realmente a la idea que le dio comienzo.» (NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay on the Development...*, capítulo I, I, 5, p. 38).

17. Cfr., *Ibidem*, Part I, «Doctrinal Developments Viewed in Themselves», (ver nota 3), capítulos I-IV, ver *supra* nota 3, pp. 83-165.
18. *Ibidem*, Part II, «Doctrinal Developments Viewed Relatively to Doctrinal Corruptions», capítulos V-XII, pp. 169-445.
19. Esto se evidencia en la índole de los cinco desarrollos que ofrece como paradigmáticos (*Ibidem*, capítulo I, 2, pp. 41-54), y que asume en manera explícita como aplicables al cristianismo histórico (*Ibidem*, p. 54). Son estos: políticos, intelectuales, históricos, éticos y metafísicos. Esto último en un sentido peculiar: *un mero análisis de la idea contemplada, que culmina en su delineación exacta y completa* (*Ibidem*, 9 p. 52); que en seguida aplica así: «Credos y dogmas viven en la única idea que les corresponde expresar, y es por lo demás la única sustantiva; y son necesarios, porque la mente humana no puede reflexionar sobre esa idea si no es poco a poco, no puede aprovecharse de ella en su unidad y totalidad, sin descomponerla en una serie de aspectos y relaciones.» (*Ibidem*, p. 53).

notas de fuerza, independencia y aplicabilidad variables, para discriminar los desarrollos saludables de una idea, de su estado de corrupción». ²⁰ Baste una breve reseña de las mismas.

Ante todo, la *preservación de la identidad* del sentido que especifica un movimiento humano del *tipo*, en terminología newmaniana: identidad que postula la permanencia de los elementos constitutivos y sus relaciones mutuas, aun a través de variaciones notables en sus encarnaciones concretas y sucesivas. Intimamente unida a ella, viene en seguida la *continuidad de los principios*; no ya como formulaciones susceptibles de deducción lógica, sino como sentidos primigenios, inspiradores y a la vez normativos del desarrollo de esa identidad. ²¹

Porque si el desarrollo es también una dimensión de la vitalidad en relación con el entorno, se impone también el *poder de asimilación* de lo nuevo, en cuanto oportunidad de crecimiento y perfección. Cabe decir que el sentido, cuando es vivo -capaz de influjo y efectividad- lleva en sí mismo, en alguna medida, una *anticipación del futuro*, por la que es capaz de esos desarrollos ulteriores desde la simiente de sus características y potencialidades.

Sin embargo, no es menor signo de vitalidad la aptitud para *conservar su pasado*; no ya por simple aferramiento formulista, sino en la medida en que ese pasado ha entrado ya en la constitución de su identidad. Señala finalmente Newman un *vigor crónico*, ni breve ni transitorio, antes bien, permanente; capaz de mantener a raya las amenazas de decadencia, y sobre todo, de asegurar la vigencia de las notas precedentes. Vuelto a la *historia*

20. *Ibidem*, capítulo V, 3, pp. 170-171.

21. Al aplicarlo a la doctrina cristiana, Newman enumera estos nueve: el *dogma* como verdad sobrenatural (central y originante de todo lo demás es para él la Encarnación); la *fe* correlativa al dogma; la *teología* desde la fe se expande como ciencia; la *sacramentalidad*, que en línea encarnatoria anuncia los dones divinos ofrecidos en mediaciones materiales y visibles; el *sentido místico* en el uso del lenguaje, que trasciende su sentido intramundano; la *gracia*, que nos asimila al Señor encarnado; y el *ascetismo*, en cuanto mortificación de nuestra naturaleza más baja, para elevarla y cambiarla; la *malicia del pecado*, implicada en esa muerte del hombre natural; la *capacidad de santificación* de la materia en cuanto parte de nosotros mismos, y siempre en secuencia de la Encarnación. ¿Quién no ve aquí una semejanza notable con las *categorías especiales*, propias de la teología, que según Lonergan constituyen el *horizonte* último de sentido de las *doctrinas* teológicas?

doctrinal del cristianismo, Newman nos introduce de nuevo en el plano de la verificación y el discernimiento concretos.

Me he detenido quizás demasiado en esta etapa de la evolución personal de Newman, por cuanto la juzgo quizás la más creativa y pionera desde el punto de vista asumido. Se construye, sí, un *método*, y se integran en él en forma creativa los recursos de la *retórica* y de la *erudición*. Pero sobre todo avanza un proceso personal de análisis, de diferenciación e interrelación de los procesos operacionales del hombre en cuanto creador de *sentido* y *valor*. Para Newman éste será el cometido básico de la *filosofía*. Y es lo que he designado como conversión intelectual en fundamentación y expansión.

POR LA AUTENTICIDAD DE LA CULTURA: LA IDEA DE UNA UNIVERSIDAD. DEFINIDA E ILUSTRADA (1852)²²

Entre la elaboración del *Ensayo* y los últimos *Sermones universitarios*, de una parte, y los nueve discursos sobre la *Idea de una universidad*, de otra, media una ruptura crítica en la historia de Newman. Han pasado sólo siete años desde su alejamiento nostálgico de Oxford y su distanciamiento de la Iglesia Anglicana que nutrió su espíritu cristiano.²³ Pero permanece también una continuidad, no sólo en la fe cristiana y la solicitud pastoral, sino también en su talante *intelectual* y *universitario*. Controvertido y aun vilipendiado en forma pública y perseverante²⁴, su prestigio es irreductible. Así, es llamado por el arzobispo Cullen a Irlanda, para presidir la fundación de una Universidad Católica en Dublín (1851). No será muy feliz su ejecutoria en esa función

22. NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea of a University* (cfr., arriba, nota 14).

23. Un intervalo también rico en experiencias de vida para él: tras su ingreso en la Iglesia Romana (1845), dos años de estudio de teología católica en el Colegio de Propaganda Fide, de Roma, que culmina en su ordenación sacerdotal (1846-1847). No me resulta sorprendente que este Newman, tan cosido a la realidad de los *hechos* en materia de evoluciones doctrinales, se haya embarcado entonces en una versión *novelada* de los procesos ideológicos que propulsaron su propio camino existencial y creyente. Nace así *Loss and Gain: The Story of a Convert*, publicada por primera vez en 1848. En traducción española, *Ganar y perder*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1994. Vendrá también su ingreso en el Oratorio de San Felipe Neri y su retiro pastoral e intelectual en Birmingham y Londres (1849).

24. Todavía para 1864 un recrudescimiento de esa difamación lo induce a escribir y publicar otra de sus obras maestras, la *Apología pro vita sua* (Cfr., arriba, nota 4).

directiva, que abandonará pocos años después, pero dará ocasión a una obra clásica sobre el sentido de la enseñanza universitaria.

Se ha dicho que la propuesta de Newman resulta constreñida por la camisa de fuerza de una situación concreta: justificar una universidad *católica y humanista*, en un medio *secular* y burgués, interesado sobre todo por una formación técnica y *profesional*.²⁵ Pero es consentáneo con su genio asumir creativamente el estímulo de la coyuntura, hecho casi recurrente en la historia intelectual de Newman.²⁶ Desde el enfoque peculiar de estas páginas, lo percibo más bien como un desarrollo ulterior de su conversión *intelectual*. Una nueva expansión al ámbito de la *cultura*, de su investigación precedente sobre los procesos y alcances del *conocimiento* humano.²⁷ Tanto más, que la consolidación y promoción de la cultura son para él la hipoteca social más válida y profunda de la universidad.

Acepta, pues, ese doble reto: frente a quienes rehuyen vincular la universidad con una creencia particular y en consecuencia niegan a la teología un lugar entre las ciencias que allí se enseñan. Y ante aquellos que prescriben *las artes y las ciencias como cometido directo y principal* de la universidad, *con descuido de los estudios liberales y los ejercicios de la mente* considerados hasta entonces como su función sustantiva, por cuanto se los considera *distanciados de las ocupaciones y deberes de la vida*.²⁸

Más en profundidad, los fantasmas contextuales de Newman -si cabe hablar así- son los siguientes: ante todo, un *secularismo* escéptico de todo lo religioso, o ascético de toda confesionalidad, así aprecie ésta en los espacios privados de la subjetividad. Y no menos un *pragmatismo* indiferente y aun

-
25. Así, en alguna medida, MARTHA McMACKIN GARLAND en su artículo *Newman in His Own Day*. Edición citada de *The Idea...* (nota 14), pp. 265-281.
26. Cabe añadir a las obras citadas, su *Carta al Duque de Norfolk* (1875), en respuesta a los ataques ofensivos del notable político Gladstone a los católicos ingleses. Traducción española en Ediciones Rialp, Madrid, 1996.
27. Traduzco así el término *Knowledge*, que recorre y compacta entre sí los nueve discursos de Newman. Con un sentido muy amplio, rico y complejo que en mi opinión excede con mucho la traducción más usual de *saber*. De momento baste indicar que abarca tanto las operaciones y articulaciones del proceso cognitivo, como los contenidos que se van logrando; en expansión y diferenciación progresiva, en planos cada vez más amplios e integradores.
28. NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea...*, Discurso I, I, p. 15 y II, Introducción, p. 25.

receloso ante cuanto trascienda la información y el logro de habilidades profesionales; en concreto, diríamos hoy, de espaldas a las humanidades y a la filosofía.²⁹

Si nuestro seguimiento de Newman hasta aquí ha sido correcto, salta a la vista que el problema para él supera con mucho la coyuntura. Toca sus horizontes últimos: de *creyente*, con un realismo de lo divino incommovible; de *filósofo*, en un proceso avanzado de autoapropiación de las potencialidades cognitivas del hombre. Y desde allí me resulta trasparente, no sólo la trascendencia de su obra, sino también la estructura del conjunto, articulado en tres partes: (1) complementariedad de la teología con las demás ciencias, en el ámbito global del conocimiento (Discursos I a IV); (2) el conocimiento en relación con las habilidades profesionales y el deber religioso (Discursos V a VIII); (3) obligaciones de la Iglesia para con el conocimiento (Discurso IX).

De su simple anunciado resulta evidente que el *conocimiento* recorre toda la obra como una trama integradora y una instancia decisiva. ¿Qué me dice de él este discurso complejo y laborioso?

En una primera aproximación el *conocimiento* puede ser considerado en la perspectiva de su objeto:

La verdad es el objeto de cualquier tipo de conocimiento; y si preguntamos qué se entiende por verdad, supongo que es correcto responder: hechos y sus relaciones, que se posicionan mutuamente casi como los sujetos y predicados en lógica. Todo cuanto existe, en cuanto contemplado por la mente humana, forma un amplio sistema o un hecho complejo, que por supuesto se descompone en un número indefinido de hechos particulares, los cuales a su vez, siendo partes de una totalidad tienen incontables relaciones de toda índole, unos con otros. Conocimiento es la captación de esos hechos, ya sea en sí mismos o en sus mutuas posiciones y conexiones. Y puesto que tomados en conjunto forman un tema integral de contemplación, así tampoco hay límites naturales o reales entre parte y parte; cada uno está siempre entrando en el otro; en cuanto percibidos por la mente, se combinan juntos y poseen entre sí un carácter correlativo.³⁰

Baste a nuestro propósito esta larga cita.

De allí surge otra posición fundamental de Newman respecto del proceso avanzado de conocimiento, que constituye la *ciencia*. En ésta, aquél se

29. Estas ameritan para Newman el calificativo de *educación liberal*. Ver especialmente el Discurso V, No. 4 pp. 80 ss.

30. NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea...*, Discurso III, «Bearing of Theology and the Other Branches of Knowledge», 2, p. 41. Para Bernard Lonergan *entender* es captar en los datos ofrecidos por la experiencia externa o interna, los *términos* relevantes y sus mutuas *relaciones*.

despliega en la multiplicidad de los saberes particulares en campos diversos, correspondientes a la multiplicidad de lo real. Pero tampoco así se anega en esa multiplicidad o se dispersa ineluctablemente hacia regiones disparatas entre sí; por el contrario, esas ciencias se complementan mutuamente, se corrigen y balancean. El monopolio del saber por parte de cualquier ciencia particular se evidencia inadecuado a la riqueza de lo real y como un atropello de las demás. Acaba siendo también una corrupción de esa misma ciencia, en cuanto se apropia de un objeto que en alguna manera la excede. Sobre todo, mutila y pervierte la comprensión del objeto mismo, y lo ignora así en su diferencia desde un punto de vista y según las posibilidades metodológicas de una ciencia que no se proporciona a su especificidad.³¹

Rica y profunda como es esta visión del conocimiento, sólo desde el objeto, resulta todavía inadecuada, e incluso desorientadora, cuando se trata de clarificar el meollo de una educación universitaria. Se acabaría por reducirla sin más a una comunicación extensiva de *información*, o a una instrucción de *habilidades*, a la manera de simples reglas de procedimiento.³² No desconoce Newman el valor pragmático de este conocimiento, *útil* (como él lo llama) para la vida social. Pero la pregunta crucial es si basta esa especie de trasfusión de saberes sin la correspondiente *educación* de su principio intelectual, inmanente al sujeto, que Newman llama *razón*: «La razón es el principio de esa fecundidad intrínseca del conocimiento.»³³ Reducir el conocimiento a esa pasividad del sólo ser *informado* o *instruido* ¿no equivale a rebajarlo casi al nivel de la sensación o de la percepción de las cosas que compartimos con los animales?

Cuando hablo de conocimiento pienso en algo intelectual, algo que capta lo que percibe a través de los sentidos; algo que toma una visión de las cosas; que ve más de lo que proporcionan los sentidos; que razona sobre lo que ve, y mientras lo ve; que le confiere una idea.³⁴

-
31. Cfr., *Ibidem*, Discurso V, «Knowledge its Own End», I, p. 76; y los discursos III y IV sobre la mutua conexión entre la teología y las demás ciencias, *passim*, pp. 40-75.
32. *Ibidem*, Discurso V, 6, p. 85. Es reducir el intelecto del alumno a un archivo de hechos y opiniones ajenas acerca de los mismos, apenas sin cultivo de su mente; Cfr., Discurso VI, No. 3, p. 94, una descripción de la *educación bancaria* digna de Pablo Freire. Véanse los Discursos VI y VII: «Conocimiento», «Aprendizaje y habilidad profesional». *Ibidem*, pp. 91-126.
33. *Ibidem*, Discurso, V, 6, p. 84.
34. *Ibidem*.

Se perfila entonces una tarea de esa misma razón que reflexiona ahora sobre sí misma, a partir de los datos que le proporcionan tanto su mismo ejercicio en todos los campos del saber³⁵, como una tradición intelectual: «...comprende las líneas matrices del conocimiento, la escala de sus partes, sus luces y sus sombras, sus grandes y pequeños objetivos; que de otra manera no lograría entender.»³⁶

Con un objetivo muy preciso:

...abrir la mente, corregirla, refinarla, capacitarla para conocer, y para digerir, dominar, regular y emplear su conocimiento, darle dominio sobre sus propias facultades, aplicación, flexibilidad, método, exactitud crítica etc.³⁷

Vista así, en el sujeto mismo, «es una iluminación adquirida, un hábito, una posesión personal y una dote interior».³⁸ Pero considerada en su inteligibilidad propia, esta tarea de autoapropiación de la razón misma se sostiene como una *ciencia* del todo peculiar, válida por sí misma:

...pues si esto es verdad de todo conocimiento, lo es también de esa filosofía especial de mi propia cosecha, que he hecho consistir en una visión comprensiva de la verdad en todas sus ramas, de las relaciones entre ciencia y ciencia, de su apoyo mutuo y de sus respectivos valores.³⁹

En la sección siguiente veremos avanzar a Newman en este camino, con su última gran obra, *The Grammar of Assent*.

-
35. Y se comunica, no ya al margen de la ciencias y profesiones particulares, sino precisamente al ritmo de su enseñanza. Por cuanto la universidad, «de cierto ¿qué puede en absoluto enseñar, si no enseña algo particular? Enseña todo conocimiento, enseñando todas las ramas del conocimiento, y no de otra manera». NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea...*, (Discurso VII, 6, p. 118).
36. *Ibidem*, Discurso V, 1, p. 77. ¿Emerge aquí ese campo de la *interioridad* al que introduce Lonergan por los procesos de autoapropiación reflexiva?
37. *Ibidem*, 9, p. 90.
38. *Ibidem*, 6, p. 85. Newman multiplica las expresiones de la índole *personal* de este tipo de conocimiento: «en verdad argüimos que tal conocimiento es un estado o condición de la mente» (*ibidem*); es por lo mismo un cultivo, una ampliación de la mente, y la mejor preparación para el conocimiento como saber. En definitiva, es una perfección del sujeto integral, y en este sentido, es un bien en sí mismo que ningún maestro ni ningún libro puede supeditar. (Cfr., Discurso VI, 1, p. 92; 5, p. 98; 6. p. 99 y 9, p. 106).
39. Discurso V, 2, p. 78. Ya antes había dicho: «Puesto que todas (las ciencias) pertenecen a un mismo círculo de objetos, todas y cada una están conectadas entre sí; puesto que sólo son aspectos de las cosas, cada una de por sí es incompleta en su relación a la cosa misma, aun siendo completa en su propia idea y para su respectivo propósito; por ambas razones se necesitan y ayudan mutuamente. Y más todavía, la comprensión de las implicaciones de una ciencia en otra, la utilidad mutua, y la ubicación y limitación, el ajuste y el debido aprecio de todas, una con otra pertenece, como yo lo concibo, a

Excede los límites que me impuse, entrar aquí de lleno en el discurso newmaniano sobre teología, ciencias y universidad. Sin embargo, todo se ha dicho precisamente en esa perspectiva, bajo el signo de la *responsabilidad intelectual del teólogo* para con la cultura, en su doble dimensión religiosa y ciudadana. Baste constatar que para el incontrovertible realismo religioso de Newman, desde su comprensión del conocimiento y en su visión de la universidad como maestra *de iure* de todos los ámbitos del saber, no sólo resulta incoherente, sino también dañino para las demás ciencias, la exclusión sistemática de la teología o su simple relegamiento a unas cuantas cátedras esporádicas. De una parte, en el ámbito de las otras ciencias, la sola *hipótesis* de Dios actuante en el mundo y en la historia, marca en ellos un coeficiente real de lo divino que ninguna puede ignorar totalmente por cuanto cualifica también su propio objeto, así sólo la teología como ciencia pueda elaborarlo. Pero también la teología necesita de ellas, por cuanto es incapaz de trabajar por sus propios métodos otras dimensiones de la única realidad humana que pertenecen a esas ciencias.⁴⁰

Más todavía. Newman reconoce de buena gana la validez de «una religión de las épocas civilizadas, del entendimiento cultivado, del filósofo, el erudito, el hombre culto»⁴¹, que designa como «religión filosófica o civilizada». Y asume sus logros específicos en cuanto integrables en un proceso religioso ulterior. Pero también señala sus limitaciones, aun sin contar con las aberraciones a que está siempre expuesto el ejercicio del conocer humano, incluso el científico. Sobre todo, allí está la *verdad*-diremos la factualidad en su sentido newmaniano- de la *religión revelada*; y no menos la respetabilidad de la *teología* que la elabora a nivel de las ciencias. ¿Cómo no ha de reclamar ésta su puesto en la universidad? De no hacerlo, otras ciencias -inadecuadas

una especie de *ciencia* distinta de todas ellas, y en cierto sentido una *ciencia de las ciencias*; es lo que a mi manera de ver las cosas entiendo por *filosofía*, en el verdadero sentido de la palabra». (Discurso III, 4, p. 45; subrayados míos).

40. El tema se discute y fundamenta en los Discursos II, III, IV, NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea...*, pp. 25-75. En esta primera parte Newman se ocupa especialmente de lo que él llama *religión natural*; por lo demás íntimamente ligada, y en cierta manera abierta y aun dispositiva a la *religión revelada*.
41. *Ibidem*, Discurso VIII, «El conocimiento en relación con la religión» (pp. 126-147); aquí, No. 2, pp. 127-128.

y aun hostiles- usurparán lo que le es propio cuando no se acaba por llenar ese vacío teológico con sucedáneos y deformaciones.⁴²

He situado esta etapa de la conversión intelectual de Newman en el ámbito de la cultura. No es artificio, por cuanto su *idea* de la universidad trasciende los límites de la sola docencia de saberes particulares, en beneficio del hombre en sociedad. Una sociedad que reclama, sí, los frutos de las artes y las ciencias, como legítima promoción de bienes materiales de todo orden, pero que necesita más todavía mantener válida su relación trascendente con Dios; y no menos educar al ciudadano en ese despliegue de los hábitos comportamentales que acreditan al *homo socialis* y lo habilitan para la convivencia. ¿No es éste el sentido más hondo y válido de la cultura?

POR LA AUTENTICIDAD DE LA ADHESIÓN RELIGIOSA: UN ENSAYO EN AYUDA DE UNA GRAMÁTICA DEL ASENTIMIENTO (1870) ⁴³

He intentado reseñar el camino que condujo a Newman a lo largo de una dilucidación progresiva de las potencialidades cognitivas del hombre desde su fe religiosa y una exigencia moral consecuente. Llego así a su última obra maestra en este campo. Por lo demás, han pasado 18 años desde los *Discursos sobre la universidad*, en Dublín, y la *Apología pro vita sua*, publicada seis años antes (1864), que aun sin eliminar los ataques, le ha abierto de nuevo una audiencia amplia y respetuosa en su querida Inglaterra. Este Newman de 69 años va a entregarnos la obra de su plena madurez en el campo de una epistemología humana, religiosa y teológica.

No se trata de una improvisación, pues, ni de la justificación *a posteriori* -y por demás tardía- de su propio camino intelectual y espiritual.⁴⁴ Diría más bien que es el empeño final por recoger y organizar el cúmulo de experiencias y de análisis de toda una vida de trajín intelectual y teológico. En sus mismas palabras:

42. NEWMAN, JOHN HENRY, *The Idea...*, Discursos VIII y IX, pp. 126-164.

43. NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Traducción española de José Vives S.I., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Herder, Barcelona, 1960.

44. Tampoco del todo ajena a la polémica, pues para 1858, R. Simpson, editor de *The Rambler* vituperaba públicamente a Newman de sólo producir *fragmentos colosales* sin lograr un *edificio completo*. Ni a la urgencia de ayudar al creyente asediado por un

He querido escribir este libro durante los últimos veinte años, y ahora que lo he escrito no acabo de ver si es realmente lo que yo quería que fuese, aunque supongo que lo es. He intentado escribirlo más veces de las que podría enumerar.⁴⁵

¿Cómo caracterizar esta obra monumental? De atenernos al título original, es sólo *Un ensayo en ayuda de...* El autor sabe que se mueve en un campo complejo, siempre por descubrir y, como cabe esperar, controversial. Más que pretender decir la última palabra, asume la responsabilidad de comunicar a otros sus búsquedas y sus logros.

Desde una perspectiva epistemológica de conjunto, es *una gramática del asentimiento*. Como la gramática reconoce e integra entre sí los hechos lingüísticos, también él intentará hacerlo respecto de las operaciones intelectuales que concurren en la elaboración de ese acto tan específicamente humano, como es afirmar o negar.⁴⁶ Lo hace, sin embargo, en un contexto tan *existencial*, y a la vez con una intencionalidad *religiosa* tan relevante, que justamente se lo alinea con las *Confesiones* de Agustín, y no menos con los análisis del acto humano de fe, que ocuparon el interés de grandes teólogos durante el siglo XX.

Newman reflexiona al estilo de una *fenomenología* y en el mejor talante empírico del espíritu inglés. Si la verdad son *hechos* y sus *relaciones*, también cualquier investigación sobre el conocer humano ha de partir de los hechos cognitivos, con prescindencia de teorías *a priori*.⁴⁷ Identificar esos hechos, diferenciarlos y relacionarnos, será el cometido adecuado; así como

escepticismo y agnosticismo crecientes, a los que parece sucumbir su gran amigo W. Froude. Cfr., STREETER, CARLA MAE, *The Lonergan Connection with Newman's Grammar. In Personality and Belief. Interdisciplinary Essays on J.H. Newman*. Editado por G. Magill, Lanham, 1994, pp. 173-183.

45. Citado por Vives, en su «Introducción a la edición española» (p. 9). Tomado de J.H. Newman, que reseña 18 intentos entre los años 1846-1865, en sus *Autobiographical Writings* (London, 1956, pp. 268s.).
46. Literalmente, *asentimiento*. El *Webster's New International Dictionary* señala -en tercer lugar- esta acepción al término *assent*, empleado por Newman: admitir una cosa como verdadera, adherirse a una proposición, tesis, punto de vista. Una significación parecida a la de *asenso* en el *Diccionario de la lengua española* (Academia Real Española); si bien aquí se acentúa la línea comunicativa: admitir como cierto lo que otro ha afirmado. Pienso que ambos sentidos corresponden a la intencionalidad de la obra de Newman, como veremos. En todo caso se trata de un *juicio*, de realidad o de valor.
47. Valga de ejemplo su distanciamiento de Locke, pese al aprecio que le tiene: «Locke tiene una concepción de la mente humana en lo que se refiere al asentimiento y a la inferencia, que me parece a mí teórica e irreal. (...) consulta a su propio ideal de lo

luego obrar de acuerdo con ellos, será el único proceder legítimo y responsable. Permítaseme una cita más amplia en este punto crucial del método newmaniano:

Vivimos en un mundo de hechos y hacemos uso de ellos, pues no podemos hacer uso de otra cosa. No discutimos los hechos, sino que los tomamos como son y procuramos aprovecharnos de ellos en lo que podemos. (...) Llamamos a estas cosas elementos, y los utilizamos, y sacamos de ellos el mejor partido posible. (...) Hay otra cosa que todavía podemos menos anular o poner en duda, tanto a nuestro placer o contra él: es la contrapartida y el testigo de los elementos, nuestro propio yo. Tenemos conciencia de los objetos de la naturaleza exterior y reflexionamos y actuamos sobre ellos; esta conciencia, esta reflexión y esta acción es lo que llamamos nuestra naturaleza racional.

Por allí será posible descubrir la *estructura dinámica* connatural a nuestra mente humana:

Para probar el valor y la autoridad de cualquiera de mis funciones, me basta con poder decir que me es connatural. Lo que yo he de averiguar son las leyes a las que vivo sujeto. La primera lección elemental de mis deberes es la resignación a las leyes de mi naturaleza, sean las que fueren.⁴⁸

Desde allí, finalmente, entrevé Newman la posibilidad de construir, no *a priori*, sino desde los mismos hechos, un *método* común de investigación. Ante la dificultad vivida en lograr acuerdos comunes, afirma:

Por tanto se hace necesario, en cuanto sea posible, analizar los procesos del raciocinio e inventar un método que pueda ser una medida común a los diversos entendimientos, como un medio de investigar en colaboración, como una norma intelectual reconocida, que nos asegure contra errores inevitables y nos emancipe del caprichoso *ipse dixit* de la autoridad.⁴⁹

El trabajo de Newman no se limita, pues, a llevar un archivo de datos. Trabaja por *entenderlos* y *verificarlos* en la gama más amplia posible de situaciones humanas: la curiosidad del niño y el rigor del científico o el mate-

que debería ser, en vez de preguntar a la naturaleza humana (...) como de hecho se encuentra en el mundo. En lugar de guiarse por el testimonio de los hechos psicológicos y de determinar por ellos nuestras facultades constitutivas (...) preferiría moldear a sus hombres como él cree que deberían moldearse...» NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay in Aid...*, parte segunda, capítulo VI, 1, p. 162.

48. *Ibidem*, parte segunda, capítulo IX, 1. pp. 307-308. Ni se piense que esto significa inmovilismo alguno: «Cada uno de nosotros tiene la prerrogativa de completar su naturaleza, incoada y rudimentaria, y desarrollar su propia perfección a partir de los elementos vivientes con los que nuestra inteligencia comenzó a existir. Se nos ha dado el don de ser creadores de nuestra propia autarquía y de hacernos realmente a nosotros mismos.» (*Ibidem*, p. 309).

49. *Ibidem*, parte segunda, capítulo VIII, 1. p. 240.

mático; la perspicacia deliberativa del juez y la habilidad espontánea del hombre común. Todos ellos desfilan por sus páginas, llenas de la vitalidad de lo vivido. Tampoco se detiene allí: a través de un proceso de cuidadosa *selección* temática y de una *estructuración* rigurosa del mismo en su conjunto, va construyendo una visión global y coherente de los caminos factuales del conocer humano, en muchas áreas de la vida, pero en particular, en el campo *religioso*.

Es una andadura pausada y cuidadosa, de diferenciaciones mutuas precisas e interrelaciones complejas, en esa especie de *compacto* vivido que es nuestra conciencia operante, por lo demás, en el ámbito unitario de la imaginación y el afecto, de la inteligencia y el sentido moral, en simbiosis con un contexto social y cultural.

Lo vemos así partir del *lenguaje* para introducirse en seguida en los *actos mentales* que construyen nuestro discurso proposicional.⁵⁰ Desde ya puede marcarse un derrotero: se centrará en dos actos que considera fundamentales, el *asentimiento* y la *inferencia*, en sus diferencias y en sus relaciones mutuas.⁵¹ Sea, pues, primero, *la afirmación, que es la expresión de un acto de asentimiento*⁵²; pero para pasar en seguida a un esclarecimiento de la *aprehensión* implicada en aquélla, en cuanto ésta es la *intelección de una idea o hecho enunciado por una proposición*.⁵³ Se abre así uno de los análisis más finos y profundos de Newman, de interés especial en el campo religioso, sobre la diferencia entre *aprehensión real* y *nocional*, y los *asentimientos* correspondientes, *real* y *nocional*.

La *aprehensión real* se refiere directamente a las cosas en su concreción y singularidad, y por lo mismo, también, en su riqueza inexaurible mediante procesos que comprometen a la persona como totalidad, en particular, su imaginación y afectividad, su interés y sus disposiciones morales. De allí su

50. *Ibidem*, parte primera, capítulo I, 1, pp. 39ss.

51. Surge así la división de la obra: Primera parte: «El asentimiento y la aprehensión» (capítulos I a V); Segunda parte: «El asentimiento y la inferencia» (capítulos VI a X). En cada parte, el último capítulo verifica los logros anteriores en el campo *religioso*, ya sea como asentimiento o como inferencia.

52. *Ibidem*, parte primera, capítulo I¹/₄, 1, 2. p. 40.

53. *Ibidem*, capítulo III, pp. 51ss.

complejidad, e incluso su relativa vaguedad a los ojos de un espíritu sistemático. Pero de ahí también su fuerza persuasiva, y a nivel del *asentimiento real*, su firmeza como convicción, su dinamismo hacia el compromiso y la acción.

De otra parte, está la *aprehensión nocional* y el correspondiente *asentimiento nocional*. Como su apelativo lo indica, éstos manejan en directo nociones, términos comunes, con una dosis variable de abstracción. Por lo mismo, sólo en forma indirecta se refieren a las cosas mismas. Valiosos por su precisión, su potencialidad sistemática, su rigor y nitidez probatorios, dejados a sí mismos en un aislamiento olímpico, no podrán menos de empobrecer la riqueza de lo real; y escasamente moverían la acción apasionada del hombre. Nadie se hace matar por una ley física o un axioma matemático, concluye Newman.⁵⁴

Resta un tema más complejo, pero de importancia capital para el objetivo religioso de la obra.⁵⁵ Newman se confronta con una reducción subjetivista y sentimental de la religión, que se atrinchera en la supuesta incapacidad de ésta para sustentar sus afirmaciones con validez cognitiva. Dedicada entonces la segunda parte a la *inferencia* en relación con el *asentimiento*.⁵⁶

Establece, en primer término, una diferencia entre ambos: el *asentimiento*, como adhesión, es por sí mismo absoluto e incondicional. Incluso puede darse *de facto* con independencia de cualquier argumentación previa, o al menos, sin atención a ella. Tal es el caso común de la sola creencia, aun en el ámbito de la vida familiar y social.⁵⁷ En el contexto de esa incondi-

54. Este análisis abarca todo el capítulo IV, «El asentimiento nocional y el asentimiento real», pp. 64-111.

55. De hecho, la obra fue recibida, y aun reprochada, sólo como una defensa del credo católico. Y Newman lo asume y corrobora en una nota añadida en 1880 a una edición posterior: «Del principio al fin está llena de argumentos cuyo alcance es la verdad de la religión católica». *A Grammar of Assent*, Note II, edición inglesa: Image Books, Doubleday, New York, 1955, pp. 383.

56. NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay in Aid...*, Parte segunda: «Asentimiento e inferencia», capítulos VI a X, pp. 157- 421. De nuevo puede orientarnos la versión del *Webster: infer* (v.) derivar por razonamiento; concluir de hechos o premisas; llevar a una conclusión; *inference* (s.), acto o proceso de inferir, pasar de un juicio a otro. En el *Diccionario de la lengua española* el sentido es análogo.

57. Capítulo VI, «Sobre el simple asentimiento», Cfr., *Ibidem*, pp. 158-180.

cionalidad del asentimiento, establece Newman la relación de éste con la *certeza*, pero también su diferencia y separabilidad. Como tal, la «certeza es la percepción de una verdad, unida a la percepción de que es verdad, o sea la conciencia de saber». Se trata, pues, de un asentimiento reflejo.⁵⁸

La *inferencia* por su parte, «mantiene proposiciones en una forma condicional (...) Los actos de inferencia son a la vez antecedentes del asentimiento antes de ser prestado y sus concomitantes ordinarios una vez ha sido dado».⁵⁹ Cabe entonces considerarla, en sí misma, como el proceso que conduce al umbral del asentimiento, o lo acompaña, pero sin entrar nunca a identificarse con la incondicionalidad peculiar de éste. En sí mismo, el raciocinio es una cadena de condicionados *-si esto... lo otro-* que avanza en formas muy diversas hacia la evidencia. Y convoca así la afirmación incondicional, pero no la constituye. Es también un punto vital para Newman, dado su objetivo final de reivindicar la legitimidad de la inferencia en el campo religioso, frente al despotismo de un racionalismo deductivo.⁶⁰

Analiza entonces, en primer término, la inferencia *formal*⁶¹, cuyo paradigma puede ser la matemática y cuyo instrumento es la lógica. En esta línea coloca también el silogismo deductivo. Al ponderar sus valores en la búsqueda del conocimiento, Newman es tajante en señalar también sus limitaciones en orden a la aproximación a la *verdad*. Pues si ésta son *hechos*, la inferencia formal -por su parte- procede por abstracciones, y no alcanza por consiguiente la concreción de lo real. Tampoco cabe exaltar demasiado la infalibilidad del proceso, en orden a la certeza, pues aquél también descansa, a su vez, sobre los llamados *primeros principios*. ¿Y no escapan éstos, en

58. *Ibidem*, p. 188. Más adelante dirá: «La certeza es un asentimiento deliberado, dado explícitamente después de un raciocinio.» (capítulo VII, 2, 2, p. 214). Newman consideró esa diferencia entre el asentimiento y la certeza como la clave de sus propias ideas. Y sacó la conclusión de no comenzar su análisis por la certeza, que no es sino uno de los tipos de asentimiento (Cfr., VIVES, Introducción, p. 10; ver nota 43).

59. *Ibidem*, 2. pp. 181 sgts. Cuando la demostración formal sólo refuerza el asentimiento previo, Newman lo llama asentimiento reflejo o complejo (*Ibidem*, p. 182).

60. «Habiendo demostrado ya que el asentimiento es siempre realmente incondicional, paso a demostrar que el ejercicio de la inferencia como tal será siempre condicional», así introduce el tema. *Ibidem*, capítulo VIII, «La inferencia», 1, p. 238.

61. *Ibidem*, 1, pp. 238-261.

cuanto tales, a la lógica? Así Newman lo ve caer, en forma irremediable, en ese campo de la *probabilidad*, tan execrable para el espíritu racionalista puro.⁶²

Viene así al tipo de inferencia que más le interesa, por cuanto por allí despunta para él la peculiaridad del raciocinio en materia religiosa. Por lo demás, ya la recomienda su orientación característica hacia lo concreto, hacia las cosas y eventos en sí mismos. De entrada, la designa *inferencia informal*, vale decir, ni lógica ni deductiva.⁶³ Consiste entonces en

...la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto de que se trata. Por separado, demasiado sutiles y tortuosas para que puedan convertirse en silogismos, y aun cuando fueran convertibles, demasiado numerosas y variadas para una tal conversión.⁶⁴

En esta misma línea está todavía la *inferencia natural*, vale decir, no refleja, y en ese sentido, inconsciente, que ejercemos todos en la vida diaria.⁶⁵ Raciocinamos entonces *pasando, no de proposiciones a proposiciones, sino de cosas a cosas, de lo concreto a lo concreto, de un todo a otro*.⁶⁶ Es donde brillan por su excelencia quienes se ejercitan en un campo concreto de lo real hasta adquirir en él una cierta maestría; y regionalizada como es -cada quien *en su campo*- llega a constituir el *buen juicio* en las cosas concretas, y *lo que puede llamarse sentido ilativo, o sea buen juicio en el raciocinar*.⁶⁷ Para Newman esta inferencia natural es también el camino real «de la gran masa de los hombres en lo que se refiere a las grandes verdades fundamentales de la religión».⁶⁸

62. Téngase muy en cuenta el sentido newmaniano de *probabilidad*, al menos en este contexto. No es en manera alguna negación de *verdad*, y ni siquiera imposibilidad de *certeza*. Es más bien la designación de un proceso mental de raciocinio, *distinto* del de la lógica y el silogismo deductivo.

63. NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay in Aid...*, 2, pp. 261-294.

64. *Ibidem*, p. 261. Newman señala una analogía con *la ciencia matemática moderna* - son sus palabras - en la línea de Newton: al ir inscribiendo polígonos regulares en un círculo, los lados de aquellos tienden a convertirse en círculo, sin llegar jamás a serlo: «de manera semejante, la conclusión de un proposición real o concreta es algo que puede más bien preverse o predecirse que no alcanzarse». *Ibidem*, 2, 3, p. 287.

65. *Ibidem*, 3, pp. 294-304.

66. *Ibidem*, p. 295.

67. *Ibidem*, p. 304.

68. *Ibidem*, p. 298.

Con esto he llegado a uno de los descubrimientos más valiosos de Newman sobre la mente humana: el *sentido ilativo*⁶⁹; pero también al final de estas páginas. Baste decir que es la capacidad nativa y la habilidad adquirida de la mente humana para ese proceso indefinido de acumular e integrar en un todo convincente los logros sucesivos -y aun a veces, a primera vista, disparatados- de aproximaciones a la verdad. Es el devenir de un conocimiento de lo concreto, en expansión continua. A decir de Newman es la

...mente viva, que raciocina y controla sus propios raciocinios y a la postre determina lo que la ciencia no puede determinar, el límite de las probabilidades convergentes y las razones que bastan para construir una prueba. A este poder de juzgar acerca de la verdad y el error en materias concretas lo llamo yo sentido ilativo.⁷⁰

Una mente así se acredita como norma última de sus propios procesos, pues sólo ella *en realidad es el principio regulador de todo raciocinio que se refiera a cosas concretas*.⁷¹ Y por lo mismo, camino real de la certeza:

La certeza no es una impresión que la mente recibe pasivamente desde fuera en virtud de una compulsión argumentativa, sino que en todas las cosas concretas -y aun en las abstractas, pues aunque el raciocinio sea abstracto la mente que juzga sobre él es concreta- es un reconocimiento activo de que las proposiciones son verdaderas, y cada individuo tiene el deber de ejercerlo por sí mismo siempre que lo pida la razón, y de impedirlo cuando la razón lo prohíba.⁷²

En definitiva, criterio único posible de su validez:

Todo el que raciocina tiene en sí mismo su propio centro (...). ¿Hay algún criterio de los actos de inferencia que pueda garantizarnos que nuestra certeza ha sido prestada correctamente en favor de la proposición que hemos inferido, si (...) no podemos tener una garantía científica? Ya he dicho que el juicio único y definitivo sobre la validez de una inferencia en cosas concretas pertenece a una facultad mental a la que he dado el nombre de sentido ilativo; y he de confesar que yo no veo otra manera de ir más allá para responder a esta pregunta.⁷³

Valga este mero esbozo del legado de Newman, uno de los análisis más concretos y sutiles de los procesos operacionales de la mente humana.

69. *Ibidem*, capítulo IX, «El sentido ilativo», pp. 305-397.

70. *Ibidem*, 2, p. 312.

71. *Ibidem*, 3, p. 318. Antes había dicho, allí mismo: «Esta penetración íntima de un conjunto de datos intelectuales, de nuestra posición mental con respecto a una cuestión particular y de las relaciones de nuestra propia posición con otros puntos de vista posibles es lo primero y lo último de esta facultad o don que yo llamo el sentido raciocinativo o ilativo, y que es análogo a la *phronesis* en la vida práctica y al gusto en las artes bellas.»

72. *Ibidem*, p. 306.

73. *Ibidem*, p. 306-307. En definitiva pues ese criterio no es otro que el ejercicio connatural y correcto de la estructura operacional de la misma mente humana.

Con razón pudo decir de él su autor, años más tarde: «Mi razón principal para escribir este *Ensayo sobre el asentimiento* (...) fue, hasta donde yo podía, describir el *organum investigandi* que pensaba verdadero, y con ello ilustrar y explicar lo dicho en la *Apología*...»⁷⁴ Fiel a su propio método expositivo, Newman dedica sendos capítulos a un ensayo de ejemplarización, tanto del asentimiento como de la inferencia en el campo religioso.⁷⁵

NEWMAN EN EL PRESENTE DE NUESTRO QUEHACER TEOLÓGICO

La obra de John Henry Newman no es una venerable pieza de museo, ni un simple exponente de circunstancias históricas y culturales ajenas a los intereses apremiantes de una teología para América Latina. Su genio planteó y exploró problemas fundamentales que también son nuestros; destaco tres áreas en las que él nos rotura un camino.

Para una teología mediadora de transformación social

Cuando la fe cristiana aspira a integrarse en los caminos concretos de nuestra historia latinoamericana, como proceso de construcción del hombre y de su mundo por sí mismo, estará siempre subyacente la pregunta sobre la solidez de su aproximación inteligente y razonable a la realidad. Llámese la *verdad* o como se quiera, resulta fundante esa integración cognitiva del actor de los sucesos humanos al entorno, mediante el ejercicio correcto de sus potencialidades naturales. Y por lo mismo, será también pertinente un *método* -ese *organum investigandi* de Newman- como control eficaz de tales procesos. Si éstos han de permanecer en la oscuridad de lo no verificable, cabe decir con Newman que «el pensar no es más que un vano pasatiempo que no vale la pena».⁷⁶

Ni sólo eso. La mediación sociocultural de la fe plantea al teólogo una urgencia de articulación de ésta con el amplio abanico de las ciencias naturales y humanas, no menos que con la filosofía. ¿Dónde enraizar entonces ese

74. *A Grammar of Assent. Note II*. Edición inglesa (ver nota 55), p. 387. Se refiere, en la *Apología*, a la razonabilidad del asentimiento creyente.

75. NEWMAN, JOHN HENRY, *An Essay in Aid...*, capítulo V, «El asentimiento religioso», pp. 112-153; y capítulo X, «La inferencia religiosa», pp. 338-421. Tanto en la religión, que él llama natural, como en la revelada. Recuérdese el mismo proceso expositivo en el *Ensayo sobre el desarrollo de las doctrinas cristianas*.

76. NEWMAN, JOHN HENRY, *Grammar...*, capítulo IX, 1 p. 308.

proceso de integración mutua, si no es en el ámbito operacional del sujeto que las trabaja todas? Y al interior de cada ciencia ¿desde dónde ejercer un control, garante de la corrección en sus métodos específicos, del acierto en su interpretación de la realidad que aspira a transformar, de la pragmática que propone en consecuencia? Para el teólogo, sobre todo, ¿cómo salvaguardar la visión cristiana del hombre en su mundo, frente al acaparamiento de sentido que ostentan hoy, no pocas veces, las ciencias sociales, y aun las naturales?

Pero una teología que descuide su responsabilidad propia en la exploración y esclarecimiento de los procesos del obrar humano -inteligente, razonable y responsable- se condena de antemano a quedar sin palabra eficaz en los foros donde se discute y se decide hoy sobre el destino terreno de millones de seres humanos, en especial, de los más pobres. Permitir, por timidez o por pereza, que se arrincone la fe en lo meramente subjetivo o afectivo, sin correlativos comprobables, es confirmar la sospecha de tantos, de que inducimos sólo una ilusión. En definitiva, una teología que desconoce en sus raíces los operadores reales de toda situación cultural y social, no podrá ser portadora eficaz de un mensaje crítico al mundo de hoy. En su propio contexto cultural, y frente a los desafíos de su época, Newman fue un pionero en esta tarea.

Para una teología en la universidad

Es apenas una expansión coherente de la posición anterior. No se discute hoy la visión newmaniana de la universidad como foco vigoroso y siempre abierto del saber humano, por cierto, con el grado de competencia y de fiabilidad que acredita a ese tipo peculiar de conocimiento, que asumimos como científico. Sin embargo, todavía hoy en América Latina es bien escaso el reconocimiento de la teología en las aulas universitarias, fuera de las formalmente confesionales. Y aun allí a veces se la mira casi como una concesión a la *ideología* de la institución.

Frente a esta aberración secularista, una teología consciente de su función insustituible en los asuntos humanos, debe reivindicar su derecho a ser allí tenida en cuenta. ¿Pero cómo, si no puede o no sabe colocarse a un nivel académico equivalente al de las demás ciencias, si no logra dar razón ante ellas de la validez de su aporte específico? Quiéralo o no, en el banquillo de los cuestionamientos desde dichas ciencias, sus colegas universitarias ¿sólo

sabr  callar?  O acabar  por revestir no más de nomenclatura cristiana, los logros propios de esas otras ciencias?⁷⁷ Pues no se puede construir una validación de las afirmaciones *humanas* de la teología, al margen de la convalidación correspondiente de los procesos *humanos* del conocer, el deliberar, y el obrar en el ámbito de la fe. Con su *Idea de una universidad* Newman sigue mostrando un camino.⁷⁸ Y ese camino pasa por una relación estrecha de la teología con esa filosofía primera, que investiga los hechos humanos de descubrimiento y creación de sentido y valor.⁷⁹

Para una teología ecuménica

Sin duda ésta es una tarea cada vez más apremiante en nuestra patria común latinoamericana. Y ello en su doble vertiente intercristiana e interreligiosa.⁸⁰ No sólo desde el interés religioso, sino también desde la solicitud social y cultural, si hemos de coadunar voluntades en la sanación de nuestras estructuras sociopolíticas y en la promoción efectiva de una democracia real. Pero no menos si queremos prevenir una ruptura más -religiosa- en nuestra sociedad continental. El fanatismo y la intolerancia religiosa, hasta el conflicto violento, bien puede no ser ya un mero fantasma asusta-niños en el futuro próximo de América Latina.

Por supuesto, no cabe hablar de ecumenismo auténtico sino en el contexto de una integridad religiosa y moral de las partes en diálogo. Pero por lo que respecta a las *iglesias cristianas*, es también muy de ponderar *que la división reside principalmente en la significación cognoscitiva del mensaje*

-
77. Newman denunci  con firmeza una pseudoreligi n de la naturaleza, en lo que llamó, no sin ironía, «teología física» (cfr., *The Idea...* Discurso II, 7 p. 37-38; ver nota 14).  No estamos hoy ante teologías psicológica, sociológica, etc.?
78. MARSDEN, GEORGE M., *Theology and the University: Newman's Idea and Current Realities*. En *The Idea of a University* (ver nota 14), pp. 302-317.
79. Ver arriba la nota 39, y el texto a que hace referencia.
80. A quien parezca paradójica la imagen de un Newman ecuménico, baste recordarle dos actitudes suyas relevantes: su profundo respeto de la *diferencia* del otro, contra todo proselitismo de mercadeo religioso; y su tenaz expectativa de comunión: «Con toda intensidad, y con una esperanza contra toda esperanza, pido al cielo por todos ellos, para que a todos, ellos y nosotros, los que una vez fuimos una sola cosa y tan felices en la unidad, el Poder de la Voluntad divina nos reúna en un solo rebaño bajo un solo Pastor.» En *Apologia pro vita sua* (ver nota 5), capítulo VI, «Mi postura desde 1845», p. 272.

*cristiano*⁸¹, vale decir, en el campo de las doctrinas, como afirmaciones de hecho y de valor pertinentes a la fe cristiana. Pues de ser así, a nadie se le oculta la pertinencia de un trabajo conjunto por el esclarecimiento -y aun eventual corrección- de los procesos cognitivos humanos, implicados *de hecho* en el proceso histórico -diversificado y a las veces antagónico- que elaboró nuestras doctrinas respectivas. El Newman del *Desarrollo de las doctrinas* bien puede acompañarnos.

Por lo que atañe a un ecumenismo entre las *religiones* del planeta, no es menos pertinente Newman -¡de un siglo atrás al Vaticano III!- con su valoración positiva de esa búsqueda de Dios que llamó *religión natural*, más allá y en el corazón de sus figuras históricas diversas, que eran para él evidencia también de una presencia de la gracia en todo hombre de buena voluntad. En todo caso, el diálogo teológico entre las religiones, desde la autenticidad religiosa y moral de todos, claro está, podría obviar el riesgo de una sordera mutua, mediante el recurso compartido al único espacio transcultural disponible; vale decir, al obrar connatural humano que está en el origen de todas las culturas; y en ellas, de la elaboración polimórfica de una experiencia religiosa, común, del Trascendente.⁸²

SOBRE LAS ESPALDAS DEL PASADO

Al ejercer su misión específica, la teología se mantendrá siempre como un punto de vista en movimiento -desde la fe- sobre el flujo siempre nuevo de la historia. Y en este sentido se rehace válidamente con cada generación y en cada medio cultural. Pero tampoco es novedad sin continuidad. Y uno de los factores de esa continuidad

...son las realizaciones genuinas del pasado (...) Realizaciones semejantes tienen permanencia por sí mismas; pueden ser mejoradas, desde luego, y pueden ser colocadas también en contextos más amplios y ricos. Pero si su sustancia no es incorporada en las obras subsiguientes, éstas serán substancialmente más pobres.⁸³

-
81. LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, capítulo 14, «La comunicación». V, «La Iglesia y las iglesias». Ver nota 7, p. 353.
82. En esta línea puede verse el valioso trabajo de IVO COELHO, SDB, «*Et Judaeus et Graecus e methodo*»: *The Transcultural Mediation of Christian Meanings and Values in Lonergan*. En *Lonergan Workshop. Lonergan and the Human Sciences*, Vol. 16, Boston, 2000, pp. 83-106.
83. LONERGAN BERNARD, *Método en teología*, capítulo 13, «Sistematización»; V, «Continuidad, desarrollo, revisión», p. 339.

Si se reconoce en el intento de Newman una de esas realizaciones genuinas de nuestro pasado eclesial, proponerla y proseguirla hoy es para nosotros un vector ineludible de la *responsabilidad intelectual* del *teólogo*, como lo fue para él. En sus propias palabras:

Al prestar mi certeza no hago sino lo que conviene que haga, lo que tengo obligación de hacer. Por este proceso el conocimiento se acumula y se aumenta tanto en los individuos como en el mundo. Se ha hecho notar a veces, cuando algunos se enorgullecen de los conocimientos de los tiempos modernos, que no es cosa de maravillarse que veamos más que los antiguos, pues estamos montados sobre sus espaldas. Lo que para una generación son conclusiones, para la siguiente son verdades.⁸⁴

Las espaldas teológicas de John Henry Newman son de fiar.

84. NEWMAN, JOHN HENRY, *El asentimiento religioso*, capítulo VII, «La certeza», 2, 1, p. 215.