

## LA RELACION ENTRE VERDAD E HISTORIA EN EL ENSAYO DE NEWMAN SOBRE EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA

La noción de idea es extremadamente original e importante en Newman, y él mismo la define como sigue:

«La idea que presenta un objeto real o supuesto se evalúa por la suma total de sus aspectos posibles, por diferentes que éstos sean en la conciencia de cada individuo, y en proporción a la variedad de aspectos bajo los cuales la idea se muestra a las inteligencias, se calcula su fuerza y profundidad, y se argumenta en pro de su realidad<sup>1</sup>.

La idea es, pues, para Newman una visión integral del objeto, que recibe, por otra parte, el impacto del medio en el que se difunde, de los espíritus que la reciben y de las ideas de la cultura ambiente. Si la idea representa en Newman una visión global, el desarrollo representa, según sus propias palabras, lo siguiente:

«Desarrollo de la idea llamo a este proceso, que ha de menester mayor o menor lapso de tiempo, mediante el cual los aspectos de la misma se concretan y revisten una forma, y es la germinación y maduración de alguna verdad real o aparente en el vasto campo del entendimiento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nos servimos de esta ed. francesa a cargo de L. Bouyer y M. Nédoncelle, titulada *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (París 1964) aquí 60. La trad. española de textos significativos según la *Nota sobre las citas* (*supra* p. 14).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 61

El desarrollo histórico es una categoría del mismo que nace del conocimiento y de la retrovisión que da la historia y es definido por Newman como sigue:

[El desarrollo histórico es la] «formación gradual de una opinión relativa a personas, acciones o acontecimientos. Juicios que fueron un tiempo patrimonio de pocos, al cabo se extienden a una sociedad y son generalmente aceptados a merced de la acumulación y concurrencia de pruebas»<sup>3</sup>.

Newman se refirió por primera vez a un desarrollo doctrinal en el siglo XV en el último de sus sermones universitarios, pronunciado el 2 de febrero de 1843, si bien parece haber sido redactado en el curso del año precedente. Las interrogantes que llegaron al autor del *Ensayo sobre el desarrollo* se hallan ampliamente expuestas en la *Apología*, y se toman como el hecho de saber si las doctrinas romanas representan una corrupción del cristianismo primitivo o si efectivamente el principio del desarrollo es condición de la propia vitalidad de la doctrina e incluso, como afirma, « un fenómeno filosófico notable, dando carácter a toda la evolución del pensamiento cristiano»<sup>4</sup>. Para Newman esta es la cuestión absolutamente crucial en su trayectoria intelectual y moral. Y si la teoría del desarrollo terminó por imponerse a su espíritu, esta imposición terminaría por ser también la misma de la verdad católica.

## I. LAS RELACIONES ENTRE VERDAD E HISTORIA COMO PRINCIPIO DE ACLARACION DEL DESARROLLO HISTORICO

La problemática de las relaciones entre verdad e historia es, por lo que a nosotros se refiere, una cuestión de fondo para Newman, y tal vez podamos afirmar que es el lugar en que Newman se muestra como un verdadero precursor<sup>5</sup>. En verdad, Newman utiliza esta relación de manera original y de una forma en que, entre sus contemporáneos, sólo fue más tarde tematizada por M. Blondel. El *Ensayo* data todavía de 1845 y Blondel nació en 1861.

Tal vez podamos reconocer la originalidad de Newman en la originalidad de su época, recurriendo al veredicto de W.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 74

<sup>4</sup> *Apología* (Lisboa: Verbo) 226.

<sup>5</sup> Cf., C.S. Dessain, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II* (Braga 1989)

Kasper, justamente en una reflexión sobre verdad e historia, cuando escribe:

«Pero, a pesar de todo, el inmenso trabajo histórico de la teología de la edad moderna fue totalmente estéril desde el punto de vista teológico. Las causas de este trabajo histórico no hay que buscarlas solamente en la generación de entonces, que se pueden encontrar en hombres de la talla de Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann, Funk, sino más bien en lo poco favorable de la situación reinante. Aquella manera de pensar apolgética que venía impuesta, y por eso era parcial, hizo que los mejores resultados quedasen improductivos, incluso allí donde hubiesen surgido reformas y nuevos comienzos»<sup>6</sup>.

El mismo autor añade:

«En el fondo esta apropiación apologética del método histórico lo único que consiguió fue emplear ese método contra lo mismo que pretendía: su argumentación histórica es a-histórica»<sup>7</sup>.

Por otra parte, en una dirección semejante Karl Rahner, refiriéndose a la historia de los dogmas y su contribución a la dogmática, escribirá:

«(...) la mayoría de estos trabajos son absolutamente retrospectivos. El pasado no es en ellos impulso para el futuro de la dogmática. Muestran cómo se ha llegado a lo que hoy tiene vigencia»<sup>8</sup>.

¿Cómo establece Newman el nexo entre el desarrollo de las ideas y el dogma católico? ¿Cuál es su originalidad? Y, ¿cómo podríamos aclararlo hoy, teniendo en cuenta las aportaciones de la hermenéutica? Intentaremos responder a esta serie de preguntas, situando siempre a Newman y a sus interlocutores en la cuestión que subyace a nuestras preguntas: la de la relación entre verdad e historia.

## II. COORDENADAS DE LA RELACION ENTRE VERDAD E HISTORIA EN EL DESARROLLO DE LOS DOGMAS

Partiendo de la idea de analogía de su compatriota Butler, Newman defiende la necesidad de la infalibilidad de

<sup>6</sup> W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969) 52.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>8</sup> W. Rahner, 'Ensayo de esquema para una dogmática', en *Id.*, *Escritos teológicos* [ET], I (Madrid 1967) 18.

la Iglesia como medio de fijar los verdaderos desarrollos<sup>9</sup>. Introduce una distinción importante entre los hechos y los principios. El argumento extraído de la analogía dice una relación más propia a los principios de la revelación que a los hechos. Los hechos son singulares, pero no análogos; los principios, por el contrario, son análogos. Así la doctrina de la encarnación es un hecho, pero la doctrina de mediación es un principio. La revelación constituye un nuevo principio de inteligencia, colocado sobre los que rigen el curso natural del mundo<sup>10</sup>.

Newman ensaya una conciliación entre el crecimiento de la verdad y la garantía contra el error, por medio de la aceptación del sistema como globalidad: no se puede aceptar el sistema rechazando una parte del mismo; inversamente, aceptar una parte es exponerse a aceptar un día el todo. Esta coherencia no es todavía una cuestión intelectual sino práctica, y debe ser regulada por la mediación de la institución<sup>11</sup>.

El fundamento del desarrollo está, según Newman, en la idea de revelación. En este sentido, Newman compara el desarrollo del cristianismo al que nos hace reconocer la obra de una inteligencia en el orden del Universo físico<sup>12</sup>.

Newman distingue el método de la historia de las ciencias físicas, enviando al *Novum Organon* de Bacon<sup>13</sup> para lo que se refiere al último. Cuando se trata de una prueba de orden moral en las cuestiones de historia, de política o de teología, la probabilidad tiene en ello una importancia que no tiene en las ciencias experimentales<sup>14</sup>. La probabilidad cumple efectivamente una función importante en las siete notas que sirven como una especie de *tests* aplicados al devenir o ampliación de la revelación. Se puede decir que estas notas funcionan como la hipótesis en las ciencias experimentales. M. Nédoncelle afirmará que

•este método es muy diferente del apriorismo por el cual Fichte traza el cuadro de la historia a partir de las exigencias ideales y no consulta a los hechos sino por condescendencia pedagógica. El contacto con el pasado no se aligera más que

<sup>9</sup> *Essai*, 107s.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 117 y 118.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 150 y 151.

<sup>14</sup> *Ibid.*

en las condiciones bien determinadas por Newman: no desaparece nunca completamente y es siempre esencial»<sup>15</sup>.

No era, pues, por presunción contra la historia como Newman proponía la probabilidad del desarrollo, sino al contrario, aplicando a los factores un esquema, pretendía saber si la historia era conforme al esquema mental del desarrollo. El hecho de ir a los documentos mismos del cristianismo impedía a Newman apriorismos reductores, aunque su método contiene también aquello que el autor desarrolló bajo el nombre de perversión del modelo<sup>16</sup>.

Comentando la originalidad del pensamiento newmaniano en un largo prefacio a las *Obras filosóficas*, Nédoncelle afirmará que en Newman,

«entre la idea y sus aspectos históricos existe una relación como entre una curva y su línea asintótica: parece darse siempre un excedente en beneficio de la idea, que encierra un residuo misterioso y desconocido. Mas la idea es inconcebible sin la serie de sus manifestaciones. En cada manifestación, está al mismo tiempo totalmente presente por sus virtualidades y parcialmente comprendida en su contenido explícito. Los aspectos participan de la totalidad y no le son todavía equivalentes (...) Para Newman, el orden de la presencia de los aspectos doctrinales constituye una economía. La idea no se separa de los aspectos y, por consiguiente, es otra cosa diferente de ellos. Y por eso mismo, por ejemplo, no se puede con todo rigor reducir el cristianismo a un dogma particular, por más importante que éste sea. La realidad de la idea es, más precisamente, la armonía misma de sus aspectos. Esta armonía no es un aspecto, es un *ethos*, una realidad que irradia. Es la presencia de la idea y es única»<sup>17</sup>.

Para Newman no cabe el apriorismo historicista, por el cual podríamos juzgar por anticipación sobre qué forma reviste la revelación, o qué «sería más conforme al plano del gobierno divino». Al contrario, es necesario partir de la revelación dada, «porque ésta introduce un nuevo principio racional; a partir del que tenemos en nuestras manos podremos ver si cabe esperar más»<sup>18</sup>. O sea, es el método de la revelación, tal como está en la Biblia, el que ha de condicionar

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Cit. por P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (París 1989) 360

<sup>17</sup> M. Nédoncelle en J.H. Newman, *Oeuvres philosophiques*. Introd. y notas de M. Nédoncelle y trad. de S. Jankélévitch (París 1945) 163.

<sup>18</sup> *Essai*, 93.

el desarrollo y no los apriorismos del método o del positivismo histórico o dogmático<sup>19</sup>.

### III. ALGUNAS MATIZACIONES A LA TEORÍA NEWMANIANA

Como ha mostrado Gadamer<sup>20</sup>, la mentalidad dogmática constituye un fenómeno específicamente moderno, lo que explica que no exista una teología dogmática en el sentido moderno antes del siglo XVIII. El hecho del dogma en las conocidas tensiones entre historicidad y eclesialidad estuvo en el centro de muchos estudios y polémicas en el siglo XIX y principios del siglo XX. Es en el contexto de las relaciones entre verdad e historia que la crisis modernista conoció con otros presupuestos, donde la teoría del desarrollo de los dogmas de Newman representa una contribución original. Muchos autores han subrayado las insuficiencias de la teoría newmaniana, acusándola de falta de rigor terminológico o incluso, como en el caso de Gardeil, de reducir la vida intelectual al plano biológico.

Las obras de Chadwick<sup>21</sup> y de Walgrave<sup>22</sup> deben ser estudiadas en el contexto de una respuesta a las insuficiencias de Newman, y al mismo tiempo de una mejor comprensión del sentido de conjunto. Según Walgrave, «las reflexiones de Newman no se integran sino es en el centro de la intuición que rige su pensamiento»<sup>23</sup>. Chadwick tiende también a minimizar la importancia de los criterios<sup>24</sup>. De manera más positiva Walgrave sitúa los criterios en el plano de los «presupuestos abstractos, morales y prácticos, no en los artículos concretos del dato revelado: hacen crecer la doctrina, pero sin crecer ellos mismos»<sup>25</sup>.

Por su parte, Balthasar coloca a Newman en el cuadro de la apologética de las razones del corazón. Así escribe:

<sup>19</sup> Cf. los desarrollos a este propósito en el mismo *Essai*, 93-98.

<sup>20</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga <sup>2</sup>1965) 487s. Hay ed. española: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. por A. Agud y R. Aparicio (Salamanca 1977).

<sup>21</sup> O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of doctrinal Development* (Cambridge <sup>2</sup>1987).

<sup>22</sup> H. J. Walgrave, *Le développement du dogme* (Tournai-Paris 1957).

<sup>23</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>24</sup> *Cit.*, 143-149.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 141.

«Con sus *raisons du coeur*, Pascal desarrolló la línea agustiniano-bernardiana, pero entendiéndola ya en un sentido más personal que afectivo. Lo que él llama corazón es el órgano central de la persona y no se contrapone al intelecto, sino que lo funda justamente con todas las facultades particulares. Newman remata esta idea en sus últimas consecuencias cuando entiende el acto central de la "realización" no de un modo antiintelectualista, sino como la profundización de una percepción conceptual en el contexto de una percepción experimental de toda la persona. De acuerdo con lo dicho resulta evidente que precisamente la experiencia cada vez más profunda del Dios eternamente incomprensible conduce al creyente a una *gnosis* cristiana peculiar que deviene *pistis* cada vez más central, entrega cada vez más total de la supremacía cada vez mayor del Dios libre y soberano, o más aún (como la presenta Juan de la Cruz), renuncia cada vez más radical a todas las evidencias y motivaciones propias y naturales de la fe, en favor de la única evidencia de Dios»<sup>26</sup>.

Efectivamente, más importantes que los criterios es su integración y sumisión al principio global de la revelación. Todavía sería tal vez necesario añadir a estas críticas la postura tan seria de Nédoncelle, cuando coloca la originalidad y grandeza de Newman comparándolo con Blondel:

«Blondel nos dió páginas admirables sobre la tradición activa, cuyo sujeto es la Iglesia. Mas este trabajo en cierta manera teórico exigiría un complemento. No basta describir apenas la tradición como sujeto, esto es, el título de la Iglesia como lectora del pasado. Será necesario además justificar la tradición como objeto, es decir, como una serie de lecturas efectuadas que forman un organismo doctrinal en desarrollo. Sería necesario, en una palabra, examinar el desarrollo histórico de los dogmas, meter la mano en la masa, haciéndose simultáneamente historiador y teólogo de la creencia cristiana. No era la tarea de Blondel, pero fue la de Newman en su *Ensayo*»<sup>27</sup>.

#### IV. TENTATIVA DE DEFINIR LA CONTRIBUCION DE NEWMAN

Reflexionando sobre la hermenéutica de la consciencia histórica, Paul Ricoeur afirmará que la distancia temporal

<sup>26</sup> H.U. von Balthasar, *Gloria*, vol. I: *La percepción de la forma* (Madrid 1985) 155.

<sup>27</sup> M. Nédoncelle, 'Histoire et dogme', en *Intersubjectivité et ontologie* (Louvain 1974) 349.

(*Abstand*) no es apenas un intervalo de separación, sino también un proceso de mediación, marcado por la cadena de interpretaciones de las herencias del pasado<sup>28</sup>. Ricoeur añade:

«Desde el punto de vista en que nos colocamos, la noción de *distancia atravesada* se opone tanto al pasado comprendido como simplemente pasado, abolido, como a la contemporaneidad integral que fue el ideal hemenéutico de la filosofía romántica»<sup>29</sup>.

La tradición no escoge, pues, entre la distancia irremontable y la distancia anulada, pero hace del tiempo, según palabras de Gadamer, «el fundamento que sustenta el acontecer (*Geschehen*) en el que tiene sus raíces el presente»<sup>30</sup>. También según Gadamer la tradicionalidad de la verdad se comprende por la relación entre la situación y el horizonte:

«El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador: sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo»<sup>31</sup>.

Por la noción de fusión de horizontes, como es sabido, Gadamer supera, ya el actualismo del saber absoluto, ya la falta de relación entre la tradición y las tradiciones, dado que esta fusión de horizontes no cesa de producirse siempre que el sujeto busca un horizonte histórico para el aquí de sus conceptos previos. La tradicionalidad según Ricoeur, significa la distancia temporal que nos separa del pasado, «no es un intervalo muerto, sino una transmisión generadora de sentido»<sup>32</sup>. Sirviéndonos de estas aportaciones de la filosofía hermenéutica, ciertamente desconocidas formalmente por Newman, podemos decir que aquello que Newman tematizó con las luces de su época fue justamente, más que la tradición, la tradicionalidad de la verdad. Ella le permitió salir de una *via media* imposible que fue la primera fórmula del movimiento de Oxford. Como escribió en su *Ensayo*, es grandiosa la interpretación llevada a cabo por los teólogos de la es-

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III. *Le temps raconté* (Paris 1985) 319.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> H.G. Gadamer, *cit.*, 281.

<sup>31</sup> *Verdad y método*, 375.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *cit.*, 320.



cuela anglicana. Esa escuela ofrece un principio inteligible y un aire racional. Mas, como reconoce Newman, la dificultad subsiste:

«la dificultad está en la explicación de los hechos particulares (...) Si la tomamos de manera estricta contra la catolicidad del Credo de Pío IV, se torna igualmente mortal para el Símbolo de Atanasio; y si la alargamos de manera tal que nos permita comprender las doctrinas mantenidas por la Iglesia de Inglaterra, no podrá excluir ciertas doctrinas romanas que esta última rechaza. No podemos condenar a Santo Tomás y San Bernardo al mismo tiempo que defendemos a San Gregorio de Nacianzo»<sup>33</sup>.

La tradicionalidad de la verdad y del dogma católico, y lo que Newman llama en verdad desarrollo de las ideas, dado que en el concepto de Newman, como veíamos, la idea ella misma está en devenir, o sea, es un concepto dialéctico. Podemos efectivamente hablar a propósito del método histórico de Newman de su valor anticipador, tal como lo hace Pierre Gauthier<sup>34</sup>; y no sólo en relación al desarrollo tal como se entendía en su época, sino en relación a muchos problemas que continúan de por sí en las siempre difíciles relaciones entre teología e historia. Refiriéndose a la problemática de las relaciones entre verdad e historia, Kasper afirmará:

«Si nos fijamos, en cada caso, en la perspectiva histórica, en el horizonte histórico, mental u ontológico, en la estructura mental de la que surgió, en el pasado, una afirmación dogmática, nos ahorrariamos muchos problemas innecesarios que constituyen el lastre de la concepción actual de la fe. Se podría entonces intentar, no solamente reunir las diversas tradiciones y *auctoritates*, sino también intentar buscar esa única *traditio* que quizás no la encontremos expresada en palabras y de hecho, pero sí invadida de una serie de elementos extraños»<sup>35</sup>.

El esfuerzo por pensar la tradición en una línea que garantice la apertura del espíritu humano y su compromiso con un sentido debe mucho a Newman, y le debe sin duda un paso anticipador en una problemática propia. Su esfuerzo está al lado de aquellos, más recientes, que parten del principio de que el espíritu humano en su apertura trascendental al misterio absoluto del Ser es una grandeza vacía y abstracta que

<sup>33</sup> *Essai*, 34.

<sup>34</sup> P. Gauthier, *cit.*, 362.

<sup>35</sup> W. Kasper, *cit.*, 55.

se concreta en una historia, o que según la descripción de Rahner puede ser afirmado del siguiente modo:

«La historia de la evolución del dogma es ella misma desvelamiento progresivo de su misterio. En la Iglesia la realidad viva del saber consciente de la fe llega progresivamente más y más a sí misma, no en una reflexión previa al acto, sino en el acto mismo»<sup>36</sup>.

Colocaríamos también el esfuerzo de Newman al lado de aquellos que piensan que pertenece a la esencia del *kerygma*, al cuyo servicio se halla la teología, presentar una anámnesis y una promesa escatológica. Mas, todavía, la anámnesis teológica debe por eso «interrogar siempre a su objeto con vistas a la promesa que éste trae consigo para el problema salvífico-existencial del hombre de hoy»<sup>37</sup>. Mas ya se conciba el desarrollo del dogma en la línea progresiva del misterio (Rahner), ya se conciba en la línea de la memoria de la Iglesia que de cierta manera se asemeja al concepto heideggeriano del *Andenken*, lo cierto es que la posición de Newman, como escribe Schillebeeckx, «pone el acento en el contacto religioso con la revelación-suceso, sea porque la considera como la única fuente del desarrollo de la revelación-palabra, sea porque admite una etapa implícita previa al conocimiento de la fe (...), sea porque opina que la intuición global implícita no había sido escrutada o por lo menos no había sido claramente descrita (...)»<sup>38</sup>. Según el mismo autor, corresponde a Newman el mérito de haber expuesto explícitamente el problema y haber intentado resolverlo.

Por más que se afirme que la teoría newmaniana no es rigurosa, o incluso que se coloque lo esencial en la globalidad de la percepción del sentido más que en las notas en sí mismas, permanece en pie la verdad de que Newman no sólo ha incluido en su comprensión de la verdad la subjetividad, sino que también ha sido capaz de trazar el perfil de la expresión tomado por el objeto en que se cree. Esto es, Newman sobrepasó tanto el positivismo histórico como el positivismo lógico, ligando, a su manera, la verdad y el método, el horizonte y la toma de conciencia, la tradición y las tradiciones, el carácter positivo y la dogmática y su eclesialidad.

<sup>36</sup> K. Rahner, ET I, 53.

<sup>37</sup> W. Kasper, *cit.*, 59.

<sup>38</sup> E. Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Salamanca 1968) 73.

Con terminología propia como la de los autores que lo seguirán, pensamos que sería muy fecunda para la problemática newmaniana la aplicación de aquello que Ricoeur llamó una hermenéutica de la conciencia histórica. Esta aplicación nos permitiría tal vez comprender la justeza de la comprensión de Newman relativizando su propio aparato conceptual<sup>39</sup>.

*Traducción del original portugués:*  
Prof. A. GONZALEZ-MONTES

ARNALDO CARDOSO DE PINHO  
Universidad Católica Portuguesa  
Sede de Oporto, Portugal

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 300-349.