

## INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE J. H. NEWMAN

El cardenal Newman es sobradamente conocido por su aportación a la teología del siglo XIX, pero su obra filosófica tampoco carece de importancia. Destaca su interés por fundamentar racionalmente el camino de acceso a la existencia de Dios por parte del hombre, y en esa investigación pone de manifiesto una sólida formación filosófica que desemboca en una síntesis personal de las diversas influencias recibidas a lo largo de su vida. Debido a la extensión propia de un artículo, voy a intentar sintetizar las aportaciones que considero más importantes en este autor.

### 1. EL CONCEPTO DE REALIDAD

Para poder conocer el pensamiento filosófico de un autor hay que indagar, en primer lugar, *el concepto de la realidad* que subyace en su obra. Para llegar a conclusiones correctas hay que establecer qué es para él la realidad objetiva que va a estudiar (mundo) y la realidad subjetiva que se acerca a la realidad (sujeto). Hay que advertir, como un posible "obstáculo", la dificultad de diferenciar, en algunas ocasiones, entre conceptos filosóficos y teológicos en este autor, pues en él impera una visión religiosa de la realidad principalmente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. NEWMAN, J. H., *Apología pro vita sua*, Madrid 1977, 3. A partir de ahora lo citaremos como Apo.

### 1.1. El mundo como objeto del conocimiento

La idea que fundamenta la descripción de la realidad realizada por Newman es el principio dogmático:

*"A mis quince años (en el otoño de 1816) un gran cambio tuvo lugar en mi pensamiento: Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi mente las impresiones de lo que es un dogma, que, por la misericordia de Dios, nunca se ha borrado ni oscurecido"*<sup>2</sup>.

El dogma es el principio básico de su vida religiosa, pues una religión sin dogma, reducida a mero sentimiento, le parecería una burla o un sueño<sup>3</sup>. El dogma aparece enunciado en los formularios de la Iglesia (catecismos o símbolos de fe), siendo la Escritura un lugar de prueba<sup>4</sup>, pues para Newman la Iglesia es el órgano de transmisión del dogma revelado:

*"Creo en la totalidad del dogma revelado, como enseñado por los apóstoles, como confiado por los apóstoles a la Iglesia y como declarado por la Iglesia a mí mismo"*<sup>5</sup>.

El dogma es la verdad revelada por Dios y la Iglesia lo sintetiza en los símbolos de fe, donde se encuentra la doctrina dogmática. Un dogma es una proposición que puede representar una noción o una cosa, y respecto a la concepción de la realidad contiene cosas (objetos reales) que han de ser aceptadas con el asentimiento pleno de quien las recibe<sup>6</sup>. Del dogma, por tanto, toma Newman su concepción de la realidad, tal como expresa en un sermón:

*"Hay dos mundos, 'el visible y el invisible', como dice el Credo- el mundo que vemos, y el mundo que no vemos; y el mundo que no vemos existe tan realmente como el mundo que*

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>3</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 42.

<sup>4</sup> *Cf. Ibid.*, 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>6</sup> *Cf. NEWMAN, J. H., El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 112. A partir de ahora lo citaremos AR.

*vemos. Realmente existe, si bien no lo vemos. El mundo que vemos sabemos que existe, porque lo vemos*<sup>7</sup>.

Podemos observar que ambos mundos gozan de realidad, y basta con que lo diga el Credo, y éste toma su afirmación de la Escritura: *"Y que hay tal mundo, nos lo dice la Escritura"*<sup>8</sup>.

La existencia de dos mundos nos hace preguntarnos si existe una sola realidad o dos realidades distintas. Para Newman la realidad es una, y en ella están presentes ambos mundos. Hemos nacido en un "mundo de sentidos"<sup>9</sup>, donde las cosas que nos rodean se hacen presentes mediante los sentidos corporales, y esto podría hacernos pensar que no hay lugar para una realidad invisible en el mundo, pero no es así:

*"Y aún a pesar de este mundo universal que vemos, hay también otro mundo, tan extenso como cerrado a nosotros, y más maravilloso; otro mundo alrededor nuestro, si bien no lo vemos. A nuestro alrededor están innumerables objetos, yendo y viniendo, mirando, trabajando o esperando, los cuales no vemos: este es aquel otro mundo, que los ojos no pueden buscar, sino solamente la fe"*<sup>10</sup>.

Como podemos observar, en una sola realidad están presentes ambos mundos, y accedemos a ellos de modos distintos: al mundo visible mediante la observación y los sentidos, al mundo invisible por la fe. También queda claro que existe una acción por parte del mundo invisible en el visible, quedando abierta la cuestión de cómo obran los habitantes del mundo invisible en el visible.

Establecida la concepción del mundo de Newman, nos preguntamos por las influencias que le llevaron a estas conclusiones:

---

<sup>7</sup> NEWMAN, J. H., *Parochial and Plain Sermons*, Londres, Nueva York, Bombay y Calcuta 1891-1911, 4, 201. Lo citaremos como PS 1-8 (tomos). Este sermón se titula *The invisible world*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>9</sup> Cf. AR, 253.

<sup>10</sup> PS 4, 201; también 207.

1ª) Su experiencia infantil, pues desde su niñez tuvo una vivísima impresión de la presencia del mundo invisible, que incluso le llevó a pensar que el mundo invisible era una ilusión donde todas las personas eran “ángeles”. A esto colaboró su concepción acerca de los ángeles. Parece que reduce el mundo visible a una mera “apariciencia”<sup>11</sup>.

2ª) La lectura de la obra de J. Butler *La analogía de la religión*, la de Keble *The Christian Year* (1827) y la filosofía de la escuela prenicena de Alejandría<sup>12</sup>. De Butler extrae dos puntos importantes de su pensamiento:

*“Primeramente, la idea misma de una analogía de las distintas obras de Dios conduce a la conclusión de que el sistema de menor importancia está económica o sacramentalmente relacionado con el más trascendental (...), y de esta conclusión brota, como consecuencia última, la teoría a la que me inclinaba de niño, sobre la irrealidad de los fenómenos materiales. Por este tiempo no distinguía yo entre la materia misma y sus fenómenos, distinción tan obvia y tan necesaria en la discusión de este tema. En segundo lugar, la doctrina de Butler de que la probabilidad es la guía de la vida, me condujo, por lo menos durante los estudios en que fui iniciado pocos años después a la cuestión sobre la fuerza lógica de la fe sobre la que tanto he escrito”<sup>13</sup>.*

Aquí encontramos el origen de la concepción newmaniana del mundo visible (sistema de menor importancia) como instrumento del mundo invisible (sistema trascendental). El problema se le planteó al intentar fundamentar la materialidad (sustancialidad) del mundo visible.

El encuentro de Newman con la escuela de Alejandría es capital, pues dicha escuela enseñaba el eslabón esencial entre los dos órdenes de la única realidad –el visible y el invisible– mediante la doctrina de la analogía, estableciendo como principio la doctrina de que desde la creación, que pro-

---

<sup>11</sup> Apo., 3, 5, 8, 154, 7; PS 4; NEWMAN, J. H., *Sermones Católicos*, Madrid 1981, abreviatura SC, VII (*El mundo y el pecado*), 156.

<sup>12</sup> BUTLER, J., *The Analogy of Religion natural and revealed to the constitution and the course of nature*, Londres y Nueva York 1884; Apo., 10-24; cf., QUASTEN, J., *Patrología*, Madrid 1991, I, 317.

<sup>13</sup> Apo., 10-11; 17; 24.

viene de Dios enteramente, hay una conexión necesaria entre sus partes, que Clemente de Alejandría describió como "similitud y disimilitud", y de ahí se deriva, para Newman, la analogía entre la religión natural y la revelada, pues tienen un mismo autor<sup>14</sup>.

De estas influencias derivan dos cuestiones: la idea de providencia (acción del mundo invisible en el visible) y el problema de la sustancialidad o materialidad del mundo visible.

Respecto a la primera cuestión, destaca la importancia del papel de los ángeles, pues como los fenómenos sensibles son figura e instrumento de las realidades invisibles, debe haber algún modo por el que el mundo invisible actúe sobre el visible, y así se expresa él mismo:

*"Yo los tenía (a los ángeles) no sólo como ministros empleados por Dios en las dispensaciones judía y cristiana, como lo hallamos claramente en la Escritura, sino dirigiendo, como supone también la Escritura, la economía del mundo visible. Yo los miraba como las causas reales del movimiento, de la luz y de la vida, y de aquellos principios elementales del universo físico que, al ofrecerse en su desenvolvimiento a nuestros sentidos, nos sugerían la noción de causa y efecto, y de las que se llaman leyes de la naturaleza"*<sup>15</sup>.

Newman se opone así al empirista inglés del siglo XVIII David Hume, que sostenía la no existencia de una conexión necesaria entre causa y efecto derivada de la experiencia sensible, pues el cardenal sitúa esta conexión en un nivel invisible, como obra de los ángeles<sup>16</sup>. La crítica al empirismo aparece también en el sermón *The powers of Nature* de 1831,

---

<sup>14</sup> Cf., MERRIGAN, T., *The religious and theological ideal of John Henry Newman*, Lovaina 1991, 25. En este mismo lugar este autor ofrece una cita muy importante de la obra de Newman *Essays Critical and Historical* de 1871, "Si el Autor de la Naturaleza es el Autor de la Gracia, se puede esperar que, mientras que los dos sistemas de hecho son distintos e independientes, los principios desplegados en ellos serán los mismos, y forman un eslabón conector entre ellos. En esta identidad de principio yace la analogía de la religión natural y revelada".

<sup>15</sup> Apo., 26; 25.

<sup>16</sup> Cf., HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid 1990, 32ss., 87.

donde afirma que el pecado de la época moderna es adscribir todo lo que se ve, la causa y el efecto, a ciertas supuestas leyes de la naturaleza, y no a la acción invisible de los ángeles, que sugieren a la mente humana el principio de conexión necesaria, porque el peligro de los científicos es fijarse sólo en las cosas visibles olvidándose de las invisibles, tan ignoradas por la humanidad<sup>17</sup>. También encontramos esta crítica en *El asentimiento religioso*<sup>18</sup>. Podemos concluir que la presencia de principios invisibles como causa de los acontecimientos en la realidad visible es una constante en el pensamiento de este autor, presencia que muchas veces denomina con el nombre de "providencia" sin olvidar el ministerio de los ángeles<sup>19</sup>.

Esta doctrina sobre los ángeles nos hace preguntarnos qué papel asigna Newman a las ciencias experimentales, y nos dice:

*"Ahora todas estas teorías de la ciencia, de las que hablo, son útiles, para clasificar, y para asistirnos a recolectar los trabajos y camino de Dios y de sus ministros los ángeles. Y también, son incluso más útiles, capacitándonos para aplicar el curso de Su providencia, y las ordenaciones de su voluntad, para el beneficio del hombre"*<sup>20</sup>.

La ciencia recolecta datos para ayudar al hombre, pero no afirma que esté dotada para interpretarlos. En *El asentimiento religioso* enseña que la ciencia proporciona las bases o premisas con las cuales puedan imponerse las verdades religiosas (que interpretan los datos), pero la ciencia no puede deducir o llegar al término de una deducción, porque esto queda fuera del alcance de la ciencia. La ciencia es descriptiva, propone fenómenos, y permite que se llame a dichos fenómenos efecto de un cierto plan o de un Creador (que sostiene los fenómenos con su poder invisible), debido a que el hombre tiene conciencia de los objetos de la naturaleza exte-

---

<sup>17</sup> Cf., PS 2, 358-361; citado por Newman en Apo., 25.

<sup>18</sup> Cf., AR, 87-89.

<sup>19</sup> Cf., NEWMAN, J. H., *Discursos sobre la fe*, Madrid 1981, *El misterio de la condescendencia divina*, 289, lo citaremos con la abreviatura DF; también SC I (*La incredulidad del futuro*), 48-49.

<sup>20</sup> PS 2, 363.

rior reflexionando y actuando sobre ellos, pero no puede cambiar su naturaleza, debe tomarlos tal y como son<sup>21</sup>.

Respecto a la segunda cuestión planteada, acerca de la sustancialidad del mundo visible, podemos hablar de una evolución en el pensamiento de Newman. En un principio sostenía un platonismo de corte agustiniano al estilo inglés, que le llevaba a no poder distinguir claramente entre la materia y sus fenómenos<sup>22</sup>. Tampoco podemos desdeñar cierta influencia de los grandes empiristas ingleses, Locke y Hume, que aceptan la existencia de los fenómenos, pero no sabían qué cosa era la sustancia. Para Locke era una construcción de la imaginación y Hume, sencillamente, la desecha<sup>23</sup>.

Todo esto, sin embargo, pertenece a la etapa anglicana de nuestro autor. Después de su conversión al catolicismo, la filosofía de Newman se vuelve de corte realista, haciéndose evidente en la defensa de su principio de la "naturaleza de las cosas", las cosas han de tomarse como se encuentran y someterse al orden natural de las cosas<sup>24</sup>. Y, sobre todo, el cambio se debe a un problema que le sobrevino al cardenal: la doctrina de la transustanciación eucarística, que, apoyada en el principio dogmático, le llevó a aceptar la existencia de la sustancia en el mundo material<sup>25</sup>, pues considera reveladas tanto la existencia de la sustancia como la misma noción de transustanciación, aunque admita que de la sustancia no sabe nada, como los más grandes filósofos, es algo desconocido que sustenta los fenómenos al que el hombre llega por una

---

<sup>21</sup> Cf., AR, 107; 307. Ver también SC II (*La omnipotencia de Dios, razón de fe y esperanza*), 64.

<sup>22</sup> Cf. Apo. 11. Sobre esto: Apo. 5, 17, 24. MERRIGAN, T., o.c., 27, PS 2, 361; 4, 201.

<sup>23</sup> Cf. Apo. 5; AR, 159ss.; LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano (compendio)*, Madrid 1987, 102-103; HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid 1990, 182-183.

<sup>24</sup> Cf. AR, 188, 204, 266, 276, 295, 307, 329, 360; MERRIGAN, T., o.c., 30-31; NEWMAN, J. H., *Sermons preached on various occasions*, Londres, Nueva York, Bombay y Calcuta 1913, sermón I, 5-7, a partir de ahora OS; PS 5, 43.

<sup>25</sup> Cf., Apo, 188.

ley de su naturaleza<sup>26</sup>. Por tanto, podemos afirmar la existencia de una epistemología de corte realista en el Newman católico.

### 1.2. *El hombre como sujeto del conocimiento*

El hombre está situado en la realidad que, como sabemos, consta de un mundo visible y otro invisible, y él es capaz de conocer ambos aspectos de lo real debido a que en la naturaleza humana se unen un espíritu inmortal y un cuerpo frágil y perecedero, haciendo del hombre un ser donde se unen ambos mundos<sup>27</sup>. En la antropología de Newman se dan los dos aspectos que reflejan su concepción de lo creado: el aspecto ontológico, que se corresponde con lo invisible presente en el hombre; y el aspecto que surge de la observación empírica de la realidad visible: la experiencia tomada del análisis de las facultades que aparecen en el hombre según la naturaleza de las cosas.

Respecto a la constitución ontológica del hombre, la antropología del cardenal tiene claras resonancias patrísticas, particularmente agustiniana. El ser humano es una unidad de cuerpo y alma, un ser espiritual; el alma es creada por Dios e infundida en cada cuerpo, de lo que podría deducirse que el cuerpo proviene de la materia y el alma es creada e infundida por Dios en cada ser humano. Ha sido creado a imagen de Dios, la cual se refleja en el alma inmortal del hombre. El alma está siempre a la vista de su Creador, el cual la llama con delectaciones distintas a la de los sentidos, y así se producirá la elevación de la mente hacia el Dios invisible. Newman sostiene que el hombre es capaz de inferir la existencia de Dios mediante lo visible, la autoridad y la existencia del alma, pues en ella lleva impresa la imagen de Dios. Además, el alma es el centro unificador de todas las sensaciones sucesivas que se reciben del mundo visible por los sentidos, tiene un poder de autoconciencia o reflexión, lo que permite

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, l.c.; AR. 115, 121; NEWMAN, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca 1997 (traducción propia), 59, a partir de ahora *Evo.*, Apo. 11; DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 267.

<sup>27</sup> Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 295.



al cardenal hablar de las facultades intelectuales de la mente o del alma<sup>28</sup>.

Para establecer el estado de la mente del hombre conforme a la naturaleza de las cosas (observación), Newman parte de un primer principio: el hombre no puede dudar que existe, que tiene una individualidad e identidad propia; que piensa, siente, obra en lo que es la morada de la propia mente (referido al alma), que tiene una conciencia y una memoria que ayuda a recordar el pasado. Todo hombre sabe que ignora, que duda, que no duda. Es un conocimiento que el hombre tiene por intuición, de una manera directa e indudable<sup>29</sup>. Por tanto, el hombre no puede dudar o anular lo que constituye el principio de observación de los elementos, que es el propio yo, y tiene conciencia de los objetos de la naturaleza exterior gracias a un "instinto", que comparte con los animales, que tiene como objeto los fenómenos individuales uno a uno, y al presentarse fenómenos sensibles, debido a que el hombre tiene razón y por consiguiente capacidad de abstracción (de la que no gozan los animales) establece por un proceso inductivo que existe un mundo exterior de donde proceden las impresiones y sensaciones mentales, y sobre estos objetos exteriores el hombre reflexiona y actúa, y a esta conciencia (de la existencia del yo y de objetos exteriores), a esta reflexión y a esta acción la denomina el cardenal "naturaleza racional", de la que el hombre debe valerse tal como la encuentra, sin criticarla<sup>30</sup>. Pues dice Newman:

---

<sup>28</sup> Cf., DF., *La gracia iluminadora*, 178; *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 195; *La voluntad de Dios, fin de la vida*, 128; *Los sufrimientos mentales de nuestro Señor en su Pasión*, 316-320, *La salvación del oyente, intención del predicador*, 48, *Pureza y amor*, 95s., *Naturaleza y gracia*, 163; PS 2, 361; SC III *Preparación para el juicio*, 90; SC I *La incredulidad del futuro*, 61. Para comparar con S. Agustín, cf., Instituto patristico Agustinianum, *Patrología*, Madrid 1986, III, 493.

<sup>29</sup> Cf., AR. 173. Este principio tiene resonancias agustinianas, cf., Instituto patristico Agustinianum, o.c., III, 487; y del empirismo inglés, cf., LOCKE, J., o.c., 173-174.

<sup>30</sup> Cf., AR. 84, 307, 319.

*"Nuestro ser con sus facultades, nuestra alma y nuestro cuerpo son hechos que no admiten duda; todas las cosas han de referirse a ellos necesariamente, y no ellos a las demás cosas"*<sup>31</sup>.

Establecida la existencia del hombre y del mundo exterior, el cardenal observa el estado en que se encuentran las capacidades del hombre en la naturaleza. La mente humana puede ser contemplada desde dos puntos de vista, como intelectual (razón), que sirve para aprehender la verdad, y como moral (conciencia), que sirve para aprehender el deber. Ambos aspectos se encuentran separados: donde está el poder intelectual no necesita estar la virtud, y donde hay virtud no es necesario que haya talento. Esta separación se debe al pecado original: la gracia de Dios confiere sentido, propósito y coherencia a las facultades del ser humano, pero tras la caída la gracia se fue, y el alma es incapaz de sujetar todas las facultades juntas, y éstas se encuentran en un perpetuo combate en el interior del hombre. Esto es preocupante, pues algunas personas, al observar esta separación, pueden pensar que es imposible lograr su unidad. Newman admite la separación, pero niega que sea necesaria<sup>32</sup>.

El cardenal intenta resolver este problema en *El asentimiento religioso*, donde afirma que el hombre ha de aprovechar su constitución mental tal como la encuentra, pues no puede cambiar su naturaleza. Al bastarse todos los seres a sí mismos para satisfacer sus necesidades, puede establecer como una ley general que todo lo que pertenezca a la naturaleza de una especie, que sea beneficioso para ella y contribuya a su existencia, no puede ser considerado un fallo. Ningún ser podría sobrevivir con sus partes en guerra, luego todo ser tiene un principio de vitalidad de naturaleza sanativa y que reúne todas las partes o funciones en un todo, desechando los desperfectos (internos o externos), y aceptando lo que pertenece a la naturaleza propia<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>32</sup> Cf., OS I, 5-8; SC VI (*Entrega a Dios*), 127, 137; Apo. 195; DF., *La gracia iluminadora*, 178. Aquí también se observa la influencia de San Agustín, cf., Instituto patristico Agustinianum, o.c., III, 482.

<sup>33</sup> Cf., AR. 308-309.

Lo peculiar de la naturaleza del hombre es que es un ser *capaz de progreso* en lo que toca a su perfección y bien característico, aunque no pueda cambiar su naturaleza. El hombre comienza su vida sin ningún capital y debe ir construyéndolo él mismo, usando las facultades que son su herencia natural, avanzando hacia la plenitud de su destino original (antes de la caída). El progreso de que es capaz la naturaleza humana es un desarrollo, no una destrucción de su estado primitivo; ha de someterse a los elementos de que procede, si ha de ser un verdadero desarrollo, y no una perversión<sup>34</sup>. El hombre de hecho se somete a la naturaleza en la que nació y la completa<sup>35</sup>. Este progreso, que no es necesario ni mecánico, depende mucho del esfuerzo del sujeto. El hombre ha de hacerse a sí mismo, es una ley de su ser y se ve empujado a cumplir todo lo que ella implica. Existe, entonces, un crecimiento en el uso de las facultades por las que el hombre adquiere el conocimiento, porque el intelecto puede ser educado al ser el hombre un ser que progresa. Tiene que aprender cómo puede llegar mejor a sus fines. Originalmente su mente está desordenada y salvaje y sus facultades están en un estado rudimentario e incoado hasta que progresivamente, por medio de la práctica y de la experiencia, van adquiriendo su perfección propia<sup>36</sup>.

Por otra parte, a pesar de la separación de las facultades, el hombre puede por naturaleza descubrir y perseguir objetos sobrenaturales y divinos, mediante las facultades con las que se encuentra dotado por su herencia natural, como son la razón natural, la conciencia y la existencia del alma. Sin embargo, la ausencia de la gracia hace que el hombre, por su naturaleza, sólo pueda hacer razonamientos o dar opiniones sobre lo sobrenatural, e impide que pueda "verlo", pues la naturaleza no puede ver a Dios sin la gracia, único camino para contemplarlo<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf., *Evo.* 201-231.

<sup>35</sup> Cf., *AR.* 345-348

<sup>36</sup> Cf., *ibid.*, 217, 309, es curiosa la coincidencia de esta ley del progreso con LOCKE, J., o.c., 45.

<sup>37</sup> Cf., *DF.*, *La gracia iluminadora*, 179-180, 191, 195; *Naturaleza y gracia*, 163, 169.

El hombre, por tanto, está capacitado en el ámbito de sus facultades naturales para conocer tanto el mundo visible como el invisible. Esto nos permite acercarnos a la teoría del conocimiento de Newman.

## 2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

### 2.1. *Origen de las ideas*

¿Cómo usa el hombre sus facultades para conocer la realidad visible? El cardenal afirma que en todo saber la fuente inicial de información es el sentido de la vista, y la razón es la fuente última y definitiva. Con esto nos indica que las ideas se originan tanto en los sentidos como en la razón, pues una cosa es verdadera bien porque se ve o porque se deduce de otra que resulta evidente, y así se obtiene el conocimiento<sup>38</sup>.

Concretando más, Newman establece tres modos de adquirir ideas (que quedan fijadas en una proposición, que consta de sujeto, cópula y predicado): la experiencia, la información y la abstracción. Mediante la experiencia y la información las cosas quedan sometidas de modo directo (experiencia) o indirecto (información) a los sentidos del hombre, como objeto de percepción directa o como objeto de una afirmación proposicional. La idea abstracta o noción es el resultado de una abstracción mental, de tipo universal, extraída de varias ideas particulares o concretas, producto de la experiencia o la información<sup>39</sup>.

Las ideas son objeto de una aprehensión, y ésta varía en su fuerza según el modo como se obtenga, porque lo concreto, que se capta por los sentidos o por la información, tiene gran fuerza y provoca una impresión en las facultades humanas que no tiene parangón en ninguna cosa abstracta. Y lo

---

<sup>38</sup> Cf., NEWMAN, J. H., *La fe y la razón. Sermones universitarios (1826-1843)*, Madrid 1993, X, 11; XII, 2; XI, 6, 7; XIII, 7, 9; XIV, 28 (a partir de ahora SU); DF, *Fe y juicio privado*, 202. Newman define la razón como: "cualquier proceso o acto de la mente mediante el cual, a partir del conocimiento de una cosa ésta avanza hasta conocer otra", SU, XII, 2.

<sup>39</sup> Cf., AR, 39, 43, 54, 59; también MERRIGAN, T., o.c., 43.

mismo ocurre al aprehender objetos mentales: una imagen fruto de la experiencia o de la información es más fuerte que cualquier abstracción, concepto o conclusión<sup>40</sup>.

Aparecen, entonces, dos tipos de actividad mental respecto a las ideas, con un mismo origen (informes de los sentidos y sensaciones mentales), pero con diferentes resultados. En uno se penetra dentro de los objetos (experiencia e información) perpetuándolos en forma de imágenes; en otros se contemplan los objetos desde fuera y se transforman en nociones. Los dos procesos son connaturales al hombre y no son incompatibles<sup>41</sup>.

### 2.1.1. La experiencia y la información

Con relación a la experiencia, Newman siempre sostuvo que la persona conoce el mundo visible a través de los sentidos, pues es un mundo de sentidos, de cosas reales que se hacen presentes a los órganos corporales que los reciben de esta manera, por eso el hombre confía en sus sentidos, aunque a veces sean engañosos, y confía en ellos por un instinto secreto que le da garantía de su fiabilidad. Este instinto consiste en poder apropiarse de los fenómenos mediante los canales de los sentidos. Hay que fiarse de los sentidos en una cuestión de sentido, lo contrario sería irracional. Por tanto, los sentidos son los medios para iniciar el conocimiento humano, pues son los únicos instrumentos que posee el hombre para el conocimiento directo e inmediato de las realidades externas<sup>42</sup>.

Pero, ¿cómo se hacen presentes los objetos de la realidad exterior a la mente mediante los sentidos? Los sentidos del hombre se mueven espontáneamente ante la realidad llevando a cabo una percepción instintiva, no sometida al dominio del hombre, y que le permite conocer directamente la realidad<sup>43</sup>. La mente recibe una serie de impresiones reales, que pueden producir efecto o no en la persona, pues al reci-

---

<sup>40</sup> Cf., AR 65-65.

<sup>41</sup> Cf., *ibid.*, 62.

<sup>42</sup> Cf., PS 4, 201; SU, XI, 5, 19; AR. 84, 112, 121; Evo. 135.

<sup>43</sup> Cf., AR. 238-239.

bir una sucesión de impresiones no se entera de forma activa de que las recibe, como ocurre, por ejemplo, en el sueño<sup>44</sup>. Sin embargo, el hombre está dotado de reflexión o autoconciencia que le permite tomar conciencia de las impresiones sucesivas que recibe la mente, y puede reunir todas las impresiones procedentes de un objeto concreto. A partir de esto, Newman enseña que la idea (o imagen) que representa un objeto real o supuesto se evalúa por la suma total de sus aspectos posibles (fenómenos que dejan impresiones en la mente), y en proporción a esta variedad de aspectos con los que la idea se presenta a la inteligencia se calcula su fuerza y profundidad y se argumenta sobre su realidad. Así, se puede decir que la suma de impresiones, que se corresponden con los fenómenos de un objeto, forma una imagen o idea en la mente, que es la que une los aspectos para formar la idea<sup>45</sup>.

¿Cómo une la mente los fenómenos en una única realidad? Por una ley de la naturaleza humana, la mente asocia los fenómenos (impresiones sensibles) con ciertas unidades, individuos o sustancias, a las que los sentidos no llegan, porque la mente representa las cosas en esos fenómenos (une las diferentes impresiones sensibles en un todo, un individuo, de una forma mental). Los fenómenos representan, dan la idea, de la cosa escondida debajo de ellos, pero no dan la proporción o el carácter preciso de esa cosa. Cuando la mente tiene una imagen de las cosas que perciben los sentidos, en realidad tiene una cierta representación, que es verdadera en lo que ofrece, pero no adecuada<sup>46</sup>. Por tanto, podemos decir que siendo un objeto material algo singular, la impresión que produce en la mente mediante los sentidos es también íntegra y singular: múltiple y compleja en sus relaciones y perspectivas (fenómenos), pero una sola y entera considerada en sí misma (es decir, en su sustancia, que no captan los sentidos), porque por una ley de nuestra naturaleza la mente asocia los fenómenos con una entidad individual, que queda representada en la suma de los aspectos variados. Por esta ley la mente

---

<sup>44</sup> Cf., SU, XV, 12.

<sup>45</sup> Cf., DF., *Los sufrimientos de nuestro Señor en su pasión*, 317-320; Evo. 59.

<sup>46</sup> Cf., AR. 115; Evo. 60.

acoge los objetos como un todo, no como un agregado de detalles, y lo distingue de otros<sup>47</sup>.

El conocimiento de la realidad objetiva por los sentidos no está libre de un tinte personal en cada individuo, como expresa el cardenal:

*"El aspecto bajo el cual consideramos las cosas es a menudo intensamente personal, terriblemente personal, si consideramos que por la misma naturaleza de las cosas, su idiosincrasia no nos toca personalmente ni a nosotros ni a otros. Cada uno de nosotros considera el mundo a su manera, y tal vez no se da cuenta de que esa manera es algo característico suyo. Esto sucede aún en lo tocante a los sentidos"*<sup>48</sup>.

Los objetos concretos pueden llegar también a la mente a través de la información, de un modo indirecto, mediante una narración o un cuadro, y produce en la mente una aprehensión de cosas al indicar los objetos representados. Este modo de conocimiento es muy importante para conocimientos como la historia o la ética, que no descansan sobre meros fenómenos, pues el individuo no los posee, y adquieren importancia otras fuentes de información como las opiniones, las tradiciones seculares, la autoridad, los pronósticos anteriores, la analogía, los casos paralelos y otros, que son depurados e investigados. Sin embargo, Newman recuerda que se apela a la razón o a la autoridad cuando no se pueden usar los sentidos<sup>49</sup>.

De la información se deriva una imagen más fuerte que una abstracción, un concepto o una conclusión, pues se aprehende una realidad concreta, y por eso el cardenal mantiene que al corazón se llega no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas, fruto de un testimonio, de un hecho histórico o de una descripción. "Muchos hombres viven y mueren por un dogma, pero nadie es mártir de una conclusión"<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf., SU, XV, 22; AR. 272.

<sup>48</sup> AR. 329.

<sup>49</sup> Cf., AR. 54; Evo. 136.

<sup>50</sup> AR. 107; cf., *ibid.*, 64-65.

### 2.1.2. La abstracción

El tercer modo de obtener conocimiento es la abstracción, por el cual el hombre adquiere ideas que no tienen existencia fuera de su mente, un poder común a la humanidad y que le permite hacer o aceptar las mismas abstracciones, como una medida común de espíritus diversos<sup>51</sup>. La abstracción se enmarca dentro de la actividad racional; la razón ayuda a los sentidos de diversas formas, dirige su aplicación, organiza su información, usa los hechos sometidos a los sentidos y deduce conclusiones a partir de ellos, predice hechos y confirma hechos dudosos. Es un conocimiento teórico que debe basarse en la experiencia, en los datos de las impresiones que llegan a la mente por los sentidos formando imágenes o ideas<sup>52</sup>. Este trabajo de la razón sobre las impresiones queda sintetizado en estas palabras:

*"Es característicos de nuestras mentes estar siempre ocupadas en juicios acelerados sobre las cosas que se nos ponen a la vista. Apenas aprehendemos ya juzgamos: no permitimos que nada permanezca en sí mismo: comparamos, contrastamos, abstraemos, generalizamos, relacionamos, adaptamos, clasificamos: y contemplamos todo nuestro conocimiento en las asociaciones con las que estos procesos lo han revestido"*<sup>53</sup>.

Todo esto lo hace la mente una vez conocidos los hechos mediante los sentidos si se trata de materias visibles, y lo hace de un modo instintivo, pues la mente raciocina cuando mantiene una cosa en virtud de otra, y esto se presenta como un acto simple, no como un proceso:

1º. Se aprehende el antecedente y luego el consecuente sin término medio. Por una percepción instintiva la mente pasa directamente de la premisa a la conclusión.

2º. El raciocinio se presenta así en su estado natural, y su información es tan correcta como la de los sentidos, aunque sea un modo indirecto de obtener un conocimiento a partir de otro previo<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf., *ibid.*, 43, 100.

<sup>52</sup> Cf., SU, IV, 8, 9

<sup>53</sup> Evo. 57.

<sup>54</sup> Cf., AR. 84, 238-239; SU, XIII, 6-10; Evo. 136.



Después de esto podremos comprender el proceso intelectual de la abstracción:

1°. La experiencia informa sólo acerca de innumerables cosas u objetos particulares. La mente no recibe y retiene la imagen exacta de cada uno de estos objetos de una forma independiente, sino que los compara y contrasta.

2°. Instintivamente, sin que el sujeto del conocimiento tenga conciencia de ello, la mente compara los fenómenos del mundo externo como se le presentan, juzgando, relacionando con un modelo, clasificando, analizando; y parece que en un solo acto la mente percibe si las cosas son semejantes o desemejantes entre sí.

3°. La mente continuamente agrupa y elimina, mide y experimenta, divide y subdivide, y de esta forma pasa de lo particular a lo universal, de la imagen del objeto particular a la idea abstracta o nocional.

En los procesos de abstracción la mente contempla las cosas en sus relaciones mutuas, no como son en sí mismas, por eso, la noción hombre no es un individuo percibido por los sentidos, sino contemplado a la luz de las comparaciones y los contrastes que dicho concepto sugiere a la mente. Queda reducido a un aspecto o a un lugar en una clasificación, de manera que su nombre sugiere una definición (idea general sacada de ideas particulares), no un individuo real. Por eso la idea general resultado de una abstracción vive en la mente del hombre sin ninguna correspondencia con alguna cosa real del mundo exterior, y eso la hace gozar de menor fuerza de aprehensión en la mente que una idea o imagen real percibida por los sentidos<sup>55</sup>.

## 2.2. *El proceso del conocimiento (elaboración del lenguaje)*

Las proposiciones están formadas por el sujeto y el predicado unidos por una cópula, y aprehenderlas consiste en dar sentido a sus términos. El conocimiento obtenido por las

---

<sup>55</sup> Cf., AR. 59-60, 55. El concepto de abstracción de Newman recuerda al de Locke, cf., LOCKE, J., o.c., 72.

diversas actividades mentales se ha de convertir en proposiciones con términos inteligibles, es decir, en lenguaje, que tendrá un sentido diferente según represente nociones (ideas abstractas) o cosas (ideas o imágenes reales)<sup>56</sup>. Entonces, ¿cuál es el camino que se desarrolla a partir de cualquier acto mental de conocimiento hasta que lo conocido se transforma en palabra? Partimos de las ideas de Newman acerca de la formación de los dogmas para contestar a esta cuestión, pues es aplicable a cualquier tipo de conocimiento.

Los dogmas teológicos son proposiciones cuyo sujeto y predicado están formados por términos que expresan algún tipo de idea: o los juicios que forma la mente o las impresiones que recibe la mente de la verdad revelada.

Para que los términos que forman el sujeto y el predicado lleguen a expresar una idea en palabras se ha producido este proceso del conocimiento:

Se presentan a la mente hechos físicos o mentales que la impresionan.

Esta impresión que está en la mente se convierte de manera instintiva en objeto de reflexión por parte de la razón. En esta fase puede producirse también el proceso de abstracción de ideas particulares a generales.

La mente investiga la impresión o la idea general y la proyecta en frases distintas, la hace palabra inteligible y comunicable<sup>57</sup>.

En estos pasos queda claro el proceso de cómo el conocimiento se transforma en una proposición inteligible.

### 2.3. *Imagen e idea*

El concepto de idea en Newman plantea problemas a todos los estudiosos de su obra<sup>58</sup>. En general, los autores diferencian entre imagen como resultado de la experiencia y de

---

<sup>56</sup> Cf., AR. 60.

<sup>57</sup> SU, XV, 10.

<sup>58</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 65-73

la información e idea como resultado de la abstracción<sup>59</sup>. Sin embargo, en la obra del cardenal aparecen tanto la diferencia entre ambos términos como su identificación<sup>60</sup>. Como síntesis, podríamos decir que en Newman se puede distinguir claramente entre imagen (fruto de la impresión en la mente de la experiencia o de la información) y noción (fruto de la abstracción) o noción intelectual o, incluso, simplemente abstracción o idea universal. Pero no queda claro que podamos distinguir taxativamente entre imagen e idea, pues idea sería un término general, que abarcaría tanto imagen como noción, y que sería especificado por el origen de su contenido (experiencia/información o abstracción) como idea/imagen o como idea/noción.

#### 2.4. Teoría del asentimiento

En *El asentimiento religioso* aparece delineada la teoría del asentimiento, que Newman inicia refiriéndose a la aprehensión de las proposiciones y a los tipos de aprehensión. "Aprender una proposición es imponer un sentido a los términos que la componen"<sup>61</sup>. Y la aprehensión es "la intelección de una idea o hecho enunciado por una proposición"<sup>62</sup>. Explicamos ahora los elementos de ambas definiciones:

Sabemos que una proposición se compone de sujeto y predicado unidos por una cópula, y puede ser categórica, condicionada o interrogativa. A estas tres formas de enunciar una proposición se corresponden tres formas de mantenerla respectivamente: asentimiento, inferencia y duda. Las proposiciones que son objeto material de estos tres enunciados son a la vez objeto de los tres actos mentales (asentimiento, infe-

---

<sup>59</sup> Cf., TILLMAN, M. K., 'La idea de una universidad según Newman', en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después, el hombre y la obra*, Salamanca 1992, 126; MERRIGAN, T., o.c., 48; AR. 54-58.

<sup>60</sup> Para la diferencia: AR. 51-53, 54-55, 57-58, 59-63, 64-65, 82, 94, 98-99, 100-101, 102-103 115. Para la identidad: SU, XV, 6-14, 20, 21-22; Evo. 59ss., 80 ss.; AR. 115-123, 255, 398- 401; SC IV *Las llamadas de la gracial*, 98-102; DF, *La santidad, criterio de conducta cristiana*, 115-116, 120-121.

<sup>61</sup> AR. 43; también 47.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 52.

rencia y duda), pues sin proposiciones, objeto de los actos, son imposibles los enunciados y los actos mentales. Los tres actos mentales son diferentes entre sí y connaturales a la mente humana.

Entre asentimiento e inferencia existe una diferencia fundamental: el primero es incondicional y el segundo, al ser una conclusión que requiere de unas premisas, es condicional. Para asentir a una proposición tenemos que aprehenderla de alguna manera con la inteligencia, mientras que no necesitamos entenderla en su totalidad para inferirla. La mente debe aprehender principalmente el predicado de una proposición, pues éste no puede dar a conocer nada si no es conocido.

El sujeto y el predicado pueden representar cosas externas procedentes de la experiencia o de la información, o abstracciones o generalizaciones sin existencia o correspondencia fuera de la mente, así existen:

1) "Proposiciones nocionales", sus términos son nombres comunes que representan algo abstracto, nocional o inexistente.

2) "Proposiciones reales", sus términos son nombres singulares, que representan realidades únicas e individuales, existentes fuera de nosotros.

Del tipo de proposición nace el tipo de aprehensión, de la proposición nocional la aprehensión nocional y de la proposición real la aprehensión real. La mente, por tanto, tiene dos objetos para aprehender: según el lenguaje exprese cosas externas a ella o sus pensamientos propios, la aprehensión será real (hecho) o nocional (idea).

Por tanto, existen dos formas de aprehender o interpretar proposiciones: nocional y real, una proposición puede admitirlas a la vez, y puede tener un sentido nocional o real según sea la persona que la aprehenda y, además, una proposición puede expresar en la misma mente lo que es nocional y lo que es real, por ejemplo, el gramático goza de aprehensión nocional y el científico de aprehensión real<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf., AR. 39-48, 52-54. Para el estudio de las proposiciones en Newman: MERRIGAN, T., o.c., 172; HAMMOND, D. M., *The influence of*

La aprehensión real es más fuerte que la nocional, pues su objeto es lo real o considerado como tal, por eso le es afín el asentimiento, que es incondicional, mientras que la inferencia, que es condicional, es afín a la aprehensión nocional, aunque el asentimiento es incondicional, sea sobre una proposición real o nocional. Ambos tipos de aprehensión son connaturales a la mente. La fuerza de una proposición se mide por su objeto, porque el estímulo que reciben las facultades mentales es proporcional a la causa que las estimula. La aprehensión será más fuerte cuanto más fuerte sea el objeto<sup>64</sup> al que se dirige. Por eso dice el cardenal:

*"(...)la aprehensión real es más fuerte que la nocional, porque las cosas que constituyen su objeto son más impresionantes y estimulantes que las ideas que son objeto de la nocional. Nuestras experiencias y nuestras imágenes llaman la atención y ocupan nuestra mente, pero las abstracciones y las combinaciones no"*<sup>65</sup>.

#### 2.4.1. La aprehensión real

A lo largo de la obra de Newman podemos descubrir referencias a la aprehensión real anteriores a su clarificación plena en *El asentimiento religioso*<sup>66</sup>. En esta última obra define la aprehensión real como:

*"(...)una experiencia o información acerca de algo concreto. Ahora bien, cuando estas informaciones se presentan de hecho a nosotros, o sea, cuando están directamente sujetas a nuestros sentidos corporales o a nuestras sensaciones mentales(...), o bien indirectamente por medio de un cuadro o una narración, entonces no hay dificultad en determinar lo que queremos decir cuando decimos que nuestro enunciado de una proposición acerca de tales informaciones implica una aprehensión*

---

Newman's doctrine of assent on the thought of Bernard Lonergan', en Method 7 (1989) 110, nota 4.

<sup>64</sup> Cf., AR. 45-46, 62-63, 64-65.

<sup>65</sup> AR 65.

<sup>66</sup> Alusiones a la aprehensión real anteriores, cf., PS 5, 35; SU, XV, 11-22; Evo. 61; SC VII [El mundo y el pecado], 154; DF, *La santidad criterio de la conducta cristiana*, 108-109

*de 'cosas', puesto que realmente podemos indicar los objetos representados*<sup>67</sup>.

Según Tillman, la aprehensión real es la manera en que las cosas, o realidades particulares o individuales, pertenecen a la mente; un modo personal y directo por el cual las imágenes, cosas y personas se imponen a la imaginación y permanecen en la memoria. Es limitada porque por sí misma no puede retroceder, y no puede ver o comunicar una idea esencial en amplitud de miras<sup>68</sup>.

El objeto de la aprehensión real se presenta a la mente por percepción directa o por una afirmación proposicional (información)<sup>69</sup>, y para que se produzca la aprehensión real no hace falta que las cosas estén físicamente presentes, pues la mente las puede aprehender también mediante la memoria y la facultad de composición. La memoria es la imaginación presente de las cosas pasadas, retiene la impresión y la imagen dejadas por las cosas cuando estaban presentes y, cuando se usa en una proposición referida a cosas pasadas, proporciona el objeto para poder interpretarlas. Los recuerdos, reflejos de cosas, son cosas individuales que ofrecen a la aprehensión de la mente proposiciones singulares y reales, por lo que se da una aprehensión de cosas<sup>70</sup>.

La facultad de composición es una facultad inventiva por la que la mente puede seguir la descripción de cosas que nunca ha visto, formando con impresiones pasivas, que la experiencia ha dejado en la mente, imágenes nuevas, que son invenciones mentales pero no nocionales. Se trata de cosas individuales y concretas tanto en la mente del que describe como en el receptor de la descripción. Se limita a objetos del sentido de la vista y no puede ejercitarse sobre imágenes o hechos mentales de los que la mente no tiene experiencia directa<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> AR. 54.

<sup>68</sup> Cf., TILLMAN, M. K., o.c., 126-127. Newman dice que aprehender realmente significa tener una mente estrecha, pero profunda, que conserva el conocimiento pero no lo amplía, cf., AR. 62.

<sup>69</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 43-44.

<sup>70</sup> Cf., AR. 54-55, 299; SU, XI, 20-21.

<sup>71</sup> Cf., AR. 57-58

#### 2.4.2. La aprehensión nocional

La mente humana también ejercita su capacidad intelectual sobre nociones abstractas, una idea universal extraída de varias imágenes o ideas particulares por inducción o abstracción, y esta función la realiza la aprehensión nocional<sup>72</sup>. Tillman la define de esta manera:

*"La aprehensión nocional es el modo en que las ideas y sistemas de ideas pertenecen a la mente, por así decir, es el 'medium' de lo general y lo común(...) es limitada, porque permanece en la superficie de la realidad y no penetra nunca en la experiencia vivida"*<sup>73</sup>.

Al tratarse de nociones intelectuales, el lenguaje de las proposiciones tendrá un sentido diferente al que tiene para las cosas concretas. El lenguaje como representación de nociones fundamenta la ciencia, y puede ser empleado en literatura y en el trato entre personas, debido a lo cual las proposiciones abstractas casi hacen desaparecer a las referidas a cosas concretas<sup>74</sup>.

La aprehensión nocional, igual que la real, tiene su origen en los informes transmitidos por los sentidos y las sensaciones, pero contemplados desde fuera en un proceso de generalización, transformándolos en ideas abstractas o generales, por eso la mente que ejercita la aprehensión nocional es amplia, pero superficial, aunque este tipo de aprehensión es el principio ampliador del conocimiento. La aprehensión real, sin embargo, tiene precedencia sobre la nocional<sup>75</sup>.

#### 2.4.3. La aprehensión y la imaginación

Según G. Magill, Newman contribuyó al gran interés que recayó sobre el tema de la imaginación tras la Ilustración. Los filósofos postilustrados extendieron la visión de la antigua Grecia y de la época medieval sobre la imaginación como una

---

<sup>72</sup> Cf., AR. 55

<sup>73</sup> Cf., TILLMAN, M. K., o.c., 126-127. También AR. 59-60 y PS 5, 35.

<sup>74</sup> Cf., AR. 60.

<sup>75</sup> Cf., AR. 61-62; también MERRIGAN, T., o.c., 179.

habilidad reproductiva para incluir una habilidad creativa o productiva. Es el caso de I. Kant, que distinguió la imaginación reproductiva de la productiva, al enfatizar la capacidad de la imaginación para completar el conocimiento.

El análisis de Kant, dando a la imaginación un papel mediador entre la razón especulativa y la práctica, cautivó a S. T. Coleridge. Gracias a este autor, en el siglo XIX la habilidad productiva o creativa fue asociada con un papel mediador para unificar aparentes dualismos, por ejemplo, mente y corazón. El papel de percepción creativa de la imaginación, especialmente en religión, en los escritos de Coleridge tuvieron mucha influencia sobre Newman. Los dos rasgos de la imaginación en el pensamiento de Coleridge, su percepción creadora y su integración con la religión, iluminaron el uso original que hace el cardenal de la imaginación. Coleridge comprendía la imaginación como perceptiva (“disuelve, difunde, disipa, para recrear”) y como crucial para la creencia religiosa (“un símbolo... está caracterizado por... el ‘trasluz’ del Eterno mediante y en lo Temporal”).

La imaginación creadora y habilidad mediadora, para Coleridge, significa que la imaginación no está separada de la razón; sino cambiando el enfoque mental y capacitando para razonar de manera diferente ensanchando y reordenando los poderes de percepción de la realidad, proveyendo de una nueva unidad a la comprensión y al conocimiento humanos. La interacción de la imaginación con la religión, en Coleridge, parte de que este autor usó imágenes (“representaciones”- que llegan a ser símbolos llenos de significado mediante el poder de la imaginación) para estructurar el discurso religioso, basado en la relación analógica entre poesía (como discurso simbólico) y fe religiosa<sup>76</sup>.

Merrigan afirma que la función asociativa de la imaginación, es decir, de relacionar elementos de una descripción con elementos de la experiencia pasada, o facultad de composición, aportada por Newman, no se distingue de la fantasía o imaginación (*fancy*) de Coleridge. También esta última

---

<sup>76</sup> Cf., MAGILL, G., *Moral imagination in theological method and Church tradition: John Henry Newman*, en *Theological Studies*, 53 (1992) 460-461.



encaja los materiales en bruto sobre los que opera, al modo de un rompecabezas de eslabones, por alguna suerte de yuxtaposición, donde los eslabones son suministrados por las propiedades individuales de las partes componentes en sí mismas. El objeto de este ejercicio de la mente no es más que la suma de las impresiones que se le hacen presentes. La imaginación para Coleridge es un ensamblamiento o poder agregativo, una especie de memoria emancipada del espacio y del tiempo, modificada por los poderes selectivos conscientes de la mente. Merrigan, citando a Richards, advierte que, curiosamente, la facultad de composición de Newman está limitada respecto a sus materiales al sentido de la vista, cosa que determina su extensión, si bien Newman no llama a esta facultad imaginación<sup>77</sup>.

Según Magill, los rasgos de la imaginación en Coleridge influyeron en Newman, pero éste superó el pensamiento de aquel. Newman señaló más directamente la epistemología de la imaginación, pues debido a su empirismo desechó la metafísica y se centró en la epistemología de los poderes creativo y mediador de la imaginación: el papel característico de la imaginación creativa es anticipar, y como mediadora es interpretar<sup>78</sup>.

Siguiendo a Merrigan, podemos decir que en Newman se puede distinguir entre imaginación creativa y aprehensiva, distinción que no implica su división. Hay una facultad que ase su objeto como un hecho concreto. Como creativa, su atención se enfoca sobre el acto como asido o aprehendido (imaginado), siendo en este aspecto un poder evocativo. En el caso de la imaginación aprehensiva, lo que está en juego es el acto de aprehensión, es decir, la operación sintética por medio de la cual es asido el objeto de la imaginación o puesto delante del ojo de la mente, así es un poder sintético<sup>79</sup>.

Newman, según Merrigan, describe la imaginación en el *decimoquinto sermón universitario* como una actividad de la mente bastante semejante a la actividad de la facultad de composición del libro sobre el asentimiento, que es una fun-

---

<sup>77</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 49-50.

<sup>78</sup> Cf., MAGILL, G., o.c., 461.

<sup>79</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 51-52.

ción de la imaginación aprehensiva, si bien conocía un rasgo peculiar de la facultad de composición que la cualificaba para ser considerada aparte y es el hecho de que procesa, como si fuera experiencia mediata, experiencia que nos llega, por decirlo así, de segunda mano. La facultad de composición es un paso más allá de la experiencia, que depende para sus operaciones de la descripción. Sin embargo, en los escritos anteriores a *El asentimiento religioso*, Newman describe la imaginación en términos de la imaginación creativa. El interés de Newman por destacar este aspecto de la capacidad imaginativa de la mente eclipsa temporalmente su otra función mayor, que es la de aprehensión (de la cual la actividad de composición es una especificación). La principal descripción de la imaginación aprehensiva es la percepción de Dios en la conciencia, "el despliegue de los poderes sintéticos de la mente sobre la experiencia personal directa"<sup>80</sup>.

No obstante, Newman distingue claramente entre razón e imaginación:

*"La humana naturaleza (...) emplea sus poderes de imaginación y razón, hasta que parece poseer cualidades que en realidad no tiene (...) La verdad es que el hombre natural advierte en su conciencia que un determinado principio es bueno o verdadero; y entonces, dado que posee la capacidad de razonar, deduce que si aquello es verdadero también podrían serlo muchas otras cosas; y, finalmente, con la imaginación, se dibuja a sí mismo esas cosas como verdaderas, aunque en realidad no las entiende"*<sup>81</sup>.

Este texto diferencia conciencia, razón e imaginación como tres facultades mentales con funciones diferentes, la razón deduce una cosa de otras, y la imaginación las dibuja, en línea con la facultad de composición, por eso la imaginación puede llegar a usurpar las funciones de la razón, engañada por las impresiones que recibe de la realidad, mostrando a la mente como real un objeto aparente cuya imagen no se corresponde con ninguna realidad externa. Esto también nos aclara que la imaginación crea sus imágenes mediante las impresiones que recibe de las cosas, pero

---

<sup>80</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 56-57.

<sup>81</sup> DF, *Naturaleza y gracia*, 167.

debido a la posibilidad de recibir impresiones engañosas de la imaginación hay que decir que la experiencia es la medida de la verdad de la imaginación, que puede engañar a la razón<sup>82</sup>.

Por último, la imaginación no origina la acción, sino que encuentra el modo de estimular los poderes motivos de la mente, por lo que tiene carácter práctico, pues lleva indirectamente a la práctica por la acción de su objeto sobre los afectos, es decir, la imaginación estimula las facultades mentales de las que procede la acción<sup>83</sup>.

#### 2.4.4. El asentimiento a las proposiciones

Un acto de asentimiento, según Newman, es la aceptación absoluta y sin condiciones de una proposición y como condición para poder ser elicitado presupone no sólo alguna inferencia previa, sino cierta aprehensión, real o nociónal, concomitante de sus términos, pues la mente al asentir considera una proposición en sí misma y en su sentido intrínseco, que debe conocer en cierto grado, para poder asentir y no quedarse sólo en una afirmación, pues el asentimiento va más allá de la afirmación al estar acompañado de la aprehensión de la materia que se afirma. El asentimiento, por su naturaleza, es una afirmación mental, pertenece a la mente, no a la boca<sup>84</sup>.

Un asentimiento puede tomar tres direcciones:

El asentimiento directo a una proposición (a la realidad que presenta).

El asentimiento a la verdad de una proposición.

El asentimiento a la verdad y a los motivos que hacen verdadera una proposición.

En los tres casos se produce la misma adhesión absoluta de la mente o asentimiento incondicional a la proposición de

---

<sup>82</sup> Cf., AR. 57, 84, 94, 99, 115, 336ss, también MERRIGAN, T., o.c., 58.

<sup>83</sup> Cf., AR. 100, 105.

<sup>84</sup> Cf., *ibid.*, 41-43, 47, 67.

que se trate, porque el asentimiento por naturaleza es único e indivisible<sup>85</sup>.

La aprehensión es concomitante al asentimiento y la inferencia es antecedente, pero ninguna de las dos obstaculiza el carácter incondicional del asentimiento. Las circunstancias de un acto pueden ser necesarias en algún grado, pero no entran a formar parte del mismo acto. El asentimiento por naturaleza es absoluto e incondicional, aunque sólo pueda prestarse en ciertas condiciones<sup>86</sup>.

Esta forma de pensar sobre el asentimiento recuerda la concepción newmaniana del acto de fe de los *Sermones Universitarios*. En tiempos de Newman, recuerda éste, era frecuente hablar de la fe como si sólo fuera de naturaleza moral, dependiendo de un previo acto de razón correctamente hecho, al que seguiría la fe, proceso que se describe:

1°. La razón, basándose en los signos demostrativos abundantes y bien examinados, garantizaría la procedencia divina del Evangelio.

2°. La fe aceptaría el Evangelio en un proceso inferencial donde la fe dependería de las premisas.

Pero, según el cardenal, el acto de fe es único, elemental y completo en sí mismo, independiente de cualquier proceso anterior, y así sería un asentimiento, que no depende de las premisas al ser un acto absoluto e incondicional, porque en una inferencia la conclusión depende de las premisas (proceso lógico)<sup>87</sup>.

Por otra parte, el cardenal niega la posibilidad que existan grados de asentimiento, y que éste pudiera ser fuerte o débil dependiendo de las razones a favor de una proposición, pues el asentimiento siempre es incondicional y absoluto, independientemente de la fuerza de las razones<sup>88</sup>. El asentimiento es un acto mental distinto de la inferencia, pues si fueran lo mismo, sobraría la noción de asentimiento. La exis-

---

<sup>85</sup> Cf., *ibid.*, 49, 65.

<sup>86</sup> Cf., *ibid.*, 157.

<sup>87</sup> Cf., SU, XI, 1; AR. 169, 241ss.

<sup>88</sup> Cf., AR. 158; sobre la respuesta de Newman a los autores que aceptan grados en el asentimiento: AR. 64-66, 158, 159-162.

tencia independiente del asentimiento la demuestra Newman a partir de la observación y la experiencia cotidiana de las relaciones entre asentimiento e inferencia:

Los asentimientos pueden perdurar sin la presencia de los actos de inferencia que los provocaron.

El asentimiento puede fallar a veces, pero las razones para darlo y el acto inferencial de reconocer esas razones permanecen y conservan su fuerza.

Pueden existir argumentos fuertes y convincentes y no darse nunca el asentimiento, y el prejuicio impide el asentimiento a las verdades más incontrovertibles.

Argumentos óptimos son incapaces de inclinar la mente a la conclusión a la que se dirigen. La prueba se puede mejorar, pero el asentimiento existe o no existe.

Los motivos morales pueden impedir el asentimiento a conclusiones lógicamente inatacables.

Una demostración, aunque pruebe, no puede lograr siempre el asentimiento de la mente.

Vemos, por tanto, que asentimiento e inferencia son distintos, aunque entre ellos haya alguna conexión: el asentimiento debe estar precedido de actos de inferencia, aunque pueda darse en ocasiones un asentimiento sin ninguna razón preliminar. Esto no obsta a la independencia del acto mental de asentimiento, que es incondicional, mientras que la inferencia es condicional. Podemos encontrar expresiones familiares que parecen hablar de grados de asentimiento, como asentimiento condicional, racional, dudoso u otros, que no califican el asentimiento, sino las circunstancias del asentir, es decir, los preliminares al asentimiento, como, por ejemplo, la duda inicial<sup>89</sup>.

Una vez diferenciado el asentimiento incondicional como acto mental genuino, podemos ver los tipos de asentimiento:

---

<sup>89</sup> Cf., *ibid.*, 162, 164-169, 172, 176-180; también: MERRIGAN, T., o.c., 182.

1º. Simple: el asentimiento es la afirmación mental e incondicional de una proposición inteligible, aunque esto no quiere decir que no se pueda acudir al raciocinio, que en muchos casos puede ser ejercido inconscientemente, cosa corriente en cuestiones de gusto personal, preferencia o hábito, pues en estos casos el asentimiento es un acto del propio yo que más veces asentirá cuanto más ignorante sea. Este es el asentimiento simple, el que incluye este razonamiento inconsciente. Se trata de un asentimiento dado sin deliberación y sin examen consciente de sus fundamentos, aunque sí exista la inferencia previa necesaria, que permanece inconsciente, pues quien da el asentimiento puede haber olvidado sus propias razones, que no se haya preguntado por ellas o que no las haya ordenado formalmente<sup>90</sup>.

2º. Complejo o reflejo: el asentimiento que se hace consciente y deliberadamente, que no hace más que repetir después de una demostración formal el mismo asentimiento de antes, es decir, asiente a su asentimiento simple previo. Es un asentimiento dado tras una investigación que no supone ninguna suspensión del asentimiento simple con el que se comienza a investigar. No existe incompatibilidad entre asentir y probar, y buscar pruebas es propio de la inteligencia humana. El asentimiento complejo difiere del simple en su fundamentación y en su madurez, pues se da no sólo a la proposición, sino al derecho que dicha proposición tiene sobre la mente al ser verdadera (no es un prejuicio). Es un asentimiento a un asentimiento, es decir, una convicción<sup>91</sup>.

El asentimiento, además de por su naturaleza incondicional, puede distinguirse también por la aprehensión concomitante en real y nocional.

#### 2.4.4.1. El asentimiento nocional

El asentimiento nocional va acompañado por la aprehensión nocional, por eso se parece a la inferencia, pues la aprehensión que acompaña a los actos de inferencia también es nocional., puesto que la inferencia se ocupa normalmente de proposiciones nocionales, cuyos términos son abstractos

---

<sup>90</sup> Cf., *ibid.*, 181-183.

<sup>91</sup> Cf., *ibid.*, 182-186; también: MERRIGAN, T., o.c., 183.

tanto en la premisa como en la conclusión. Un asentimiento sobre nociones tiende a convertirse en una pura afirmación que no llega a impresionar personalmente al que lo efectúa, pues en el asentimiento nocional la mente contempla sus propias creaciones y no cosas<sup>92</sup>. Por eso es adecuada la definición de Collins sobre el asentimiento nocional: es el hecho a la verdad de una proposición en sí misma, y en el caso de investigaciones ideales (abstractas) es suficiente un asentimiento nocional<sup>93</sup>.

Se pueden distinguir cinco tipos de asentimiento nocional: profesión, creencia, opinión, presunción y especulación. En los cinco las materias tratadas en las proposiciones objeto del asentimiento son contempladas por la mente como abstracciones o creaciones mentales, y no como objetos de la experiencia real<sup>94</sup>.

#### 2.4.4.2. El asentimiento real

El asentimiento real va acompañado por la aprehensión real, posee mucha más fuerza que el nocional, por eso éste a veces se confunde con la inferencia, aunque el asentimiento nocional también es incondicional<sup>95</sup>. Collins define el asentimiento real como el hecho a la realidad en sí misma propuesta por la proposición<sup>96</sup>. Parece que un acto de asentimiento es más perfecto cuando se ejercita sobre proposiciones que son aprehendidas como experiencias e imágenes, es decir, que representan realidades o cosas. En el asentimiento real la mente se dirige hacia las cosas representadas por las impresiones que han dejado en la imaginación, imágenes, que si son recibidas con un acto de asentimiento, tienen en el individuo y en la sociedad mucha más fuerza que las nociones<sup>97</sup>.

Del estudio de la naturaleza del asentimiento real se extraen tres conclusiones:

---

<sup>92</sup> Cf., *ibid.*, 65-67, 94.

<sup>93</sup> Cf., COLLINS, J., 'Newman, John Henry' en *The Encyclopedia of Philosophy*, Londres, V-VI, 483.

<sup>94</sup> Cf., AR. 68, 76, 78-93; PS 5, 33; también: MERRIGAN, T., *o.c.*, 184.

<sup>95</sup> Cf., AR. 94.

<sup>96</sup> Cf., COLLINS, J., *o.c.*, 483.

<sup>97</sup> Cf., AR. 67, 94.

1ª. La claridad de las imágenes que se requieren para el asentimiento real no es garantía de la existencia de los objetos representados en la realidad.

2ª. El asentimiento real es un acto intelectual y por tanto no necesariamente práctico. Lo es por la acción de las imágenes que mueven los afectos, pero no afecta a la conducta necesariamente.

3ª. El asentimiento real es de naturaleza personal: cada individuo tiene los suyos y por ellos es reconocido. No se pueden asegurar la aprehensión y el asentimiento real, pues antes han de asegurarse las imágenes, y éstas pueden ser peculiares y especiales, pues dependen de la experiencia personal, y ésta puede ser distinta en varios hombres, por eso dificulta más que facilita el intercambio entre las personas<sup>98</sup>.

Como conclusión a la teoría del asentimiento podemos decir que todo lo que hemos dicho acerca del asentimiento nocional y real no implica que los asentimientos nocionales no tengan importancia, pues Newman siempre insistió en que una proposición puede expresar a la vez lo que es nocional y lo que es real<sup>99</sup>. Collins avisa que no comprenderíamos la visión del cardenal si pensamos que se da una oposición en principio de estos dos modos de asentimiento, o que se asigne todo el valor intelectual al asentimiento real. La distinción newmaniana es funcional, y surge de su estudio de las funciones interpretativas de la mente, pues, al asentir a una proposición podemos tener la intención de aceptarla como verdadera o de aceptar la cosa real propuesta en ella. Para Newman la respuesta intelectual plenamente apropiada a la situación humana es compleja, envolviendo ambas clases de asentimiento.

En sí mismo tomado, el camino del asentimiento real es intenso pero inclarificado, necesita el análisis de la inferencia previa, sopesando bien la evidencia (prueba) para llegar a un cuidadoso asentimiento nocional. Inferencia y asentimiento

---

<sup>98</sup> Cf., *ibid.*, 98-101, 105, 380; también: DF, *Fe y juicio privado*, 257; Apo. 127, 137, 144; JIMÉNEZ ORTIZ, A., *De la apologética clásica a la teología fundamental. La presencia de J. H. Newman* en GONZÁLEZ MONTES, A. (Ed.), o.c., 192.

<sup>99</sup> Cf., AR. 44; MERRIGAN, T., o.c., 185.



nocional son elementos indispensables en la cognición humana, pues de lo contrario sería imposible investigar las pruebas.

Pero Newman también insiste en la necesidad de relacionar directamente la mente a existentes individuales (objetos reales). El acto de asentimiento real realiza nuestra orientación intelectual hacia el dominio de existentes concretos y sus valores. Así suministra una imagen concreta del ser individual bajo consideración y pone de relieve la importancia de la realidad imaginada en la propia vida del investigador<sup>100</sup>.

Es cierto que el cardenal da gran importancia a la inferencia y al asentimiento nocional, pero él mismo declara la gran diferencia que existe entre el asentimiento, especialmente el real, y la inferencia, especialmente la formal o lógica, pues quiere dejar patente su distinción real:

1º) El asentimiento o creencia presupone una cierta aprehensión de lo que se cree, la inferencia no requiere la aprehensión de lo que se infiere.

2º) La inferencia se refiere necesariamente a superficies y aspectos, empieza y acaba en sí misma, no llega a alcanzar la realidad, se usa acerca de fórmulas, trata de las materias como materiales de investigación y argumento; tales materias no son más que la premisa mayor o menor o la conclusión de un silogismo.

3º) La creencia o asentimiento se refiere a cosas concretas, no abstractas, las cuales con sus propiedades morales e imaginativas excitan la mente, llevan a toda clase de acciones, a establecer principios, a formar el carácter, y por ello está conectada con lo individual y personal<sup>101</sup>.

Una vez estudiado el asentimiento nocional y real, Newman se plantea el problema de la certeza, y nos introduce en el mundo de la lógica.

---

<sup>100</sup> Cf., COLLINS, J., o.c., 483-484; ver también: HAMMOND, D. M., o.c., 107.

<sup>101</sup> Cf., AR. 105-106.

### 3. EL PROBLEMA DE LA CERTEZA

En este apartado nos acercamos a la visión newmaniana de la lógica, pues intentaremos llegar a las fuentes y los modos de realizar un razonamiento correcto que desemboque en la certeza. El problema de la certeza se lo plantea a Newman al querer contestar a una doble pregunta:

*"¿Cómo puede ser que la aceptación condicional de una proposición –tal es el acto de inferencia– pueda llevar, como de hecho lleva, a la aceptación incondicional de la misma, que es el asentimiento? ¿Cómo una proposición que no es ni puede ser demostrada, que a lo más puede probarse que es verosímil, pero no que es verdadera, como por ejemplo 'yo moriré', sin embargo exige y recibe de nosotros nuestra adhesión absoluta?"<sup>102</sup>.*

Intenta responder a esta paradoja buscando el modo de dar un asentimiento incondicional a una proposición después de un proceso inferencial o investigación.

#### 3.1. Naturaleza de la certeza y sus características

Al comparar la certeza con la duda, el cardenal nos da una breve y sustanciosa definición sobre la certeza:

*"La certeza es naturalmente un punto, pero la duda es un proceso(...) La certeza es una acción refleja: es saber que se sabe"<sup>103</sup>.*

Al ser una acción refleja, la certeza no es un asentimiento simple, sino complejo o reflejo, donde los actos de inferencia son antecedentes al asentimiento y sus concomitantes ordinarios una vez dado. Es el asentimiento denominado convicción: asentimiento a un asentimiento. La proposición a la que la mente asiente es tan absolutamente verdadera objetiva y subjetivamente como muestra el acto reflejo, y entonces al asentimiento se le puede llamar percepción, a la convicción certeza y a la proposición o verdad de la

---

<sup>102</sup> AR. 157.

<sup>103</sup> Apo. 170; 179; cf., AR. 188.

que se trata cosa cierta o averiguada, y asentir es igual a conocer<sup>104</sup>.

El problema reaparece cuando se trata de decidir la naturaleza de la verdad real y de la verdad aparente, lo que lleva a Newman a establecer las condiciones de la certeza, qué es la certeza en contraposición al asentimiento y la característica clave de la certeza: su indefectibilidad.

### 3.1.1. Condiciones de la certeza

En primer lugar, hay que aceptar una condición "a priori": lo que no es la certeza por la misma naturaleza de las cosas. La certeza consiste en la percepción de una verdad unida a la percepción de que es verdad, tal verdad lo será siempre, luego, ya que los argumentos por sí mismos no miden el asentimiento, nadie puede decir que está cierto de una proposición si en su mente no rechaza rápida y espontáneamente como incierta cualquier objeción dirigida contra la verdad. La certeza tiene como característica la confianza en que tal certeza durará y en que aunque la certeza fallase, cualquier cosa de la que la mente esté cierta permanecerá como verdadera e irreversible<sup>105</sup>. Según Ferreira, la resistencia espontánea del intelecto es no deliberativa o pasiva para trocarse en creencia o convicción, pues es el concomitante inevitable de la seguridad que caracteriza a la adhesión pasiva a la certeza en sí misma<sup>106</sup>. Merrigan arguye el reconocimiento expreso que hace Newman de la posibilidad de que una persona cierta albergase visiones alternativas, pero sin quedar desplazada de su certeza, pues dejamos de estar cierto en cuanto albergamos la suposición de que podemos estar equivocados. No se puede acusar al cardenal de no tolerar la duda, sino que descriptivamente la certeza no puede coexistir con la duda<sup>107</sup>.

En segundo lugar, existe una condición "a posteriori": lo que es la certeza como objeto de la experiencia. La certeza es

---

<sup>104</sup> Cf., AR, 181-187.

<sup>105</sup> Cf., *ibid.*, 188-193; también: MERRIGAN, T., o.c., 121, 127.

<sup>106</sup> Cf., MERRIGAN, T., o.c., 195-196.

<sup>107</sup> Cf., *ibid.*, 196.

un estado de la mente al que acompaña un cierto sentimiento que la distingue de otros actos mentales, este sentimiento es como una señal de su presencia y en cierto modo su forma: es un sentimiento de satisfacción íntima y de seguridad intelectual que procede de una sensación de haber logrado el éxito en una materia. Es un sentimiento peculiar y exclusivo de la certeza<sup>108</sup>. Además, la certeza es un estado natural y normal de la mente humana, y es suficiente observar las cosas como son para comprender que es una facultad natural ordinaria. Los hombres poseen certezas, y esto confirma que no es una debilidad, un absurdo, una enfermedad o una extravagancia, sino una ley de la inteligencia humana<sup>109</sup>.

La certeza es también una cualidad de las proposiciones: son ciertas las proposiciones de la que la mente está cierta<sup>110</sup>. Según Collins, Newman distingue entre *certainty*, que es la certeza como una cualidad formalmente determinable de proposiciones, cuyo estudio pertenece a la lógica; y *certitude*, la certeza como sentimiento o cualidad de la mente, es decir, la certeza o como cualidad de una proposición o como cualidad mental<sup>111</sup>.

### 3.1.2. El asentimiento en contraposición a la certeza

El lenguaje popular no distingue entre asentimiento simple (asentimiento) y el complejo (certeza), y, opina el cardenal, la enseñanza religiosa denomina certeza a lo que él llama asentimiento. Tal vez al asentimiento religioso, en el uso teológico, podría llamársele certeza material. Este tipo de certeza deriva de la observación: muchos hombres pasan por este mundo sin certeza (asentimiento reflejo), y gozan de un simple asentimiento del que apenas se dan cuenta o del que son inconscientes, pues no reflexionan nunca sobre su carácter de asentimiento. A esta certeza moral también la llama interpretativa e implícita para que no se confunda con el asentimiento nacido de un acto reflejo. Se trata de certeza,

---

<sup>108</sup> Cf., AR, 194-198.

<sup>109</sup> Cf., *ibid.*, 198, 305-306.

<sup>110</sup> Cf., *ibid.*, 306.

<sup>111</sup> Cf., COLLINS, J., o.c., 482.

pues no hace falta más que proponer la cuestión sobre la verdad del objeto del asentimiento para obtener de la mente como respuesta un acto de fe que cumplirá todos los requisitos de la certeza<sup>112</sup>.

Pero, ¿qué relación existe entre la certeza y el asentimiento nocional? El asentimiento confirmatorio de la certeza se da siempre a una proposición nocional, pues se da a la verdad y al deber de asentir al asentimiento simple y a la proposición correspondiente. El asentimiento “reflejo” característico de la certeza es puramente intelectual y apenas tiene la fuerza del acto de tomar nota de una conclusión, a diferencia del asentimiento real, que es simple y mueve más a la acción, pues no ha sido sujeto a ningún tratamiento intelectual<sup>113</sup>.

Esto denota el peligro que encierra la introspección en las operaciones intelectuales, pues no es el mejor modo de preservar de la duda, ya que entrometerse en los resortes del pensamiento y la acción los debilita, porque no es fácil librarse de la argumentación previa a la certeza, ya que investigar puede ser un hábito mental que lleve a tomar las inferencias condicionadas por asentimientos (simples o complejos) incondicionados, y porque las razones para asentir pueden sugerir razones para no hacerlo, lo que puede llevar a la mente a perder elasticidad para rechazar las objeciones y dificultades que la acosen<sup>114</sup>.

### 3.1.3. La indefectibilidad de la certeza

Aunque los asentimientos puedan cambiar, las certezas perduran, pues es una convicción, y lo que es verdad ahora no variará nunca. El espíritu del hombre está hecho para descansar en la verdad, y no en la falsedad. Poseer una verdad es tener certeza y desaparece toda duda o temor acerca de dicha verdad, y al ser una adhesión incondicional y constante a la verdad lleva consigo una gran seguridad interna, aún implícita, de que no fallará. La indefectibilidad entra en el concepto de certeza porque si ésta fallase habitualmente se

---

<sup>112</sup> Cf., AR. 200-201.

<sup>113</sup> Cf., *ibid.*, 202-204.

<sup>114</sup> Cf., *ibid.*, 204-207.

probaría la imposibilidad del acto de certeza y que la certeza aparente sería una extravagancia del entendimiento. La verdad seguiría siendo tal, pero la mente no podría alcanzarla. Por tanto, la certeza no falla, los fallos son excepcionales y el entendimiento puede alcanzar, reconocer y guardar la verdad, aunque muchas veces es difícil trazar la línea divisoria entre la certeza cuyo objeto es la verdad y la aparente, por lo cual lo que parece una certeza corre siempre el riesgo de ser un error: una certeza falsa, que es una convicción de lo que no es verdad pensando que es verdad. Entonces, ¿es posible la certeza sin el don de la infalibilidad?<sup>115</sup>.

Certeza e infalibilidad son palabras con contenidos diversos: la certeza se dirige a una proposición particular y no es una facultad o don sino una disposición mental con relación a un caso concreto. La infalibilidad, por el contrario, es un don que se refiere a todas las proposiciones posibles de una materia determinada. Una creencia, opinión o certeza pueden ser verdaderas o falsas, pero no infalibles, pues sólo son infalibles las personas o las reglas, por tanto un hombre que está cierto no tiene por qué ser infalible<sup>116</sup>.

El sentimiento de seguridad propio de la certeza también acompaña a la certeza falsa, y esto puede introducir una duda razonable sobre certezas subsiguientes. Sin embargo, la certeza es un asentimiento reflejo dado tras un raciocinio. Luego, si existe fallo, éste estará en el raciocinio previo y no en el asentimiento subsiguiente, pues una ley humana lleva a la mente a confirmar las conclusiones a las que ha llevado el raciocinio mediante el asentimiento formal o certeza. Ante una prueba que considera verdadera la mente no puede dejar de tener certeza<sup>117</sup>. Es cierto, también, que no existe un criterio inmediato que sirva para distinguir inmediatamente la certeza verdadera de la falsa, pues el acto de certeza condensa toda una serie de juicios reflejos que podrían, cada uno por separado y sucesivamente, ejercer una función crítica de los que le preceden. A pesar de esto, Newman mantiene que la certeza es indefectible, y la indefectibilidad sería, al menos, un criterio negativo de la certeza, pues ésta, para ser tal,

---

<sup>115</sup> Cf., *ibid.*, 208-209, 235; también: MERRIGAN, T., *o.c.*, 197.

<sup>116</sup> Cf., AR. 210-212. Sobre la infalibilidad de la Iglesia: Apo 200 ss.

<sup>117</sup> Cf., AR. 213-216.

tiene que resistir todas las pruebas, pues debe cuidar y mantener su propio objeto sin ser dañada<sup>118</sup>.

Por último, la certeza es un acto mental que se sigue de un examen y una prueba y su objeto son las verdades o hechos que constituyen la base de un conocimiento. Su campo, por tanto, es restringido comparado con el de la opinión, y eso explica que se diga que “la probabilidad es la guía de la vida”. Sin embargo, no puede haber conclusiones sin primeros principios, y por dicha razón la probabilidad supone la existencia de verdades ciertas. La certeza, en lo que se refiere al saber humano y divino, puede alcanzarse en lo relacionado con las verdades más generales y cardinales, que se mantienen inalterables a partir de que la mente las considera certezas. Lo máximo que alcanza la mente humana es la certeza moral en cualquier tipo de conocimiento<sup>119</sup>.

### 3.2. *La inferencia formal: un camino descartado por Newman*

La inferencia es la aceptación condicional de una proposición y su objeto es lo verosímil o lo que tiene apariencia de verdad, mientras que el asentimiento se da sobre la verdad y es incondicional. Entonces, ¿cómo puede un acto condicional llevar a otro incondicional?<sup>120</sup> A Newman le interesa demostrar la naturaleza condicional de la inferencia.

Sabemos que raciocinamos cuando mantenemos una cosa en virtud de otra, y esto significa que tanto si se mantiene la cosa de que se trata como evidente o como próxima a la evidencia, en ambos casos la mantiene porque se sostiene que una tercera cosa es también evidente o próxima a la evidencia. Esto lo certifica la razón por la hipótesis de que conocemos la existencia de una tercera cosa que se supone verdadera. El proceso de acción de la razón consiste, entonces, en el avance del pensamiento de una idea a otra, es un ejercicio

---

<sup>118</sup> Cf., *ibid.*, 235. Merrigan somete a crítica estas ideas de Newman, cf., MERRIGAN, T., o.c., 198.

<sup>119</sup> Cf., AR. 82-93; 220-221, 223-235, 286-287; Apo. 18.

<sup>120</sup> Cf., AR. 238, 157; sobre la inferencia: 65-67, 81, 94, 105-106, 162-168, 182-186.

mental entre cuyas funciones se encuentra la investigación o análisis, que implican no simplemente el asentimiento a la realidad de determinados hechos externos, sino una búsqueda que llega hasta los fundamentos y un asentimiento fundado en ellos. Por eso el proceso racional supone un tipo de asentimiento reflejo, después de un proceso inferencial, cuyo uso correcto conduce al saber, y cuyo uso incorrecto conduce a los conocimientos aparentes y a las opiniones erróneas. En la razón influyen pruebas directas y precisas, y rechaza todo lo que no sean garantías efectivas que puedan mostrarse palpablemente a favor de la cosa<sup>121</sup>.

El raciocinio se presenta a la mente como un acto simple, no como un proceso o una serie de actos. La mente aprehende el antecedente y el consecuente sin reconocer explícitamente la existencia de un término medio entre los dos. Por una especie de percepción instintiva la mente pasa directamente de la premisa a la conclusión, y es instintiva porque actúa por un impulso espontáneo, tan inevitable y rápido como el ejercicio de los sentidos y de la memoria. La mente realiza este proceso sin ningún esfuerzo, pues razonar es una energía interior, viva y espontánea, no un arte<sup>122</sup>.

Las funciones de investigación y análisis no hacen razonar mejor, sólo añaden al razonamiento un estado consciente. El funcionamiento de la razón de una persona es tan misterioso como el de la memoria, por eso aparece la diferencia entre razón implícita y razón explícita, porque el acto de razonar sea implícito o explícito es el de una misma facultad, la razón, a la que corresponde la capacidad de analizar su propio proceso, pasando así de lo implícito a lo explícito<sup>123</sup>. La percepción instintiva implícita es el raciocinio en su estado natural en el ejercicio ordinario de las personas y es totalmente fiable en su información, aunque con el raciocinio extraigamos los conocimientos indirectamente en virtud de algún conocimiento previo<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf., SU, Introducción, 3; X, 1, 9, 26, 32; XII, 2; XI, 6, 7, 8; XIII, 7, 9, 12-14; XIV, 28; AR, 238.

<sup>122</sup> Cf., SU, XIII, 8; AR, 238-239, 294-295.

<sup>123</sup> Cf., SU, Introducción, 5; XIII, 10.

<sup>124</sup> Cf., AR, 239.



Todo esto no evita que surja en el hombre la necesidad de la ciencia con sus métodos, pues la mente se siente insatisfecha con la ausencia de orden y método en el ejercicio de la razón, y entonces se dispone a analizar los distintos procesos que tienen lugar durante el razonamiento, para relacionarlos unos con otros y descubrir los principios básicos por los que se rigen haciendo lo implícito explícito. La investigación del razonamiento viene a parar en una ciencia llamada "lógica" que pone de relieve los actos implícitos del proceso. Para Newman la mejor teoría es la de Aristóteles, estructurada a base del principio de que todo acto de razonamiento se realiza con tres términos: premisas (mayor y menor) y conclusión<sup>125</sup>. Los símbolos de este método son las palabras, y así el lenguaje adquiere el monopolio del pensamiento, y el pensamiento sólo será válido si es capaz de manifestarse en forma de lenguaje. Este raciocinio, restringido y puesto sobre raíles es la inferencia, y a ésta la regula la ciencia de la lógica<sup>126</sup>.

Sin embargo, para el cardenal, la cuestión más importante es encontrar un razonamiento análogo al científico que sea aplicable a las cosas concretas, a la realidad, pues las cosas en la mente humana forman una unidad, luego deben tener una conexión real e intrínseca, y si la suma de las partes forma un todo, debe estar organizado por principios y leyes ciertas, luego conocer estas leyes aumentará la capacidad de la mente para raciocinar sobre cosas particulares, y puesto que los sentidos y la capacidad de raciocinar también engañan a la gente<sup>127</sup>, hace falta:

*"(...) inventar un método que pueda ser como una medida común a los diversos entendimientos, como un medio de investigar en colaboración, como una norma intelectual reconocida, una norma que nos asegure contra errores inevitables y nos emancipe del caprichoso 'ipse dixit' de la autoridad"*<sup>128</sup>.

Newman consagrará gran parte de su pensamiento a intentar encontrar ese nuevo método, pero, por ahora, hemos

---

<sup>125</sup> Cf., SU, Introducción, 5; XIII, 8.

<sup>126</sup> Cf., AR, 241, 243-244; SU, XIII, 8.

<sup>127</sup> Cf., AR, 239-240.

<sup>128</sup> AR, 240.

llegado a la inferencia formal o ciencia lógica<sup>129</sup> que actúa conforme al “método inferencial”, que consiste en:

1º. Verter la verdad en forma de proposición.

2º. Poner la prueba en forma de proposiciones, pues la fuerza del método está en la comparación entre las proposiciones.

3º. Este análisis realizado plenamente y recibiendo la forma adecuada se convierte en el “silogismo aristotélico”, que consta de premisa mayor, premisa menor y conclusión.

Según Collins, para Newman, en matemáticas y en lógica formal, el principio regulativo es facilitado por las relaciones formales entre los elementos del argumento y la consecución interna de los pasos, esto permite establecer un camino general (norma común) aparte de las dificultades de cada individuo en seguir los supuestos, y evitando también las cuestiones sobre un camino personal para buscar la prueba. Newman aceptó esta posición por su interés en preservar la integridad del razonamiento formal y el rigor de su método deductivo, que es la inferencia formal basada en el método inferencial<sup>130</sup>.

La inferencia es un raciocinio verbal y se opone al raciocinio mental, y la lógica es la forma científica de aquélla. La inferencia lógica tiene como finalidad proporcionar un criterio y medida común para razonar, pero lo cumple en parte, porque no todo el pensamiento puede ser manifestado en palabras. La inferencia es condicional, que hace que se vea embargada con otras proposiciones además de la suya, que son las premisas, la conclusión y las reglas que unen a aquéllas con ésta, y hacen que se ocupe más de la comparación de las proposiciones que de las proposiciones mismas. Al no poder liberar la conclusión de las proposiciones antecedentes, pues aquélla se sostiene gracias a éstas, tiene un carácter condicional. La inferencia, al considerar las proposiciones más en sus relaciones que en sí mismas, trabaja mejor con

---

<sup>129</sup> Merrigan opina que el razonamiento explícito de los *Sermones Universitarios* es la inferencia formal de *El asentimiento religioso*, cf., MERRIGAN, T., o.c., 209.

<sup>130</sup> Cf., COLLINS, J., o.c., 481.

proposiciones nocionales, abstracciones mentales fuera de la realidad concreta. Las proposiciones reales, que se refieren a objetos concretos, debido a sus innumerables implicaciones, sólo ofrecen dificultades al razonamiento silogístico, pues destruyen la simplicidad y perfección del proceso. Precisamente la poca utilidad del razonamiento silogístico para las proposiciones reales suscita la principal crítica de Newman a este modo de conocimiento<sup>131</sup>.

El cardenal hizo una fuerte crítica a la lógica formal a lo largo de su vida. Como él mismo afirma:

*"A veces, cuando se me preguntaba si ciertas conclusiones no se seguían de determinados principios, no sabía tampoco responder de pronto; mayormente si la cosa era complicada. La razón, es entre otras, porque hay mucha diferencia entre una conclusión en abstracto y una conclusión en concreto, y porque, de hecho, una conclusión puede ser modificada por otra sacada de principio opuesto. O podía suceder también que mi cabeza estuviera simplemente confusa, en fuerza misma de la lógica que se me aplicaba (...) quizá no me gustaba ver almas atemorizadas o escandalizadas por frías deducciones lógicas (...) Sentía un gran disgusto por la lógica del papel"<sup>132</sup>.*

Los principales puntos de la crítica a la *lógica del papel* son estos:

1º. El razonamiento es un acto personal, quien razona es el ser concreto, se mueve el hombre entero, y la lógica del papel sólo recoge el movimiento.

2º. La lógica usa lenguaje abstracto y éste despoja a las palabras de sus sentidos connaturales y presenta un aspecto irreal de la cosa a la que pertenecen, pues se limita a usar una definición.

3º. El campo de acción de la lógica es limitado, pues se queda en la abstracción y no llega a lo concreto.

4º. Usar la inferencia sobre cosas concretas sólo da resultados probables por dos razones:

---

<sup>131</sup> Cf., AR. 164-168; 241-244.

<sup>132</sup> Apo. 136.

a) Las premisas son supuestas, no probadas. La inferencia no domina su objeto, sino que supone las premisas, y además es imposible llegar hasta los primeros principios por una cadena de silogismos.

b) Las conclusiones son abstractas, no concretas, por lo que carecen de precisión y prestará atención a las cosas de manera parcial e indirecta<sup>133</sup>.

Estas observaciones del cardenal no le hacen olvidar la importancia de la inferencia que, junto al asentimiento nocional, son “elementos indispensables de la cognición humana”<sup>134</sup>.

Esta crítica nos aboca al problema principal: encontrar un método que proporcione una prueba en una argumentación sobre lo concreto, sin olvidar que esta prueba ha de permitir pasar de un acto mental condicional de inferencia a un acto incondicional de asentimiento basado en la certeza de la proposición concreta de la que se trata.

### 3.3. *El sentido ilativo*

A lo largo de su obra Newman siempre mostró su preocupación por hallar un sentido que guiase a la mente para saltar desde un cúmulo de probabilidades hasta la certeza en cuestiones concretas, pues la inferencia formal, respecto a lo concreto, sólo alcanza lo probable y se queda en la definición abstracta. Le hacía falta un método de inferencia válido para cosas concretas (inferencia informal o concreta) y un sentido que asegurase a la mente la validez del raciocinio que le ha dado la certeza sobre una proposición real. El resultado es la doctrina del sentido ilativo como propio de la naturaleza humana, pero esto no fue cuestión fácil, sino que aparecen tanteos del cardenal para hallarlo en toda su obra, donde hay claros antecedentes de lo que finalmente desarrollará en *El asentimiento religioso*<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Cf., Apo. 137; AR. 82-93, 245-247, 253-255, 273, 286-287.

<sup>134</sup> COLLINS, J., *o.c.*, 483.

<sup>135</sup> Como antecedentes del sentido ilativo podemos señalar: PS 5, 37; SU, XI, 15, XIII, 7-8, 9-10, 13; DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 262-263.

### 3.3.1. La doctrina de la probabilidad

No podemos olvidar la importancia que da Newman a la probabilidad en el conocimiento de cosas o hechos concretos, deteniéndose especialmente en el análisis de la acumulación o convergencia de probabilidades. En esta cuestión recibió mucha influencia del obispo anglicano del siglo XVIII J. Butler, que se expresa así:

*"De este modo la evidencia del cristianismo será una larga serie de cosas extendiéndose, como parece, desde el comienzo del mundo hasta el tiempo presente, de una gran variedad y extensión, tomando las pruebas directas y colaterales, y haciendo con todas ellas juntas un argumento; la convicción que nace de aquella clase de prueba puede ser comparada a lo que llaman el efecto en arquitectura o en otras artes, un resultado desde un gran número de cosas ordenadas y abarcado en una mirada"*<sup>136</sup>.

Vemos en este texto como una serie de argumentos, más o menos importantes, forman una prueba que puede llevar a la convicción si se contemplan todos los argumentos unidos en una visión de conjunto. Esto es sintéticamente la convergencia de probabilidades newmaniana: un conjunto de evidencias débiles por sí solas, forman una evidencia poderosa, y un argumento sólido comunica fuerza a otros argumentos colaterales débiles por sí mismos. Las pruebas probables añadidas unas a otras, no sólo aumentan la evidencia, sino que la multiplican, y la verdad ha de ser juzgada por toda la evidencia acumulada. Además, es cosa común que diferentes acontecimientos conocidos sean prueba de otro acontecimiento incierto, si el conjunto de actos conocidos no pudiera ser cierto sin apoyarse en el acontecimiento discutido. El argumento unido toma una gran fuerza<sup>137</sup>.

Aunque Newman avisa del peligro del principio de Butler acerca de que "la probabilidad es la guía de la vida", porque puede llevar a algunos a considerar que es imposible tener certezas absolutas, toma lo verdadero del pensamiento

---

<sup>136</sup> BUTLER, J., *Analogía de la religión*, 224.

<sup>137</sup> Cf., *Evo.* 125-135; la citas de Butler las toma Newman de: BUTLER, J., o.c., 260-261.

del obispo anglicano, y aporta nuevas razones a favor del argumento de convergencia:

1°. Si una doctrina aparece recomendada por una fuerte presunción de su verdad, la mente está obligada a recibirla sin recelo.

2°. La Providencia divina pone al alcance del conocimiento humano los diversos instrumentos para descubrir la verdad en diferentes materias, así la probabilidad antecedente tiene un valor en materias como la ética, la metafísica o la teología que no tiene en las ciencias experimentales.

3°. La probabilidad antecedente es de uso común en la vida diaria tanto en materias religiosas como mundanas, pues da una gran presunción acerca de su verdad<sup>138</sup>.

Además, en materias religiosas, la certeza absoluta que se pueda alcanzar es el resultado de una profunda unión de probabilidades concurrentes y convergentes, cosa que está de acuerdo con la constitución del entendimiento humano y con la voluntad de Dios. Esta acumulación de razones, que una a una son pruebas que no bastan para alcanzar la evidencia lógica, es suficiente para la certeza intelectual, que, lograda de este modo, puede igualar en medida y fuerza a la certeza facilitada por la demostración científica más rigurosa. Pero, no obstante, hay que distinguir entre probabilidades que pueden crear certeza y las que sólo crean opinión<sup>139</sup>.

Un amigo de Newman, Froude, realizó una crítica a este método de razonar, pues según su opinión este método de razonar sobre cosas concretas corría el peligro de producir únicamente una conclusión probable, que es lo mismo que una opinión abierta a constante revisión, rebajando considerablemente la calidad de la certeza obtenida, especialmente para el acto de fe religiosa. Este fue uno de los motivos que llevó al cardenal a escribir *El asentimiento religioso*, para mostrar la certeza como un tipo de asentimiento distinto de la inferencia<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> Cf., Apo 18; AR. 221; Evo. 132-135; SU, XIII, 8. Sobre la argumentación convergente: FRIES, H., *Teología Fundamental*, Barcelona 1987, 33-34.

<sup>139</sup> Cf., Apo. 19-20, 157, 158. Ver también AR. 261, 265-266, 371, 380, acerca de la convergencia de probabilidades.

<sup>140</sup> Cf., COLLINS, J., o.c., 482-483. Para Newman la opinión es un asentimiento a una proposición "como probablemente verdadera", cf., AR. 81.

Otra respuesta de Newman es acudir al argumento de la constitución mental del hombre conforme a la voluntad de Dios, y del hombre que coopera con ella, dejando entrever que en la investigación religiosa realizada correctamente se coopera con la voluntad divina. Sin embargo, sigue estando presente la cuestión fundamental: ¿existe algún medio para pasar de una inferencia condicional basada en probabilidades al asentimiento incondicional basado en la certeza? Volvemos así a la cuestión del sentido ilativo o facultad interior para procurar la certeza. Por otra parte, el método de la convergencia de probabilidades se desarrollará en la inferencia formal o concreta, como paso previo a la certeza, pues esta inferencia sigue siendo condicional, y la certeza en un asentimiento incondicional<sup>141</sup>.

### 3.3.2. Funcionamiento del sentido ilativo

En el sentido ilativo se encuentra la clave del pensamiento de Newman acerca del raciocinio en materias concretas y la certeza. Collins define así este sentido:

*“El sentido ilativo se refiere al tipo de operación de la mente humana que, empeñada en un razonamiento concreto, alcanza una conclusión de inferencia, y determina si dar su asentimiento cierto a la proposición inferida sobre una realidad concreta”<sup>142</sup>.*

Según el cardenal, la mente es la que raciocina y controla sus propios raciocinios, y no un aparato técnico de las palabras y proposiciones (inferencia formal). La mente es algo más múltiple y vigoroso que cualquiera de sus obras, como es el lenguaje; su acción sutil y penetrante hace desaparecer el margen que existe entre la argumentación verbal y las proposiciones concretas, y toma una decisión imposible para la ciencia: el límite de las probabilidades convergentes y las razones que bastan para constituir una prueba, porque es la mente, con su acción viviente mediante el entendimiento sobre un problema real, la que decide cuándo un argumento es suficiente para probar. Este es el lugar del sentido ilativo:

---

<sup>141</sup> Cf., AR. 285.

<sup>142</sup> COLLINS, J., o.c., 482.

es el poder del que goza la mente para juzgar acerca de la verdad y el error en los raciocinios acerca de materias concretas<sup>143</sup>. Así, el sentido ilativo permite a todo tipo de personas, cultas o incultas, juzgar acerca de asuntos que le afectan. Luego, no es un poder misterioso que disfruten pocos, sino el propio juicio natural modelado por la experiencia, pues es la persona entera la que juzga con seguridad<sup>144</sup>.

El término de comparación del sentido ilativo es la *phrónesis* o juicio, principio que, según Aristóteles, guía a la mente en materias referentes a la conducta, y que tiene estas características<sup>145</sup>:

1ª. La *phrónesis* aplica los principios éticos a cada caso particular, y tiene su sede en la mente de cada individuo, por lo cual es su propia ley, maestro y juez en los casos personales referidos al deber, y que le guía a tomar decisiones. Podemos deducir, entonces, que el sentido ilativo es una cualidad mental, personal y que conduce a tomar decisiones.

2ª. Proviene de un hábito adquirido inscrito en la propia naturaleza, y que se va formando y madurando con la experiencia y la práctica, y que tiene su aplicación en un momento concreto, en unas circunstancias concretas, por una persona concreta. Luego el sentido ilativo es un don natural y un hábito personal aplicable a los casos concretos.

3ª. Es una regla mental minuciosa y detallista y a la vez con tal elasticidad que no pide ser coherente. Así, los raciocinios que nos llevan a la verdad son múltiples y diversos, y cambian según sea la persona que investiga. Gracias al sentido ilativo, las personas pueden tomar distintas decisiones acerca del mismo problema concreto. Este sentido es práctico y guía a la mente en los razonamientos, con carácter de regla personal.

4ª. Hay tantas clases de *phrónesis* cuantas son las virtudes, y se desarrolla esta capacidad en el campo de cada virtud por la habilidad y sagacidad personal de cada uno, pues

---

<sup>143</sup> Cf., AR., 277, 312.

<sup>144</sup> Cf., MERRIGAN, T., 'Newman en el Oriel y su desencanto del liberalismo', en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), o. c., 59.

<sup>145</sup> La doctrina de Aristóteles sobre la *phrónesis* en ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, Madrid 1984, 112-118.



no existe una capacidad común para todos los campos. Esta facultad es una especie de instinto o inspiración para cada esfera de la vida, no es simple obediencia a las reglas externas de la crítica y de la ciencia. Como consecuencia, el sentido ilativo será distinto para cada materia en que se aplique, y una misma persona lo puede poseer en un campo y no en otro<sup>146</sup>.

De esta analogía se deduce que el sentido ilativo debe ser un principio que supervisa o controla la inferencia, y debe hacer esto sobre un tipo de inferencia que actúa sobre materias concretas. Se trata de la inferencia informal, que trabaja sobre la realidad y no sobre lo abstracto.

### 3.3.2.1. La inferencia informal

La inferencia informal es el método por el que la mente llega a adquirir certeza sobre lo concreto, y consiste en la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto en cuestión; probabilidades demasiado débiles para valer por separado, demasiado sutiles y tortuosas para convertirse en silogismos, y aun cuando pudieran convertirse, demasiado numerosas y variadas para tal conversión. Tiene tres características:

1ª. Es idéntica a la inferencia lógica pero es llevada a la realidad de la vida, con las premisas impregnadas con la sustancia y fuerza de la masa de probabilidades, que actuando unas sobre otras como corrección o confirmación, llegan a una conclusión sobre el caso individual (la realidad está formada por cosas individuales).

2ª. Tal proceso de razonamiento es más o menos implícito y sin la plena y directa advertencia de la mente que lo ejerce. La mente humana no es capaz de llevar un análisis completo de los motivos que la conducen a una conclusión particular, está movida y determinada por una prueba global (visión de conjunto), reconocida en su conjunto, y no en sus partes constituyentes.

---

<sup>146</sup> Cf., AR. 313-317.

3ª. Es condicional, pues depende de sus premisas, luego la certeza incondicional que llegue tiene un enorme carácter personal<sup>147</sup>.

En lo referente a raciocinios concretos, la mente ha de juzgar según sus propias luces y principios (no se puede desprender del *'ipse dixit'* de la autoridad). El criterio de la verdad no consiste tanto en la manipulación de las proposiciones, cuanto en el carácter intelectual y moral de las personas que las mantiene y el efecto último y silencioso que sus argumentos o conclusiones ejerzan sobre la propia mente. A partir de esto, Newman vuelve a diferenciar entre el raciocinio, como el ejercicio de una facultad instintiva del entendimiento, y la pura habilidad argumentativa, propia de la lógica. Esto significa que los procesos de razonamiento acerca de cosas concretas que llevan al asentimiento, a la acción, a la certeza, son en sí demasiado complejos, sutiles y variados para que puedan ser medidos por una regla, son de tipo personal y, por tanto, la argumentación verbal o lógica sólo es útil bajo la acción de otra lógica más elevada, que es la lógica mental, que necesita un principio que la guíe en los razonamientos concretos<sup>148</sup>.

Cuando se refiere a conclusiones concretas, el lenguaje ordinario acusa la presencia del elemento personal en las pruebas de las mismas, la persona siente más que ve la coherencia de las pruebas, decide que la conclusión ha de ser de una manera y no de otra, no por una necesidad científica independiente, sino por la acción mental, por la percepción individual (personal) de la verdad de que se trata, bajo un sentimiento de cierto deber para con las conclusiones y con una cierta conciencia intelectual<sup>149</sup>. Al raciocinar sobre materias concretas la mente procede, dentro de lo posible, por la lógica del lenguaje, que se ve forzada a complementar por la lógica mental, pues las fórmulas por sí no prueban nada<sup>150</sup>. Collins explica que el razonamiento es informal en la medida en que se las tiene que ver con cuestiones irresolubles por la simple aplicación de las reglas de la lógica formal, y sigue

---

<sup>147</sup> Cf., AR, 261, 264-266.

<sup>148</sup> Cf., *ibid.*, 272-275; ver SU, XIII, 9 ss.

<sup>149</sup> Cf., *ibid.*, 285.

<sup>150</sup> Cf., *ibid.*, 317.

siendo bastante deliberativo y reflexivo, aunque sea más o menos implícito<sup>151</sup>.

La inferencia informal es semejante en su modo de operar es semejante al método de prueba de Newton que fundamenta las matemáticas modernas:

*"Sabemos que si vamos inscribiendo polígonos regulares en un círculo, a medida que los lados van siendo menores el polígono tiende a convertirse en círculo; pero en realidad deja de ser polígono antes de convertirse en círculo, de manera que su tendencia a ser círculo, aunque esté cada vez más cerca de cumplirse, de hecho no llega a cumplirse jamás. De manera semejante, la conclusión de una proposición real o concreta es algo que más bien puede preverse o predecirse que no alcanzarse. Se prevé en el número y dirección de las premisas acumuladas que hacia ella convergen y que, como resultado de su combinación, se acercan a ella hasta el punto en que no aparece diferencia apreciable; pero lógicamente no llegan a tocarla a causa de la naturaleza del objeto y del carácter delicado e implícito de al menos parte de los raciocinios de los que depende"*<sup>152</sup>.

La mente de cada persona prevé la que puede ser la conclusión, sin llegar a alcanzarla plenamente, luego tiene que decidir si los argumentos, que apuntan a la certeza, son o no suficientes para cimentarla, y aquí juega un gran papel el valor implícito que la persona da a cada argumento. Mediante la inferencia informal la mente llega a una certeza moral<sup>153</sup>.

### 3.3.2.2. La inferencia natural

El raciocinio, ordinariamente, es un acto simple, pasa del antecedente a la conclusión sin que se pueda apreciar un término medio, como si fuera instintivo, es decir, un proceso inconsciente e implícito, y este modo de deducir es la inferencia natural o material, forma que confirma las características de los procesos de inferencia sobre casos concretos y espe-

---

<sup>151</sup> Cf., COLLINS, J., o. c., 482.

<sup>152</sup> AR. 288. Según Newman, la forma lógica de este argumento es indirecta, a saber, "que la conclusión no puede ser otra".

<sup>153</sup> Cf., *ibid.*, 286-287.

cialmente su dependencia de alguna capacidad (sentido ilativo) que los supervise.

La manera más natural de raciocinar es pasar de cosas a cosas, de lo concreto a lo concreto, no de unas proposiciones a otras. Tanto si las conclusiones a las que llega la mente a partir de ciertos antecedentes la llevan hasta, o sólo hacia, el asentimiento, los antecedentes no son reconocidos ordinariamente como objetos de análisis, y muchas veces no son reconocidos como antecedentes ni de modo indirecto. La mente no sólo no se da cuenta de la inferencia con sus procesos, sino que ni siquiera se da cuenta del antecedente. Para la inteligencia raciocinar es una simple adivinación o predicción. De ahí que la manera más ordinaria de raciocinar es tratar directamente con las cosas tal como son, una a una, en concreto, con un poder intrínseco y personal, no con una regulación artificial<sup>154</sup>.

Según Collins, cuando un hombre investiga sobre existentes concretos, asume la responsabilidad personal por la conducta de su propio entendimiento. Aunque no puede violar el sistema lógico o esquema del lenguaje, debe tomar decisiones sobre cuestiones que rebasan la lógica formal, porque en el curso ordinario de la vida un hombre no se para a reflexionar sobre las cuestiones metodológicas envueltas, sino que se sumerge en las materias particulares. Este tipo de pensamiento irreflexivo e implícito es la inferencia natural, que no cuestiona qué uso ha hecho el hombre de la mente, y que se ocupa de un razonamiento concreto<sup>155</sup>. El hombre toma decisiones que afectan a sus intereses más importantes, no bajo la guía de una prueba formal, sino sencillamente llevado por una probabilidad antecedente, según una ley de la naturaleza humana, porque sino no podría actuar en asuntos ordinarios<sup>156</sup>. La inferencia natural lleva al hombre a tomar sus propias decisiones en casos concretos, haciéndolo ponerse en acción.

Este tipo de razonamiento poco científico es, a veces, una facultad natural más o menos desarrollada, y en conjunto

---

<sup>154</sup> Cf., *ibid.*, 294-296.

<sup>155</sup> Cf., COLLINS., J., o. c., 481.

<sup>156</sup> Cf., *Evo.* 127.

actúa con un éxito suficiente como para considerarlo un método, aunque sea implícito. Esta facultad ilativa puede coincidir con lo que se llama "genio" y es en general un poder de adivinación dado al hombre por naturaleza y pertenece a todos en cierto grado. Se puede llamar instinto si se entiende como una percepción de los hechos sin medios algunos determinables. La mente no puede controlar en su totalidad los motivos intelectuales que le son tan intrínsecos y que provienen de su misma constitución<sup>157</sup>.

Resulta lógico que Newman apele a la percepción instintiva, pues a partir de un cúmulo de probabilidades, que siempre llegarán a una conclusión probable, hace falta un salto que despoje a la mente de todos los antecedentes y la lleve a la certeza. Esta es la función del sentido ilativo: garantizar el raciocinio que permite dar el salto desde la inferencia previa a la certeza, posibilitando así el asentimiento incondicional de la mente. De hecho, el proceso sería así: inferencia informal, más o menos implícita y de carácter personal, que acumula gran cantidad de probabilidades; de ahí la mente pasa a contemplar el argumento como un todo (visión de conjunto) y, mediante la inferencia natural o instintiva, que es implícita o irreflexiva, percibe espontáneamente la verdad, y pasa a tener certeza, que es un asentimiento complejo. Como consecuencia, podemos en cierto modo asociar la actividad del sentido ilativo con esa percepción instintiva, que de un cúmulo de probabilidades lleva a la mente a la certeza<sup>158</sup>.

### 3.3.2.3. Naturaleza y contenido del sentido ilativo

Explicamos la naturaleza y pretensiones del sentido ilativo:

1º. Como ejercicio mental es el mismo en todas las cosas concretas, aunque no se use para todas ellas en la misma proporción.

2º. Va unido a objetos determinados.

---

<sup>157</sup> Cf., AR. 294-299.

<sup>158</sup> En *ibid.*, 301-304, podemos ver que el sentido ilativo tiene relación con el razonamiento implícito de SU, XIII.

3°. Para llegar a la conclusión procede por un método análogo al cálculo matemático.

4°. La confianza en el sentido ilativo que sanciona un razonamiento sobre cosas concretas es el criterio último de la verdad, por ello, la mente debe reforzar y perfeccionar en cada caso la facultad especial que constituye su regla viviente<sup>159</sup>.

Por todo esto, el juicio único y definitivo sobre la validez de una inferencia en cosas concretas pertenece al sentido ilativo que es una facultad mental, porque no hay prueba de la verdad fuera del testimonio de la verdad que da la propia mente, y esto es característico de la constitución mental del hombre: sus instrumentos de raciocinio son actos mentales, no fórmulas o invenciones lingüísticas, de lo que se deriva que el sentido ilativo es un instrumento de raciocinio o facultad instrumental. Y esto es así por la voluntad del Creador, y el hombre ha de recibir gustoso las disposiciones de la Providencia. El hombre puede tomar su constitución mental y usarla, Dios le enseña todo conocimiento y la manera de adquirirlo<sup>160</sup>.

El sentido ilativo, virtud o perfección del raciocinio, es una facultad instrumental que se refiere a la corrección del raciocinio, porque en lo que se refiere a la verdad de la conclusión hay que recurrir a la verdad de las premisas. Por tanto, el sentido ilativo se define como:

*"La capacidad de penetrar con rectitud instintiva en los principios, doctrinas y hechos, ya sean falsos ya verdaderos, y para discernir con presteza qué conclusiones son necesarias, convenientes o expedientes si aquellos se dan por supuestos. Esto puede obrarse, bien en virtud de un don natural, bien como efecto de un largo hábito de acomodación a las diversas circunstancias"*<sup>161</sup>.

Este sentido supone la penetración íntima de un conjunto de datos intelectuales, la penetración en la propia posición mental respecto a una cuestión particular y la relación

---

<sup>159</sup> Cf., AR. 317.

<sup>160</sup> Cf., AR. 306-307, 311. Ver Apo. 158.

<sup>161</sup> AR. 318.

de esta posición con otros puntos de vista posibles, y esto de un modo recto e instintivo, es decir, implícito, realizando todo este trabajo de un modo espontáneo y simultáneo.

Cabe acudir aquí a la descripción que hace Merrigan del sentido ilativo, como el pensamiento imbuido de la experiencia, que aflora en la conciencia de la existencia real, vivo en cada vuelta, en armonía con cada movimiento de la experiencia concreta. Es el razonamiento de la persona entera, que se sumerge en la realidad y acude a todos los resortes, de tipo moral, intelectual, religioso, imaginativo, conativo y emocional, para que le orienten frente a los desafíos de la vida, ya estén relacionados con tomar una decisión práctica o con las cuestiones fundamentales de la religión<sup>162</sup>.

En síntesis, podemos decir que el sentido ilativo guía a la mente de cada persona para que realice un correcto raciocinio acerca de problemas concretos, raciocinio que tiene un carácter implícito.

Este sentido trabaja especialmente con cuestiones de carácter concreto, siendo el principio regulador de los raciocinios que se refieren a cosas concretas, pues se ocupa de raciocinios a partir de hechos primarios y se dirige a conclusiones personales. Así es también un instrumento de inducción a partir de lo particular, determinando lo que son leyes generales y qué conclusiones no van más allá de la probabilidad, distinguiendo entre la opinión y la certeza. Su carácter instrumental no es incompatible con su cualidad de don personal o hábito, porque al hallarse siempre presente de hecho en alguna materia determinada, se define como personal, puesto que el discernimiento de los principios relacionados con dicha materia concreta es también de carácter personal. Este carácter personal no niega la existencia de una norma objetiva de la verdad, sino que ésta la aprehende cada individuo de una manera diversa, pues se fía de su sentido ilativo, que afecta al proceso total cognitivo<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf., MERRIGAN, T., *Newman en el Oriel y su desencanto del liberalismo*, en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), o. c., 59. Un interesante estudio sobre el sentido ilativo en MERRIGAN, T., o. c., 202-228.

<sup>163</sup> Cf., AR. 318-320, 321, 329.

El sentido ilativo se ejercita en todos los momentos de la actividad cognitiva, presupone los primeros principios en el decurso de un raciocinio y excluye proposiciones de todo género. Escoge los argumentos más útiles para resolver una cuestión, que son las razones o probabilidades antecedentes, que en parte son obra de la mente raciocinante y que tienen un carácter personal. Newman sostiene el principio de que si los raciocinios antecedentes son negativos entonces son seguros. Ian Ker propone una explicación sobre esta forma de pensar del cardenal:

*"Newman pensó que la fe religiosa no es diferente de otras creencias que se forman menos por argumentos reales que por lo que él llamó 'probabilidades precedentes', es decir, por lo que nosotros pensamos que probablemente es verdadero sobre la base de nuestros presupuestos y actitudes ya existentes. Éstas no sólo determinan nuestra evaluación de los argumentos a favor y en contra, sino también hacen que nosotros decidamos que los argumentos formales sean convincentes aun cuando están lejos de una prueba positiva. Los argumentos mismos, no obstante, son importantes y pueden existir, aunque implícitamente, incluso en alguien que nunca los ha considerado explícitamente"*<sup>164</sup>.

Con la perspectiva del estudio realizado, podemos comprender qué significa el sentido ilativo en el sistema filosófico newmaniano: un sentido natural, de carácter personal e implícito (instintivo), que actúa como una facultad instrumental que guía a la mente en los raciocinios sobre materias concretas, y que es distinto para cada materia de que se trate, respondiendo a la constitución de la mente humana conforme a la voluntad de su Creador, y que propicia que la mente dé el salto desde la inferencia basada en probabilidades hasta la certeza, que es un asentimiento complejo, y que garantiza la validez del raciocinio concreto. Así se resuelve el problema de la certeza: cómo pasar de una inferencia condicional a un asentimiento incondicional, y poniendo a la vez a salvo la existencia de la certeza. Podemos traer aquí la opinión de Collins, según el cual Newman propuso la teoría del sentido ilativo respondiendo a la cuestión sobre a qué certeza

---

<sup>164</sup> KER, I., 'La grandeza de Newman', en GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), o. c., 80.



se puede llegar mediante juicios informales, y que la expresión "sentido ilativo", para el cardenal, sólo es un gran nombre para designar un modo muy ordinario de usar la mente<sup>165</sup>.

Lic. D. RAMÓN PIÑERO MARIÑO  
*Diócesis de Cáceres*

#### SUMMARY

Ramón Piñero Mariño is one of the experts within the Hispanic world on the outstanding figure of Cardinal Newman. With the authority of a learned man who has read and translated Newman's work he points out in this article some of the hints that constitute the philosophical basis of Newman's theology. It is at the same time, a classical and a modern philosophy. On the one hand, he recovers one of the main topics of the western philosophy, the theory of knowledge. On the other hand, it is a pioneering philosophy in the sense that it emphasizes on the psychological introspection of the believer.

Newman, as a good theologian, makes use of philosophy as a conceptual grammar which allows him to give reasons of his Christian faith. He dares to do an apologetics in the 19th century, even further, he is able to create a new one.

Although he takes into account the philosophical innovations of the century he is still a pioneer in the psychological search. An attitude that allows him to ground faith with newness and originality.

---

<sup>165</sup> Cf., COLLINS, J., o. c., 482.

