

## NEWMAN EN EL ORIEL Y SU DESENCANTO DEL LIBERALISMO

### I. NEWMAN EN EL ORIEL: LA RELIGION DE LA CABEZA

El 12 de abril de 1822 John Henry Newman fue elegido miembro del Colegio Oriel, Oxford, tras su éxito en una serie de exámenes que fueron designados para probar «la habilidad de un hombre para pensar por sí mismo»<sup>1</sup>. Su admisión en lo que entonces era «la sociedad más intelectual en Oxford» tuvo que ser decisiva para el desarrollo maduro de Newman. El mismo lo vio como el cambio decisivo de su vida y el día más memorable de todos<sup>2</sup>.

La elección de Newman para el Oriel y su admisión en el *Salón* del Oriel le puso en contacto directo con un grupo de intelectuales popularmente conocidos como los Noéticos –probablemente del griego *noein*, pensar– debido a su insistencia en la superioridad de la razón como autoridad en materias de controversia. Newman registra en la *Apología* que los críticos del colegio llamaban al *Salón* «hedor de lógica»<sup>3</sup>. Los intelec-

<sup>1</sup> H. P. Lindon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, 3 vols. (Londres 1893), 1.68.

<sup>2</sup> En todas las referencias a las obras de Newman utilizaremos las abreviaturas modelo enumeradas en el volumen 11 de *The Letters and Diaries of John Newman*, 31 vols., ed. C. S. Dessain et al. (vols. 1-6, Oxford 1978-1984; vols. 11-22, Londres 1961-1972; vols. 23-31; Oxford 1973-1977). Si no hacemos ninguna otra indicación la edición utilizada es la edición identificada en las listas del volumen 11. Véase AW, 63. Para el concepto de Newman de su carrera en el Oriel, véase, AW, 12, 54-64, 186, 255. He analizado el significado de la carrera de Newman en el Oriel en mi 'Newman' s Oriel Experience: It significance for his life and thought', *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie* 47 (1986) 192-211.

<sup>3</sup> *Apo.*, 169.

tuales de Oriel eran todos miembros de la Iglesia Anglicana y su insistencia en la supremacía de la razón estaba asociada con ésto, inspirada sin duda por un compromiso con la fe religiosa. Los universitarios de Oxford defendían la razón que para ellos significaba el argumento consciente, científico y metódico en la causa de la defensa de la Cristiandad contra la naciente corriente de racionalismo. Optaron, por así decir, por enfrentar a los detractores cultos de la religión con sus propios términos. Esto originó, para usar las palabras de Owen Chadwick, una «escuela de teología racional que trataba la verdad cristiana como si fuera una filosofía de la vida, a Dios como si fuera una teoría que debía ser demostrada y la fe como si fuera el asentimiento de la mente a proposiciones probadas o altamente probables»<sup>4</sup>.

Newman describió esta aproximación intensamente noética a la herencia cristiana como «liberalismo». El liberalismo es una forma de racionalismo. En un ensayo escrito en 1835<sup>5</sup> Newman aisló tres características del racionalismo: *antropocentrismo* («el racionalismo hace de sí mismo su propio centro, no de su Hacedor»); *subjetivismo* («el racionalismo... confina la fe a la zona de la verdad subjetiva o a la recepción de la doctrina... en la medida en que es encontrada y aprehendida por la mente [individually]»); y *moralismo* («en una revelación verdadera, todas las doctrinas reveladas deben tener una relación directa con el carácter moral impuesto por ésta»)<sup>6</sup>. Aunque Newman utiliza efectivamente los términos de liberalismo y racionalismo indistintamente, las últimas veces parece ser un término más amplio, que designa todas y cada una de las formas de antropocentrismo. El liberalismo es una especificación de su preocupación por el tema humano y consiste en una apelación exagerada al intelecto. Así, por ejemplo, como veremos, Newman, en 1835, describía el renacimiento evangélico, aparentemente no intelectual, como «racionalista» pero no como «liberal». Más aún, en la nota sobre el liberalis-

<sup>4</sup> Owen Chadwick. *The Spirit of the Oxford Movement* (Cambridge 1990) 24 (El primer artículo de esta colección y la fuente de la cita anterior es una reimpresión de la introducción de Chadwick a *The Mind of the Oxford Movement* (Londres 1960).

<sup>5</sup> Véase Newman 'On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion', *Ess.*, 1,30-101.

<sup>6</sup> *Ess.*, 1,33,35,56. Estas tres características del racionalismo han sido aisladas y examinadas por Colin Gunton en 'Newman's Dialectic: Dogma and Reason in the Seventy-Third Tract for the Times', *Newman after a Hundred Years*, ed. I. Ker, A. G. Hill (Oxford 1990) 312-314.

mo que adjuntó a su *Apología* (1864) rastrea sus raíces en la «soberbia de la razón». El liberalismo es «la enfermedad oral que incide en» la «búsqueda» del conocimiento<sup>7</sup>.

En la *Apología*, Newman equiparó su propio impulso hacia el liberalismo con una tendencia creciente a preferir la excelencia «intelectual» o la «moral». Anota, también, que este movimiento hacia «el liberalismo del día» fue detenido por «dos grandes golpes –enfermedad y aflicción–»<sup>8</sup>, una enfermedad en Noviembre de 1827 y la muerte de su hermana Mary, en enero de 1828. Precisamente cómo estos «golpes» afectarían a la actitud de Newman hacia la escuela liberal ha sido durante mucho tiempo tema de conjetura dado que él mismo hace poco más que registrar su opinión de que éstos «interrumpieron un incipiente liberalismo», y determinaron su «carrera religiosa»<sup>9</sup>. Parece razonable concluir –y las reflexiones de Newman sobre la pérdida de su hermana parecerían confirmar esta opinión<sup>10</sup>– que ambos incidentes contribuyeron al sentimiento de Newman de la fragilidad de las cosas humanas, es decir, del carácter limitado y fundamentalmente inadecuado de los logros mortales y de la existencia mortal. Reflexionando, casi cuarenta años después de estos acontecimientos, sobre la condición del mundo y las miserias temporales de la humanidad, Newman observa que es una «visión que produce vértigo y aterroriza»; que «produce en la mente el sentimiento de un profundo misterio, que está absolutamente más allá de la solución humana». La condición de la humanidad es un hecho «lacerante, desconcertante» que parece, ciertamente, contradecir la existencia de Dios<sup>11</sup>.

La profunda percepción de Newman de la incapacidad del liberalismo para explicar el mundo se completó con una creciente apreciación de la fe católica, una apreciación alimentada especialmente por sus crecientes contactos con los colegas no liberales del Oriel (Hurrell Froude, John Keble), y su lectura de la literatura patristica. Aquí, también, la narración de Newman en la *Apología* tiene sólo un valor limitado, ya que está vinculada a las perspectivas teológicas y filosófi-

<sup>7</sup> *Apo.*, 287.

<sup>8</sup> *Apo.*, 14.

<sup>9</sup> AW, 268.

<sup>10</sup> LD II, 69.

<sup>11</sup> *Apo.*, 241-242.

cas que Newman adquirió a través de estos diferentes encuentros.

El autor flamenco, Paul Sobry, en su estudio de los discursos universitarios de Newman planteaba que el problema central de Newman había sido siempre el de «realizar» –podría quizá decirse «hacer real para uno mismo»– lo abstracto, lo obscuro o lo ideal. Estuvo siempre comprometido en la búsqueda de la «afirmación real, el conocimiento real, intuición real, ... sentimientos reales, religión real»<sup>12</sup>. Keble y Froude le proporcionaron espléndidos ejemplos de piedad y santidad «reales», de los frutos de la tradición más elevada de la Iglesia.

Además de en su compromiso con la tradición anglocatólica Keble y Froude estaban unidos en su convicción de que el *ethos* –por el que ellos entendían el «hábito o inclinación moral dominante», en un individuo o en una comunidad– debe ser valorado por encima del intelecto. Escribiendo en marzo de 1828, precisamente dos meses después de la muerte de su hermana, Newman invoca la «autoridad» de Froude cuando describe «los poderes intelectuales» como los «servidores de nuestra naturaleza moral», y el «intelecto» como el «intendente y sirviente del sentimiento moral recto.

Fue también en 1828, cuando Newman comenzó un primer estudio de la literatura patristica. V. F. Blehl llamó la atención sobre una dimensión a menudo olvidada de la influencia de este estudio en el pensamiento de Newman, a saber, su modelo de su educación. Blehl opina que Newman tomó de los Padres alejandrinos, en particular, la convicción de la necesidad de seguir estudios seculares en el esquema de la educación moral y religiosa. Los Padres alejandrinos veían al cristianismo como el modo de «plenitud y armonización plena de las facultades naturales del hombre»<sup>13</sup>. Su ideal era un «humanismo cristiano integral»<sup>14</sup>. En palabras de otro comentarista, los Padres alejandrinos «estuvieron interesados en la “persona total”, mente, corazón y voluntad»<sup>15</sup>.

La insistencia alejandrina en la necesidad de la enseñanza en la virtud no era ciertamente ajena a Newman. Era un te-

<sup>12</sup> Paul Sobry, *Newman en zijn -Idea of a University»* (Bruselas 1936) 20-23, especialmente p. 21.

<sup>13</sup> LD II,60.

<sup>14</sup> V. F. Blehl, 'Newman, The Fathers and Education', *Thought* 45 (1970) 199, 210; 'The Patristic Humanism of John Henry Newman', *Newman Studien* X,65.

<sup>15</sup> R. L. Wilken, 'Alexandria: A School for Training in Virtue', en *Schools of Thought in the Christian Tradition*, ed. P. Henry (Filadelfia 1984) 19.

ma familiar entre los cristianos evangélicos, que fueron los primeros mentores de Newman en la fe, y ya en 1825 Newman instruía a su hermano que el rechazo del cristianismo surge de un «fallo del “corazón” no del intelecto». Existía una «evidencia interna», insistía, una disposición a creer, que inclinaba la balanza a favor de la fe. Y la evidencia interna, en la mente de Newman, concedía «una gran importancia al sentimiento moral»<sup>16</sup>. Como él mismo afirma después en uno de sus Sermones de la Universidad: «Un hombre bueno y un hombre malo considerarán probables cosas muy diferentes»<sup>17</sup>.

Blehl sugirió que, en la mente de Newman, las dos características principales del espíritu liberal que lo atrajo en 1827 fue la tendencia a situar «la razón delante de la fe» y «el conocimiento delante de la devoción». Este análisis encaja perfectamente con nuestras reflexiones sobre los acontecimientos más significativos que rodearon el período del desencanto de Newman del liberalismo. ¿Deberíamos ver su enfermedad y tristeza como el «momento» en el que reconoció la insuficiencia de la «razón», su impotencia, su incapacidad de desentrañar el trágico misterio de la existencia humana?, y ¿no deberíamos ver su asociación con Keble y Froude, y su estudio de los Padres, como el «momento» en que se dio cuenta de que la fe era sobre todo una materia de disposiciones morales y un esfuerzo moral mantenido? Con sus palabras y sus testimonios de vida, estos hombres imprimieron en Newman que la santidad estaba en la raíz de la vida cristiana, que, como C.S. Dessain plantea, la verdad no se logra «por una habilidad meramente intelectual o por el estudio aprendido», sino que, por el contrario, por el hombre entero, purificadas sus facultades por la luz de la obediencia a la conciencia»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> LD I,214. Véase G. Evans, 'Newman' s Letters to Charles', *Downside Review* 100 (1982) 94-95.

<sup>17</sup> US, 191. Este era un tema principal del Movimiento de Oxford. Considerar, por ejemplo, el siguiente texto tomado del *Tract* 80, por Issac Williams, titulado «On reserve in Communicating Religious Knowledge»: «Las doctrinas religiosas y los artículos de fe sólo pueden ser recibidos de acuerdo con ciertas disposiciones del corazón; estas disposiciones sólo pueden formarse mediante la repetición de ciertas acciones. Y por consiguiente un cierto curso de acción sólo puede disponernos para recibir ciertas doctrinas». Véase *The Oxford Movement*, ed. E. R. Fairweather (Nueva York 1964) 265-266.

<sup>18</sup> C. S. Dessain, *Newman' s Spiritual Themes* (Dublín 1977) 10.

## II. NEWMAN Y LOS EVANGELICOS: LA RELIGION DEL CORAZON

En el continente, y al mismo tiempo en que los noéticos del Oriel estaban definiendo la verdad cristiana como eminentemente racional, Federico Schleiermacher (1768-1834) pretendía defender la fe fundamentándola en «el *sentimiento* inmediato del Infinito y Eterno»<sup>19</sup>. Naturalmente, Schleiermacher no entendía por sentimiento meramente emoción. El «sentimiento» del que hablaba era un sentido o conciencia profunda de uno mismo como sostenido y atrapado en el misterio de un todo mayor, un misterio llamado Dios. De este modo, Schleiermacher equipara «la conciencia de dependencia absoluta» con «ser en relación con Dios»<sup>20</sup>. Para Schleiermacher las doctrinas de la religión son «expresiones» simplemente localizadas e históricamente condicionadas del «sentimiento» religioso original —«los... afectos religiosos expresados al hablar»<sup>21</sup>. Los dogmas son sin embargo, «las sombras de nuestras emociones religiosas»<sup>22</sup>, necesidades lamentables, pero, en cualquier caso, de importancia decididamente secundaria para la conducta de la vida religiosa. Schleiermacher insistía en que la religión no era «conocimiento»<sup>23</sup>, y, en su sistema, la autoridad última sigue siendo la *experiencia* religiosa como tal. Sentimiento, no pensamiento, es el camino para la fe, y la guía en temas de fe.

Newman percibía el espíritu de Schleiermacher en el cristianismo evangélico de su tiempo. No obstante, en su ensayo sobre el racionalismo de 1835, describió el movimiento evangélico como «racionalista en su naturaleza», dado que representa «una forma especiosa de confiar más en el hombre que en Dios»<sup>24</sup>. En una postdata a sus reflexiones escritas en 1836, Newman describía la forma de hacer teología de Schleiermacher como «un intento del intelecto de dibujar, filosofar y justificar esta religión llamadal de la cabeza y los sentimientos, que no ha prevalecido»<sup>25</sup>. Mientras el liberalis-

<sup>19</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trad. al inglés de J. Oman (Nueva York 1958) 15-16 (el subrayado es nuestro).

<sup>20</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart (Edimburgo 1968) 12.

<sup>21</sup> Schleiermacher, *The Christian Faith*, 76.

<sup>22</sup> Schleiermacher, *On Religion*, 122.

<sup>23</sup> Schleiermacher, *On Religion*, 57.

<sup>24</sup> *Ess.*, I, 95. Véase p. 296 donde Newman (en otro ensayo) dice del Evangelismo (identificado aquí como Puritanismo) que «es el estado o estadio incompleto de una doctrina, y su resolución final está en el Racionalismo».

<sup>25</sup> *Ess.*, I, 96.

mo miraba a la cabeza para fundamentar la vida de fe, el evangelismo dirigía «su atención al corazón mismo, no a algo externo a nosotros, ya sean credos, acción o ritual»<sup>26</sup>. El error de los cristianos evangélicos, diría más tarde Newman, fue que «apelaron» a «las experiencias... dentro de ellos [más que a Aquel que existe sin ellos]»<sup>27</sup>. En 1833 escribió que «despreciaba» el «sentimentalismo» y el shelleyismo del momento, que resuelve la religión en sentimiento y hace posible que los hombres malos tengan pensamientos santos»<sup>28</sup>. Continuaba declarando que «una emoción no religiosa tiene muy poco valor o incluso es perniciososa, si no lleva a la *práctica*». «Los buenos pensamientos son sólo buenos en la medida en que son tomados como medios para una *obediencia* exacta»<sup>29</sup>.

### III. MAS ALLA DEL LIBERALISMO Y DEL EVANGELISMO: LA VISION CATOLICA DE NEWMAN

Aunque su objeto es el cristianismo especulativo de los noéticos o la religión vital de los evangélicos, Newman ve la práctica moral como el camino hacia la religiosidad verdadera, y/o como evidencia de los únicos medios seguros para la fe auténtica. El mismo, no sorprendentemente es cierto, en el que Newman sospecha un apego excesivo a la práctica ritual, el tercer elemento de la triada despreciada por el protestantismo popular. Así, por ejemplo, reflexionando sobre su encuentro con la Iglesia ortodoxa griega en Corfú en 1833, expresó su sospecha de que «las ceremonias externas son sustitutos de la santidad» –que, como veremos, para Newman era entonces más o menos coincidente con obediencia–. En otra ocasión, opinó que los larguísimos ayunos de los griegos y de las misas católicas, eran, sin embargo, un «sustituto... de la obediencia moral y un opiáceo para la conciencia»<sup>30</sup>. Más tarde, comentando el crecimiento del ritualismo en el Anglicanismo, observó que temía verse implicado con ritos («las artes sutiles») «separado de lo que es práctico y personal». La atención a lo imaginativo y hermoso «era sólo deseable si iba unido a la aceptación del «lado severo de la religión»<sup>31</sup>. Este último

<sup>26</sup> *Ess.*, I,95.

<sup>27</sup> *Jfc.*, 336.

<sup>28</sup> LD III,291-293.

<sup>29</sup> LD III,292 (Subrayado de Newman).

<sup>30</sup> LD III,239.

<sup>31</sup> Newman en una carta a J. F. Russell, 29 de diciembre de 1842. Citada por Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford 1988) 255.

representaba el «fundamento» sobre el que debería construirse cualquier renovación del ritual<sup>32</sup>.

Evidentemente, en el sistema de Newman el lado severo de la religión coincide más o menos con la llamada a la obediencia contenida en los evangelios y dada especialmente en la experiencia de la conciencia. Es esto último lo que nos interesa aquí. Newman describió en una ocasión la conciencia muy sucintamente como el «sentimiento de... *recto y equivocado* bajo una especial sanción [subrayado de Newman]. La sanción :el sentimiento de un juicio particular [prohibitivo y exhortatorio]... sobre la cualidad de una acción específica», que va siempre acompañada por ciertas emociones distintivas, implica un Ser invisible, exterior y superior a nosotros mismos, con el que estamos en una relación inmediata: «Alguien ante quien somos responsables, ante quien nos avergonzamos, cuyas exigencias nos asustan». Este mismo Ser nos ha dado a conocer, en el mismo momento, como «sobrenatural y divino», como un juez, santo, justo, poderoso, que todo lo ve (castigador). Que nuestra conciencia nos enfrenta con un «objeto vivo» es algo incontrovertible. Sólo un «ser inteligente» podría suscitar en nosotros estos sentimientos de remordimiento o satisfacción –estas «emociones»– que son parte integrante de nuestra experiencia de conciencia. Esta aprehensión de Dios en el fenómeno de la conciencia no es el producto de un análisis racional de nuestra experiencia. Es, por el contrario, un conocimiento inmediato, existencial– «un instinto» o «intuición» dice Newman– de que estamos ante Alguien que es para nosotros como un padre, Alguien en cuya presencia sentimos una «sensibilidad casi llorosa si nos equivocamos y una gratificante alegría cuando actuamos rectamente<sup>33</sup>.

En la experiencia de conciencia, entonces, el individuo aprehende no sólo a sí mismo como sujeto, sino a sí mismo como sujeto *en relación con Dios*. Evidentemente, donde la fe específicamente cristiana esta ausente, la experiencia es ampliamente negativa en su naturaleza, una cuestión del miedo de la «justicia retributiva»<sup>34</sup>. Solamente la buena nueva del Evangelio puede apaciguar los miedos y aliviar la carga del pecado engendrado en nosotros por «el testimonio interno...

<sup>32</sup> Newman en una carta a R. Belaney, 7 de septiembre de 1842. Citada por Ker, *Newman*, 252.

<sup>33</sup> PN II,49, 53; GA, 205, 113,109, 389-390. Véase también *Call.*, 174; US, 18-19; LD, XXIV, 275.

<sup>34</sup> GA, 420; PS, 5,147; 8,116-120, 202-203.

de la ley de Dios» que es la conciencia<sup>35</sup>. A partir de aquí Newman describe la experiencia de la conciencia como un prope-deútico para la recepción de la religión revelada, por la cual entiende «la *doctrina* enseñada en la administración mosaica y cristiana»<sup>36</sup> y confiada a la Iglesia. Con este vínculo esencial entre la conciencia y la doctrina de la Iglesia en la mente, Erich Przywara describió a Newman como el «mayor sintetizador de interioridad e Iglesia»<sup>37</sup>. Es conveniente tener esta descripción en mente cuando se propone a Newman como patrón de los objetores de conciencia a la enseñanza de la Iglesia.

No obstante, sigue siendo un hecho que, para Newman, el compromiso con la ley moral es la piedra de toque de la vida cristiana, el eje en torno al cual giran y con el que están en relación todas las demás manifestaciones de la fe –doctrina y práctica ritual o sacramental– en un movimiento casi centrífugo<sup>38</sup>. Exaltar las emociones o el intelecto, u observar las ceremonias externas sólo, es caminar hacia el error. Sin embargo, uno se pregunta, ¿no existe la posibilidad de exceso en la praxis moral? Seguramente, el rigor moral no hace más por la causa de la verdadera religión que el elevado y árido teologizar o el ritualismo vacío. Además, ¿no identificó el propio Newman el moralismo como una de las características del racionalismo? ¿No es éste también «una forma engañosa de confiar más en el hombre que en Dios»?

Es interesante, a este respecto, recordar que Newman había sido considerado (y en algunas zonas continúa siéndolo) como un rigorista cuya visión del cristianismo era irremediabilmente pesimista. Se ha dicho de él que «predicaba obediencia más que amor» y, por ello, su «doctrina permanente» era «salvación por las obras, bien obras legales o evangélicas»<sup>39</sup>. Este es ciertamente el caso, en los sermones que predi-

<sup>35</sup> *Diff.*, II,248.

<sup>36</sup> *Ari.*,79. (el subrayado es nuestro).

<sup>37</sup> Erich Przywara, 'Newman: möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit?', *Newman Studien* III,31.

<sup>38</sup> Este compromiso con la praxis –en los últimos años, una importante cuestión teológica– aunque se reconoce que desprovisto de las connotaciones políticas del uso por Newman del término, me parece una de las dimensiones del pensamiento de Newman que sigue teniendo relevancia teológica.

<sup>39</sup> Hilda Graef, *God and Myself: The Spirituality of Jhon Henry Newman* (Londres 1968) 75; Alexander Whyte, *Newman: An Appreciation* (Edimburgo 1091) 94.

có tras su ruptura definitiva con el Liberalismo; Newman equiparó prácticamente la fe con la conducta moral<sup>40</sup>. Es también un hecho que en el mismo período no matizó suficientemente a veces su exposición sobre el lugar concedido a la razón en la vida de fe. Uno piensa automáticamente de los cuatro famosos Sermones de la Universidad, en el significativamente titulado *Las usurpaciones de la razón*, que llevó a un comentarista a acusar a Newman de dicotimizar fe y razón, de falta de «distinción rigurosa entre fe y razón»<sup>41</sup>.

Ningún cargo, ya sea de rigor moral o de fideísmo virtual (o quizá de voluntarismo) parecería estar finalmente bien fundado<sup>42</sup>. Esto no es, sin embargo, decir que Newman es simplemente calumniado cuando se hacen tales cargos. El hecho es que Newman invita a las acusaciones, en primer lugar porque fue un escritor controvertido y no sistemático. Algunas veces se ponía de un lado en su exposición de temas particulares –porque le interesaba un escrito muy específico–. Consideremos, por ejemplo, sus opiniones sobre educación. Frente a las filosofías utilitarias y racionalistas, generalmente hostiles a la religión, Newman insistía (por ejemplo, en el *Tamworth Reading Room*) en la necesidad de que la educación científica fuera completada por una educación religiosa y moral. Enfrentado en Irlanda con la visión de que una universidad debería tener como fin propio la promoción de la religión católica, defendió la *idea* de que «el cultivo de la mente es ciertamente digno de ser realizado por sí mismo» y de que precisamente este cultivo es un objetivo propio de la universidad<sup>43</sup>.

Es llamativo que los críticos de Newman, cuando se fijan en su rigor o su pretendido antiintelectualismo, apelen casi exclusivamente a sus obras anglicanas, a aquellas obras, por tanto, que salidas del período en que Newman se veía a sí mismo como comprometido en una lucha por el alma verda-

<sup>40</sup> Véase J. A. Elbert, *Evolution of Newman Conception of Faith* (Filadelfia 1932) 80-84. Véase mi 'Newman's Oriel Experience', 204-210.

<sup>41</sup> Véase US, 54-74. Véase J.D. Earnest, *A Study of John Henry Newman's 'Oxford University Sermons'* (Ann Arbor: University Microfilms 1981) 72, cita de D. J. de Laura, *Hebrew and Hellene in Victorian England* (Austin 1969) 71.

<sup>42</sup> Me he esforzado por replicar, por así decir, a ambos cargos en 'Newman's Experience of God: An Interpretive Model', *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie* 48 (1987) 444-464; 'Clear Heads and Holy Hearts: The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman', *Louvain Theological and Pastoral Monographs* 7 (Lovaina 1990) respectivamente.

<sup>43</sup> *Idea*, 114, 121.

dera de la Iglesia. Como Newman lo veía, el Anglicanismo de su tiempo ofrecía a sus fieles una elección entre dos opciones igualmente inadecuadas y erróneas, a saber, intelectualismo árido o «entusiasmo» autoindulgente, una religión de la cabeza o del corazón<sup>44</sup>. El moralismo de Newman es su alternativa a ambos. Sin embargo no pretendía en último término sustituir a ninguno de los dos. No obstante, este último hecho se manifiesta verdaderamente sólo en dos escritos católicos de Newman, y en particular en su *Gramática del Asentimiento*.

Precisamente ha sido ya sugerido cómo el moralismo de Newman –y el término no es inadecuado– iba dirigido en función de la apelación noética a la cabeza. La praxis devocional y ética dispone la mente a ver las cosas, divinas o humanas –el mundo o verdad revelada– de un modo particular. Las personas malas y buenas consideran probables cosas muy diferentes. Para Newman cada individuo es en último término responsable del tipo del mundo –redimido o irredimido– que él ve.

En la medida en que la apelación evangélica al corazón está implicada, el moralismo de Newman cumple dos funciones relacionadas. En primer lugar, centra claramente la mirada interior del sujeto en el legislador dado a conocer en la conciencia en lugar de en el estado emocional del sujeto –aunque, como hemos visto, las emociones son una parte integrante de la experiencia de la conciencia–. En segundo lugar, y quizá más importante, el signo del moralismo de Newman es decididamente eclesial en su orientación. La experiencia de la conciencia nos lleva más allá de nosotros mismos a la revelación realizada en la persona y la historia de Jesús y representada en la Iglesia por medio de sus doctrinas y ritos y por ello en la estructura total de su existencia corporativa<sup>45</sup>. En el análisis final, por tanto, el moralismo de Newman no es de ninguna manera meramente moralismo. Por el contrario, va dirigido a fomentar la integración o reintegración de todas las

<sup>44</sup> Newman discutió el significado de estas dos partes para el Anglicanismo en un ensayo de 1839 titulado «Prospects of the Anglican Church». Véase *Ess.*, 1.263-308. Véanse especialmente pp. 293-297.

<sup>45</sup> Newman ofrece varias relaciones de la fuente de búsqueda de conciencia por una «sanción» más allá de ella misma. Véase mi 'One momentous doctrine which enters into my reasoning: The unitive function of Newman's doctrine of Providence', *Downside Review* 108 (1990) 265. Con relación a la manifestación de la revelación cristiana, en la totalidad de la vida de la Iglesia, véase mi 'Clear Heads and Holy Hearts', 97-102.

dimensiones de la vida cristiana –la teológica, la devocional y la ética– o, para expresarlo en términos del individuo, todos los componentes de la personalidad –la cabeza, el corazón y la voluntad– en una síntesis verdaderamente católica. Que éste es el caso, es evidente sobre la base de la propia experiencia de Newman. Su religión, nos dice, era desde el principio, *dogmática* «No conozco otra religión; no puedo entrar en la idea de ningún otro tipo de religión»<sup>46</sup>. Al mismo tiempo era una religión caracterizada por un profundo componente devocional, por lo que Owen Chadwick describe como un «interés por lo evocativo y reverente, un sentimiento del susurro de la belleza y la verdad de la Divinidad como su presencia en torno al alma». Por ello, Chadwick sigue, era precisamente el «elemento de sentimiento» en la religión de Newman y sus compañeros en el Movimiento de Oxford lo que distinguía su inclinación del anglocatolicismo del alto eclesiástico tradicional<sup>47</sup>. La carrera católica de Newman fue, sobre todo, una carrera al servicio de la educación católica, un intento sostenido, como él lo plantea, de ampliar y refinar las mentes católicas<sup>48</sup>. Este interés por la dimensión claramente *noética* de la fe católica encuentra quizás su más profunda expresión en su defensa de la teología como el «principio fundamental y regulador de la totalidad del sistema de la Iglesia»<sup>49</sup>. «En religión», observó, «la imaginación y los afectos deberían estar siempre bajo el control de la razón»<sup>50</sup>.

La visión sintética de Newman era ya operativa durante su carrera anglicana. Es claramente visible en su discusión de la «razón implícita» en el sermón número trece de la Universidad, predicado en 1840. Aquí, Newman habla de la razón como una «energía espontánea, viva dentro de nosotros» que no evita las consideraciones que parecerían «débiles e insuficientes» si fueran sometidas al duro escrutinio de la llamada racionalidad «científica» (léase Liberal). Estas consideraciones incluyen aquellos «prejuicios y presupuestos» que son producto de un temperamento ético-religioso nacido de la atención a la ley moral revelada en la conciencia<sup>51</sup>. El razona-

<sup>46</sup> Apo., 48-49, 4.

<sup>47</sup> Chadwick, *Spirit of the Oxford Movement*, 18-19.

<sup>48</sup> AW, 259.

<sup>49</sup> WM I, 47.

<sup>50</sup> GA, 120-121.

<sup>51</sup> US, 257, 261.

miento implícito es el razonamiento de toda la persona, la «persona que ve, siente, contempla y actúa»<sup>52</sup>. Es un «modo de conocimiento que nace no de la especulación sino de la experiencia actual de la vida»<sup>53</sup> y es racional del modo en que la persona entera es racional y juzga las cosas no simplemente como un intelecto desencarnado sino como un sujeto que vive, siente y desea inmerso en la realidad de la existencia.

Además el mayor testimonio de la visión totalizadora de Newman es la doctrina del sentido ilativo que expone en la *Gramática*. El sentido ilativo es el que permite al sencillo y al letrado juzgar con competencia en asuntos que los afectan profundamente. No es un poder misterioso, reservado a unos pocos. Es simplemente «nuestro juicio natural modelado por la experiencia»<sup>54</sup>. Es, planteado sencillamente, el pensamiento imbuido de la experiencia, pensamiento que aflora, cuando lo hace, en la conciencia de la existencia real, vivo en cada vuelta, en armonía con cada movimiento de la experiencia concreta. El sentido ilativo es el razonamiento de la persona entera, la persona se sumerge, (si éste está presente), en la realidad y apela a cada reserva –moral, intelectual, religiosa, imaginativa, conativa y emocional– para orientarse a sí misma frente a los desafíos de la vida, ya estén relacionados con una toma de decisión práctica o con las cuestiones fundamentales del compromiso religioso<sup>55</sup>.

En la época en que terminó de escribir la *Gramática*, Newman había encontrado las palabras para articular una intuición que había quedado impresa en él a lo largo de su vida, y se encontraba en la raíz de su experiencia en el Oriel –es decir, que es la persona entera la que juzga con seguridad–. Sería un error sugerir que Newman fue alguna vez un liberal en el sentido en el que él utiliza el término en la *Apología*. Su deseo fundamentalmente arraigado de santidad, su profunda convicción de que el pecado no es simplemente una incorrección sino una violación de la ley divina dada a conocer en la conciencia y su fe en la verdad objetiva (dogmática) de la revelación cristiana, todas estas cosas combinadas lo previenen de suscribir el ideal liberal. En el análisis final, el desencanto de

<sup>52</sup> DA, 294.

<sup>53</sup> D. G. James, *The Romantic Comedy: An Essay on English Romanticism* (Londres 1963) 197.

<sup>54</sup> TP I,88.

<sup>55</sup> Merrigan, 'Clear Heads and Holy Hearts', 216.

Newman del Liberalismo, como su aversión por el Evangelismo, estaban inspirados por su sentimiento profundo de la integridad del sujeto humano, de la necesidad de hacer justicia a la persona entera: cabeza, corazón y voluntad.

*Traducción del original inglés:*

Dra. R. M<sup>a</sup> HERRERA GARCIA

TERRENCE MERRIGAN  
Facultad de Teología  
Universidad Católica de Lovaina  
Bélgica