

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

AUTOBIOGRAFÍA Y MÉTODO TEOLÓGICO
EN JOHN HENRY NEWMAN

ESTUDIANTE: Martín Gil Plata Pbro.
TUTOR: P. Hermann Rodríguez Osorio S. J.

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO
DE DOCTORADO EN TEOLOGÍA

Bogotá, 20 de enero de 2020



John Henry Newman (1801-1890)

“Lead, Kindly Light,
Amid the encircling gloom
Lead Thou me on!
The night is dark, and I am far from home-
Lead Thou me on!
Keep Thou my feet; I do not ask to see
The distant scene – one step enough for me.

I was no ever thus, nor pray’d that Thou
Shouldst lead me on.
I loved to choose and see my path, but now
Lead Thou me on!
I loved the garish day, and in spite of fears,
Pride ruled my will: remember not past years.

So long Thy power hath blest me, sure it still
Will lead me on,
O’er moor and fen, o’er crag and torrent, till
The night is gone;
And with the morn those angels faces smile
Which I have loved long since, and lost awhile”.¹

J. H. Newman (1832)

¹ Guíame, bondadosa Luz, / en medio de la oscuridad que me rodea / ¡muéstrame el camino! La noche es oscura, y estoy lejos de casa / ¡muéstrame el camino! / Ilumina mi paso. No pido ver a lo lejos, /un paso a la vez me basta. / No siempre fue así, y mis plegarias / no pedían tu guía. / Me complacía en escoger y ver mi camino, / pero ahora ¡guíame! Me gustaba estar a la luz del día, y a pesar de los miedos, / el orgullo regía mi voluntad: no recuerdes el pasado. / Durante mucho tiempo tus Potencias me han bendecido, / con seguridad me guiarán aún, / por entre el pantano y el marasmo, por entre las rocas y el torrente, / hasta que la noche se vaya; / y el alba se levante junto con aquellas sonrisas de ángeles / que durante mucho tiempo he amado y que, por ahora, he perdido (Trad. mía).

PRESENTACIÓN

Ex umbris et imaginibus in Veritatem

La teología escolástica y académica, con sus claras distinciones y sus eruditas fuentes sigue teniendo un gran prestigio entre nosotros y ha hecho parte de la formación que hemos recibido en facultades y seminarios. Sin embargo, mi encuentro con las obras de J.H. Newman, indudable precursor del Concilio Vaticano, me ha suscitado la pregunta por un tipo de teología más cercana a la interioridad humana y a las vicisitudes de la historia, preocupada por las condiciones de posibilidades del cambio y de la adaptación, y de la necesidad de crear un lenguaje al mismo tiempo anclado en la Tradición y audaz frente a una sociedad que cuestiona una y otra vez la opción cristiana. En definitiva, una teología que responda al desafío de la novedad vital que enfrentamos a diario, mediante la actualización incesante de lo transmitido en las fuentes y en los mejores autores del cristianismo de todas las épocas, al servicio de las decisiones presentes frente a los signos de los tiempos.

Las rigurosas distinciones y la percepción de los matices argumentativos y psicológicos de Newman me han llevado a apreciarlo sobremanera, como testigo y maestro, guía segura en la manera como podemos elaborar la teología de otro modo, en continuidad y transformación con el tesoro de la Antigüedad y el caudal de riqueza del pensamiento humano en todas sus épocas, discerniendo los logros de los pasos en falso. Todo esto, manteniendo a la vez el vínculo entre la Verdad revelada, con sus exactos límites ya definidos por la Iglesia, y la incesante necesidad de entenderse uno mismo, como sujeto histórico y cambiante, en el reflejo de la doctrina cristiana que también evoluciona y se profundiza.

Así, pues, la siguiente investigación aborda las relaciones entre la narrativa autobiográfica y el método teológico en la obra de J. H. Newman. El acercamiento a la *Apologia pro Vita Sua*, acerca de la historia de sus ideas religiosas, me parece, asume la perspectiva mencionada y permite elucidar todo un itinerario intelectual de alto rango en la teología más tradicional, ahora al servicio de una decisión vital con graves consecuencias.

Según la intuición hermenéutica de Paul Ricoeur (1913-2005), la acción narrativa construye una identidad personal y da una significación a los hechos vividos, volviéndolos también comprensibles para otros. El entendimiento de los acontecimientos externos e internos en la propia vida se convierte en fuente de sabiduría, testimonio e imitación.²

En este caso, la prosa magistral de Newman, universalmente reconocida, es un tesoro a la hora de reconstruir un itinerario muy personal y eclesial; intelectual y afectivo, anhelante de soledad, libertad de conciencia y, a la vez, de auténtica comunión en la Verdad. Los asuntos teológicos que Newman elabora con exactitud académica son los mismos que han marcado sus opciones, sus rupturas y sus vínculos más íntimos. Acceder a él por categorías genéricas o impersonales es sencillamente imposible. El lenguaje de Newman, con todo su rigor, ha pasado primero por la expansión del corazón a la escucha de Dios y el doloroso aprendizaje de la obediencia.

De este modo, la teología de Newman es, básicamente, la narración inteligente de la obra divina en él mismo, expresada en términos válidos para toda experiencia religiosa auténtica. Y su autobiografía es, por otra parte, la exposición cuidadosa de las tareas que un teólogo debe asumir, una y otra vez, en la amorosa dedicación a su ciencia como vocación y a la búsqueda incesante e incondicional de la voluntad divina.

Agradezco al P. Hermann Rodríguez Osorio S. J. su paciente amabilidad y su guía invaluable.

² Véase Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990, 137-198.

PRÓLOGO

Secretum meum mihi (Is 24,16)

La esencia de la biografía, en particular de artistas y poetas en el siglo XIX, consiste en entender la obra desde la vida [...] Lo que es vivencia adquiere una posición óptica completamente nueva en la expresión del arte.³

La autobiografía es uno de los medios del conocimiento de uno mismo y, para el creyente, la narración de la obra de Dios en una existencia histórica y única. Quien emprende el relato de su vida, por diversos motivos, objetiva los contenidos de su conciencia en una serie organizada de eventos, circunstancias, encuentros y diálogos, sugiriendo un sentido a los días y las épocas, las personas y las decisiones⁴. Específicamente, la vida narrada por el cristiano se articula en un conjunto coordinado que supera el azar y se describe a sí misma como ejercicio de la razón y la voluntad frente al amor de Cristo que expresa su llamada. Y en todos los casos, una autobiografía es la expresión de la memoria y de la propia responsabilidad frente a un tiempo limitado, concedido y aceptado:

Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entier les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres [...]. Du même coup notre moi s'éparpille; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'exteriorisent les uns par rapport aux autres.⁵

³ Gadamer, *Verdad y método*, 97.

⁴ Véase Weintraub, "Autobiografía y conciencia histórica", 22.

⁵ "Cuanto más tomamos conciencia de nuestro avance en la pura duración, más sentimos las diferentes partes de nuestro ser entero las unas en las otras y toda nuestra personalidad, concentrarse en un punto, o mejor en una punta, que se inserta en el futuro dominándolo sin cesar. En esto consisten la vida y la acción libres [...] De la misma forma que nuestro yo se dispersa aquí y allá, nuestro pasado, que hasta ahora se condensaba sobre sí mismo en el impulso indivisible que nos comunicaba, se descompone en miles y miles de recuerdos que se exteriorizan los unos en relación con los otros" (Trad. mía). Bergson, *Mémoire et Vie*, 44-45.

En la existencia particular de John Henry Newman (1801-1890) se juntan dos condiciones claras: la de un hombre literariamente muy dotado y la de un teólogo de alta precisión. La ocasión de la autobiografía de Newman viene de un reproche externo al cual él quiere responder con la mayor amplitud posible, sin vanagloria ni deseo de publicidad. Solo quiere dar a entender la rectitud de conciencia con la cual ha emprendido significativos cambios a partir de la mitad de su vida y la coherencia de su actual estado con el desarrollo de sus ideas religiosas desde su temprana juventud. En la situación de minoría recientemente emancipada del catolicismo en la Inglaterra victoriana, esta respuesta se muestra a la vez oportuna y necesaria frente a los siglos de malentendidos y conflictos doctrinales que mantuvieron a los fieles de la Iglesia romana al margen de la sociedad inglesa, si no bajo una directa opresión⁶.

Resulta muy significativo que su autobiografía reciba el nombre de *Apologia pro vita sua*, evocando algo más que una simple defensa y alineándose en la tradición de los primeros escritores cristianos latinos que emprendieron la exposición orgánica de su fe, dando a entender su carácter razonable y su aportación a la creación de una cultura⁷. Newman no pretende un alegato sobre sí mismo, sino un verdadero testimonio, una *confessio vitae* sobre los hechos de su vida, contemplados en la sucesión del tiempo, pero ante todo en la exposición de una conciencia creyente que percibe tales acontecimientos como providencia de Dios. El carácter autobiográfico de la *Apologia* es, ante todo, una profesión de fe y una respuesta de carácter personal a una vocación que se narra *coram Dei populo*.

Las habilidades literarias de Newman, reconocidas unánimemente en la prosa inglesa⁸, son un vehículo pertinente, útil y bello, pero a la intención primera de hablar de sí mismo como la figura central de un relato, le sucede pronto la conciencia de ser interlocutor atento de una Palabra que jalona la vida y brinda un hilo conductor, más o menos reconocido según la agudeza de la inteligencia y la vitalidad de la fe, a las acciones y opciones que en un

⁶ Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 55.

⁷ Véase Moreschini (ed.), *Patrología*, 97-106.

⁸ Véase Pérez, “Imaginación y conciencia en la conversión de J. H. Newman”, 109-114; Rupert, *John Henry Newman on the Nature of the Mind*, 47-69.

momento dado pudieran parecer meramente circunstanciales o azarosas. Lo literario remite aquí a una verdad más honda y estructurada:

La función literaria en cuanto tal, si de verdad queremos comprender la esencia de la autobiografía, resulta todavía secundaria en relación a la significación antropológica. Toda obra de arte es proyección del dominio interior sobre el espacio exterior, donde, al encarnarse, toma conciencia de sí. De ahí la necesidad [...] de una crítica que, en lugar de verificar la corrección material de la narración o de mostrar su valor artístico, se esfuerce en entresacar la significación íntima y personal, considerándola como el símbolo, de alguna manera, o la parábola, de una conciencia en busca de su verdad personal y propia.⁹

Ya en otra obra, *Perder y ganar* (1848), Newman había emprendido con buenos resultados el recurso de la novela, una narración en tercera persona con tintes vivaces que recrea el ambiente universitario de Oxford y la evolución de un grupo de estudiantes hacia temas religiosos, que pronto los hará fundar un movimiento teológico aparte¹⁰. En todo caso, aquí la perspectiva es radicalmente distinta y aunque los argumentos históricos y los tópicos intelectuales se entrecruzan con la *Apologia*, esta responde a un objetivo propio y se adentra en la ardua tarea de la objetivación de la conciencia, la recuperación histórica y la dialéctica. Mientras en *Perder y ganar* se empeña en la narración de unos sucesos desde fuera y en tercera persona¹¹, la *Apologia* se emplea a fondo en la hermenéutica de toda una vida en contextos cada vez más amplios. Literatura y disciplina académica se encuentran en el umbral de la palabra, pero revelan senderos distantes de apropiación y desvelamiento.

Igualmente habrán de considerarse las dos notas autobiográficas redactadas hacia 1860 y el diario católico concluido en 1876¹², que abrazan sobre todo los acontecimientos previos al paso a Roma de 1845 y que sirvieron sin duda para la redacción de la *Apologia*, no al modo de un diario, sino como materiales previos a la definición de conjunto que opera esta última. La polémica con Charles Kingsley¹³ es ya cosa del pasado y esto le permite la libertad de detenerse en algunos episodios más anecdóticos e íntimos, con el fin de despejar

⁹ Gusdorf, "Condiciones y límites de la autobiografía", 16.

¹⁰ Véase Bequette, "Theological Identity and Narrative Imagination: Narrative Theology in Newman's *Apologia* and *Loss and Gain*", 131-146.

¹¹ Véanse Newman, *Perder y ganar*, 24-25; y Coronato, "Apologia pro narratione sua: Loss and Gain", 57-70.

¹² Ambas contenidas en Newman, *Escritos autobiográficos*.

¹³ Profesor de Historia moderna en Cambridge, poeta y novelista, anticatólico declarado y partidario de los socialistas cristianos. Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 543-547.

toda ambigüedad, con el recurso de un lenguaje inequívoco que, al tiempo, invite a un mismo horizonte de significación¹⁴. El arco de la narración de las notas se cierra en 1863 y fue escrita por petición del editor de un diccionario biográfico que se publicaría en Quebec bajo el título de *The Men and Women of the Nineteenth Century*¹⁵. El diario católico tiene, por el contrario, silencios muy amplios en el periodo entre 1859 y 1876, fecha en que le hicieron cardenal, pero recoge algunas noticias del efecto de la *Apologia* y algunas reflexiones de carácter sapiencial sobre su vida como sacerdote católico. Este diario no revela ninguna intención de obra orgánica ni definitiva, aunque aparece una interesante vinculación entre la relectura de las notas y la aparición del *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento* en 1870¹⁶. De nuevo, el criterio existencial se muestra definitivo a la hora de trabajar un tema académico, en este caso, propio de la teología fundamental¹⁷.

La habilidad narrativa de Newman cede, con todo, en la *Apologia* el paso a una específica tarea teológica. La presente tesis, entonces, no describe la naturaleza de una biografía, trabajo propio de la crítica literaria, o una temática en el conjunto de una obra¹⁸, sino el

¹⁴ Véase Ricoeur, *De l'interprétation*, 57-64.

¹⁵ Véase Newman, *Escritos autobiográficos*, 33.

¹⁶ Véase Vannini, "Le pagine in preparazione alla "Grammar of assent" 1865-1869", 29-41.

¹⁷ Véase Newman, *Escritos autobiográficos*, 238-242.

¹⁸ La obra de J.H. Newman se encuentra editada en su totalidad, incluidos los 33 volúmenes de su correspondencia. La página www.newmanreader.org ofrece una casi completa colección de sus escritos. M. Davies (1978) ofrece una selección de sus sermones frente al ambiente universitario liberal y su incidencia en la progresiva consolidación de su talante espiritual y en los temas recurrentes de su trabajo teológico. Por otra parte, el ambiente histórico del Movimiento de Oxford, al cual Newman perteneció en su periodo anglicano, cuenta con las importantes obras introductorias de Ch. Dawson (1934), E. Bénard (1945) y Ch. Dessain (1990), además de la más amplia descripción que hace I. Ker en su biografía de Newman, luego adaptada para su *Positio Beatificationis et Canonizationis* (2009). Esta *Positio* vincula extensamente el carácter biográfico y los grandes contenidos teológicos de la obra de Newman.

De carácter mucho más temprano, contamos también con la biografía de Ward (1921), de valor excepcional por su cercanía temporal y personal, en la que analiza la conversión de Newman desde la perspectiva anglicana, con la valoración de las condiciones históricas y las decisiones políticas del momento que la impulsaron definitivamente. En castellano, sobresalen los estudios biográficos e introductorios de J. Morales (2010, 2013), amplísimo conocedor y traductor de Newman, indispensables al momento de situar históricamente la evolución de sus hitos teológicos fundamentales, en el ámbito universitario, eclesiástico y literario.

El ambiente histórico del renacimiento de la Iglesia católica en Inglaterra en el siglo XIX ha sido ya descrito ampliamente por P.Thureaud-Dangin (1905) y Sh. Gilley (1990) y E. Short (2011) junto con las obras más generales sobre anglicanismo de A. Tolédano (1959) y D. McCulloch (1996) y evangelismo de F. Turner (2002). Este último presenta las fuentes, los contextos y las personas que intervinieron en el progresivo alejamiento de Newman de la tendencia evangélica.

método por el cual un relato de la propia vida puede seguir los pasos de una teología rigurosa, en cuanto se profesa que toda verdad sobre el hombre remite a una verdad sobre Dios y viceversa. El principio según el cual *gloria Dei vivens homo* se puede aplicar a la inteligencia misma de la vida en cuanto creyente y a la búsqueda razonada de una verdad religiosa objetiva, que alienta las buenas decisiones y perfecciona la razón y la voluntad humanas en su finalidad y en su ejercicio cotidiano¹⁹.

El teólogo, por otra parte, no es simplemente el hombre que discurre sobre Dios, sino el que valora e interpreta su vida a partir del diálogo de su conciencia con la Providencia en Cristo que ilumina, guía y orienta sus pasos en la concreción del tiempo y en el avance de la comunidad humana²⁰. Teología y *confessio vitae* tejen un mismo itinerario en el planteamiento de la responsabilidad humana frente a un mundo de significación, sentido y trascendencia. El teólogo que escribe es el mismo que obra, invoca y espera.

Ahora bien, si del carácter metódico de la *Apologia* se trata, reconozco la orientación fundamental de Bernard Lonergan para la presente tesis. Asumo plenamente su descripción del método como “un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”²¹. La *Apologia* en su carácter

Los tópicos fundamentales de la teología de Newman han sido objeto de estudio en las obras de Mary Antonia B.V.M (1929), Erich Przywara (1963), Sh. Gilley (1990), A. Dulles (2002), R. Strange (2008), P. Lazzarin (2010), X. Larrañaga (2012), F. Turner (2002), L. Tuninetti, (2009), Th. Norris (2010), J. Rupert (2011), D. Armstrong (2012), W. Myers (2013), J. Crosby (2014) y J. Connolly y B. Hugues (2014), M. Marchetto (2016) y los artículos de M. Vannini, A. Asnaghi, A. Bosi, R. Coronato, en *Quaderni Di Spiritualità* 79 (1992). Todas estas obras tienen como finalidad el análisis y comentario de diferentes tópicos y temas espirituales en la obras de Newman, siempre con una buena introducción biográfica.

El análisis de su espiritualidad ha sido emprendido específicamente por L. Bouyer (1953) y J. Honoré (2000), mostrando ambos la continuidad entre el Newman anglicano y el católico y la ampliación de intereses teológicos y de vida interior obrada en su conversión. Resulta una obra fundamental a la hora de vincular el trabajo de Newman acerca del carácter histórico-progresivo de la Revelación y la opción moral del converso. Sin embargo, no hay, en lo que conozco, un estudio crítico de la función autobiográfica en Newman como ejercicio teológico que dé razón del nuevo horizonte vital que abrieron sus investigaciones y de la incidencia de su paso al catolicismo en su obra. Sus dos periodos como anglicano y católico son tratados generalmente por separado, sin explicitar suficientemente la unidad fundamental de su opción cristiana y la coincidencia de las verdades cristianas vividas en dos contextos históricos y eclesiales distintos, uno de los cuales es objeto de decisión libre y ponderada por Newman hasta su muerte: la Iglesia de Roma.¹⁸

¹⁹ “La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible” (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.2, ad. 1).

²⁰ Véase Von Balthasar, *Teología de la historia*, 22.

²¹ Lonergan, *Método en teología*, 12. Escribe al respecto el padre Rodolfo De Roux s.j.: “Sobre estas bases vuelve la pregunta inicial: ¿hay un método específico de hacer teología? ¿Cuál es su objetivo final? ¿Cabe

autobiográfico podrá ser comprendida dentro las especializaciones funcionales de la disciplina teológica que articulan las verdades de la fe y el sentido de las opciones humanas. La lectura conjunta de las dos obras permite valorar su concordancia en planos e intenciones diferentes, uno en la propuesta de un itinerario académico y pastoral de una teología más conforme a la modernidad y el otro en la explicación de la propia decisión frente a la responsabilidad histórica, pero ambos en la búsqueda de un método que unifique el pensamiento y la acción²². Mientras más se profundiza en los acontecimientos de la propia vida, más se descubre su sentido a la luz de la fe, los hechos cobran su verdadero valor y los contornos se perfilan de una forma más clara en el río del tiempo:

Muchas cosas que se habían pasado por alto, se recuperan ahora; cosas que simplemente se habían yuxtapuesto, encuentran ahora su concatenación. Lo que se había sentido y recordado oscuramente, surge ahora con claros relieves dentro de perspectivas quizás inesperadas hasta ahora. Surge una nueva organización que distingue periodos caracterizados por amplias diferencias en el modo propio de vivir, en los intereses dominantes, en las propias tareas y problemas; en cada periodo distingue contextos y conjuntos de preguntas y respuestas que se refieren a argumentos distintos pero relacionados. Los periodos determinan las secciones y los tópicos determinan los capítulos de la autobiografía.²³

De esta forma, la recuperación de la propia historia no se realiza en Newman de una manera aleatoria o anecdótica, sino según los mismos procedimientos que suele usar en la

señalar un conjunto básico de operaciones teológicas pertinentes? El capítulo segundo de *Método en Teología* ofrece ya un intento de respuesta. Evidencia también la distancia que aún separa a Lonergan de su comprensión final del mismo método, pues todavía no hay una atención explícita a la índole de proceso unitario, de todo el conjunto, al interior de una subdivisión del mismo en las especializaciones funcionales. Simplemente, a partir de la debida atención al «sujeto consciente, que pregunta y reflexiona críticamente» -el así llamado por él mismo análisis intencional- establece cinco reglas o preceptos, que aplica luego al trabajo teológico con las adaptaciones que exige la índole específica de la fe. Esos preceptos son: entender, entender de manera sistemática, eliminar las contra- posiciones -en incoherencia con la estructura normativa del conocer humano-, y desarrollar las posiciones -en coherencia con aquella-; asumir en fin la responsabilidad de juzgar. En definitiva, la teología aparece como el proceso específico -desde la fe- de un conocimiento verdadero, que ha alcanzado su madurez. Se trata entonces de entender, en el sentido pleno y auténtico de la palabra, y por cierto con un grado suficiente de sistematización. Vale decir, de unidad y coherencia en los elementos múltiples que se van entendiendo. Capaz de ejercer un control crítico sobre todos los procesos cognoscitivos implicados. Y sobre todo de asumir la responsabilidad de juzgar, pues sólo entonces cabe hablar de verdad, de objetividad plena, de realidad. Si es que ha de reivindicar la validez de la Palabra de Dios, que es su punto de partida, sin reducirla a bellos juegos de ideas o de afectos que no tienen raigambre ni correspondencia con la vida, bien real. de los hombres”. De Roux, “En camino hacia Método en Teología”, *Theologica Xaveriana* 47 (1997), 187-188.

²² Sobre la influencia de Newman sobre Lonergan, véase Galán, Francisco. “*Lonergan, lector del Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*”. *Revista de filosofía Open Insight*, vol. 8 (13) (2017): 217-244.

²³ Lonergan, *Método en teología*, 176-177.

elaboración, revisión crítica y ampliación de sus horizontes conceptuales en teología. La lectura orante de la Sagrada Escritura, el tesoro de la Tradición, los recursos de la inteligencia teológica y la hondura de la experiencia espiritual se vinculan para expresar también la coherencia práctica de un hombre en su siglo y en la comunidad de fe, primero anglicana y luego católica romana. El estudio histórico de estas confesiones y su evolución termina siendo una forma de inteligencia de sí mismo, según las afirmaciones de Gadamer: “Toda comprensión es un comprenderse”²⁴ y “la conciencia histórica es una forma de autoconocimiento”²⁵.

Tal presupuesto lleva a un marco teórico en el cual toda obra humana auténtica tiende no sólo a la elaboración de un objeto, sino a la expresión intencional o tácita de una interioridad, de un sentido y, en última, de un amor. La obra autobiográfica de J.H. Newman elabora originalmente una síntesis de elementos históricos contextuales utilizados por la interioridad del teólogo para su ubicación vital. Al elaborar su estilo propio de teología e insertarla en un género narrativo, Newman da la clave de una síntesis superior de conocimiento doctrinal consolidado y de apertura hermenéutica existencial.²⁶

En el método de Newman pueden identificarse operaciones distintas, pero relacionadas entre sí, que constituyen un esquema, según la descripción lonerganiana. Este esquema es aplicado de manera recurrente por él de manera tal que vincula los datos objetivos de la Revelación, el desarrollo dogmático en la Iglesia y el propio asentimiento, al punto de lograr resultados acumulativos y progresivos en una experiencia comunicada en el estilo propio de la Autobiografía. Este estilo reúne en sí las mismas operaciones funcionales del conocimiento pero las emplea de modo novedoso y único en la intrincada observación de sí

²⁴ Gadamer, *Verdad y método*, 326.

²⁵ *Ibíd.*, 296.

²⁶ Léanse las propias palabras de Newman: “Ahora que me dispongo a trazar, en la medida de lo posible, cómo tuvo lugar la gran revolución que me llevó a dejar mi propio hogar, al que me unían lazos y afectos tan fuertes, me resulta abrumadoramente difícil quedar satisfecho yo mismo con mi narración [...] ¿Quién es capaz de conocerse a sí mismo y advertir las múltiples y sutiles influencias que actúan sobre él? [...] Tanto más cuando se trata de un periodo de la vida en el que la observación de uno mismo y del mundo exterior es menos intensa que antes y que después, por la perplejidad e inquietud que pesaba sobre uno, y cuando, pese a la luz que se le daba en medio de la oscuridad en atención a sus dificultades, se trataba de oscuridad al fin y al cabo?” (Autobiografía, 117)

mismo, en la ubicación de un mundo personal interior en la historia, en su interpretación²⁷ y en la articulación de una decisión coherente y duradera.

Tales resultados se obtienen en la línea de un sentido ilativo, en que la certeza se elabora no sólo en la lógica de las proposiciones, a modo matemático, sino en la apertura a la intuición y el sentido; a la libertad de conciencia y de decisión, a lo sobrenatural y al influjo de la gracia, presentes en la confesión de una Providencia que guía la vida y configura una vocación dentro de la Iglesia.

El creyente que es Newman sitúa su trabajo en un círculo de operaciones que lo remiten de manera permanente a la historia de su propia Tradición en sentido católico, al camino hermenéutico de las verdades de la fe que se concretiza en la proposición de las doctrinas ciertas y a la validación de su propia vocación de teólogo en la decisión de su conversión a una confesión históricamente configurada.

Por otra parte, el camino de asentimiento a la fe doctrinal e históricamente situada lleva, en Newman, a la decisión más importante de su vida, de la cual dará razón en el conjunto de su obra y desde la cual responderá las nuevas preguntas de la modernidad a finales del siglo XIX: su conversión al catolicismo. Sólo con esta elaboración bien ensamblada podrá la teología contemporánea que inicia con Newman abrirse a las preguntas más acuciantes desde las ciencias exactas y sociales, en el lenguaje de la precisión dogmática y la autenticidad del cristiano interior.

²⁷ Escribe Lonergan al respecto “Abordamos la interpretación como especialización funcional. Ésta se relaciona con la investigación, la historia, la dialéctica, la explicación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación, ya que depende de ellas y, a su vez, éstas dependen de la interpretación. No obstante, la interpretación tiene su fin propio y su manera específica de operar [...] Las palabras (de un autor) pueden ser comunicadas a otros grupos separados por el espacio y por el tiempo. Los horizontes, valores, intereses, desarrollo intelectual y experiencias pueden variar. La expresión puede tener componentes intersubjetivos, artísticos y simbólicos que parecen extraños. Entonces surge la cuestión: ¿qué se quiso significar con la frase, el párrafo, el capítulo, el libro? Muchas respuestas parecen posibles, pero ninguna es plenamente satisfactoria. Tal es, en general, el problema de la interpretación” (Lonergan, *Método en teología*, 149-150)

El conjunto de procedimientos que Newman utiliza en la investigación histórica, la interpretación, la dialéctica, la sistematización y la comunicación remite a unas doctrinas fundamentales, a unos datos reconocidos como ciertos y, en últimas, a una conversión que orienta la vida hacia un fundamento una y otra vez reconocido y amado. La conciencia del teólogo recorre siempre estos caminos, pero la validación final corresponde en definitiva a su postura vital ante lo sagrado, sus opciones históricas y el crisol del amor responsable.

El objeto de este estudio concierne, así, a una teología de la acción humana comporta no sólo los aspectos *ad extra* de su influjo sobre el mundo, sino el esfuerzo de dar un sentido *ad intra* al tiempo de la vida reconocido desde el horizonte de Dios. El teólogo valida el camino de la fe de la Iglesia en su propio recorrido como creyente en una época determinada y ofrece el testimonio de una razón al servicio de la fe primero desde el lugar que ha decidido tomar en la comunidad eclesial. Al exponer las verdades de la fe en una matriz cultural específica y en un momento determinado de la historia, el teólogo convierte su metódico trabajo científico, a través de operaciones funcionales específicas, en un auténtico testimonio cristiano y en un camino de santidad.

Con estas premisas, el estudio de la labor autobiográfica de J.H. Newman en correspondencia con su trabajo sobre el desarrollo dogmático y el propio asentimiento religioso en la conciencia intencional como dos elementos coherentemente relacionados, plantea la posibilidad de entender toda obra teológica de rango²⁸ en la clave de una confesión creyente, en la que el teólogo se expresa a sí mismo en su experiencia de Dios e integra la solidez de la exposición dogmática con la búsqueda de una sabiduría personal y eclesial, bajo el signo de la permanente conversión, en condiciones históricas precisas y en una comunidad confesional establecida.

²⁸ El servicio concreto al que fue llamado el Beato John Henry incluía la aplicación entusiasta de su inteligencia y su prolífica pluma a muchas de las más urgentes “cuestiones del día”. Sus intuiciones sobre la relación entre fe y razón, sobre el lugar vital de la religión revelada en la sociedad civilizada, y sobre la necesidad de un educación esmerada y amplia fueron de gran importancia, no sólo para la Inglaterra victoriana. Hoy también siguen inspirando e iluminando a muchos en todo el mundo. Me gustaría rendir especial homenaje a su visión de la educación, que ha hecho tanto por formar el ethos que es la fuerza motriz de las escuelas y facultades católicas actuales. Firmemente contrario a cualquier enfoque reductivo o utilitarista, buscó lograr unas condiciones educativas en las que se unificara el esfuerzo intelectual, la disciplina moral y el compromiso religioso (Benedicto XVI, Homilía de beatificación de J.H. Newman, 19 de septiembre de 2010, en www.vatican.va.org., consultado el 16 de octubre de 2017).

La vinculación entre el trabajo teológico de alta precisión y la ubicación de éste en el sentido de la espiritualidad y las decisiones del teólogo²⁹ será el centro de atención del trabajo de la investigación, al reconocer la inevitable validación de los logros del conocimiento teológico en su escala de valores y responsabilidades.

Pretendo, así, responder al desafío lanzado por J. B. Metz en 1974, cuando escribía acerca del “cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística”³⁰. La sociedad secularizada e incluso hostil a la religión exige, paradójicamente, que el argumento teológico sea, en coherencia, regla de vida para quien lo ejerce. Quizá nos enfrentemos en la actualidad no a una crisis de fe sino de testimonio. Los contenidos de la Revelación no son visibles en la existencia de los creyentes que los profesan y la verdad explicada hoy es menos exigida que la verdad vivida. La comprensión de la vida a partir de la fe y sus horizontes prácticos y místicos son la primera condición de la entrada de la teología en el debate contemporáneo y en su significación para el futuro:

¿Cuál debería ser el rostro de una teología capaz de poner fin a este cisma entre dogmática e historia personal y de reunir con impulso creador lo que lleva tanto tiempo separado? En un intento de definición, yo llamaría a tal teología dogmática, una especie de biografía existencial, entendiendo por “biografía” no un simple reflejo literario de la subjetividad con el propósito, en palabras de Goethe, de conseguir con ese reflejo un signo interpretativo del

²⁹ El horizonte de la primacía de Dios marca en profundidad también las numerosas publicaciones de Newman. En el citado ensayo sobre El desarrollo de la doctrina cristiana, escribió: «Hay una verdad; hay una sola verdad; [...] la búsqueda de la verdad no debe ser satisfacción de la curiosidad; la adquisición de la verdad no se parece en nada al entusiasmo por un descubrimiento; nuestro espíritu está sometido a la verdad; no es, por tanto, superior a ella y más que disertar sobre ella, debería venerarla» (pp. 344-345). La primacía de Dios se traduce pues, para Newman, en la primacía de la verdad, una verdad que hay que buscar ante todo disponiéndose interiormente a acogerla, en una confrontación abierta y sincera con todos, y que tiene su culmen en el encuentro con Cristo, «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6). Newman dio, por tanto, testimonio de la Verdad también con su riquísima producción literaria que abarca la teología, la poesía, la filosofía, la pedagogía, la exégesis, la historia del cristianismo, las novelas, las meditaciones y las oraciones (Benedicto XVI, Mensaje de Benedicto XVI con ocasión de un simposio sobre J.H. Newman, 18 de noviembre de 2010, en www.vatican.va.org, consultado el 20 de mayo de 2020).

³⁰ Metz, “Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biografie eines Christenmenschen heute”, 305-316. El ejercicio de la investigación ha de ofrecer un método pertinente de lectura de la obra de un teólogo como Newman, en el rigor de sus desarrollos académicos, vinculado a su expresión interior y espiritual como un mismo lenguaje en idiomas propios, que hunden sus raíces en la experiencia de fe y en la acción coherente. Esta experiencia aportará a lo que Metz definía como la clara necesidad de un puente entre la teología dogmática y la teología espiritual, entre la precisión histórico-hermenéutica de los contenidos de la fe y su validación existencial en la Iglesia. Igualmente, el conocimiento del método y de los intereses particulares de Newman ofrecerá un amplio margen de temas en clave ecuménica, en cuanto su interpretación de los datos de la fe se enriquece por la ampliación de los contextos confesionales en la perspectiva de los recursos más auténticamente católicos.

mundo y la vida. Tal teología debe llamarse biográfica porque inscribe en la doxografía de la fe la biografía mística de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios. Es también biográfica porque no es una teología deductiva por sistema, dispuesta a mantener su carácter irrefutable y su aceptación al precio de la tautología, sino un relato de la historia personal ante Dios, formulado y condensado conceptualmente. La teología biográfica debe elevar el “sujeto” al plano de la conciencia dogmática de la teología [...] Introducir el sujeto en la dogmática significa convertir al hombre, con su vida y experiencia religiosa, en tema objetivo de la dogmática; significa ordenar la doctrina a la vida y la vida a la doctrina; significa, por tanto, reconciliar entre sí la dogmática y la biografía y, en definitiva, armonizar la doxografía teológica y la biografía mística.³¹

La articulación de la historia personal ante una verdad revelada y creída es la urgencia mayor de la teología, pero justamente la integridad y rigor del método teológico son los que parecen contribuir mejor a la honestidad de la profesión creyente, en cuanto la inteligencia rectamente aplicada revela también un horizonte moral. El juego limpio del pensamiento es el crisol de las buenas obras. Así, la transparencia y esfuerzo del quehacer teológico y la humildad del buscador corresponden al hombre nuevo que postula la esperanza cristiana.

Si de la justificación de este estudio se trata, la labor teológica, en la línea asumida, parece no tener otra validación que la vida de la comunión eclesial y de cada creyente en particular, en cuanto la doctrina que elabora no sólo despliega una verdad sobre Dios, sino una verdad sobre el ser humano, su esencia, su acción y su esperanza. La autobiografía de J.H. Newman quiere señalar como el trabajo científico del teólogo verifica, corrige, amplía o desplaza el horizonte existencial de quien lo realiza, invitando no sólo a un rigor académico necesario, sino a una actitud existencial indispensable colegible de la trascendencia histórico-existencial de la verdad revelada en Cristo.

La teología hoy necesita superar los límites de una exposición razonada del dogma cristiano para hacerse forma de vida, razón de la esperanza propia e itinerario ético en una historia concreta y exigente. El teólogo debe hoy en día superar la función meramente expositiva de la cátedra y recuperar la *profecía* de su propia labor, mostrando que no sólo expone una racionalidad creyente sino que da testimonio de que opera en él mismo, según la intuición que de J.H. Newman que estudiaremos.

³¹ Schneider, *Teología como biografía*, 210.

Ahora bien, el ya mencionado carácter metódico de esta búsqueda como, por otra parte, Bernard Lonergan lo afirma, no corresponde a una serie de reglas “que cualquiera, incluso un tonto, ha de seguir meticulosamente: es más bien un marco destinado a favorecer la creatividad y la colaboración”³². El trabajo teológico de Newman, en su carácter autobiográfico, se revela abierto y vivo, siempre dispuesto a ampliar las perspectivas y a corregir las conclusiones apresuradas o los desequilibrios sistemáticos en su desarrollo o sus falsificaciones³³:

Dadas las circunstancias, este boceto mío será incompleto, desde luego, pero en este momento contemplo, por primera vez, mi vida como un todo. Es mi primera prueba, pero no contendrá, confío, ningún error serio o sustancial, y en esa medida responderá al propósito por el que lo escribo. No pretendo sentar como cosa cierta nada de lo que no tenga yo un recuerdo claro o algún testimonio escrito o la corroboración de algún amigo. Hay testigos suficientes a lo largo y ancho del país que pueden verificar, corregir o completar. Y cartas, sobre todo mías, en abundancia, si no las han destruido.³⁴

Sin embargo, la especificidad autobiográfica de la *Apologia* sigue a salvo, pues no se trata de una obra de exposición dogmática sino del recuento íntimo y trascendental de las condiciones de posibilidad de un conocimiento religioso que progresa y que se transforma paulatinamente en opción efectiva:

Deseo ser estrictamente personal y atenerme a hechos: no estoy exponiendo doctrina católica, no hago más que explicarme a mí mismo, mis opiniones y mis actos. Quisiera, en la medida de mis fuerzas, limitarme a exponer hechos, tanto si estos terminan por serme favorables como si no. Por supuesto, habrá espacio de sobra para que mis lectores juzguen de forma contraria a la mía acerca de la necesidad, lo apropiado, el valor, el buen gusto o la prudencia religiosa, de los detalles que me permitiré dar [...] No es agradable dar a cualquier discutidor insustancial o frívolo la ventaja sobre mí de conocer mis pensamientos más íntimos, incluyendo la relación entre mí y mi Hacedor. Pero no me gusta que me digan en la cara que soy un embustero y un bribón, y si lo tolerara no cumpliría mi deber con mi fe ni con mi nombre.³⁵

³² Lonergan, *Método en teología*, 9.

³³ Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 199-200.

³⁴ Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 46. En adelante se citará como *Apologia*, en la edición en español de Encuentro, Madrid, 1996, a menos que se indique lo contrario.

³⁵ Newman, *Apologia*, 46.

La ocasión de la Autobiografía no es casual ni viene del deseo de darse fama, sino de una justa comprensión de su proceso creyente frente a una acusación que devaluaría, si no se contestara, el resultado presente de su vida y de su ministerio católico. Las palabras difamatorias del mencionado Charles Kingsley³⁶, más allá de una oposición periodística, suscitan un trabajo de recuperación de la memoria y de hilvanación de los datos, dialécticas y convicciones que han llevado a una configuración moral específica. No obstante, si el lector esperara una serie de abruptas decisiones o cambios, aventuras apasionantes o confrontaciones espectaculares, se vería desilusionado frente a un proceso interior poco notorio exteriormente, silencioso, reflexivo y ajeno a toda publicidad³⁷. El retiro casi monástico de Littlemore, entre los años 1843 y 1845, dio muestras de este tono de reserva y cuidadosa elección de los medios espirituales de discernimiento y elección³⁸.

Los largos años de reflexión y revisión, corroboran que la supervivencia depende del cambio, la adaptación y la exclusión de lo inútil o nocivo. El proceso de especialización y las paradójicas ventajas de ciertos límites son también elementos que tener en cuenta en las diversas etapas de la vida, su progreso o su decadencia. Todo esto está presente en aquellos años previos al paso a Roma, así como una convicción de la necesaria evolución espiritual en todo ser humano y en la libertad frente a una Tradición que solo se valida en la respuesta efectiva frente a una situación actual de perplejidad, juicio de sí mismo o exigencia moral.

Ahora bien, este proceso autobiográfico está regido, como lo quiere mostrar el trascurso de la presente tesis, por un método que coincide con la forma propia de comprensión y avance de la teología, tal como el mismo Newman lo entiende al aplicar sus procedimientos teológicos especializados al conocimiento de sí mismo como un hombre dedicado por vocación al oficio y la tarea de la teología. La lectura que él hace de sí mismo como un ser

³⁶ Kingsley, en una crítica al libro de J. A. Froude, *History of England*, publicada en 1864 en Macmillan's Magazine, decía que "la verdad por sí misma no ha sido nunca considerada como virtud por el clero romano. El padre Newman nos informa de que no necesita serlo y que, en definitiva, no debe serlo; que la astucia es el arma que el cielo ha dado a los santos para que resistan la fuerza bruta y masculina del mundo malvado que toma y es dado en matrimonio. Puede que su pensamiento no sea doctrinalmente correcto, pero es un hecho que es así". Naturalmente, Newman le contestó exigiendo, en vano, una retractación. Después de un largo intercambio de correspondencia, Newman se decidió a escribir la *Apologia*. Véanse *Escritos autobiográficos*, 34 y *Apologia*, 33.

³⁷ Crisóstomo, *La verdadera conversión*, 86.

³⁸ Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 259-272.

creado y obediente a una llamada particular³⁹ está guiada por los mismos criterios de su dedicación amorosa a la profundización, vivencia y enseñanza de la Verdad revelada. La coincidencia de un método teológico con el itinerario de la *Apologia pro vita sua* de J. H. Newman corresponderá al objetivo central del trabajo a seguir.

Esto último, a su vez, exige un replanteamiento del carácter científico o, mejor, una actualización de su autocomprensión en la línea del conocimiento contemporáneo en que la ciencia no corre como una entidad aséptica, ajena a la historia y las aspiraciones humanas, sino que se desarrolla justamente a partir de los horizontes vitales personales y comunitarios, la experiencia acumulada o revisada y los giros epocales que van determinando un sistema de pensamiento y acción, conocimiento e interés, arte y creatividad⁴⁰. El trabajo teológico ejercido al modo de una autobiografía muestra la gran influencia del mundo interior y de la riqueza cultural al momento de elaborar un lenguaje creyente susceptible de aceptación eclesial, es decir coherente con la fe transmitida y, a la vez, respetuosa de la vivencia en libertad de la obra del Espíritu:

La teología autobiográfica da razón de lo que el teólogo ha tenido como experiencia del misterio en su vida personal: los recuerdos de infancia, la participación en grupos o comunidades, la formación académica, el conocimiento de las fuentes que nutren su fe, las prácticas religiosas y el compromiso social. Todo esto dentro de un reconocimiento e interpretación de la manera como ha actuado el Espíritu de Dios. Solo así el teólogo se va percatando de quién es el que le habla en su interior, que es el que le habita, qué le dice y cómo lo impulsa a contar todo lo que ha obrado en él.⁴¹

En la *Apologia* es claro que se desarrolla un método teológico, donde el sujeto de esta tarea es el creyente que articula su historia personal ante Dios, su comunidad de fe y el testimonio exigido por la razonabilidad de sus acciones. Newman no pretende exponerse como estereotipo de conocimiento científico ni ceder a la mera literatura emocional. Su trabajo consiste en valorar con equilibrio los contenidos de su conciencia religiosa y objetivarlos en el relato, sin por ello defender un carácter apodíctico de sus convicciones.

³⁹ Newman, *Apologia*, 50-51.

⁴⁰ Sobre la creatividad teológica y el sentido de la tradición, véase Ratzinger, *Naturaleza y misión de la Teología*, 107-109.

⁴¹ González, *Místicas medievales. El rostro femenino de la teología*, 287. Véase Leclercq, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2012, 9-15.

La *Apologia* no es una obra de polémica, sino una invitación a un camino entrelazado de conocimiento ajustado y preciso, en el rigor de los términos y las evocaciones, y del misterio insondable de una conciencia que nunca puede establecer con certeza definitiva sus razones sin la intervención de la gracia. La teología biográfica resulta, así, profundamente dialógica. La objetivación de los contenidos de conciencia se realiza, en primer lugar, no ante la mirada indiscreta de otros, sino ante Aquel que otorga a la vida su fundamento y destino.

La claridad de esta posición depende de la rectitud del juicio hermenéutico sobre la propia vida. Según H. Gadamer “comprender significa primariamente entenderse en la cosa y solo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro”⁴². La comprensión de la propia vida como obra de Dios es la condición de posibilidad de la expresión de su unidad y coherencia, de lo contrario solo queda el relato de acontecimientos más o menos relacionados que explican ciertas decisiones, pero que no esclarecen el conjunto en sus detalles ni lo individual en el todo de la historia más allá de la crónica, la anécdota o el encuentro intempestivo. Si ha de suscitarse una opinión en el otro, que es el objetivo de la narración autobiográfica y justamente de la *Apologia*, esta deberá contar con la aceptación ajena del horizonte de fe que da lugar a una profesión de fe en cada acontecimiento, persona y lugar. Todo adquiere significado para quien la vida es un don: conciencia y objeto alcanzan en este reconocimiento su homogeneidad y se hace posible la afirmación mediada de lo sagrado en lo histórico⁴³.

El método de la presente investigación es, entonces, histórico-hermenéutico.⁴⁴ En el marco de una conveniente investigación histórica, emprenderé la lectura de los principales

⁴² Gadamer, *Verdad y método*, 364.

⁴³ Véase *Ibíd.*, 282.

⁴⁴ Sigo también aquí la descripción de B. Lonergan al respecto: “Abordamos la interpretación como especialización funcional. Ésta se relaciona con la investigación, la historia, la dialéctica, la explicación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación, ya que depende de ellas y, a su vez, éstas dependen de la interpretación. No obstante, la interpretación tiene su fin propio y su manera específica de operar [...] Las palabras (de un autor) pueden ser comunicadas a otros grupos separados por el espacio y por el tiempo. Los horizontes, valores, intereses, desarrollo intelectual y experiencias pueden variar. La expresión puede tener componentes intersubjetivos, artísticos y simbólicos que parecen extraños. Entonces surge la cuestión: ¿qué se quiso significar con la frase, el párrafo, el capítulo, el libro? Muchas respuestas parecen posibles, pero ninguna es plenamente satisfactoria. Tal es, en general, el problema de la interpretación” (Lonergan, *Método en teología*, 149-150)

documentos autógrafos de Newman, en particular *Apologia pro Vita Sua*, *El asentimiento religioso* y su comunicación epistolar y homilética, como una unidad interpretativa que da razón de la teología vivida en un periodo histórico concreto, con la decisión de una conversión y la comprensión de todo un arco vital en el oficio del teólogo como intérprete de la acción de Dios en su propia vida y en los acontecimientos de su época.

Asumo la propuesta hermenéutica de Gadamer en cuanto a la vinculación de la experiencia religiosa personal en sus conceptos fundamentales y la objetivación histórica de la tradición en sus posibilidades interpretativas, lo que lleva a una apropiación del devenir de la comprensión en el tiempo y la decisión frente a un conjunto de verdades transmitidas:

Estas consideraciones nos inducen a preguntarnos si en la hermenéutica espiritual-científica no se debiera intentar reconocer todo su derecho al momento de la tradición. La investigación espiritual-científica no puede pensarse a sí misma en oposición al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición⁴⁵.

Por el carácter mismo del problema planteado, este método me parece el más ajustado en cuanto vincula la expresión misma de la teología, con su carácter científico y su uso crítico de las fuentes, con las implicaciones personales de un teólogo que se reconoce en búsqueda de un lenguaje más coherente con la Tradición y con las necesidades espirituales de los hombres de su época, en particular él mismo como cristiano y ministro de su Iglesia.

Por otra parte, a través del ejercicio hermenéutico, la vida “se objetiva en formaciones de sentido. Toda comprensión de sentido es una retraducción de las objetivaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que han surgido”⁴⁶. Lo que constituye nuestro ser es la continuidad hermenéutica, la explicación de sí que da la conciencia frente a la existencia de

⁴⁵ Gadamer, H. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977, 350.

⁴⁶ *Ibíd.*, 102.

un Creador, si se accede a ella por convicción al lenguaje de la fe dogmática o de la experiencia mística en general. La apertura de corazón a corazón de la narración creyente que espera confianza hace valer la afirmación del conocimiento de sí por medio de las letras: “No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referido al espíritu que comprende como ella”⁴⁷.

En el fondo, solo existe esta hermenéutica cuando se pasa de la fragmentación de los hechos traídos a la memoria (siempre dentro de una tradición) y se los inserta en conjuntos inteligibles en una posible secuencia de pasos hacia la configuración de la propia vida. La experiencia de la realidad en uno mismo madura la comprensión del tiempo vivido y la asimilación de un sentido siempre provisional pero armónico. La hermenéutica de la propia vida coincide con la percepción de la belleza en el arte a ejemplo de la música:

La vida se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales [...] El nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo (y como es revivido y comprendido en el conocimiento biográfico de los demás) se funda en la significatividad de determinadas vivencias. A partir de ellas, como a partir de un centro organizador, es como se constituye la unidad de un decurso vital, igual que se constituye la forma sensible de una melodía; no desde la mera sucesión de tonos pasajeros, sino desde los motivos musicales que determinan la unidad de su forma.⁴⁸

Acerca de esta labor creativa, también se pronuncia Gusdorf:

La experiencia es la materia prima de toda creación la cual elabora los elementos tomados de la realidad vivida. Uno solo puede imaginar a partir de lo que uno ha experimentado, en realidad o en la aspiración. La autobiografía presenta ese contenido privilegiado con un mínimo de alteraciones; más exactamente, cree, de ordinario, restituirlo tal como fue, pero para narrarse, el hombre añade algo a sí mismo. De modo que la creación de un mundo literario comienza en la confesión del autor: la narración que hace de su vida ya es una primera obra de arte, el primer desciframiento de una afirmación [...].⁴⁹

La autobiografía de Newman es, entonces, una *confessio fidei*, apoyada por el trabajo paciente y humilde del historiador, el literato, el teólogo y el hombre espiritual, que invita a

⁴⁷ *Ibíd.*, 216.

⁴⁸ *Ibíd.*, 283.

⁴⁹ Gusdorf, *Condiciones y límites de la autobiografía*, 16.

una comprensión diferente de la vida, a la mayor honestidad de los actos intelectuales, a la valoración de una tradición común⁵⁰ y a las decisiones tomadas con justicia y rectitud. Al mismo tiempo, su *confessio vitae* tiene una intención determinada y un horizonte auto-explicativo que requiere de la claridad del lenguaje y la cordialidad del relato: es un texto finamente elaborado para ser leído en el ámbito de la amistad con el autor:

Puede comprenderse fácilmente qué gran prueba supone escribir la presente historia sobre mí mismo; pero no debo eludir la tarea. Aunque las palabras “Secretum meum mihi” (Is 24,16) me resuenan continuamente en los oídos, a medida que los hombres se acercan al final de su vida les importa menos hacer revelaciones. No es parte pequeña de esta prueba prever que, en una primera lectura, muchas cosas parecerán irrelevantes a mis amigos. Pero no puedo dejar de pensar que, visto en su conjunto, lo que escribo producirá el efecto que busco.⁵¹

La *Apologia* como relato de conversión resulta ser un instrumento válido para la comunión en la fe⁵². Un diálogo de amistad que suscita el conocimiento afinado de un itinerario compartido y la comunicación de idiomas entre sistemas históricos y conceptuales que recurren de maneras hermenéuticamente diferentes a los mismos lugares y experiencias espirituales. A su vez, la exposición dogmática se desdobra en el testimonio de su aplicación durante una vida dedicada a la investigación, la oración, el ministerio sacerdotal y la escritura.

En este contexto, la presente tesis asume su trabajo en las tres categorías tradicionales del conocimiento heredadas de la teología de Agustín⁵³, desarrolladas de manera múltiple en el medioevo⁵⁴ y valoradas por Newman como itinerario seguro de comprensión de las propias

⁵⁰ Véase Gadamer, *Verdad y método*, 401.

⁵¹ Newman, *Apologia*, 47.

⁵² Lonergan, *Método en teología*, 263.

⁵³ “Y estas tres, memoria, entendimiento y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres inteligencias, sino una sola inteligencia, tampoco son tres substancias sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo no propio. En sí mismas, cada una es vida, razón y substancia. Y estas tres, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, forman una sola realidad” (*De trinitate*, X, 18, en www.augustinus.it, consultado el 25 de noviembre de 2019).

⁵⁴ Véase también el desarrollo triádico en Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, Salamanca: Sígueme, 2015: “Si queremos ascender para lograr el conocimiento de las realidades sublimes gracias a la sagacidad del espíritu, vale la pena conocer primero de qué manera se suele producir el conocimiento de las cosas. Si no me equivoco, conocemos las cosas de tres maneras: algunas las constatamos a través de la experiencia, otras las recibimos por medio de la razón, mientras que la certeza sobre otras realidades nos viene dada por la fe”.

acciones en el marco de la comunidad humana y de la Iglesia, en particular: *memoria*, *intellectus* y *voluntas*⁵⁵. O si bien se quiere, la antesala del problema hermenéutico en sus tres momentos *comprender*, *interpretar* y *aplicar* que lleva a la maestría circular y ascendente de la *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*, presentes en la modernidad.

En la *memoria* se incluyen la recuperación del fundamento de la conversión inicial a la existencia de Dios y la exigencia de la santidad personal, bajo la influencia del calvinismo de los primeros años. Luego el vínculo efectual con la tradición teológica anglicana del siglo XVII y su investigación de los datos medievales que sustentaron un legítimo desarrollo doctrinal y litúrgico, desechado en un primer momento por los rigores de la Reforma continental. En tercer lugar, el mundo de significaciones del sistema anglicano y su comprensión propia como *Via Media*, en un equilibrio artificial que se mostrará insostenible y equívoco para Newman tanto en sus raíces históricas como en sus perspectivas eclesiológicas⁵⁶, dando lugar a una interpretación más cercana a la romana del carácter y esencia del cristianismo como entidad concreta, en sus elaboraciones doctrinales y en la función específica de sus actores históricos⁵⁷.

Bajo el capítulo titulado *intellectus* agrupamos en primer lugar la fractura del consenso anglicano por parte de Newman y el establecimiento de una hermenéutica histórica global, enriquecida con las noticias de los Padres y los profundos cambios políticos, culturales y religiosos de la Baja Edad Media. En segundo lugar, una dialéctica sobre la identidad de la Iglesia como Cuerpo vivo y orgánico, presente en coordenadas exactas pero unido por un principio de vida y regla de fe que le otorgan su libertad, la autonomía de su misión y su carácter como sacramento de gracia. Finalmente, vuelto a los fundamentos, las convicciones adquiridas en este proceso hasta ahora suscitan una nueva conversión, que en el caso de Newman es realmente una ampliación de horizontes⁵⁸, una confirmación del fundamento ahora en la Iglesia católica romana. La convicción de fe no se ha alterado, pero

⁵⁵ Aplicada por Newman para los Ejercicios espirituales bajo la forma de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Véase Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 438.

⁵⁶ Véase Newman, *Apologia*, 163-169.

⁵⁷ Véase Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 35-36.

⁵⁸ Véase Aquino, *An Integrative Habit of Mind: John Henry Newman on the Path to Wisdom*, 16-41.

sus coordenadas históricas se han fijado con mayor claridad y la teología ha ganado en profundidad, erudición y aplicabilidad.

Y bajo el capítulo denominado *voluntas* agrupamos la afirmación por parte de Newman de la verdad católica romana en su ingreso oficial a esta Iglesia, expresada en el signo visible y público de su decisión de profesar la fe en presencia de Domenico Barbieri, un sacerdote pasionista; el ingente trabajo a favor de la legitimidad del desarrollo doctrinal sistemático en la Iglesia y el cultivo de la teología como acción comunicativa del Evangelio mediante un estilo particular de existencia como teólogo, sacerdote y guía de almas, en la vivencia compartida de la virtud de religión.

Como se ve, en este esquema se agrupan sencillamente las ocho especializaciones funcionales de la teología propuestas por Bernard Lonergan con el punto de inflexión de un fundamento que se ahonda y se amplía en el paso del anglicanismo al catolicismo romano, fruto de un itinerario estrictamente personal pero vinculado al movimiento de recuperación de la Tradición eclesial en sus fuentes, oposiciones y desarrollos. La inserción de la tarea autobiográfica en la mayor sencillez de un incansable buscador de Dios y el descubrimiento de la gran riqueza conceptual, espiritual, histórica y sacramental de la Iglesia en su teología conforman el entramado vital de la actual investigación doctoral.

1. MEMORIA

La vida se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales [...] A partir de las vivencias, como a partir de un acto organizador, es como se constituye la unidad de un decurso vital, igual que se constituye la forma sensible de una melodía; no desde la mera sucesión de tonos pasajeros, sino desde los motivos musicales que determinan la unidad de su forma.

H. G. Gadamer, *Verdad y método*, 283.

1.1 El fundamento de la conversión inicial

John Henry Newman vive sus primeros años en el segmento de la Iglesia Anglicana que durante siglos se ha apropiado más hondamente de las enseñanzas calvinistas, al punto de simplificar en gran medida el culto cristiano tradicional e insistir en una sobria piedad personal y en una ética cívica como las únicas expresiones realmente necesarias de la fe cristiana. Las evoluciones litúrgicas con sus avances y retrocesos dan cuenta de la inmensa influencia de las corrientes presbiterianas y de sus expresiones en el ambiente creyente y, en particular, en el lenguaje de la plegaria y en el *Libro de Oración Común*⁵⁹. En términos generales, la vida interior que Newman desarrolla en su infancia y adolescencia guarda más rasgos de la Reforma continental que del anglicanismo oficial de la corte Real y de las altas instancias del gobierno, y se inscribe en lo que se puede llamar el ala evangélica de esta Iglesia, que a pesar de los drásticos recortes, había conservado unos vínculos dogmáticos⁶⁰:

⁵⁹ Véase Neill, *El Anglicanismo*, 140-156. El Libro de Oración corresponde a la versión anglicana del sacramental católico, la recitación de los Salmos y el elenco de Credos y Artículos propios de fe. Véase sobre otros rasgos la espiritualidad anglicana: Cren, “Le miroir de la gloire divine”, 377-389.

⁶⁰ A diferencia de grupos más radicales e “iluminados” como los cuáqueros fundados por George Fox (1624-1691), véase Van Etten, *George Fox et les Quakers*, 5-27; West (ed.), *The Quaker Reader*, 31-38; Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, 19-24.

Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido. Además y más allá de las conversaciones y predicaciones de un hombre excelente como era el reverendo Walter Mayers⁶¹, de Pembroke College, Oxford –fallecido hace tiempo–, que fue el instrumento humano de este comienzo de fe divina en mí, hay que contar también con el efecto de los libros que él puso en mis manos, todos ellos de la escuela de Calvino.⁶²

Resulta indicativo que este cambio interior no se narra en primera instancia como una decisión moral o una transformación de las costumbres, sino como un giro providencial del conocimiento hacia una verdad determinada. No menciona Newman una oposición inicial a lo sagrado, un distanciamiento de la Iglesia, un desorden moral o una vida disoluta desde la cual vire el itinerario existencial, sino una progresiva aclaración del objeto de conocimiento y de fe: desde el primigenio sentido religioso o incluso supersticioso, hacia una profesión creyente de contornos más exactos. El acontecimiento de la conversión es descrito en la *Apología* como una certeza doctrinal dinámica que proporciona la validez y el fundamento a las acciones siguientes. La vuelta de la inteligencia a la Verdad revelada es en Newman el acontecimiento fundante de una conversión a partir del puro sentimiento religioso o la intuición de lo numinoso hacia una fe vitalmente significativa⁶³:

Some of his historians have called this incident, perhaps not quite accurately, the first “conversion” of Newman. Whatever name we choose to give to this religious experience, its nature and object are beyond doubt; it was an Athanasian experience; what young Newman was already interested in, at the age of fifteen, was neither sentimentality, nor pious hopes, nor even a Pascalian exaltation of intuition at the expense of dialectical reasoning. Dogma, this was what young Newman was already interested in. More precisely, he had just discovered the power which religious dogma, when it is object of a real assent, can exercise upon the history of a concrete human life. In a sense, his own personal life has been dominated by this early experience of the supreme efficacy of religious dogma when faith apprehends it as an absolute objective reality.⁶⁴

⁶¹ Walter Mayers (1790-1828), profesor de lenguas clásicas en Ealing School, durante la estadía de Newman. Pertenecía a la corriente evangélica del anglicanismo. El primer sermón de Newman como presbítero fue predicado en la parroquia de aquel en Worton (Oxfordshire), lo que indica su mutua cercanía y amistad. Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 27-28; 36-38.

⁶² Newman, *Apología*, 31; véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 25-29.

⁶³ Véase Newman, *Apología*, 47-48.

⁶⁴ “Algunos de sus biógrafos han llamado a este incidente, quizá sin la atención suficiente, la primera “conversión de Newman”. Cualquiera sea el nombre que demos a esta experiencia religiosa, su naturaleza y objeto están más allá de duda. Fue una experiencia de Atanasio la que llamó el interés de Newman a los quince años, no algo sentimental ni de miras piadosas, ni siquiera una exaltación pascaliana de la intuición a

Y sobre las implicaciones teológicas de tal conversión escribe Lonergan:

La realidad fundante que hay que distinguir de su expresión, es la conversión religiosa, moral e intelectual. De ordinario, la conversión intelectual depende de la conversión moral y religiosa; la conversión moral depende de la conversión religiosa y la conversión religiosa depende del don que Dios hace de su gracia. Dicha conversión es operativa, no solo en la especialización funcional de la explicitación de los fundamentos, sino también en la fase mediadora de la teología: en la investigación, en la interpretación y en la dialéctica [...] Cuando la conversión está presente y es operativa, su operación es implícita: puede afectar a la interpretación, al trabajo histórico y a la confrontación dialéctica, pero no constituye un criterio explícito, establecido y reconocido universalmente, susceptible de orientar el proceso que se ha de seguir en estas funciones.⁶⁵

Para esta primera etapa anglicana (1815-1839), añado, sin embargo, que conviene estudiar la conversión explícita que Newman menciona en su Autobiografía, según el marco histórico de los desarrollos calvinistas ya mencionados y en esa tradición ubicar también los fundamentos de una vida que se reconoce a sí misma frente a la realidad trascendente de Dios. Esto se debe a la necesaria apreciación de los distintos estadios del proceso de Newman, sin que el desenlace final del paso a Roma anule la riqueza de los pasos previos.

Por otra parte, de esta precisión confesional nacerán también los postulados intencionales de la conciencia presentes en el relato newmaniano y los primeros atisbos de la orientación histórica y hermenéutica de una postura de fe concreta dentro de una Iglesia nacional, entendida como una rama de la cristiandad (como será la opinión de Newman hasta 1843)⁶⁶. Si bien Newman pronto abandona la predestinación calvinista, las expresiones devocionales reformadas y las consecuencias políticas y eclesiásticas permanecerán más tiempo.

expensas del razonamiento dialéctico. El dogma fue el interés del joven Newman. Más precisamente, el poder recién descubierto por él, con el que el dogma religioso, cuando es objeto de un asentimiento real, ejerce su influencia sobre la historia de una vida humana concreta. En un sentido, su propia vida personal había sido dominada por esta experiencia temprana de la suprema eficacia del dogma religioso cuando la fe lo aprehende como una absoluta realidad objetiva” (trad. mía). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 17. Introducción escrita por Etienne Gilson.

⁶⁵ Lonergan, *Método en teología*, 262.

⁶⁶ Newman, *Ensayos críticos e históricos*, Vol. 2, 11-66.

En particular, escribe Calvino sobre la preeminencia de la fe sobre el arrepentimiento como inicio de la conversión cristiana:

Pasaremos, pues de la fe al arrepentimiento, porque entendido bien este artículo, se verá mucho mejor cómo el hombre es justificado solamente por la fe y por pura misericordia, y cómo a pesar de todo, la santificación de la vida no se puede separar de la imputación gratuita; es decir, que está perfectamente de acuerdo que no podemos estar sin buenas obras, y no obstante seamos reputados por justos sin las buenas obras. Que el arrepentimiento no solamente sigue inmediatamente a la fe, sino que también nace y proviene de ella, es cosa indudable. Pues la remisión de los pecados nos es ofrecida por la predicación del Evangelio, para que el pecador, libre de la tiranía de Satanás, del yugo del pecado y de la miserable servidumbre de los vicios, pase al reino de Dios; por lo cual nadie puede abrazar la gracia del Evangelio sin apartarse de sus errores y de su mala vida, ni poner todo el cuidado y diligencia en reformarse y enmendarse. Los que piensan que el arrepentimiento precede a la fe y no es producida por ella, como el fruto por su árbol, estos jamás han sabido en qué consiste su propiedad y naturaleza, y se apoyan en un fundamento sin consistencia al pensar así.⁶⁷

Si el fundamento de la conversión está puesto en la fe, el itinerario de la vida cristiana comienza justamente con la admisión de la realidad de Dios no solo como un contenido de la inteligencia que dé cuenta de una verdad lógica, sino de la realidad de la Verdad misma⁶⁸. La experiencia subjetiva queda subordinada y trascendida por la realidad objetiva que se recibe interiormente en el acto de la fe. A partir de esta aceptación, la certeza de un orden auténtico se abre a la profesión de un sentido de la propia vida y del proyecto válido de dedicarse al conocimiento de una doctrina sobre Dios.

La experiencia espiritual cristiana debe medirse según el contenido de la fe y no según la experiencia subjetiva del acto de fe. Pues la realidad de Dios trasciende aquello que puede ser experimentado. La fe adquiere un carácter experiencial, un modo inmediato, no reflejo, de conocer el misterio en el que se percibe a Dios, pero sin que se le pueda apropiarse. En este sentido, la fe es invitada constantemente a dejar aquello que es experimentable y a orientarse, con otros registros además de los racionales, hacia Dios mismo, que siempre es mayor que cuando se pueda experimentar.⁶⁹

Esta es la perspectiva primera de la Autobiografía y que, según mi parecer, constituye lo que Newman denominará siempre como verdadera conversión, fundamento de toda su

⁶⁷ Calvino, *Institución de la religión cristiana*, 448.

⁶⁸ Véase Tuninetti, *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*, 95-123.

⁶⁹ García (ed.), *Manual de Teología Espiritual*, 355.

teología y base de la posterior ampliación de horizontes que irá obrando en él mediante el estudio de la Tradición y el esfuerzo constante de objetivación del recorrido de su conciencia. La confesión de una búsqueda constante de la voluntad de Dios está basada de manera explícita en la intencionalidad de la conciencia hacia una realidad divina que se percibe claramente como existente fuera de sí:

No creo que esta convicción [*la doctrina de la perseverancia final*]⁷⁰ me llevara a no esforzarme en agradar a Dios. La mantuve hasta los veintiún años; entonces se disipó gradualmente. Pero pienso que influyó en mis opiniones, en la misma línea de aquellas imaginaciones infantiles que he mencionado, es decir, en aislarme de las cosas que me rodeaban, en confirmar mi desconfianza hacia la realidad de los fenómenos materiales, y en hacerme descansar en el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador.⁷¹

La subjetividad humana queda así abierta a lo Trascendente como realidad indiscutible, como certidumbre radical que sostiene la propia conciencia. Los dos términos de la relación Dios-criatura, afirmados como reales, configuran la base del conocimiento en su pretensión de verdad. Allí donde se ha proclamado la existencia de Dios, el sujeto ha validado desde el comienzo su capacidad de alcanzar algo más que la opinión de los fenómenos que pasan. Quizás aquí resuenan las lecturas de Hume, Locke (y con seguridad Berkeley) que Newman

⁷⁰ Enseña la fe católica: “Los hijos de la Santa Madre Iglesia esperan justamente *la gracia de la perseverancia final y de la recompensa* de Dios, su Padre, por las obras buenas realizadas con su gracia en comunión con Jesús (Concilio de Trento: DS 1576). Siguiendo la misma norma de vida, los creyentes comparten la “bienaventurada esperanza” de aquellos a los que la misericordia divina congrega en la “Ciudad Santa, la nueva Jerusalén” (Ap 21, 2), (CEC, 2016); mientras Calvino afirma: “Sucede que los réprobos jamás experimentan más que un sentimiento confuso de la gracia de Dios [...]. El Espíritu Santo no sella propiamente más que en los elegidos la remisión de los pecados, a fin de que tengan una particular certidumbre y se aproveche de ello [...] Dios no se muestra por ello propicio a los réprobos, como si los hubiera librado de la muerte tomándolos bajo su protección, sino que únicamente les muestra al presente su misericordia. Pero solamente a los elegidos otorga la merced de plantar la fe viva en su corazón para que perseveren hasta el fin. De esta manera se responde a la objeción de que se podría formular a éste propósito: que si Dios les muestra su gracia debería permanecer para siempre en ellos. Porque nada impide que Dios a algunos los ilumine por algún tiempo con el sentimiento de su gracia, que poco después se desvanecerá” Véase Calvino, *Institución*, 416. En la posición católica la perseverancia está en la lógica del don que jalona la esperanza y concede mérito a las buenas obras; en la posición calvinista, derivada de una interpretación a ultranza de la postura de San Agustín, la perseverancia final es una previa determinación de lo que el hombre puede esperar de Dios, haciendo caso omiso de las obras y viviendo sólo de los signos visibles que pueda reconocer como muestra de la misericordia divina. El itinerario de Newman, por supuesto, abandona tal presunción y se orienta desde temprano en la perspectiva católica mencionada. Véase también McKim, *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: University Press, 2004, 83-84.

⁷¹ Newman, *Apologia*, 51; véase Gauthier, “Un testigo de la persona: John Henry Newman”, 328-334.

tuvo que emprender en su formación temprana y su necesidad de superar el escepticismo reinante en los centros educativos más liberales⁷².

Con todo, esta perspectiva tendrá que ser corregida en la dialéctica entre el conocimiento individual y la verdad intersubjetiva, entre la postulación de la predestinación final calvinista (que Newman rechaza como aberrante)⁷³ y la regeneración como itinerario de gracia que une a los seres humanos en la historia de santidad y pecado. La misma doctrina de la Trinidad, que Newman redescubre a plenitud, confirma el carácter de comunión del asentimiento religioso y la prioridad de una Verdad compartida frente a la certeza individual. El creyente solitario frente a Dios se abre, en esta etapa, al hombre en búsqueda de la salvación junto a otros y frente al mundo, ante el cual se profesa distancia, pero no repudio. Los matices de la tradición teológica católica comienzan a ejercer su temprano influjo y dibujan rasgos antropológicos más completos⁷⁴.

Hay que advertir, sin embargo, que lo que Newman admite como conversión primera no es un ensayo provisional, sino una determinación estable que da orientación a su inteligencia y a sus actos⁷⁵, y esto ocurre realmente solo una vez, como un don particular de gracia, que luego habrá de tener diversas confirmaciones o apostasías, según la libertad humana se deje guiar y transformar por el mensaje del Evangelio o se resista a él. Los dones de Dios, en todo caso, son irrevocables (Rm 11,29) y la conversión es uno de ellos. Las caídas tanto morales como doctrinales no desmienten este don, sino que retardan sus frutos, pero el acontecimiento primero ya ha ocurrido y Dios ha mostrado su dedo (Lc 11,20).

Por otra parte, el acompañamiento de numerosos mentores y amigos fue nutriendo de excelentes lecturas y conversaciones el ánimo inquieto de Newman, aumentando su confianza en la erudición literaria, histórica y teológica; con un extenso bagaje que las diversas corrientes anglicanas habían elaborado acerca de su propia tradición y de la

⁷² Newman, *Apologia*, 50; véase Walker, “The Lockean Influence on Newman’s Epistemology”, 77-91. Es notable aquí también la mención del escéptico Thomas Paine (1735-1809) cuya obra ataca frontalmente la veracidad de la Sagrada Escritura y la posibilidad misma de la Revelación. Véase también Ebo, *Expérience spirituelle et conscience chez John Henry Newman*, 124-130.

⁷³ Véase Newman, *Apologia*, 51-52. Sobre la doctrina de la predestinación en Calvino: *Institución de la religión cristiana*, 746-762.

⁷⁴ Véase Newman, *Apologia*, 53.

⁷⁵ Véase la voz “conversión” en Coenen, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I, 333.

identidad que defendían frente al resto de la cristiandad. El sentido de la Verdad intelectualmente afirmada era para Newman una garantía bastante sólida de la forma de vida que había escogido y de su vocación al servicio de la Iglesia⁷⁶.

Ahora bien, aquella conversión inicial habría de completarse por otras vías más amplias. El camino primero de enamoramiento de la Verdad cristiana podía quedar atrapado en las fronteras de la pura investigación académica o en los postulados del liberalismo teológico de la época, con su anquilosamiento en las pretensiones absolutistas de la razón y la evolución histórica positiva. Newman mismo habla de una experiencia que supera lo nocional e ingresa en el misterio de la vida con sus inevitables límites: la enfermedad y la muerte⁷⁷. Justo allí se comienza a desvelar algo de la vocación personal, del horizonte que se abre a partir de la brevedad de la vida y de la situación concreta en la historia:

Cuando reflexionaba a solas, me venía la idea de que una auténtica liberación no la llevan a cabo los muchos sino los pocos, no los grupos o corporaciones, sino las personas concretas [...] Empecé a pensar que tenía una misión [...] Cuando nos despedimos de Monseñor Wiseman, él expresó cortésmente el deseo de una segunda visita nuestra a Roma. Y yo dije gravemente: “Tenemos una tarea que realizar en Inglaterra”. Bajé enseguida a Sicilia y mi presentimiento se hizo más fuerte. Llegué al centro de la isla y caí enfermo con fiebre en Leonforte. Mi sirviente pensó que me moría y me pidió que le dejara mis últimas instrucciones. Se las di, como era su deseo, pero le dije: “No voy a morir”. Yo repetía: “No voy a morir porque no era pecado contra la luz”. Nunca he sido capaz de aclarar qué quería decir yo exactamente.⁷⁸

De esta forma, la conversión como fundamento aparece más como un conjunto de experiencias coincidentes y convergentes que van perfilando una orientación distinta a la vida, más que como un acontecimiento puntual y definitivo. La revisión permanente de estos momentos, personas y percepciones interiores va marcando un itinerario único en cada caso, sin prisas, con la asimilación acumulativa de experiencias vitales que consolidan decisiones y, sobre todo, el sentido de la vida como respuesta a la luz de la gracia. Quizá lo

⁷⁶ Véase Newman, *Apología*, 55-58.

⁷⁷ Escribe Newman: “Dos grandes golpes me despertaron violentamente de mi sueño a finales de 1827: la enfermedad y la muerte de un ser muy querido”. Se refiere a su propio colapso físico y nervioso y a la muerte de su hermana Mary, en enero de 1828, a los dieciocho años. Véase Newman, *Apología*, 62.

⁷⁸ Newman, *Apología*, 83; con una versión más extensa del mismo acontecimiento y con detalles de la enfermedad en Newman, *Escritos autobiográficos*, 163-196. Y sobre el conjunto del viaje por el Mediterráneo, Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 75-100.

que Newman no puede explicarse al final del párrafo citado se aclare al final de su vida, cuando pueda ver en conciencia que todo cuanto ha vivido ha sido expresión de su obediencia a la Verdad, revelada durante años de estudio y ministerio. La redacción de la *Apología* se nutre, en todo caso, de la recuperación de más de cuarenta años de correspondencia y recuerdos que vienen a ser elaborados y comentados una y otra vez antes de su aparición definitiva en 1865.

El mismo carácter fragmentario de las redacciones iniciales que indica Newman da fe de esta incesante revisión de los acontecimientos y de los motivos en unidades de sentido que remiten unas a otras, bien sea para ampliarse o incluso corregirse⁷⁹. No trata Newman de establecer un personaje, sino de elaborar una *confessio vitae* en la objetivación de su conciencia y en la rendición de cuentas a su Creador, primero, y luego en la aclaración necesaria como católico y presbítero frente a una opinión pública afectada por una acusación sin fundamento ni justicia⁸⁰.

El proceso de recopilación de los documentos y la elaboración parcial de la narración, que luego se junta en busca de equilibrio, es signo de una búsqueda de sentido y de reconocimiento a los hitos que marcaron progresivamente una decisión. Se trata de la existencia misma *explicada desde su fundamento*, frente al prejuicio que cabe disolver⁸¹. La conciencia da unidad a lo que, sin ella, serían puros hechos débilmente conexos, casualidades o inadvertencias. En este intento, la mirada de los otros es también acogida como criterio de interpretación y juicio en la repetida y paciente aclaración sobre uno mismo:

Dadas las circunstancias, este boceto mío será incompleto, desde luego. En este momento contemplo, por primera vez, mi vida como un todo. Es mi primera prueba, pero no contendrá, confío, ningún error serio o sustancial, y en esa medida responderá al propósito por el que lo

⁷⁹ La conformación primera y la conjunción de los elementos, con sus supresiones posteriores consta en el Prefacio a la *Apología*, 35.

⁸⁰ Véase Newman, *Apología*, Prefacio, 32-33.

⁸¹ Véase la viva descripción del hecho en términos de acusación, tribunal y descargo: “La fuerza del argumento de mi acusador radica no en los puntos acusatorios que he sacado de mis escritos y que yo pulverizaría sin la menor dificultad, sino en esto: en los prejuicios del tribunal. Es la atmósfera, es la vibración del ambiente por todas partes lo que dará eco a su osada afirmación sobre mi falta de honradez”. Newman, *Apología*, 43.

escribo. No pretendo sentar como cosa cierta nada de lo que no tenga yo un recuerdo claro o algún testimonio escrito o la corroboración de un amigo. Hay testigos suficientes a lo largo y ancho del país que pueden verificar, corregir o completar. Y cartas, sobre todo mías, en abundancia, si no las han destruido.⁸²

La aclaración del fundamento se logra, así, en la interpretación de los hechos y en el lenguaje apologético sobre las acciones que revelan el mundo interior y sus valores. Superado el mito de la introspección⁸³, se accede a la objetivación narrativa de un encuentro entre Dios y el hombre en la realidad de la vida⁸⁴, incluso motivada por una dura circunstancia de incompreensión y calumnia. El sufrimiento asumido y la mirada de fe sobre la existencia personal son la fuerza impulsora de la bella expresión de sí mismo en el arte de la prosa que dio origen a la *Apologia*.

En este camino, la escritura se convierte en construcción de la propia identidad, en una narración especular⁸⁵ de la historia con una función prospectiva y una invitación a participar, en la medida de lo posible, en el secreto de uno mismo, en las razones últimas de sus decisiones y en el impulso que llevó a tomarlas. Asimismo, se vuelve necesaria la percepción de la unidad de la conciencia respecto a lo ya vivido y a los compromisos asumidos como parte de los rasgos propios. Finalmente, la revelación del fundamento personal es también una invitación a la libre elección, al diálogo de corazón a corazón que saca de la masa y sugiere un itinerario a la vez compartido y solitario:

Trazaré, en toda la extensión posible, la historia de mi desarrollo intelectual. Estableceré el punto en que comencé, de qué sugerencia o accidente exterior surgió cada opinión, hasta dónde y cómo se fueron desplegando desde dentro, cómo crecieron, cómo evolucionaron, se combinaron, entraron en colisión unas con otras, y cómo cambiaron. También cómo me comporté yo respecto a ellas y cómo y hasta qué punto y hasta cuándo, pensé que podía profesarlas sin traicionar los compromisos eclesiásticos que había hecho y la posición que yo tenía. Debo mostrar –y es la pura verdad– que las doctrinas que yo mantenía y había mantenido durante tantos años, las aprendí (hablando a lo humano) en parte por inspiración de amigos protestantes, en parte por los libros, en parte por la acción de mi propio intelecto. Así podré explicar este fenómeno que a tantas personas resulta tan sorprendente: haber

⁸² *Ibíd.*, 46.

⁸³ Véase Lonergan, *Método en teología*, 16-17.

⁸⁴ Rambo, *Psicosociología de la conversión religiosa*, 180-184.

⁸⁵ De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 120-121.

abandonado “mi tierra y mi patria y la casa de mi padre” (Gn 12,21) por una Iglesia que en el pasado solo me inspiraba horror.⁸⁶

1.1.1 La explicitación y función de una realidad fundante

Podemos decir ahora que la realidad fundante de la vida de Newman se constituye sin ambages en la conversión religiosa, que jalona su perspectiva moral y establece un tipo particular de inteligencia de la historia y la ciencia teológica, la primera en el reconocimiento existencial de un sentido a través de la Providencia y en la segunda con la afirmación de una verdad accesible al hombre como respuesta a la Revelación divina. Esta conversión operativa en el conjunto de la vida de Newman es más que un punto inicial o un paso concluido: es el impulso definitivo de su obra creadora y de su penetración constante en la erudición, la enseñanza y la escritura, como parte de su misión en la Iglesia.

Explicitar esta conversión es, al mismo tiempo, presentar los contornos del pensamiento propio y los fundamentos de una hermenéutica vital, que se apropia críticamente del pasado y reconoce su influencia en el presente⁸⁷. El creyente que ha iniciado una conversión auténtica sabe que ella comenzará a determinar su inteligencia y sus deliberaciones. A partir de este momento, la deliberación con criterio cristiano en todos los aspectos importantes de la vida (y aún en aquellos que parecen secundarios) se hace indispensable. Pero esta deliberación tiene un trasfondo que supera las facultades psicológicas o la pura postulación de un yo metafísico, que ocasionarían un simple y errático solipsismo⁸⁸. El creyente no se mira en tercera persona sino que establece un diálogo en su conciencia con la voz de Dios⁸⁹.

La responsabilidad y la libertad de los actos se funda en la existencia radical de una persona abierta a la trascendencia, cuya razón fundante está en el amor al Absoluto, del cual se

⁸⁶ Newman, *Apología*, 45.

⁸⁷ Véase Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, 47-49.

⁸⁸ Este cambio de perspectiva resulta fundamental en Lonergan a la hora de determinar las categorías generales y especiales del comportamiento religioso: “Para efectuar el tránsito de una teología teórica a una teología metódica, no se debe partir de una psicología metafísica, sino de un análisis de la intencionalidad y, en concreto, del método trascendental”. Lonergan, *Método en teología*, 281.

⁸⁹ Véase *Gaudium et spes*, 16.

descubre dependiente⁹⁰. Conciencia y conversión religiosa liberan al hombre de sus propios laberintos y ajustes de cuentas morales, para situarlo en el camino de la progresiva transformación por la gracia⁹¹. La iluminación procede necesariamente de fuera, como un acontecimiento de gracia, pero la rectitud de la conciencia es la que prepara los primeros pasos de la auténtica libertad.

Ahora bien, este proceso de conversión auténtica no tiene una finalidad en sí mismo, no es un evento para el solaz privado o la constitución de una conciencia tranquila, sino que se renueva permanentemente en el reconocimiento del pecado, de la necesidad de la gracia y en el testimonio vital; y abre a una misión particular en la sociedad, en la Iglesia y en el mundo. El apartamiento de la conciencia para estar ante Dios se vierte luego en profecía en los distintos frentes de la transformación humana y cristiana. El auténtico converso (si esta palabra refleja una condición dinámica y revisable) es alguien en permanente apertura y decisión frente a sus contemporáneos pero eminentemente ante el Tú de Dios, siempre nuevo e inesperado.

El descubrimiento del movimiento libre y responsable de la conciencia prepara a las diversas imágenes de Dios que se suceden, amplían o incluso corrigen a lo largo de la vida. Nadie se convierte auténticamente a una idea fija, sino a la Realidad Transcendente *semper maior*, que funda el desarrollo de la expresión religiosa en un camino coherente con sus bases pero humilde ante los nuevos límites e incluso aporías:

Que cada uno reflexione sobre sus graves y perseverantes olvidos de Dios en el pasado. ¡Qué paciencia ha tenido Él con nosotros! ¡Cómo nos ha abroquelado contra la tentación! ¡Cómo fue descubriéndonos su voluntad según nos íbamos haciendo capaces de llevarla a cabo! (1Cor 10,13); ¡Qué bien lo ha hecho todo para que su labor espiritual avanzara con calma, seguridad y firmeza! ¡Cómo nos ha ido llevando, deber tras deber, paso a paso hacia arriba, por suaves peldaños, subiendo esa escalera cuya cima alcanza el cielo! Y, no obstante, ¡cómo

⁹⁰ La conversión inicial evangélica de Newman tiene, en todo caso, unos rasgos propios de la fe fiducial, propia de la tradición protestante, que irá luego integrando en una síntesis más amplia. Véanse Schleiermacher, *La fe cristiana*, 161-171; Morales, *Teología, experiencia, educación. Estudios Newmanianos*, 58-60.

⁹¹ Véase Ebo, *Expérience spirituelle et conscience chez John Henry Newman*, 112-115.

nos metíamos de lleno en la tentación, cómo nos negábamos a ir a Él para que nos diera vida, con qué audacia pecábamos contra la luz!⁹²

El fundamento explicitado es así una realidad primera que permanece operativamente en cada paso del proceso. No se trata de una secuencia deductiva en que cada conclusión está asegurada de antemano, sino en una permanente liberación del prejuicio y la mentira, el egoísmo y la mezquindad tanto personales como grupales, para situarse en una búsqueda abierta y lúcida de los verdaderos valores de la vida y de la honestidad en el pensamiento.

Lo que se explicita en últimas son las raíces del pensamiento, las fuentes primeras de las que brota una perspectiva cognitiva, una opción afectiva y un estilo existencial. El converso auténtico reconocerá este fundamento pero, simultáneamente, su inadaptación permanente a este, su necesidad de podar en sí lo que retrasa la savia evangélica o lo pone en contradicción con la realidad fundante. El arrepentimiento y la conversión no son simplemente una condición previa que libera de por sí unos efectos, sino el inicio siempre contrastado de un pensamiento y un obrar afincados en otro fundamento, cuyo progreso no está determinado por la simple voluntad ni responde a plazos establecidos:

Cuando los hombres cambian de opinión religiosa real y verdaderamente, no son solo sus opiniones lo que cambia, sino que cambia el corazón. Y esto, evidentemente, no se hace en un momento; es un trabajo lento. No obstante, aunque gradual, el cambio a menudo no es uniforme sino que va, por así decirlo, a tirones, y está sometido a la influencia de factores externos y otras circunstancias. Esto lo vemos, por ejemplo, en el crecimiento de las plantas: es lento, gradual, continuo, pero, de pronto, un día crecen más que el anterior, dan un estirón, o al menos nos vemos atraídos hacia su crecimiento ese día por alguna circunstancia accidental, y se nos queda en la memoria. Lo mismo pasa con las almas: por naturaleza todos estamos muy lejos de Dios; todos tenemos que formarnos el carácter, tarea que solo el tiempo es capaz de lograr. Todo esto debe tener un comienzo, y los que ahora llevan una vida piadosa han comenzado a llevarla en momentos distintos.⁹³

La conciencia del creyente se va haciendo así más diferenciada, no solo respecto a la verdad fuera de sí, sino al mismo proceso que está viviendo. La escritura de la

⁹² Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 1, 129.

⁹³ *Ibíd.*, Vol. 8, 202.

Autobiografía apunta en Newman hacia esta claridad sobre sí misma puesta como testimonio hacia fuera, como alocución refinada a partir de una interioridad rectamente percibida. La vaguedad del conocimiento exterior sobre alguien, fuente de malentendidos y calumnias, cede el lugar al camino de empatía progresiva, fruto de una confesión valerosa de los propios itinerarios y motivos de acción. La invitación de la escritura autobiográfica es a compartir, en la medida de lo posible, un horizonte de significaciones que son consecuencia, en el caso de Newman, de una conversión religiosa.

La diferenciación consiste aquí en reconocer el terreno en que se avanza, distinto del sentido común, y aceptar los rasgos propios o categorías especiales de una conciencia que no se acomoda a lo recibido, sino que emprende un itinerario de progresiva exigencia, cambio y verificación. Lo genérico y establecido no puede dar nunca cuenta justa del desarrollo paulatino del corazón humano, mucho menos en la infinita variedad de sus expresiones. La ausencia de este paso distintivo es la que dificulta en alto grado la percepción justa de la autenticidad y petrifica en nociones adquiridas lo que es un movimiento marcado por la constante transformación:

Quando, a pesar de las repetidas protestas y desmentidas del partido [*conservador*] se produjeron al fin movimientos entre sus discípulos y primero se pasó uno a Roma, y luego otro, las peores anticipaciones y los juicios más pesimistas quedaron justificados. Y, por último, cuando decía de mí “ya lo verás, se irá: no hace más que esperar el momento, está esperando que se lo manden de Roma”, y cuando al final, después de años de argumentaciones y denuncias por mi parte, acabé dejando la Iglesia Anglicana por la romana, entonces se dijeron unos a otros: “Justo lo que habíamos dicho, sabíamos que sería así”. Así pensaba hace veinte años la mayoría de la gente que no tenía más que una visión exterior y común de lo que estaba pasando. Y hasta hoy dura, parte por inercia, parte por defecto de esas opiniones. Estoy convencido de que, en lo que a mí respecta, este es el gran obstáculo a que me enfrento a la hora de ser escuchado favorablemente, como ocurre ahora que tengo que hacer mi defensa.⁹⁴

La explicitación de la realidad fundante, entonces, dilucida el camino de conocimiento de la interioridad humana en su sentido dialógico y dinámico, abierto a una comunidad y a una misión en el mundo. La recuperación de tal realidad no responde a una cierta arqueología de la conciencia como restos de un pasado, sino como piedra miliar de un conocimiento y

⁹⁴ Newman, *Apologia*, 42. Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 101-103.

de una actitud permanente. El modelo de una realidad fundante operativa se ajusta al movimiento de la conciencia y es verificable en todo ser humano con sus complejidades y ensambles, pero ha de tomarse casi siempre como una descripción aproximativa⁹⁵, un tímido lenguaje de apropiación y comunión frente a la entera libertad de aquel que ha querido comunicar algo de su propio proceso y orientación.

1.1.2 De la descripción de un personaje a la confesión de una conciencia

Hemos dicho ya que el esfuerzo de Newman no mira hacia la elaboración de un personaje que suscite simpatía o admiración. De hecho, los datos estrictamente personales son dejados atrás rápidamente o son simplemente ignorados para dar lugar al proceso interior que quiere explicitarse mediante el recurso a la escritura. A diferencia de aquellas narraciones en que el personaje es construido fenomenológicamente desde fuera, dejando que el lector pueda situarse frente a él con diversas actitudes que van de la curiosidad a la emulación, en Newman esto retrocede ante la invitación retórica a recorrer el itinerario de la conciencia y reconocer las resistentes incertidumbres y las progresivas certezas que, paradójicamente, conforman un camino auténtico de exploración y hermenéutica del Misterio de Dios en uno mismo⁹⁶.

La teología autobiográfica da así razón de lo que el teólogo ha tenido como experiencia del misterio en su vida personal: los recuerdos de infancia, la participación en grupos o comunidades, la formación académica, el conocimiento de las fuentes que nutren su fe, las prácticas religiosas, el compromiso social. Todo esto dentro de un reconocimiento e interpretación de la manera como ha actuado el Espíritu. Solo así el teólogo se va percatando de quién es el que habla en su interior, quién es el que lo habita, qué le dice y cómo lo impulsa a contar todo lo que ha obrado en él⁹⁷.

⁹⁵ Véase Lonergan, *Método en teología*, 278.

⁹⁶ Véanse Newman, *Apología*, 24. Introducción de Víctor García Ruíz y José Morales; y Ekeh "John Henry Newman on Mystery as a Hermeneutical Problem", 74-89.

⁹⁷ González, *Místicas medievales. El rostro femenino de la teología*, 287.

Y si bien la duda entra necesariamente en el ámbito de la fe, la certeza hace parte de las necesidades fundamentales de la acción y la deliberación. La decisión no es un lujo ocasional, sino el permanente requerimiento de la vida, sin excepciones, y su autenticidad está mediada siempre por un riguroso esfuerzo de objetivación y valoración de lo que consideramos verdadero, útil o justo. La incertidumbre no puede ser fundamento de la vida humana ni se puede renunciar a la certeza y a su asentimiento real, mucho menos ante la insalvable urgencia que plantea la posibilidad de obrar bien o mal:

El asentimiento se llama a veces creencia, convicción, certeza; y cuando tiene por objeto algo moral, es tal vez tan raro como poderoso. Hasta que no tenemos asentimiento real, por más que tengamos plena aprehensión y asentimiento en el campo de las nociones, no tenemos agarradero intelectual y estamos a la merced de impulsos, caprichos y luces errantes, tanto en lo que se refiere a la conducta personal, como en la acción social o política o en religión. Tales creencias, sean o no verdaderas en cada caso particular, forman la mente en la cual arraigan y le confieren una seriedad y convicción que inspira en otros confianza en sus opiniones y es un secreto de persuasión e influencia en el escenario del mundo.⁹⁸

La narración de la propia vida establece una memoria que clarifica, al tiempo que una palabra que invita a la comunión en la interioridad, a reconocer aquel asentimiento real. El recuerdo de los hechos de Dios es la base de la confesión religiosa según la cual la vida no es un relato azaroso sino un conjunto amado desde siempre y poblado de sentido, a pesar de las durezas circunstanciales.

Todo esto expuesto sin los rasgos de una narrativa épica ni la enmarcación en acontecimientos extraordinarios. Porque la *Apologia* no es una salida del anonimato ni una exposición de sí mismo, tampoco una biografía en el puro sentido literario, a pesar de la calidad de su prosa, sino la historia de una evolución religiosa verificable en toda conciencia auténtica y en su momento escrita por un teólogo excepcional, como parte de la conformación de su propia identidad. La escritura de Newman le explica al tiempo que le construye⁹⁹.

⁹⁸ Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 85.

⁹⁹ Véase Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 167-198.

Llama la atención, por otra parte, la vuelta de J. H. Newman a las realidades cotidianas y prosaicas de un hombre que ha pasado por un fuerte y prolongado itinerario de transformación interior, sin que por ello se altere su ámbito de creación e investigación ni su círculo de relaciones. Los avances de su inteligencia y la progresiva aclaración de sus motivos morales no le convierten en un personaje histriónico ni excéntrico, sino que le llevan a la serena aceptación de su tarea específica en medio de una época y de un conglomerado humano:

No tengo ninguna historia romántica que contar. He escrito todo lo anterior porque considero mi deber decir las cosas tal como ocurrieron. No he exagerado los sentimientos con que regresé a Inglaterra y no tengo deseo alguno de maquillar los sucesos que ahora relataré para que entonen con la narración precedente. Volví pronto a la vida cotidiana que había llevado antes, la misma en todo excepto en el hecho de que se me daba un nuevo cometido. Antes de dejar Inglaterra me había dedicado a estudiar y escribir en mis habitaciones, así como a la atención de una parroquia; y volví a las mismas ocupaciones. Y sin embargo, quizá aquellos sentimientos vehementes que me habían impulsado eran necesarios para dar comienzo al Movimiento de Oxford; después, una vez puesto en marcha, yo no hacía tanta falta.¹⁰⁰

Dejada así a un lado la caracterización de un protagonista, la *Apologia* consiste mejor en una invitación al lector a participar en las categorías generales del trabajo del teólogo a nivel trascendental, mediante la revelación de sí mismo como sujeto de acciones que componen el pensamiento humano ampliamente: la atención, la inquisición, la reflexión y la deliberación¹⁰¹ que están presentes en todas las ciencias, pero que aquí revisten un carácter particular: son las operaciones de una conciencia que ha optado por la vivencia de la religión al punto de comprometer en ella su existencia de manera global. Las operaciones que trascienden hacia el sujeto también revelan un objeto confesado a la vez como fundamento: Dios, cuya existencia es la condición de posibilidad y la certeza de cuanto el teólogo profesa y vive.

¹⁰⁰ Newman, *Apologia*, 85. Sobre la distancia de Newman frente a la narrativa del romanticismo, véase Müller, "The False Idol of Beauty: Bl. John Henry Newman's Critiques of Aesthetics and the Challenge of Evangelization", 54-65. Sin embargo, otros encuentran rasgos románticos en la composición de las obras novelada de Newman, véase Libaud, *Voir l'invisible. Le monde surnaturel chez John Henry Newman*, 135-163.

¹⁰¹ Véase Lonergan, *Método en teología*, 278.

El horizonte de significación de su vida que plantea Newman es la base de su conocimiento, la forma propia de comprensión de su mundo y, por tanto, la *Apología* cuenta siempre con la posibilidad de comunión en torno a la interioridad religiosa para cumplir su cometido de explicitación de su experiencia e ideas religiosas. Las categorías especiales revelan aquí su función: la conciencia de la gracia libre de Dios en el corazón libre del hombre y la consiguiente apertura radical a la Verdad son el prolegómeno de la apertura a sí mismo, al mundo y a la historia. El ser humano que ha escuchado la llamada de la gracia en sí y afirma verdades incondicionales, deja el círculo de su conciencia inmanente y se desplaza a la esfera de la auto-trascendencia, a cuyos valores adhiere con firmeza.

Esta auto-trascendencia exige la eliminación de lo inauténtico¹⁰², tanto en el propio pensamiento como en las acciones que le siguen. La labor de selección de lo bueno y lo nocivo es un trabajo largo y exhaustivo, que no admite precipitaciones impulsivas. El progresivo ajuste de la existencia a la palabra expresada es parte de la invitación a aceptarla como testimonio fiable. En categorías teológicas especiales tendríamos que hablar de la santidad como condición de posibilidad de la auténtica teología, pues el hablar sobre lo divino revelado solo corresponde a la fe vivida en todas sus exigencias:

Estas son, pues, las dificultades que entorpecen por todos lados la propagación de la Verdad: su falta de instrumentos para expresarse con las opiniones del mundo; la agudeza y el vigor de las armas que pueden usarse contra ella cuando, a su vez, es atacada. Vuelve entonces la pregunta: ¿cómo se ha mantenido firme en medio de los hombres, y cómo ha logrado someter a su dominio mentes reacias; algunas incluso hasta la profesión externa de obediencia, otras por lo menos en una neutralidad taciturna, sin ánimos para rechazarla. Respondo que la verdad se ha aceptado en el mundo no por su carácter de sistema, ni por los libros, ni por la argumentación, ni por el poder temporal que la apoyaba, sino por la influencia personal de quienes testificaron, tal como lo he explicado, siendo a la vez maestros y modelos de la misma.¹⁰³

El puro discurso sobre Dios y lo sobrenatural no remite de por sí a una experiencia interior. Lo contrario sí es posible, aunque los niveles de verbalización de la interioridad varían

¹⁰² Véase Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, 58-62.

¹⁰³ Newman, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, 157.

sensiblemente en cada caso o se inclinen más hacia la simbolización y el silencio. Los sistemas teológicos se pueden conformar en coherencia sobre premisas falsas, mientras el lenguaje apofático puede corresponder mejor a una realidad interiorizada que se convierte en gesto solidario o incluso expresión estética de una belleza que invita a la contemplación. El trabajo de pulimiento de nuestros conceptos teológicos habrá de ir de la mano con su correspondiente acción vital, en cuanto la finalidad misma de la Revelación está en la redención de todo lo creado, particularmente de la razón y de las acciones humanas afectadas en la Caída del pecado original.

Tal proceso de purificación y de precisión de las categorías especiales tiene como bondad final la mejor recepción de los datos que acceden a la conciencia. Así como también la claridad de los datos afina las operaciones de la conciencia. Este mutuo influjo entre la interioridad bien dotada y la realidad que se presenta a los sentidos y a la inteligencia tiene como fruto un ejercicio eficaz de comprensión de la experiencia ajena y un reconocimiento de la base espiritual común que hace posible el diálogo¹⁰⁴.

En Newman, la afirmación de la Transcendencia de Dios es la base de la auto-trascendencia del hombre, su descenso al lugar de sus pensamientos ante aquel Testigo veraz de todos los actos e intenciones. Una vez tocado e inflamado por el amor gratuito de Dios, el hombre percibe con mayor claridad su mundo interior y puede surgir el enamoramiento incondicional hacia lo Sagrado. El triple camino de la conversión: purgativo, iluminativo y unitivo, tiene aquí su asidero y su guía¹⁰⁵. El teólogo que es Newman asume este itinerario personalmente y lo propone a quien quiera recorrer los actos específicos de su propia conciencia en la afirmación de una Verdad y en la transformación efectiva de sus actos. La *Apologia*, en su carácter autobiográfico y confesional, parece no ser otra cosa que una sencilla, llana y meditada declaración de amor auténtico hacia el fundamento de la propia vida, en espera de un interlocutor atento. Así también lo expresa en su relato novelado en tercera persona:

¹⁰⁴ Véase Lonergan, *Método en teología*, 285.

¹⁰⁵ Véase Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Vol. 1, 259-281.

¿Qué puede moverle a creer? La voluntad, su voluntad [...] Antes de convertirse, uno puede tener una convicción real, expectante, presente, de esa verdad ¿no? Al menos pueden tener certeza [...] [Pero] en religión no harán más mientras no empiecen por un acto de fe incondicional, sin reservas, en la Palabra de Dios; mientras no salgan de sí, mientras no dejen de convertir en regla de todo la medida que llevan dentro de sí mismos; mientras no se decidan a que su voluntad remate lo que ya es suficientemente razonable, pero todavía incompleto. Cuando se den cuenta de esta carencia y quieran remediarla, entonces verán mucho más.¹⁰⁶

Ahora bien, esta experiencia de conversión se vivía en las categorías especiales del anglicanismo, en sus formas específicas de fe y piedad, que revelaban para Newman y muchos más unas fuertes tensiones difíciles de conciliar. Los elementos católicos y protestantes se sucedían o prevalecían durante épocas sin una solución permanente, como expresión típica de la *Via Media*. Expresar las razones de la posterior conversión al catolicismo, como era objeto de la *Apologia*, requería el paso al contexto eclesial de la fe en sus manifestaciones históricas, como condición de posibilidad y horizonte dinámico del ser creyente¹⁰⁷. El trabajo consistiría, así, en insertar sus propias vivencias y la libertad de su conciencia en el marco de las instituciones de la Iglesia Anglicana de manera crítica y profética.

1.2 El vínculo efectual con la tradición teológica anglicana del siglo XVII

Gadamer propone que al momento de comprender estamos influidos por la realidad misma que procuramos interpretar, más aún que somos un efecto de la tradición que favorece en nosotros un modo particular de aproximarnos y cuestionar. La observación externa no es más que un mito, pues el sujeto hace parte del objeto y su comprensión. La historia del entendimiento de un acontecimiento es ya parte de la inteligencia actual del mismo. En este sentido, la progresiva aclaración que nos da el entender se dirige también a nosotros mismos y revela aspectos importantes de la constitución de nuestros saberes y de la forma

¹⁰⁶ Newman, *Perder y ganar*, 368-370.

¹⁰⁷ Véase Rambo, *Psicosociología de la conversión religiosa*, 45-71.

como los hemos aplicado. De igual manera, nos despierta del sueño de tener privilegios frente al pasado y nos hace conscientes de los horizontes siempre cambiantes de nuestro conocimiento y de nuestros juicios. En la tarea hermenéutica de las expresiones históricas textuales tomamos parte en una auténtica experiencia que amplía el conocimiento del pasado pero también el de nuestro presente¹⁰⁸.

1.2.1 La comprensión de la vida como efecto de la propia Tradición

La explicitación del fundamento en el inicio de la *Apologia* se hace bajo la forma de la narración de una conversión temprana y rápida, aunque luego se explicita su carácter progresivo gracias a las experiencias del mayor conocimiento y del mundo y el sentido profundo de los límites humanos en la enfermedad y la muerte de los cercanos. El fundamento mencionado, sin embargo, no está puesto solo como lógica temporal de un discurso sino como principio operacional de la vida, es decir como el criterio de los años por seguir y de la misión que se reconoce como parte de la propia identidad, primero en el ámbito del incipiente trabajo universitario de Newman y luego dentro del ministerio como párroco en Saint Mary¹⁰⁹.

La conversión, al tiempo que revela la realidad de Dios y su comunicación personal a la conciencia humana, abre el camino para un reconocimiento de una misión en el ámbito de la responsabilidad personal. El sentimiento profundo de la brevedad y seriedad de la vida quizás hayan inspirado aquellas palabras ya citadas durante la corta enfermedad en Sicilia¹¹⁰. Lo definitivo, sin embargo, está en la percepción de su existencia en el marco histórico de Inglaterra en el siglo XIX y en la Iglesia de la cual ha recibido su ordenación presbiteral. Ya desde temprano ha contemplado la idea de una consagración total, incluso célibe:

Debo mencionar, aunque me resisto mucho a hacerlo, otro poderoso pensamiento que en este tiempo –otoño de 1816– se apoderó de mí, sin que me quepa duda alguna sobre el hecho:

¹⁰⁸ Véase Gadamer, *Verdad y método*, 580.

¹⁰⁹ Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 45-46.

¹¹⁰ Newman, *Apologia*, 83.

consideraré voluntad de Dios que yo llevara una vida célibe. Este barrunto, que se ha mantenido casi continuamente desde entonces –con la interrupción de algún mes que otro hasta 1829, y sin interrupción ninguna a partir de ese año– se hallaba más o menos unido en mi mente con la idea de que mi vocación en la vida requería un sacrificio como el del celibato, lo mismo que, por ejemplo, el trabajo misional entre paganos, hacia el que me sentí muy atraído durante algunos años. Esta idea reforzó mis sentimientos de separación respecto al mundo visible, de que he hablado antes.¹¹¹

Newman, por otra parte, se reconoce cada vez más, en su pensamiento y en su acción, heredero de una tradición cristiana inglesa que ha sufrido los duros embates de la Reforma y la disolución de muchas de sus seculares formas de piedad y misión. No es gratuito que una de los primeros autores que influyen en su pensamiento, fuera de Calvino, sea el historiador evangélico Joseph Milner¹¹², en cuya concepción del devenir de la Iglesia se han de leer, en primer lugar, acontecimientos de gracia y santidad para luego comprender la decadencia y el desorden. El sentido de la historia humana como guiada por la Providencia y afectada por el pecado del hombre, se vincula directamente a la orientación de la propia vida y al llamamiento particular a un trabajo de permanente conversión dentro de la confesión inglesa. Si Dios irrumpe con su gracia en la historia de la Iglesia, al hombre pecador le corresponde dejarse guiar por Dios hacia la santidad con sus actos particulares y la disposición de toda su vida.

Sin embargo, esta orientación fundamental no se refiere, en primer plano, al punto de vista moral. Newman no abandona una vida disoluta ni impía, mucho menos se conocen costumbres indignas de su bautismo o de su ministerio. Su conversión atañe más a la perspectiva del conocimiento vital de Dios que da paso, en consecuencia, a un estilo de vida. La conversión es aquí, según su etimología más originaria, un cambio de la mente que habilita a la búsqueda de la Verdad. El empeño por acceder a esta Revelación a través de una vida de oración y santidad es la clave para comprender este momento de la misión descubierta por Newman y su dedicación inmediata al ambiente universitario¹¹³.

¹¹¹ *Ibíd.*, 54-55. Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 68-69.

¹¹² Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 28-29, 337.

¹¹³ Véase *Ibíd.*, 39.

Los vínculos de amistad que allí se habían forjado mostraban grandes rasgos de ternura, lealtad y exigencia mutua. En la *Apologia* se puede ver el afecto de Newman hacia sus maestros y colegas y un ambiente de fraternidad en torno a la labor académica. Pero hay algo más decisivo: el descubrimiento de una tradición hermenéutica que parece haber perdido en algún momento su hilo conductor, generando vacíos en su comprensión y aplicación. Las graves crisis de la Ilustración y las divisiones en la Iglesia Anglicana habían logrado resquebrajar el horizonte de la labor teológica y la habían sometido a una tensión centrífuga en tópicos que afectaban su propia identidad y su utilidad¹¹⁴.

Newman percibe en su camino personal las carencias del itinerario mismo de la Iglesia de Inglaterra y comienza a sentir interiormente los efectos contradictorios de su propia tradición. Al leer su propia vida a la luz de la fe, su conciencia se reconoce deudora de la forma en que la teología de su época ha postulado los grandes temas cristológicos, litúrgicos y eclesiásticos. En palabras de Gadamer, Newman se ve ahora como efecto de su propia tradición y comienza a descubrir los contornos y contradicciones de su pensamiento al intentar interpretarla. La vinculación de la experiencia religiosa personal en sus conceptos fundamentales y la objetivación histórica de la tradición en sus posibilidades interpretativas, lleva a una apropiación del devenir de la comprensión en el tiempo y la decisión frente a un conjunto de verdades transmitidas:

Estas consideraciones nos inducen a preguntarnos si en la hermenéutica espiritual-científica no se debiera intentar reconocer todo su derecho al momento de la tradición. La investigación espiritual-científica no puede pensarse a sí misma en oposición al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.¹¹⁵

¹¹⁴ Véase Newman, *Apologia*, 58-61.

¹¹⁵ Gadamer, *Verdad y método*, 350.

Este reconocimiento de una tradición efectual que influye en el planteamiento y las respuestas que una sociedad da a sus interrogantes y en gran manera configura los rasgos de las mentes más preparadas para hacerlo, tuvo en Newman un contexto particular en el Movimiento de Oxford fundado por John Keble y algunos amigos cercanos suyos con fuertes inquietudes religiosas dentro de aquella universidad¹¹⁶. Este Movimiento, sin embargo, hunde sus raíces en una tradición antigua que remite a los grandes teólogos carolinos¹¹⁷ del siglo XVII y a los eruditos investigadores de la antigüedad cristiana del XVIII¹¹⁸.

En esencia, se trata de deshacer un prejuicio heredado de la Ilustración según el cual los Padres y las tradiciones primitivas del cristianismo adolecen en conjunto de falsedad y malinterpretación del mensaje del Señor y que las grandes instituciones eclesiásticas solo son un obstáculo para un Evangelio vivido a cabalidad. Una muestra de este pensamiento está representada en la obra del historiador inglés Edward Gibbon, que vio en la labor de los primeros teólogos e historiadores de la cristiandad una sistemática destrucción del ideal moral primitivo y una corrupción de la reflexión ética de la Antigüedad, conformando un sistema corrompido de invenciones, intrigas por el poder y mistificaciones a favor de innovaciones insostenibles¹¹⁹.

Una visión así apenas podía permitir un acceso a los datos más depurados de la tradición patristica y negar una debida presunción de buena intención a los escritores cristianos de los

¹¹⁶ Véanse Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 75-118; y Turner, *John Henry Newman. The Challenge to Evangelical Religion*, 65-109.

¹¹⁷ El término designa a los teólogos anglicanos bajo el reinado de Carlos I Estuardo, en general más propensos a la conservación de elementos católicos en la liturgia y en la ordenación eclesiástica. Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 75-118.

¹¹⁸ Lonergan describe estos ambientes eruditos como el apoyo necesario en el establecimiento de los datos con mayor respaldo en el campo propio del conocimiento: “La investigación constituye una categoría muy diversificada y se presenta como una cuestión de práctica, mucho más que de teoría. Si se tiene la intención de darse a la investigación general, habrá que encontrar quiénes son los maestros del sector en el que se desea trabajar. Es a ellos a quienes se debe acudir y es con ellos con quienes se ha de trabajar para familiarizarse con los instrumentos de que se valen y comprender exactamente por qué proceden de tal o cual forma. Por otra parte, si se tiene la intención de darse a la investigación especial, se debe determinar a qué otra función constitutiva de la teología es susceptible de prestar un servicio esta investigación. También aquí es necesario encontrar un maestro que trabaje en esta otra función a partir de los datos recogidos [...] La investigación de los datos, ya sea general o especial, es siempre una tarea concreta, guiada no por generalidades abstractas, sino por una inteligencia práctica adquirida a lo largo de un proceso autocorrectivo de aprendizaje, gracias al cual se asimila también lo que se llama sentido común”. Véase Lonergan, *Método en teología*, 145.

¹¹⁹ Véase Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, 337-380.

primeros siglos. La comprensión moderna del Evangelio debía así ignorar la postura antigua, saltar la tradición y construirse idílicamente nueva en un mundo bajo los postulados de la razón suficiente, valorando solo aquello que casara en sus prejuicios acerca de la historia y del ideal del progreso atribuido a las recientes filosofías modernas y al avance de la ciencia¹²⁰.

Teólogos como Martin Routh (1755-1854) y John Kaye (1783-1853) desafían esta perspectiva y reviven en Cambridge y Oxford las lecciones sobre los Padres que se habían suspendido durante cien años¹²¹. Comienza una serie de publicaciones conjuntas en torno a los siglos II y III y el concilio de Nicea que revalúan la postura ilustrada y se acercan con mayor detención y respeto (además de una profunda erudición de la lengua griega) a los escritos normativos de la dogmática y la liturgia. Una larga lista de estudiosos se empeña a caballo entre los siglos XVIII y XIX en depurar las fuentes, aumentar su disponibilidad y cuidar de mejores y más exactas ediciones de los Padres y otros autores, con el interés de proveer a los teólogos de materiales nítidos a la hora de valorar el desarrollo de la teología continental y su vinculación con la muy temprana inserción de los ingleses en la Iglesia universal.

De este trabajo prolongado y cuidadoso comienzan a beneficiarse los pioneros del Movimiento Tractariano¹²², que gozan ya de un ambiente académico más abierto al estudio de la Antigüedad cristiana¹²³ y un progresivo aunque tímido reconocimiento de la legitimidad de algunas posturas filo-católicas en medio del anglicanismo oficial, a pesar de las inevitables acusaciones evangélicas de papismo y la sospecha de conversiones secretas a Roma.

Los estudios lingüísticos se insertan en esta época también en el mayor desarrollo de la investigación histórica acerca de las controversias históricas, en particular en la época de

¹²⁰ Véase la nota A sobre Liberalismo en Newman, *Apologia*, 319-331.

¹²¹ Véase Middleton, Arthur, *Fathers and Anglicans*, 268-269.

¹²² El Movimiento de Oxford recibió también este nombre a causa de su forma impresa de difusión, los *Tracts*, en los cuales desarrolló una gran maestría Newman y cuyo número 90 alimentó la polémica que años después lo llevó al catolicismo romano. Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 100-118.

¹²³ Wheeler, "John Henry Newman and the uses of antiquity", 121-154 (consultado el 9 de noviembre de 2019).

los primeros concilios. Sobre esta base también se reavivan inquietudes un tanto apagadas en los siglos inmediatamente anteriores sobre la sucesión apostólica y las relaciones entre las Iglesias, que corrigen las posturas radicales de la Reforma y superan las nociones erróneas de una eclesiología ahistórica que calcaba, desdeñando la evolución de las ideas y las leyes del desarrollo dogmático, en la Iglesia del siglo XIX, los rasgos ideales de la de los primeros siglos. La Iglesia, sin la mediación de la historia, se comprendía a sí misma como una pura mediación para la fe, sin el recurso efectivo a la comunidad y a su inserción real en los acontecimientos de cada época y lugar.

El trabajo de Oxford consistió en restaurar el vínculo con la antigüedad más allá de un nivel ideal y descubrir el valor de las enseñanzas de los Padres y concilios como una legítima expresión de la verdad evangélica en la historia, no su traición¹²⁴. Había que evitar la tentación de la pureza simple en la percepción de los antiguos y descubrir su inserción en una tradición compleja, llena de matices y conforme al pensamiento que se afina y expande, sin negar la posibilidad de las corrupciones propias de toda entidad histórica. En últimas, se trata de la convicción de la existencia de una verdad objetiva en materia de religión, como condición de posibilidad del trabajo teológico:

Respecto a este primer convencimiento sobre el dogma, tengo la satisfacción de decir que hoy día nada he de retractar y que no tengo que arrepentirme de nada. El principio central del Movimiento me es ahora tan querido como siempre lo fue. En muchas cosas he cambiado, pero no en ésta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser Supremo. Lo que mantenía en 1816 lo mantuve en 1833 y lo mantengo en 1864. Quiera Dios que lo mantenga hasta el final [...] La existencia objetiva de verdades religiosas fue el principio fundamental del Movimiento de 1833.¹²⁵

¹²⁴ Véase Norris, *Cardinal Newman for Today*, 48-60.

¹²⁵ Newman, *Apologia*, 98. La chispa que provocó la explosión del Movimiento de Oxford fue una medida sobre la Iglesia irlandesa, tomada por el gobierno inglés en 1833. Los anglicanos irlandeses contaban con veintidós arzobispados, con rentas fijas, y el gobierno quiso reducirlos a doce, mediante la fusión de sedes menores y la consiguiente redistribución económica. Si bien pudo resultar una medida puramente administrativa, para algunos anglicanos, especialmente John Keble (1792-1866), constituyó una apostasía al ser gestionada por el Parlamento y no por la Iglesia misma. Más aún, Newman y sus compañeros se formularon la pregunta: “¿Qué es entonces la Iglesia?”. Si se consideraba como un simple departamento del Estado o el carácter religioso de la nación, para los miembros del Movimiento de Oxford, en cambio, revivía la doctrina del Cuerpo de Cristo y el principio de su propia, independiente e inalienable autoridad. Véanse

1.2.2 Las consecuencias para la comprensión de la Iglesia

La vinculación de la Iglesia de Inglaterra con el cristianismo primitivo era una verdad de fe, pero ahora se requería un conocimiento más exacto de las legítimas evoluciones en sus formas de gobierno, doctrina, celebración y relación con el poder temporal que se constataban vigentes en la era victoriana. El recurso a la historia con datos más exactos, sin los prejuicios recurrentes de la modernidad ilustrada, podía dar una cuenta justa de la capacidad de la tradición católica para superarse a sí misma guardando la identidad con su pasado, la adherencia a sus principios fundamentales y la fidelidad al Evangelio en circunstancias cambiantes. El estudio de la historia comenzaba a revelar el rostro de una Iglesia como organismo vivo, adaptable, susceptible de cambio y con una gran capacidad de respuesta a las nuevas perspectivas del pensamiento humano.

Este paralelo entre la Iglesia primitiva y la del siglo XIX, ahora establecido sin ingenuidades ni simplismos, permitió a Newman la redacción de su mayor obra histórica *The Arians of the Fourth Century* de 1833, lo mismo que los sucesivos ensayos que luego habrían de conformar *The Church of the Fathers*, publicados en el mismo año. El estudio de aquellas delicadas controversias no tenía, entonces, un carácter puramente arqueológico sino de descubrimiento de las normas del pensamiento teológico que permiten el recurso a nuevos lenguajes extra-bíblicos para enunciar y aclarar la fe cristiana en su expansión misionera¹²⁶. Los principios de conformación de una acertada comunicación teológica frente a culturas diversas y la posición de la Iglesia de Roma en su servicio de unidad comenzarían a inquietar a Newman frente a la comprensión que el anglicanismo tenía de sí mismo como *Via Media*, que a los ojos de nuestro teólogo se mostraría claramente insuficiente y equívoca¹²⁷.

Un importante apoyo a esta perspectiva, en otra disciplina, vino del redescubrimiento de las leyes litúrgicas de los primeros siglos en la obra de William Palmer, *Origines Liturgicae or*

Neill, *El Anglicanismo*, 238-242; y Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Première partie, 65-121.

¹²⁶ Véase Newman, *The Arians of the Fourth Century*, 58-63.

¹²⁷ Véase Larrañaga, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación de John Henry Newman*, 80-90.

Antiquities of the English Ritual with a Dissertation on Primitive Liturgies, publicado en 1832. La legitimidad de los desarrollos litúrgicos de los Padres y el mayor conocimiento de la vinculación de los textos rituales ingleses con la expresión celebrativa de los avances dogmáticos, junto a una crítica directa a las excesivas reducciones de la Reforma, posibilitó encontrar en la liturgia un conjunto de datos claros a la hora de juzgar la continuidad o discontinuidad de las evoluciones doctrinales, algunas de las cuales habían sido consideradas apresuradamente como meras corrupciones.

Estos elementos, junto a otros de carácter estético y literario propios del siglo XIX y apoyados por el Romanticismo y el gusto por las raíces más antiguas de la fe cristiana en Inglaterra¹²⁸, llevaron también a la recuperación de una convicción lesionada por los Reformadores continentales y por la creciente fuerza del liberalismo teológico: la capacidad legítima de la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, de interpretar la Escritura y establecer unos criterios hermenéuticos conforme a sus verdades de fe, unido al principio de autoridad de la Sucesión Apostólica. Autoridad y verdad no serían ya magnitudes opuestas sino convergentes en el servicio al conocimiento y la práctica de la verdad cristiana. El derecho de la Iglesia como cuerpo a reivindicar su tradición como una forma auténtica de libertad de conciencia también le daría instrumentos válidos a la hora de enfrentar las pretensiones excesivas del Estado, como sucedió para Newman en el caso del obispado anglicano en Jerusalén en 1843¹²⁹.

Tal capacidad de la Iglesia y la existencia objetiva de una verdad son para Newman la base de su trabajo teológico y la expresión de una eclesiología más conforme al sistema sacramental de los Padres. El teólogo hace parte de esta mediación y su investigación no solo se refiere a la interioridad humana, sino a los medios de objetivación que la Iglesia misma ha elaborado a lo largo de los siglos:

Estaba seguro de la verdad de una doctrina religiosa precisa, basada en el fundamento del dogma: había una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible. Pensaba que ésta era la enseñanza de la Escritura, de la Iglesia primitiva y de la

¹²⁸ Véase Olsen, *El Cristianismo y los celtas*, 167-178.

¹²⁹ Véanse Newman, *Apologia*, 190-192; y Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 250-256.

Iglesia anglicana. Tampoco aquí he cambiado de opinión y estoy tan seguro ahora de este punto como lo estaba en 1833, y nunca he dejado de estarlo. En 1834 y años siguientes amplí las bases de esta doctrina, después de leer a Laud, Bramhall, Stillingfleet y otros teólogos anglicanos, por un lado, y después de continuar con el estudio de los Padres, por otro. Pero la doctrina de 1833 se reforzó en mí y no cambió. Cuando inicié los Tractos apoyé esta doctrina en la Escritura, en el *Prayer Book*¹³⁰ anglicano y en las Epístolas de San Ignacio.¹³¹

Los datos más precisos obtenidos de la Tradición revisitada y comprendida en contextos históricos cada vez mejor documentados¹³², revelaban en primer lugar la insuficiencia de un término emergente como la *Via Media* para sustentar una cualidad permanente de la Iglesia y, por otro, la notoria imperfección de un sistema siempre en oposición al catolicismo romano, como si las fuentes propias y su hermenéutica no bastaran para la conformación de una identidad religiosa propia. La investigación, que había recurrido en un primer momento a la antigüedad y la apostolicidad como elementos suficientes, se siente ahora interpelada por la catolicidad:

Mis nuevos datos históricos encerraban ya una cierta fuerza lógica. La *Via Media* se había derrumbado como teoría o esquema definido bajo los golpes de san León Magno. Mi *Oficio Profético* había sido pulverizado, no ciertamente como argumento contra los “errores romanos” o contra el Protestantismo, pero sí como puntal de la Iglesia de Inglaterra. No podía haber alegato alguno a favor del anglicanismo a menos que se considerara monofisita.

Tuve que volver, con gran dolor, a mis tres creencias originales, ya comentadas largamente: el principio de la Verdad revelada o dogma, el sistema sacramental y el anti-romanismo. Los dos primeros se encontraban mejor protegidos en Roma que en la Iglesia anglicana. Ésta poseía ciertamente la Sucesión Apostólica, los dos sacramentos más importantes y los Credos antiguos; pero en el sistema anglicano existía mucho menos rigor en asuntos de doctrina y de culto que en Roma. En consecuencia, mi principal argumento a favor de las afirmaciones anglicanas radicaba en las acusaciones concretas que pudiera formular contra Roma. No

¹³⁰ El *Book of Common Prayer* rige la celebración de los sacramentos y el conjunto de la liturgia en el anglicanismo. Igualmente contiene los XXXIX artículos de fe anglicana que debían profesarse antes de asumir cualquier cargo eclesiástico. Su promulgación se debe a Isabel I en 1549, con una revisión en 1661 (Véase Libro de Oración Común, 760)

¹³¹ Newman, *Apología*, 99.

¹³² Sobre este proceso escribe Gadamer: “La tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos”. Véase, Gadamer, *Verdad y método*, 349.

disponía de ninguna teología anglicana positiva. Era casi un protestante en estado puro. Luteranos y calvinistas tenían una especie de teología. Yo ninguna.¹³³

Ya previamente había sentido la insatisfacción de trabajar a partir de un término en principio negativo, que indicaba separación de uno y otro criterio teológico, pero que no fundamentaba un desarrollo propio:

El tema del libro [el *Oficio Profético*] es la doctrina de la *Via Media*, un nombre que había sido aplicado ya al sistema anglicano por escritores prestigiosos. Es un título expresivo aunque no del todo satisfactorio porque resulta negativo a primera vista. Por esa misma razón no me gustaba la palabra “Protestante”, porque no implicaba la creencia en una religión determinada, y eso era compatible con la incredulidad. La *Via Media* era igual: no consistía más que en apartarse de extremos y, por tanto, era necesario darle una forma y un carácter definidos. Antes de comprometernos con tal *Via Media*, había que demostrar que era una, inteligible y coherente. Esta era la primera condición de cualquier tratado razonable sobre ella. La segunda, también necesaria, estaba fuera de mi alcance y lo más que podía esperar yo era verla realizada algún día. Aunque la *Via Media* fuera verdaderamente un sistema teológico, no era algo objetivo y real. No había en ningún sitio un original del que fuera representación. No existía. Era de momento una religión de papel.¹³⁴

La debilidad de la *Via Media* está patente para Newman en su ausencia de la Tradición más antigua y católica, tanto en su noción histórica como en su recurso como método de discusión entre las diversas facciones, sobre todo en el tiempo de los grandes concilios. La recuperación paciente de los datos que hace el Movimiento de Oxford, junto con los trabajos de Newman, llegan a concluir que la mediación ocurre entre las verdades de fe y los lenguajes humanos vigentes en el conocimiento y en el conjunto de la sociedad, pero no entre las verdades de fe mismas, que no admiten espacios vacíos o indefiniciones respecto a lo fundamental, como en el caso del arrianismo, que contemplaba una solución intermedia en la semi-divinidad de Jesús. En el caso del anglicanismo, los principios opuestos del protestantismo y de la catolicidad no admitían transiciones o reconocimientos parciales, sino la conciencia atenta y cuidadosa acerca de los datos redescubiertos y nuevamente valorados por el conjunto más o menos orgánico de los eruditos de Oxford.

¹³³ Newman, *Apologia*, 169.

¹³⁴ *Ibíd.*, 118.

Pero no solo la *Via Media* entra en el crisol de la investigación, sino otra serie de creencias y prácticas de la comunidad cristiana, desde la regeneración bautismal y la identidad de la Iglesia hasta las posibilidades de comprensión de la Presencia Real en la Eucaristía¹³⁵. El Movimiento Tractariano se convierte rápidamente en un entramado de especialidades con diversos intereses que confluyen en campos comunes como la teología sacramental o la eclesiología. Algunos problemas históricos como la sucesión apostólica en Inglaterra comienzan a entretorse con la comprensión misma del ministerio episcopal y la función de la autoridad civil frente a la Iglesia.

Ahora bien, esta profusión de datos remite a un problema adicional en la investigación teológica que supone una pre-comprensión de la validez acerca de las fuentes y su autoridad. Si Newman reconoce en el Movimiento de Oxford un trabajo genuino de apropiación de la Antigüedad, los datos concernientes tienen que abarcar además aquellos expresados en la catolicidad, según el principio de Vicente de Lérins: “*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*”¹³⁶. Establecer los límites y el horizonte de las fuentes legítimas deriva de este principio, pero a su vez exige cada vez mayor precisión y prudencia en la interpretación. Lonergan reconocerá preguntas fundamentales al respecto:

[Cada ciencia] se diferencia de las demás en que reconoce como pertinente a su documentación un campo de datos más o menos amplio o estrecho [...] Nuestro interés, por ahora, es indicar cómo hay que comportarse frente a los diversos puntos de vista de los cristianos, referentes a los datos propios de la teología cristiana.

La cuestión no es nueva. ¿La teología debe basarse únicamente en la Escritura, o en la Escritura y la Tradición? ¿La Tradición se reduce a la enseñanza explícita de los apóstoles, o es la enseñanza ininterrumpida de la Iglesia? ¿La enseñanza ininterrumpida de la Iglesia comprende hasta el Concilio de Nicea, hasta 1054, hasta la preponderancia de las doctrinas eclesíásticas, hasta el Concilio de Trento, hasta la época de Pío IX, o hasta el fin de los tiempos?¹³⁷

¹³⁵ Esto último fue objeto del *Tract 90* de Newman, que desató la más fuerte controversia entre los anglicanos y arrojó de inmediato sospechas sobre su inminente conversión.

¹³⁶ Lérins, *Commonitorio*, 15. Sobre la influencia más amplia del lerinense en Newman, véase Guarino, “St. Vincent of Lérins and the development of Christian doctrine”, 103-117.

¹³⁷ Lonergan, *Método en teología*, 146.

Unos siglos antes, la Reforma se había preguntado por los límites a la hora de establecer una autoridad significativa para los postulados fundamentales de la fe, quedándose en su mayor parte con las fuentes de la sola Escritura (con un canon particular), el libre examen y solo muy secundariamente en algunas indicaciones parenéticas, litúrgicas o canónicas de la Tradición. El problema del criterio de selección, aún a partir de la aceptación de estas bases fundamentales, quedaba abierto y las incesantes luchas entre facciones protestantes lo habrían de mostrar hasta el presente. ¿Hasta dónde la valoración o el descarte de una fuente correspondía a las expectativas de una postura teológica previa? ¿Cómo evitar un prejuicio que recorte las diversas fuentes y desarrollos dogmáticos de acuerdo a las necesidades o gustos intelectuales de una época?

Newman recurrirá en su estudio sobre el *Desarrollo de la doctrina cristiana* a los recursos más amplios de la historiografía, la patrística y el reconocimiento del itinerario teológico de un mayor número de Iglesias; conforme al avance de estas disciplinas frente a las posturas iniciales del siglo XVI en Lutero y Calvino. La profusión de datos que le proporcionó el Movimiento de Oxford y el conocimiento más directo de las fuentes tuvo como resultado la apertura de la interpretación y la recuperación de doctrinas y costumbres que previamente habían sido consideradas como simples corrupciones de la enseñanza original.

La experiencia universitaria, por su parte, comenzaba a compartir sus saberes y dar los frutos de una investigación que hoy llamaríamos interdisciplinar, y las posibilidades hermenéuticas aumentaban al ritmo de los textos y los hallazgos históricos que iban reportando las escuelas dentro y fuera de Oxford. La perspectiva del tiempo y la ubicación de problemas teológicos en una geopolítica más extensa también habrían de explicitar nuevos interrogantes, por ejemplo, en la concepción misma de la Iglesia frente a los intereses del Estado o su identificación con un carácter nacional antes que confesional¹³⁸. Y por otra parte, otros datos establecidos habrían de apoyar el principio de un desarrollo doctrinal en el seno de la catolicidad:

¹³⁸ Véase Newman, *Apología*, 188-193. Véase cómo tales planteamientos llevan incluso la cuestión fundamental de la Sucesión Apostólica y de la función del ministerio respecto a problemas complejos como la colonización y la influencia territorial o las transformaciones de las potencias de la época, como está presente en Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 205-206.

Se sigue investigar qué cúmulo de datos puede aducirse realmente en pro de aquellas extensas partes del credo actual de la cristiandad que no tienen un lugar reconocido en la idea primordial y en el perfil histórico de esta religión; pero que nos llegan, no obstante, con ciertas consideraciones antecedentes lo bastante fuertes como para elevar razonablemente la efectividad de aquellos datos hasta un punto que superar el valor intrínseco que, como he reconocido, les correspondería. Al presentar aquí estas consideraciones, por supuesto que excluyo por ahora la fuerza de la pretensión por parte de la Iglesia de infalibilidad en sus actos, de la que tanto se puede decir, pero no excluyo la fuerza lógica de dichos actos, considerados como testimonios de la fe de los tiempos que les precedieron.¹³⁹

1.2.3 La Tradición como vocación vital

Ahora bien, estos datos que se utilizarán como materia prima en diversos desarrollos teológicos por parte de Newman, inciden también en su propia orientación vital, en la superación de los prejuicios de su formación inicial y en la progresiva ampliación de su horizonte intelectual y moral. Los datos de las diversas ciencias suministran la base de la progresiva definición de su posición en la Iglesia Universal y de las consecuencias de su pensamiento al momento de sus decisiones más personales y definitivas. La recolección de los datos y la manera de interpretarlos entra ya en el ámbito de la responsabilidad personal y en la seriedad con que se empeña la vida en una labor y una vocación. El trabajo intelectual hace parte, en Newman, de una opción trascendental en que los resultados acumulativos y progresivos van siendo, a la vez, más exigentes y globalizantes a nivel vital. El teólogo que investiga realmente recaba sus propias razones como creyente y la selección que hace de los materiales en el plano histórico revela sus preocupaciones más hondas, aunque su proceso se muestre severamente íntimo:

Se sumaba además otro sentimiento, ya más personal, que apenas tenía que ver con los argumentos contra Roma, excepto que yo, con mis prejuicios, veía lo que me ocurría a mí a la luz de mis propias ideas sobre la conducta tradicional de los defensores e instrumentos de Roma. Yo rechazaba con severidad toda interferencia de católicos bien intencionados en asuntos nuestros de Oxford, y lo mismo cualquier intento de hacerme el bien a mí personalmente. En esos momentos no había nada que más pudiera repelerme: “¿Por qué se meten donde no los llaman? ¿Por qué no me dejan en paz? No pueden hacerme ningún bien.

¹³⁹ *Ibíd.*, 157.

No saben nada de mí. Solo pueden hacerme daño. Estoy en mejores manos que las de ustedes. Estoy segurísimo de la sinceridad de mis propósitos y completamente decidido a tomarme todo el tiempo que haga falta”. Desde que soy católico me han acusado a veces de no hacer conversos, y partiendo de ahí los protestantes han deducido que yo no tengo gran celo por convertir gente. Iría contra mi naturaleza actuar de modo distinto a como he actuado y supondría, además, haber olvidado las lecciones que aprendí en la experiencia de mi propia vida.¹⁴⁰

La transformación intelectual aparece fuertemente vinculada con la libertad de conciencia, con esa voz de Dios que resuena en el corazón del hombre y lo guía suavemente hacia la Verdad. Toda coacción o interpretación externa de la vida se muestra inútil e incluso nociva, mientras que la inteligencia, paso a paso, con los recursos de su propia autenticidad y esfuerzo reconoce los rasgos necesarios de una doctrina válida, tanto en la historia como en la aplicación en la propia existencia¹⁴¹. El criterio de la investigación se convierte, así, en instancia de orientación y sentido; con la continua preocupación de solo integrar al conocimiento, en este caso teológico, las mejores fuentes y las palabras de aquellos que las han respaldado con santidad, ciencia y ortodoxia.

Se trata, en últimas, de validar en la práctica cotidiana del conocimiento común, la lógica propia que vamos respaldando con los datos, valorando su secuencia no según una utilidad inmediata o el deseo de su éxito, sino en la efectiva aplicación que de ella nos servimos para el conjunto de nuestras opciones generales y, específicamente, en las religiosas. La vida y sus decisiones son el crisol de la verdad. El conocimiento, como sucede a todos, no se detiene en una descripción, sino que invita al sujeto a la confianza, en un acto primero de fe tanto en lo recibido desde fuera como testimonio como en nuestras propias capacidades:

Si esta es una visión global verdadera de la forma general bajo la que el cuerpo existente de desarrollos comúnmente llamados católicos se nos presentan antecedentemente a nuestro investigar en las pruebas concretas en las que se sostienen, pienso que no estaremos sin saber qué hacer para determinar lo que tanto la verdad lógica como el deber nos prescriben en orden a admitirlos. Es muy poco decir lo que deberíamos tratar como estamos acostumbrados a tratar a otros hechos y verdades alegados y sus pruebas, tal como llegan a nosotros con una presunción justa a su favor. Tales son los sucesos de cada día, y ¿cuál es nuestra conducta respecto a ellos? Nos enfrentamos con ellos, no desde la sospecha y la crítica, sino con una

¹⁴⁰ Newman, *Apologia*, 143.

¹⁴¹ Véase Gadamer, *Verdad y método*, 380.

franca confianza. En el primer momento no ejercitamos nuestra razón sobre las opiniones recibidas, sino nuestra fe. No comenzamos dudando, las acogemos con confianza y las ponemos a prueba, y esto no lo hacemos a propósito, sino espontáneamente. Las probamos usándolas, aplicándolos a la cuestión, al hecho, o al cuerpo de circunstancias a las que pertenecen, como si le dieran su interpretación o su colorido naturalmente, y descubrimos que debemos negar las doctrinas o las afirmaciones que al principios dimos por supuestas solo cuando fallan al ilustrar el fenómeno o armonizar los hechos tal como sucede después. También tomamos su prueba, cualquiera que sea, como un todo, formando una prueba combinada, e interpretamos lo que queda oscuro en distintas partes mediante las partes que están claras. Además, somos indulgentes con estas en proporción a la fuerza de la probabilidad antecedente a su favor, somos pacientes con las dificultades al aplicarlas, con las objeciones aparentes contra ellas salidas de otros asuntos, con su deficiente exactitud o con su falta de pulcritud en su obrar, con tal de que sus pretensiones sean importantes a nuestro juicio.¹⁴²

No hay dos inteligencias para la vida, es un mismo conocimiento el que transita entre la certeza progresiva en la percepción de los datos intelectuales y las adquisiciones en el ámbito volitivo, mediadas por una serie de operaciones, revisadas y sopesadas a través de la permanente mediación de la práctica y el descubrimiento de un sentido y, en lenguaje teológico, de una llamada trascendente. Newman quiere establecer aquella certeza acompañado de la mejor erudición de su época y la valoración de los más agudos intérpretes de su tradición anglicana y, al mismo tiempo, descubre que él mismo es fruto de aquellas pre-comprensiones que ahora conoce y que su forma de amar la Iglesia de su infancia se transforma en un trabajo arqueológico y crítico de su identidad presente, sus ambigüedades teológicas y su necesidad de recuperar un lugar en el conjunto de la cristiandad.

Después de la selección de los datos más indiscutibles y exactos, el esfuerzo corresponderá a la interpretación dentro de aquello que el anglicanismo propone para sí mismo en la ya mencionada *Via Media*. Solo si esta condición se cumple en la especialización funcional correspondiente y corrobora su sistema de significación, Newman podrá sentirse de nuevo en casa dentro de la Iglesia anglicana:

En cuanto percibí el punto flaco del esquema anglicano en aquel verano de estudio en 1839, empecé a buscar por todas partes los puntos de apoyo que mi posición necesitaba. El punto

¹⁴² Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 127.

flaco en cuestión había hecho mella en mi punto de vista tanto de la Antigüedad como de la Catolicidad. La historia de San León Magno mostraba que el acuerdo formal del gran cuerpo de la Iglesia ratificaba como verdad revelada la decisión que se tomara sobre una doctrina. Pero también mostraba que la regla de la Antigüedad no se infringía si una doctrina era reconocida públicamente siglos después de muertos los apóstoles. Así pues, mientras que el Credo afirma que la Iglesia es Una, Santa, Católica y Apostólica, yo no podría probar que la Iglesia Anglicana era parte de esa Única Iglesia, apoyándome en que dice ser Apostólica o Católica, sin dar razón también a lo que normalmente llamamos “corrupciones romanas”.¹⁴³

La tarea pendiente, entonces, consistía en adentrarse en el conjunto doctrinal que sostenía a la Iglesia Anglicana y le daba una identidad dentro de aquella Única Iglesia, con una forma de teología propia manifestada en los documentos fundacionales del siglo XVI y los desarrollos de los grandes teólogos del XVII. Para esto lo había capacitado la larga permanencia en el Movimiento de Oxford, el trabajo interdisciplinario de sus miembros y la exigencia del ambiente universitario¹⁴⁴. Si la intención de aquel mismo Movimiento resultaba válida, había que revelar una continuidad hermenéutica en todo el proceso de consolidación de la *Via Media* o reconocer su obsolescencia como principio teológico constitutivo. Esto último resultaba todavía imposible para el teólogo anglicano Newman de 1838¹⁴⁵.

1.3 La significación del sistema anglicano

Lonergan enseña que la significación se encarna y se sostiene en la intersubjetividad humana, en el arte, en los símbolos, en el lenguaje y en las vidas y hechos de las personas concretas. Estos elementos suelen fijarse en documentos históricos que revelan, más que una concepción o una costumbre, todo un sistema de valores y conocimiento de sí mismos y de una sociedad que legitima su identidad y su modo propio de proceder tanto internamente como frente a otras sociedades. La significación de tal sistema requiere la descomposición atenta en sus elementos (fuentes, actos y términos de la significación) para ver cómo estos se relacionan, se controlan y se promueven con diversas técnicas a lo largo de la historia, pero siempre en un entramado intersubjetivo que genera instituciones

¹⁴³ Newman, *Apologia*, 196.

¹⁴⁴ Véase *Ibíd.*, 62-80.

¹⁴⁵ Véanse *Ibíd.*, 105; y Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 175-201.

estables que tienen como finalidad mantener una convicción común, unos criterios de juicio frente a diversas situaciones conflictivas y una orientación vital que ha recibido un amplio consenso durante largo tiempo¹⁴⁶.

1.3.1 Origen de los XXXIX Artículos

A finales del reinado de Enrique VIII, Calvino era ya el guía teológico de muchos eclesiásticos ingleses y el clima derivado del Renacimiento suscitaba cierta reversión del elemento corporativo (eclesial) de la religión a favor de una más acentuada preocupación por el destino individual. Sin embargo, la fuerte herencia medieval se resistía con fuerza a encerrar la fe en debates teológicos o en puras consideraciones íntimas. El peso de la Iglesia como comunidad exigía unas condiciones mínimas de pertenencia, organización, autoridad y expresión litúrgica a la que el pueblo inglés no estaba dispuesto a renunciar fácilmente¹⁴⁷.

El peso de esta tradición y la confrontación con el mundo teológico que venía del continente protestante darían lugar a los más fuertes debates religiosos, apoyados claramente por las tensiones políticas del momento. Resultaba obvio que sostener en pleno la tradición católica podía inclinar las fuerzas hacia Roma lo mismo que ceder a las corrientes puritanas podía debilitar a la monarquía frente al Parlamento y las nacientes fuerzas civiles y burguesas. Lo primero estuvo a punto de suceder bajo el reinado de María Tudor (1516-1558)¹⁴⁸ y lo segundo tuvo como consecuencia la fuga de los Peregrinos a territorios americanos en búsqueda de libertad religiosa e independencia de la corona.

El mundo de la teología de finales del siglo XVI y comienzos del XVII comprendió esta tensión y la convirtió en un principio que sostendría la identidad del anglicanismo durante siglos: la *Via Media*. Su origen se remonta quizás a 1593, cuando ya era una convicción común entre los eclesiásticos que no se quería caminar ni por los senderos de Roma ni por

¹⁴⁶ Véase Lonergan, *Método en teología*, 61-102.

¹⁴⁷ Véase Neill, *El Anglicanismo*, 91-156. Véase también Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*, 289-311.

¹⁴⁸ Véase Greengrass, *La destrucción de la cristiandad*, 436-438.

los de Ginebra. Su primer concepto parece gestarse ya en el teólogo John Jewel (1522-1577), pero la aplicación directa es realizada por Richard Hooker (1544-1600) en su obra en cuatro libros *Leyes de Política Eclesiástica*, publicados entre 1593 y 1600 y por George Herbert (1593-1633). La comprensión se había convertido allí en el rasgo esencial de una Iglesia coextensiva con el Estado y requerida para contener en sí las más variadas posiciones confesionales sin alterar su cohesión institucional. Tal es la base de la comprensión de la Iglesia que luego desarrollarán pensadores como Thomas Hobbes (1588-1679):

[...] En este último sentido solamente puede ser considerada la Iglesia como una persona: esto es, puede decirse que tiene potestad para querer, pronunciar, mandar, ser obedecida, hacer leyes o realizar cualquiera otra acción. En efecto, sin autorización de una congregación legítima, cualquier acto que se realice en una concurrencia de gentes es el acto particular de cada uno de los que estaban presentes y prestaron su apoyo a la realización del mismo, y no el acto de todos en conjunto, como un solo cuerpo [...] De acuerdo con este sentido, yo defino una Iglesia como: una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse [...] Una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto es cosa idéntica a un Estado civil, que conste de cristianos; y se denomina Estado civil, en cuanto los súbditos de él son hombres, e Iglesia en cuanto los súbditos de ella son cristianos. Ahora bien, poder temporal y espiritual son solo dos palabras traídas al mundo para que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano.¹⁴⁹

Si esto resultaba posible, grandes teólogos como el arzobispo William Laud (1573-1645) lo habría de buscar por medio de la expresión más extendida de la Iglesia inglesa: la liturgia y el *Libro de Oración Común*, junto a la vinculación oficial de todos los estamentos eclesiásticos a los *XXXIX Artículos*, promulgados en 1563, bajo el gobierno del también arzobispo de Canterbury Matthew Parker (1504-1575), y el fundamento de autoridad derivado de la sucesión apostólica. El delicado equilibrio entre los principios calvinistas y los católicos romanos daría como resultado una teología pendular enriquecida por profundos conocimientos bíblicos y un sentido muy agudo de la celebración comunitaria como medio insustituible de la existencia de la Iglesia. Cada teólogo, y en particular la larga serie de teólogos carolinos del siglo XVII, tendrían que lidiar con la conservación y

¹⁴⁹ Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 357.

diálogo de lo mejor de ambas tradiciones y la purificación de los elementos latitudinarios o disolventes frente a la gran Tradición, en un gran esfuerzo hermenéutico a partir de los instrumentos teológicos que le suministraban los *Artículos*:

Los Artículos no son un intento de proporcionar una confesión completa de fe: su objeto es poner en claro la posición de una Iglesia que se propone el fin de ser católica, evitando por una parte las tradiciones medievales posteriores de Roma y, por otra, los excesos de los anabaptistas [...] Fieles al principio anglicano de comprensión, están marcados claramente por el objetivo de Cranmer¹⁵⁰ de no definir nada que Dios no haya definido, con lo cual hacen la posición anglicana menos clara de lo que desearían amigos y críticos en otras Iglesias. El siglo XVI estaba a medio camino entre el gran periodo clásico de la Teología occidental y el comienzo del pensamiento y la expresión científicos modernos. Por lo tanto, con justicia se puede hacer excepción de algunas frases en los Artículos, pero en la mayoría de los casos, es evidente que, aunque carecían de las formas adecuadas de expresión, los Artículos intentan expresar algo verdadera y profundamente significativo.¹⁵¹

Para la época de Newman, el pensamiento de la *Via Media* comenzaba a mostrar sus mayores deficiencias tanto teológicas como políticas. El Acta de Reforma de 1832, en que el Parlamento se había abierto a miembros de diversas confesiones, incluida la romana y los católicos irlandeses comenzaban a participar plenamente en la vida nacional y gubernamental inglesa, supuso una reacción entre varios anglicanos que se negaban a incluir el pensamiento de Roma entre las posibilidades de interpretación de la doctrina anglicana, ya para el momento muy afectada por la influencia del evangelismo metodista¹⁵². La apertura de un sistema doctrinal-estatal cerrado ocasionaba también que el pensamiento católico, hasta ahora marginal, comenzara a vincular mejor al anglicanismo insular con una teología continental romana. Lo que había sido un principio fundamental de la *Via Media* ahora se convertía en un escollo para la aplicación real del conocimiento teológico, cuando se trataba de personas reales y prácticas concretas. Así lo expresa el mismo Newman:

¹⁵⁰ Thomas Cranmer (1489-1556), arzobispo de Canterbury entre 1533-1555. Redactó y compiló las dos primeras ediciones del *Libro de Oración Común*. Por influencia de los reformadores calvinistas continentales, varió sustancialmente doctrinas como la Eucaristía, el culto a las imágenes y la veneración de los santos, y el celibato de los clérigos (véase *The New Encyclopaedia Britannica*, T. 3, 713-714).

¹⁵¹ Neill, *El Anglicanismo*, 75-76.

¹⁵² Corriente protestante derivada del anglicanismo que tuvo su origen en las ideas de John Wesley (1703-1791). Insiste en el valor de la oración personal, la lectura común de la Biblia (como norma suprema de fe y de vida, según la teología reformada), la expresión de los sentimientos religiosos y la importancia de la experiencia del perdón de los pecados (véase *The New Encyclopaedia Britannica*, T. 12, 585).

La única peculiaridad de la posición que defiende respecto a los XXXIX Artículos es que mientras es corriente hoy tener la creencia particular de sus autores como principio auténtico de interpretación, yo adopto como criterio interpretativo la fe de la Iglesia católica. Es decir, así como suele afirmarse que los niños son regenerados en el Bautismo, no por la fe de sus padres sino por la fe de la Iglesia, de igual manera digo yo que los Artículos son recibidos, no en el sentido de sus compiladores sino en el único sentido católico (en la medida en que lo admiten las palabras o lo exige la ambigüedad de la redacción).¹⁵³

El interés de Newman se vuelca entonces a la constitución misma del anglicanismo en sus autores fundamentales y en particular a aquel texto de los XXXIX Artículos que tiene valor vinculante en su ministerio como presbítero y en su trabajo docente en la Universidad de Oxford¹⁵⁴. Si la *Via Media* conservaba su función hermenéutica, habría de proporcionar a la fe anglicana la posibilidad de vincular con la catolicidad y apostolicidad de una forma inequívoca y mostrar cómo el principio evangélico de la Verdad revelada seguía habitando en ella de forma continua e íntegra. En otras palabras, la *Via Media* había de funcionar como principio operativo en el trabajo teológico y no solo como teoría inspiradora:

El presente libro [el *Oficio Profético*] se propone contribuir a la formación de una teología específica anglicana en una de sus partes. La situación actual de nuestra teología es la siguiente [...]: se ha explorado la doctrina primitiva en todos sus aspectos y se han sacado pacientemente a la luz, para nuestro provecho, los principios originales del Evangelio y de la Iglesia. Pero falta todavía una cosa: nuestros campeones y maestros vivieron en tiempos alborotados en que influencias políticas y de otras clases les impidieron consolidar sus juicios cuidadosamente. Hemos recibido una herencia cuantiosa pero nos falta el inventario de nuestros tesoros. Tenemos de todo en abundancia; ahora hay que catalogar, ordenar, distribuir, seleccionar, armonizar y completar.

Disponemos de más cosas de las que sabemos usar. Tenemos mucho saber en reserva pero poco que esté completamente elaborado y que funcione. Verdad católica y opiniones individuales, primeros principios y geniales intuiciones, todo anda mezclado en las mismas obras y pide discriminación. Nos encontramos verdades exageradas o aplicadas inadecuadamente, asuntos de detalle tomados arbitrariamente, hechos demostrados de modo incompleto, normas aplicadas incoherentemente o interpretadas de manera discordante [...] Lo que ahora necesitamos para el bienestar de nuestra Iglesia no son nuevos hallazgos ni originalidad ni sagacidad ni siquiera mucha ciencia en nuestros teólogos [...] Lo que

¹⁵³ Newman, *Apologia*, 179.

¹⁵⁴ Todo miembro de la Universidad estaba obligado a suscribir los XXXIX Artículos. Profesores y alumnos se atenían a este requisito indispensable y en caso de una conversión al catolicismo o de apostasía podían perder sus cátedras o el derecho a títulos universitarios. Véase Newman, *Apologia*, 127, 408-409.

necesitamos urgentemente es criterio recto, reflexión paciente, discriminación, mente abierta, abstenernos de fantasías y caprichos personales; en una palabra: Sabiduría Divina.¹⁵⁵

Sin embargo, la *Via Media* había cumplido su función en una Iglesia estatal, y ahora el Movimiento de Oxford replicaba la independencia en virtud del mandato apostólico y la libertad de conciencia. El molde que asimilaba la Iglesia a la comunidad civil se mostraba estrecho a la hora de encontrar lo original de una confesión auténticamente católica. Sin embargo, el camino no estaba trazado por una revolución antimonárquica, sino de una recuperación erudita y vital de los principios apostólicos y universales de la Iglesia como cuerpo independiente y destinado a un fin espiritual irreductible.

El camino, entonces, estaba ahora marcado por la eclesiología como sistema y por la interpretación de los Artículos de forma que expresaran en primer lugar la fe católica original y luego la diversidad de interpretaciones en puntos secundarios o aplicativos. A pesar de esta intención primera, Newman reconocerá con el tiempo que los desarrollos protestantes y las aplicaciones históricas de facciones políticas teológicamente débiles habían prevalecido sobre el reconocimiento de la gran Tradición.

El trabajo de interpretación del texto de los Artículos corresponderá al *Tract 90*, el más polémico de los *Tract for the Times*, en el que se perfilan ya los contornos del principio de desarrollo dogmático que llevará a Newman al catolicismo romano. Por ahora, la pregunta se dirige a la capacidad que tengan estos Artículos de ser interpretados conforme a los postulados de la Iglesia Católica y de los enunciados concretos de la teología continental, en particular aquella que el anglicanismo consideraba una corrupción romana: el Concilio de Trento¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 117, que cita la Introducción del *Oficio Profético*.

¹⁵⁶ Véase Newman, *Apologia*, 127.

1.3.2 Interpretar los XXXIX Artículos

Los Artículos se basan en la obra de Thomas Cranmer, arzobispo de Canterbury (1533-1555), que junto a sus colegas preparó ediciones inglesas de la Biblia¹⁵⁷ y varias declaraciones de fe durante el reinado de Enrique VIII (1509-1547), pero no fue hasta el reinado de Eduardo VI (1547-1553) cuando estos reformadores eclesiásticos implementaron cambios más profundos de tipo práctico. Poco antes de la muerte de Eduardo, Cranmer presentó una declaración doctrinal en cuarenta y dos puntos: esta fue la última de sus principales contribuciones al desarrollo del anglicanismo. Poco tiempo después moriría en la hoguera.

Bajo el reinado de María Tudor (1553-1558) se suprimieron los 42 artículos con la breve restauración de la fe católica en Inglaterra. Sin embargo, la obra de Cranmer se convirtió en la fuente de los 39 artículos que el largo reinado de Isabel I (1558-1603) estableció como el cimiento doctrinal de la Iglesia de Inglaterra. Existen dos ediciones de los XXXIX Artículos: la de 1563 está en latín y la de 1571 en inglés¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Véase Hillebrand, *The Protestant Reformation*, 285-287.

¹⁵⁸ Los Artículos que fueron objeto del *Tract 90* están a continuación: **Artículo VI: De la suficiencia de la Sagrada Escritura para la salvación.** La Sagrada Escritura contiene todo lo necesario para la salvación de tal manera que lo que no se lea en ella o pueda probarse a través de ella, no se exige a ningún hombre que sea creído como artículo de Fe, o se piense que sea requisito o condición para la salvación. [...] **Artículo XI: De la justificación del hombre.** Ante los ojos de Dios somos estimados como justos pero solo por el mérito de nuestro Señor y Salvador Jesucristo por medio de la fe y no por nuestras propias obras o merecimientos. Por lo cual el hecho de que estamos justificados por la fe es solo una doctrina muy benévola y reconfortante tal y como se expresa mayoritariamente en la homilía de la justificación. **Artículo XII: De las buenas obras.** Aunque las buenas obras, que son los frutos de la fe y siguen a la justificación no pueden apartar nuestros pecados, y soportar la severidad del juicio de Dios, son sin embargo agradables y aceptables ante Dios por medio de Cristo, brotando necesariamente de una fe verdadera y viva hasta el punto que gracias a ellas esta fe enérgica se puede conocer evidentemente del mismo modo que un árbol se conoce por el fruto. **Artículo XIII: De las obras antes de la justificación.** Las obras realizadas ante la gracia de Cristo y la inspiración de su espíritu no resultan agradables a Dios, dado que no florecen de la fe en Jesucristo ni hacen que los hombres puedan recibir la gracia, o (como dicen los autores eruditos) que la merezcan de congruencia: en efecto, más bien porque no se consumen tal y como Dios lo desea y ordena que se cumplan, no dudamos de que poseen la naturaleza del pecado. **Artículo XIX: De la Iglesia.** La Iglesia visible de Cristo es una congregación de hombres fieles, en la cual la Palabra pura de Dios se predica y en la que los sacramentos deben ser debidamente administrados según las ordenanzas de Cristo en todos aquellos aspectos que por necesidad son requisitos para ello. De igual modo que la Iglesia de Jerusalén, Alejandría y Antioquía han errado, así también la Iglesia de Roma, no solo en su vida y procedimientos de celebración de ceremonias sino también en materia de fe. **Artículo XX: De la autoridad de la Iglesia.** La Iglesia tiene poder para decretar los ritos o ceremonias, así como autoridad en las controversias de la fe. Y sin embargo no es legítimo que la Iglesia ordene cualquier cosa contraria a la Palabra escrita de Dios, ni que expanda una parte de la Escritura que

Algunas consideraciones generales se hacen necesarias. En todos ellos pueden distinguirse dos elementos fundamentales: la coincidencia inicial con la fe católica de los primeros siglos establecida en las Escrituras, los Credos y las decisiones de los cuatro primeros Concilios generales; y una glosa inserta a partir de las posturas reformadas, algunas puestas a manera de tesis y no formulación dogmática. El conjunto de los Artículos parece más bien

pueda resultar repugnante a otra. Por lo cual, aunque la Iglesia sea testigo y guardián de los textos sagrados y aunque no deba decretar nada en contra de éstos, tampoco éstos deberían hacer cumplir nada que se pueda creer como necesidad para la salvación. **Artículo XXI: De la autoridad de los concilios generales.** Los concilios generales no deben convocarse sin el mandato y la voluntad de los príncipes. Y cuando lo hagan (en tanto constituyen una asamblea de individuos, en la que no todos son gobernados con el espíritu y la palabra de Dios) pueden errar y algunas veces han errado, incluso en cosas pertenecientes a Dios. Por lo tanto, cuestiones ordenadas por ellos como necesarias para la salvación no tienen ni fuerza ni autoridad a menos que se declare que proceden de la Sagrada Escritura. **Artículo XXII: Del purgatorio.** La doctrina romana concerniente al purgatorio, al perdón, al culto y a la adoración junto con las imágenes y las reliquias, y también a la invocación de los Santos conforma una afición vanamente inventada, que no se basa en una garantía de las Escrituras sino que es más bien repugnante a la Palabra de Dios. **Artículo XXV: De los sacramentos.** Los sacramentos ordenados por Cristo no son solo insignias o muestras de la profesión de fe de los hombres cristianos, sino más bien testigos seguros y signos eficaces de la gracia y de la buena voluntad de Dios hacia nosotros, por medio de los cuales Él trabaja invisiblemente en nosotros y no solo apresura sino que refuerza y confirma nuestra fe en Él. Hay dos sacramentos que Cristo, nuestro Señor, ordenó en el Evangelio, es decir, el bautismo y la cena del Señor. Los cinco comúnmente denominados sacramentos, es decir, la confirmación, el perdón, el sacerdocio, el matrimonio y la extremaunción, no deben considerarse sacramentos del Evangelio puesto que han surgido parcialmente del seguimiento corrupto de los apóstoles, y parcialmente son estados vitales permitidos en las Escrituras. Sin embargo, no poseen la naturaleza propia de los sacramentos como los del bautismo y la cena del Señor, dado que carecen de cualquier signo visible o ceremonia ordenada por Dios [...]. **Artículo XXVIII: De la cena del Señor.** La cena del Señor no solo es un signo del amor que los cristianos deben tener entre ellos mismos sino más bien un sacramento de nuestra redención gracias a la muerte de Cristo, hasta tal punto que para aquellos que con fe, justa y meritoriamente reciben dicha cena, el pan que partimos es una parte del cuerpo de Cristo, e igualmente la copa de la bendición es una parte de la sangre de Cristo. La transubstanciación (o el cambio de la sustancia del pan y del vino) en la cena del Señor, no puede probarse por medio del texto sagrado, sino que es repugnante ante las claras palabras de la Escritura, echa por tierra la naturaleza del sacramento y ocasiona muchas supersticiones. El Cuerpo de Cristo se da, recibe y come en la cena, solo de manera celeste y espiritual. Y el medio por el cual el cuerpo de Cristo se recibe y come en la cena es la fe. El sacramento de la cena del Señor no fue reservado, llevado, elevado o adorado por ordenanza de Cristo. **Artículo XXXI: De la oblación de Cristo consumada en la cruz.** El ofrecimiento hecho por Cristo es esa redención, propiciación y satisfacción perfectas a cambio de todos los pecados del mundo entero, tanto originales como reales, y no existe ninguna otra satisfacción para el pecado, salvo ésta sola. Por lo que los sacrificios de las misas, en las que comúnmente se dice que el sacerdote ofreció a Cristo por los vivos y los muertos para redimirles de la pena o de la culpa, fueron fábulas blasfemas y fraudes peligrosos. **Artículo XXXII: Del matrimonio de los sacerdotes.** La ley de Dios no manda a los obispos, los sacerdotes y los diáconos ni reconocer el estado de una vida soltera ni abstenerse del matrimonio, por lo que es legítimo tanto para ellos como para el resto de los cristianos casarse según lo consideren, así como juzgar lo oportuno para servir mejor a la divinidad. **Artículo XXXV: De las homilías.** El segundo Libro de las homilías, cuyos títulos varios hemos incluido en este artículo, contiene una doctrina piadosa, beneficiosa, y necesaria para estos tiempos, como el anterior Libro de las homilías, que explicamos en la época de Eduardo VI y por lo tanto, consideramos que los ministros deben leerlos en las iglesias, diligente y claramente para que la gente los comprenda. **Artículo XXXVII: De los magistrados civiles.** Su majestad la reina tiene el poder supremo en este reino de Inglaterra y en otros dominios suyos, a los cuales el gobierno supremo de todos los Estados de este reino, sean eclesiásticos o civiles, y en todas las causas pertenece y no es o debería estar sujeto a ninguna jurisdicción extranjera [...] El obispo de Roma no tiene jurisdicción en este reino de Inglaterra [...]. Véase *Libro de Oración Común*, 729-738.

un manifiesto de restauración de verdades primigenias que se consideran ahora corrompidas por un proceso laxo o una incorrecta interpretación de la Escritura. Tal restauración se expresa en el modo típico del protestantismo continental, según la intención de volver a las fuentes y limpiar el Evangelio de las excrecencias de los siglos posteriores a la era de los Apóstoles y de los Padres, corrigiendo los excesos y sancionando formas depuradas de piedad y disciplina. Los Artículos mismos no pretenden ser una autoridad vinculante, si bien con los siglos fueron tratados como tal, sino determinar los asuntos en que la Iglesia Anglicana se confiesa católica y al tiempo favorable a las pretensiones de la Reforma, sin intención de definir al modo de un concilio, en el que por otra parte ya no participará.

Los elementos que los XXXIX Artículos de la teología católica retienen son postulados como una línea de continuidad con la Iglesia antigua a partir de la Revelación bíblica, aunque no precisan la autoridad que puede determinar la correcta interpretación de la Escritura ni los márgenes de las creencias aceptadas por el conjunto de la cristiandad como coherentes con la enseñanza evangélica. Otros elementos son rechazados como corrupciones de la Iglesia de Roma, producto de la escolástica tardía y de las definiciones medievales posteriores, en particular la transubstanciación, que se considera nociva para la comprensión en la fe del sacramento.

La influencia luterana es evidente en temas como suficiencia única de la Escritura, justificación por la fe y doctrina sacramental. La calvinista está más visible en la concepción de la Iglesia y en su gobierno, si bien el anglicanismo conservó el ministerio episcopal, a pesar de la presión constante de los presbiterianos escoceses y los puritanos ingleses¹⁵⁹. En esto último, parece establecerse una necesaria simbiosis entre el principio monárquico en el gobierno y la correspondiente autoridad episcopal en la Iglesia, que terminan legitimándose mutuamente en una Iglesia nacional. Esta situación se conservaba intacta hasta la gran Acta de Reforma de 1832¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Véase Neill, *El Anglicanismo*, 123-156.

¹⁶⁰ Véase *Ibíd.*, 237.

Ahora bien, el proyecto de Newman de comentar los Artículos estaba presente ya en 1826, en un ámbito más pastoral, al asumir como tutor de Oriel, pero ahora a comienzos de 1841 Newman contaba con los recursos del Movimiento de Oxford y con una evolución propia de sus convicciones teológicas. Más aún, la labor interpretativa parece ser una consecuencia directa de la participación en aquel Movimiento y en la comunión con sus premisas de recuperación de los elementos católicos en la tradición anglicana. La posición de Newman en ese momento era muy contraria a Roma y perseveraba en sus duros juicios contra ella, sin embargo, la defensa de la *Via Media* como modo de existencia del anglicanismo le obligaba a defender todavía su uso en la lectura de los Artículos que mantenían un valor vinculante entre los maestros universitarios.

La interpretación del texto requería un método de lectura específico marcado por una certera perspectiva histórica, una cuidadosa atención al vocabulario y una progresiva empatía con sus autores¹⁶¹. Newman recorría ahora su propia tradición y pretendía entrar en una conversación original y honesta con los teólogos que había venerado durante su formación. La tarea de la exégesis de los XXXIX Artículos se convertía así en un largo y paciente aprendizaje vital respecto a su propia confesión de fe. Al respecto, escribe Lonergan:

La comprensión del texto tiene cuatro aspectos. Comprender el objeto al cual se refiere el texto. Comprender las palabras empleadas en el texto. Comprender al autor que empleó las palabras. Llegar a tal comprensión a través de un proceso de aprendizaje y, a veces, hasta como resultado de una conversión. No es necesario decir que esos cuatro aspectos constituyen un único proceso de comprensión. Juzgar si la propia comprensión de un texto es correcta, o no, hace surgir el problema del contexto, del círculo hermenéutico, de la relatividad del conjunto de los datos pertinentes, de la eventual importancia de las investigaciones más profundas y de los límites que hay que reconocer en la meta de la propia investigación.¹⁶²

¹⁶¹ Hay similitudes entre el trabajo de Newman y el principio hermenéutico de Scheleiermacher de que “el intérprete puede conocer un texto mejor que el autor”, aunque Newman reconoce, con mayor insistencia, el conocimiento solo parcial de las circunstancias de los primeros compiladores y su primera intención, con la poderosa influencia de los acontecimientos políticos y la escasez de aclaraciones personales en muchas decisiones de los protagonistas de la historia. Véanse Newman, *Apología*, 130; Lonergan, *Método en teología*, 160-161; Scheleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 328; Gadamer, *Verdad y método*, 407.

¹⁶² Lonergan, *Método en teología*, 151.

Vale aclarar que, en este caso, la exégesis de los Artículos supera un puro comentario textual y se plantea en el ámbito de significación de todo un sistema teológico. La indagación sobre un proceso de conformación no mira solo al tejido logrado de un documento confesional sino a su validez para el momento actual de una comunidad, al horizonte de comprensión de su identidad y al sentido que tenga el conservar sus tradiciones y sus diferencias con el entorno. La tarea de la interpretación es, a su vez, el incesante prólogo al conocimiento del origen y su sentido¹⁶³:

En la interpretación, como en las otras especializaciones funcionales de la teología, el exegeta experimenta, entiende, juzga y decide. Pero hace todo esto con una finalidad específica. Su interés principal es entender; y lo que busca la intelección no es entender los objetos que pertenecen a la sistematización de la segunda fase, sino entender los textos que pertenecen a la primera fase de la teología; a la teología, no en cuanto se dirige al presente, sino en cuanto escucha el pasado.¹⁶⁴

Así, el primer trabajo que Newman emprende con los Artículos y que lo sitúa en el centro de la controversia es la precisión de la intención del texto: si este había sido escrito contra Roma o solo expresaba la continuidad de unas doctrinas dentro del catolicismo inglés como fruto legítimo de su Tradición inveterada. Entonces, ¿había una doctrina romana contraria a este proceso propio de la Iglesia insular? Convenía, así, definir si al hablar de la doctrina romana se hacía referencia a la doctrina de los primeros siglos, a los dogmas establecidos en los Concilios y por los papas o a los usos populares vistos como erróneos.

La perspectiva protestante contemplaba indistintamente en los tres sentidos, pero Newman distingue los puntos de coincidencia entre la enseñanza católica, base de los Artículos, y una presunta formulación dogmática posterior ilegítima o unas tradiciones, a primera vista, contrarias a la práctica de la Antigüedad apostólica. Era importante definir el objeto de la oposición de los Artículos: no todo lo romano podía condenarse y algunas prácticas no derivaban de la sanción de Roma sino de las prácticas asumidas libremente por el consenso de la cristiandad. La confusión entre el rechazo a los dogmas sancionados por Roma y las tradiciones que habían ido introduciéndose aumentaba sin necesidad la oposición entre el anglicanismo y el catolicismo romano. Newman define así su tesis principal:

¹⁶³ Véase Gadamer, *Verdad y método*, 296.

¹⁶⁴ Lonergan, *Método en teología*, 162.

Los Artículos no se oponen a la enseñanza católica; se oponen en parte al dogma romano y, sobre todo, a los errores dominantes de Roma. El problema, como he dicho, era trazar la línea entre lo que permitían y lo que condenaban. Siendo ésta la intención de mi trabajo, ¿qué posibilidades tenía yo de ampliar y definir el sentido de los Artículos? Las perspectivas eran alentadoras. No cabía duda de la elasticidad de los Artículos [...] Yo quería comprobar dónde estaba el límite de esa elasticidad en relación con el dogma Romano, según mi modo propio de investigar.¹⁶⁵

Este modo de investigar estaba ligado fundamentalmente al principio medular de su teología: el desarrollo doctrinal, en que la apostolicidad no riñe con el criterio de evolución temporal del sentido de la fe. El credo católico se mantendría idéntico y coincidente entre las dos confesiones, pero ahora correspondería establecer los márgenes hermenéuticos de la Tradición considerada como un proceso común, haciendo posible la comprensión de prácticas y creencias que, en un sentido particular, los Artículos parecían excluir.

Mi método de estudio respecto a los XXXIX Artículos era saltar *in media res*, yendo derecho al núcleo de la cuestión. Quería indagar hasta qué punto, con honradez crítica, el texto podía ser abierto, metido en la horma para ampliar su sentido. Yo apuntaba mucho más a averiguar lo que *podía* aceptar una persona que profesara los Artículos, que a determinar lo que debía aceptar, de modo que mis conclusiones eran de carácter más negativo que positivo. No era más que [...] un primer acercamiento a la solución.¹⁶⁶

Ahora bien, la mencionada flexibilidad no podía inclinarse, obviamente, hacia las controversias luteranas y calvinistas, tan diversas como extremas para la época del estudio de Newman, ni hacia su sentido original pues muchas de las aplicaciones concretas de los Artículos ya habían pasado por las adaptaciones canónicas y litúrgicas del siglo XVII y estaba claro que tales determinaciones no comulgaban con las doctrinas protestantes. Los Artículos requerían, entonces, una interpretación abierta a las doctrinas romanas, pero estas sufrían el prejuicio de *papismo* en el amplio conjunto del anglicanismo.

Newman acierta al superar esta acusación situándola en el ámbito político y vuelve al sentido propio de los Artículos en la mente de los compiladores: incluir la posición romana dentro de su propuesta de mediación teológica. Para el momento de la redacción de los Artículos, el Concilio de Trento no había concluido y el modo propio de aquellos jugaba

¹⁶⁵ Newman, *Apologia*, 128.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 129.

más a la ambigüedad que a la definición, sugiriendo un primer sentido católico, para luego apoyar una postura reformada.

Más aún, a favor de la intención de interpretación romana de los Artículos, jugaban las verdades romanas que los mismos Artículos mencionaban junto con los libros de las *Homilías*¹⁶⁷, señalándolas como doctrina de origen divino. Los Artículos que se pretendían opuestos a las doctrinas romanas, en realidad debían apoyarse en ellas, y el recurso a las doctrinas de los Reformadores no hacía más que añadirse, sin un principio protestante formal.

En definitiva, los Artículos no encajaban en la lógica de la Reforma, ni se proponían como un método teológico propio, sino como una corrección a los presuntos errores dominantes y corrupciones populares autorizadas o toleradas por Roma. Los Artículos no correspondían a documentos fundantes de una *Via Media*, pues no estaban entre dos principios históricos y teológicos, sino en el concierto del ámbito de reforma eclesiástica y moral que inspiró al contemporáneo Concilio de Trento. No había un sistema teológico anglicano propio que sostuviera la mediación, pues en realidad la base católica romana seguía fundando la doctrina y la práctica de la Iglesia de Inglaterra. Los Artículos, así, habrían de interpretarse y completarse en la misma dirección en que habían nacido: el desarrollo doctrinal y normativo de la Iglesia de Roma.

En otras palabras, los Artículos reclamaban en su conjunto la definición de las doctrinas cuestionadas por los Reformadores continentales y no una supresión del principio romano, como se presentó a lo largo de los siglos, cuando el anglicanismo sufrió mayor influencia evangélica. La postura de los compiladores habría servido más como documento de trabajo tridentino que como constitución formal de un nuevo tipo teológico:

Los artículos están redactados con la idea de dejar abiertas grandes cuestiones controvertidas. Formulan verdades básicas de modo flexible y callan sobre su acoplamiento. Dicen, por ejemplo, que toda doctrina de fe debe probarse por la Escritura, pero no dicen *quién* ha de

¹⁶⁷ Las *Homilías* son dos libros de sermones. El primero, publicado en 1547, que contiene doce homilías y ha sido atribuido a Thomas Cranmer y el segundo, aparecido en 1571, que contiene veintiuna, constituyen la interpretación oficial de los XXXIX Artículos para uso de los predicadores. No son un manual de teología, sino una guía práctica para predicadores y maestros de fe anglicana sobre los usos sacramentales y las prácticas de la Iglesia.

probarla. Dicen que la Iglesia posee autoridad en las controversias, pero no dicen *qué* autoridad posee. Dicen que no puede imponer nada más allá de la Escritura, pero no dicen *dónde* hallar remedio, cuando lo hace.¹⁶⁸

Las doctrinas de fe requieren unos matices que solo el trabajo paciente de los teólogos y el ministerio del Magisterio pueden brindar con el largo paso del tiempo, como lo muestra la misma historia de la Iglesia y las distinciones no hacen sino plantear nuevos problemas y preguntas que posibilitan el verdadero desarrollo de la doctrina, más allá de su pura repetición. La propuesta de Newman era interpretar los Artículos en esta dirección y ponerlos en el contexto más amplio de las doctrinas definidas en el continente, respetando la libertad de conciencia de los anglicanos de su época.

Newman mismo habla de un sistema de teología abierto que pueda contemplar las diferentes posturas y evaluar no solo su coherencia interna sino su continuidad con la Tradición y su diversidad de expresión. En el fondo, defiende la posibilidad de los sistemas teológicos de complementarse, debatir y llegar a síntesis fructíferas que revelen su origen común y sus puntos de convergencia. La *Via Media* ya no funcionaba porque en la mente de Newman había una sola fuente viva teológica que corría a lo largo de los siglos y que se encarnaba en la comunidad de fe que podía asimilar con autoridad las prácticas y adaptaciones de los tiempos en virtud de la gracia de la indefectibilidad prometida por el Espíritu Santo (Jn 16,12-15).

1.3.3 Las consecuencias para una vida

La interpretación de los XXXIX Artículos no significaba para Newman un puro ejercicio académico o un ensayo teológico para el debate con los colegas y alumnos, sino una apuesta vital a partir de las propias convicciones paulatinamente adquiridas en los largos años de ministerio y enseñanza. La exégesis del texto, además, se hacía dentro de las publicaciones del Movimiento de Oxford y, por tanto, de una comunidad efectiva que expresaba una postura real, incluso política, dentro de la Iglesia anglicana.

¹⁶⁸ Newman, *Apologia*, 134.

La reacción eclesiástica al *Tract* resultó negativa, pero la controversia excedía la discusión teológica y tocaba fibras emocionales sobre lo que era sentirse anglicano. Los fundamentos más queridos para la Iglesia de Inglaterra se veían ahora cuestionados en su utilización práctica y, aún más, en la comprensión que ella tenía de sí misma como comunidad católica separada de Roma. Sin embargo, la honestidad intelectual de Newman no le permite dejar el camino a medias, por muy dolorosas que resulten las conclusiones:

No podía defender nuestra separación de Roma y de su fe sin emplear argumentos que destrozaban la doctrina sobre nuestro Señor, que son el fundamento mismo del Cristianismo. La *Via Media* era un imposible, un “mantenerse sobre un solo pie”; si pretendía seguir adelante con mi camino intelectual, no había más remedio que ir hasta el final en uno u otro sentido [...] Expresamente abandoné el viejo principio anglicano con algo insostenible, aunque no de golpe, sino poco a poco, según me iba convenciendo de la situación.¹⁶⁹

Si la *Via Media* ya no representaba un recurso válido para la interpretación teológica, el sentimiento religioso sí prevalecía y se convirtió para Newman en un verdadero crisol de su decisión, cuando vio anticipado el conflicto del entorno y el aislamiento de su ámbito inmediato. La postura de su interpretación sacudía su lugar en el mundo y aquello que pretendía juzgar como válido dentro de su propia comprensión se convertía en el argumento más urgente para un desplazamiento vital que podemos llamar conversión.

La tensión del ambiente universitario y amistoso comienza a hacer mella en el ánimo de Newman y, a excepción de unos pocos, no recibe el apoyo de nadie. Se trataba de aquel delicado punto de la investigación teológica en que la recta conciencia y la postura ante la Verdad exigen el testimonio coherente de lo que uno cree, apoyado en argumentos sólidos y sopesados. El sufrimiento es el precio que Newman paga en primera persona a causa de su consecuencia intelectual. Además, ve perdido su lugar en medio de aquellos que prolongan su estada en el anglicanismo más por motivos de piedad religiosa o convención social que de reflexión teológica:

Vi claramente que mi lugar en el Movimiento estaba perdido. Había perdido la confianza de la gente y “mi tarea se había esfumado”. Era sencillamente imposible que a partir de ahora yo pudiera decir algo que fuera de recibo, cuando mi nombre había sido puesto por el *Marshall* en el torno de la dispensa de todos los Colleges de la Universidad, como se hace con un

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 196.

proveedor represaliado, y cuando en todos los rincones del país y en todas las clases sociales, en todos los medios y cauces de opinión, periódicos, revistas, púlpitos, almuerzos, salones de té o vagones de ferrocarril, me veía denunciado como un traidor que ha colocado una mina y es sorprendido en el momento mismo de hacerla estallar contra el venerable edificio del *Establishment* [...] Se había perdido la confianza en mí; y yo también había perdido la confianza en mí mismo.¹⁷⁰

Paradójicamente, la piedra de toque de este conflicto no proviene de la misma comunidad académica ni se resuelve en ella, sino en la certeza religiosa de la Providencia que obra en una situación que parece aporética al comienzo, pero que comienza a revelar su sentido y su profundidad. En conciencia, era imposible retirar el *Tract* y replegarse a una posición previa a toda hermenéutica consecuente: el tipo de teología que inspira la interpretación protestante de los Artículos ya no estaba vitalmente disponible para Newman y ahora comenzaba a considerar esta circunstancia como querida por Dios¹⁷¹.

La difusión del *Tract* era una cuestión de libertad de conciencia y de expresión. Si esta existía en la Universidad, los argumentos académicos habrían de prevalecer al punto de zanjar las cuestiones, lo que parecía improbable dada la altura intelectual de la elaboración del escrito; o definirse en el campo religioso y eclesiástico. El escrito, como postura hermenéutica, ahora se convertía en una actitud existencial del teólogo frente a su propia vocación y servicio. Defender su proceso y sus conclusiones no era una cuestión de vanidad intelectual o de empecinamiento académico, sino un deber coherente con la comprensión religiosa que de sí mismo tenía Newman y del reflejo de sus certezas intelectuales y sus posturas prácticas. El asunto hermenéutico de los Artículos, explicitado como ciencia interpretativa, ahora requería de otro lenguaje para su verificación, de otro nivel en la experiencia humana. Todo esto era expresión de lo que luego distinguirá como asentimiento nocional y asentimiento real:

La ciencia nos propone fenómenos y nos deja para que los llamemos, si queremos, efectos de cierto plan, sabiduría o benevolencia, y si queremos ir más allá, para que pasemos a confesar la existencia de un Creador inteligente. Hemos de tomar estos hechos y darles un significado

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 137. En el texto se hace alusión al Complot de la Pólvora, cuando Guy Fawkes, católico, fue capturado en 1605 por haber excavado un túnel debajo del Parlamento con la intención de desplomarlo con un estallido de pólvora, cuando este estuviera en sesión junto con el rey. Fawkes es evocado como el emblema de la traición papista a la lealtad debida a la corona (Véase voz Fawkes, Guy en *The New Encyclopaedia Britannica*, Tomo 4, 705).

¹⁷¹ Véanse *Ibíd.*, 138; y Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 229-253.

y sacar de ellos conclusiones. Lo primero es el conocimiento, luego la opinión, luego el razonamiento, luego la fe. Esta es la razón de que la ciencia tenga tan poca tendencia hacia la religión: las deducciones no tienen el poder de persuasión. Al corazón se llega comúnmente no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas, por el testimonio de hechos y de sucesos, por la historia, por la descripción. Las personas nos influyen, las voces nos hacen derretir, las miradas nos subyugan, los hechos nos inflaman. Muchos hombres viven y mueren por un dogma, pero nadie es mártir de una conclusión.¹⁷²

Por otra parte, la renuncia al Movimiento de Oxford no constituyó solo una desafiliación de un ámbito investigativo o de un partido, sino el abandono de la pretensión de encontrar en el anglocatolicismo una respuesta al problema de la existencia misma de la Iglesia de Inglaterra como rama de la cristiandad. Si bien el método y los alcances de Oxford, que ya conformaban un patrimonio intelectual considerable, habían servido a cabalidad en el camino intelectual de Newman, la idea de una recuperación permanente de las fuentes de la Antigüedad sin una perspectiva eclesiológica más amplia le parecía insuficiente y contradictoria. Para su proyecto teológico no bastaba la arqueología. Le urgía una posición vital frente al problema de la Iglesia Anglicana como él la percibía en su momento y en la viabilidad de su propuesta hermenéutica, ya puesta en marcha con los XXXIX Artículos, hacia el futuro.

La relación con la autoridad eclesiástica no le resultó fácil y los acuerdos sobre la publicación de otros *Tracts* y su comentario abierto nadaron en la ambigüedad, entre comentarios de terceros y acuerdos tácitos que Newman siempre lamentó. El respeto y la gratitud de Newman frente a su obispo no podían ocultar, en todo caso, el dolor de la incompreensión¹⁷³. La carta al obispo de Oxford en la que anuncia el abandono de su puesto en el Movimiento manifiesta, de manera particular, el talante particular de su búsqueda y las razones de conciencia que superan las lealtades institucionales:

Nada tengo que lamentar excepto haber sido causa de preocupación para V. I. y para otros a quienes debo respeto. Nada tengo de que dolerme, y mucho, en cambio, de que alegrarme y que agradecer. Nunca he sentido satisfacción en parecer capaz de poner en marcha un partido, y toda la influencia de que he gozado ha sido algo que me he encontrado sin buscarla. He actuado porque otros no lo hacían y he sacrificado una tranquilidad que valoro en alto grado. ¡Que Dios me acompañe en el tiempo que viene, como lo ha hecho hasta ahora! Y lo hará si

¹⁷² Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 89.

¹⁷³ Véase Newman, *Apologia*, 138.

logro mantener limpias mis manos y puro mi corazón. Creo que puedo soportar, o al menos trataré de soportar, cualquier humillación personal con tal de no verme obligado a traicionar los sagrados intereses que me ha confiado el Señor de la gracia y del poder.¹⁷⁴

El siguiente paso de Newman sería aún más doloroso, porque tendría que adentrarse no solo en los documentos fundacionales de su comunidad eclesial sino en la existencia histórica de la Iglesia Anglicana como separada de Roma e indagar en definitiva si esta brindaba a su conciencia las garantías suficientes de responder al llamado de la Verdad. Era la otra cara de la investigación sobre la enseñanza de la Iglesia: sus convicciones sobre ella misma y el conjunto de la cristiandad. De la memoria aplicada a la recuperación y comprensión de una postura teológica confesional tendría que pasar a la inteligencia de una historia que afectaba su presente y urgía una costosa decisión.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 139.

2. INTELLECTUS

La explicación histórica es una ampliación refinada de la comprensión del sentido común. Su propósito es hacer una reconstrucción inteligente del pasado, pero no basándose en sus elementos rutinarios, sino a partir de las iniciativas originales que brotaron de esos elementos; busca, además, presentar el encadenamiento existente entre cada una de las iniciativas originales y sus consecuencias, y el desarrollo de un proceso que, en teoría, podría repetirse, pero que con toda probabilidad nunca se repetirá.

B. Lonergan, *Método en teología*, 223.

2.1 La fractura del consenso a partir de la hermenéutica histórica

La formación religiosa y teológica de Newman siempre había contado con un presupuesto fundamental: la Iglesia Anglicana conformaba una rama de la cristiandad cuyo rasgo particular estaba conformado por la doctrina de la *Via Media*. Como vimos, esta conciencia de ser una mediación histórica y doctrinal entre opuestos no consistía simplemente en un recurso para las discusiones académicas, sino una identidad valorada y promovida en el *corpus* de los teólogos ingleses más sobresalientes.

La vida de piedad y el ministerio transcurrían tranquilamente sobre este carril que se había convertido en un modo de existencia y en una práctica pastoral. La solución que los teólogos carolinos del siglo XVII habían dado al problema de la continuidad de la Tradición, la apostolidad y la catolicidad proveía de un abundante acervo frente a las frecuentes tensiones con la teología continental y a las evoluciones de esta que llegaban a Inglaterra, pero cada vez menos podían generar un verdadero desarrollo y enriquecimiento doctrinal, por ocuparse de mantener un equilibrio formal a gusto de facciones opuestas.

La preocupación del Movimiento de Oxford por proveer de recursos patristicos a la formación académica anglicana remitió inevitablemente a problemas históricos de envergadura como la aceptación de nuevos dogmas o nuevos concilios ya no por parte de la

comunidad reformada a partir del siglo XVI, sino por la misma Iglesia de los primeros siglos, cuya valoración comenzaba a pasar de los puros documentos al proceso histórico que los generó. La antigüedad cristiana se comienza a desvelar no como una serie de textos que puestos en *collage* reflejan una verdad monolítica, sino como testigos de un proceso de grandes dinamismos y múltiples actores, enfrentados muchas veces pero también conscientes de estar elaborando una Tradición que, una vez recibida, rechazaba toda inercia y reclamaba un esfuerzo por ser expresada y vivida en contextos diferentes.

Newman comienza a percibir que el consenso de *Via Media* en que ha vivido y trabajado hasta el momento no corresponde en verdad al modo como la Iglesia universal ha definido sus formulaciones de fe ni ha sostenido su propia identidad histórica. Uno de los momentos que más llaman su atención es el Concilio de Nicea durante las disputas con los arrianos y su interés se dirige allí para confrontar el proceder de su comunidad anglicana con el trabajo teológico del siglo IV. Paradójicamente, el interés primero era defender el carácter mediador de la discusiones teológicas del concilio (y sustentar, de paso, la *Via Media*), pero luego la posición de Newman deriva hacia una perspectiva más radical de la definición dogmática como principio innegociable de unidad y testimonio.

En este contexto y como resultado de las publicaciones tractarianas fueron surgiendo obras de Newman que querían aplicar en la práctica ese principio de mediación y sostener a partir de él la existencia del anglicanismo. *La Iglesia de los Padres* apareció entre 1833 y 1836 y tiene un carácter de semblanza biográfica de los maestros cristianos del siglo IV. Como libro aparte apareció publicado en 1840. Su objetivo era despertar la emulación de aquella época en el anglicanismo contemporáneo, al margen de cuestiones doctrinales precisas¹⁷⁵, pero luego habría de proveer los insumos acerca del modo como la Iglesia primitiva elaboraba el conocimiento teológico y respondía a las disensiones. Este trabajo estuvo ligado luego a la serie de *Vidas de santos ingleses*, cuya cronología suele anexarse a las ediciones actuales de la *Apologia*¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Véase Newman, *Apologia*, 359. Nota aclaratoria previa de J. H. Newman.

¹⁷⁶ Véase *Ibíd.*, 358-384.

De un carácter más propiamente teológico fue el *Ensayo sobre la justificación* de 1837, con la exposición del principio luterano de la justificación por la fe como doctrina central cristiana, pero con la particular atención que Newman da a Melanchton sobre Lutero¹⁷⁷, como ejecutor de un método conciliador y moderado, más erudito y en contacto con los documentos de la Reforma apreciados como gestores de un sistema propio de apropiación y coherencia de las verdades cristianas fundamentales, más allá de las incomprensiones históricas:

Estas conferencias sobre la doctrina de la justificación fueron parte de una serie de trabajos ideados por su autor con la pretensión de ilustrar lo que comúnmente se ha tomado por la posición característica de la Iglesia Anglicana, en cuanto presente en una supuesta *Via Media*, admitiendo y excluyendo no pocas enseñanzas romanas y protestantes. Su intención es la de mostrar la escasa diferencia, exceptuando la puramente verbal, existente en las diversas concepciones sobre la justificación, tal como se encuentran entre los teólogos católicos y protestantes.¹⁷⁸

La misma intuición se reafirma más adelante en la primera Conferencia, sin embargo, añade una advertencia:

Por más compatibles que sean en sí mismas [*las concepciones romana y protestante*], el estado de la cuestión se ve del todo alterado cuando una u otra es considerada como el principio esencial del sistema evangélico, esto es, cuando se profesan con exclusividad, se desarrollan consistentemente y se llevan con precisión más allá de sus límites [...] En estas Conferencias me esforzaré en dar con una visión de la justificación tal, que pueda resultar admisible para aquellos de entre nosotros que mantienen de un modo no sistemático una u otra doctrina, sin la que la visión así presentada coincida con ninguna de ellas, cuando éstas se adoptan como el fundamento o “idea directriz” de una teología concreta.¹⁷⁹

Otros escritos buscarán aproximaciones semejantes en temas doctrinales como la Presencia Real en la Eucaristía y la recuperación de algunas prácticas históricas como el breviario romano, pero la obra que marcó una inflexión en el pensamiento newmaniano fue la traducción anotada de los Tratados de san Atanasio, que abandonaba el estilo del ensayo y se adentraba en la interpretación histórica y dogmática. El trabajo duró hasta 1840 y

¹⁷⁷ Newman, *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, 72.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 65.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, 71.

siempre constituyó un punto de referencia y de permanente revisión y precisión, tanto en el ámbito del Movimiento de Oxford como en el conjunto del trabajo intelectual de Newman.

En medio de esta empresa y provisto de la referencia fundamental de los escritos de Atanasio, Newman se sumerge en el ambiente histórico y profundiza el juego de fuerzas entre el catolicismo y el arrianismo en el siglo IV¹⁸⁰ y las definiciones conciliares y las comunidades monofisitas del siglo V¹⁸¹. Había llegado el momento de pasar de las posibilidades intelectuales de las disputas entre romanos y protestantes a la arena del modo histórico en que las grandes contiendas cristológicas habían puesto las bases del desarrollo dogmático para toda la Iglesia. Más aún, la captación de una lógica más intensa del trabajo teológico de los concilios, le llevaría al campo eclesiológico donde el fundamento de los documentos entra en la corriente poderosa y creativa de la Tradición y no hay un segmento de la Iglesia misma que pueda marginarse de esta orientación:

A mediados de junio [de 1839] comencé a estudiar y dominar la historia de los monofisitas. La cuestión doctrinal me tenía absorbido; esto era más o menos entre el 13 de junio y el 30 de agosto. Y fue en medio de estas lecturas cuando me asaltó por primera vez la idea de que el anglicanismo era insostenible. Recuerdo haber mencionado el 30 de julio, a un amigo con el que me encontré casualmente, lo notable que era la historia en cuestión. A fines de agosto me encontraba seriamente alarmado [...] Mi baluarte era la Antigüedad; y he aquí que, en pleno siglo V, me pareció ver reflejada la Cristiandad de los siglos XVI y XIX. Vi mi rostro en ese espejo: yo era un monofisita.¹⁸²

El consenso en el que Newman había vivido en comunión con su confesión histórica comenzaba a quebrarse, no por motivos puramente doctrinales sino por la situación vital anómala que Newman comenzaba a percibir en el anglicanismo que, al buscar su equilibrio entre dos facciones, había terminado paralizándose y aislándose. Pero esta constatación comienza más profunda y remite al nivel trascendental del historiador que construye la historia y del teólogo concreto que elabora un pensamiento teológico, uno y otro en permanente y contrastada simbiosis.

¹⁸⁰ Fruto de su investigación es el libro *The Arians of the Fourth Century*, Middeltown: Partianos Classics, 2018. Véase en particular 45-73. Véase Gorce, *Newman et les Pères*, 61-80.

¹⁸¹ Para un panorama detallado de estas controversias, véase Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, 19-95.

¹⁸² Newman, *Apologia*, 163. Para el mismo argumento aplicado al cisma arriano, véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 248; que cita *Apologia*, 130.

2.1.1 Pensarse en la historia

Los trabajos académicos de Newman sobre la Antigüedad y en particular sobre Atanasio lo habían llevado de lo documental a la concreción de la Iglesia en la historia como ambiente en el que se gestaron las controversias dogmáticas y los concilios. Descubría a la Iglesia como un organismo vivo dentro del cual había nacido él y ejercía un ministerio según unas significaciones establecidas durante siglos y controvertidas aún en medio de los conflictos teológicos y pastorales que desvelaba el Movimiento de Oxford.

Su interés por la historia no recaía en la pura cronología del pasado sino en la *historia vivida*¹⁸³ que conformaba en su momento su propia identidad personal como presbítero anglicano. Newman es consciente de ser efecto de la historia misma del anglicanismo y no su puro observador; las luchas intestinas en una teología en inestable equilibrio entre el protestantismo y el catolicismo eran su propia historia a la hora de explicarse como ser histórico responsable. Conocer la historia de su tradición le era posible en gran medida porque la vivía y recurría permanentemente a aquel mundo de significaciones para sustentarla y confrontarse ante el conjunto de la cristiandad que, después del viaje por el Mediterráneo, no puede apartar de su pensamiento.

El anglicanismo oficial se postulaba como una rama auténtica de la cristiandad que mediaba entre la Tradición apostólica, los usos litúrgicos medievales considerados legítimos y los postulados más moderados de la Reforma continental, pero a los ojos de Newman no bastaba esta conjunción para expresar una identidad. La misma noción del tiempo le resultaba problemática si recurría a eventos dispares para conformar un desarrollo teológico coherente, pues el establecimiento de las doctrinas no parecía una corriente única sino una permanente contraposición de pareceres particulares¹⁸⁴. En otras palabras, Newman extraña un tiempo lineal que recoja sin sobresaltos la experiencia de la Iglesia y la

¹⁸³ Lonergan, *Método en teología*, 169.

¹⁸⁴ Véase Vauchez (ed.), *Storia del Cristianesimo*, 448-459.

deposite en un consolidado visible y comprensivo para quien aspire a pertenecer a una Tradición¹⁸⁵:

El presente libro [el *Oficio Profético*] se propone contribuir a la formación de una teología específica anglicana en una de sus partes. La situación actual de nuestra teología es la siguiente: las mejores cabezas, las más claras y fértiles, se han aplicado, gracias a Dios, al servicio de nuestra Iglesia; son mentes tan religiosas, santas, imbuidas de la Verdad Primitiva y versadas en los escritos de los Padres, como intelectualmente bien dotadas [...] Se ha explorado la doctrina primitiva en todos sus aspectos y se han sacado pacientemente a la luz, para nuestro provecho, los principios originales del Evangelio y de la Iglesia. Pero falta todavía una cosa: nuestros campeones y maestros vivieron en tiempos alborotados en que influencias políticas y de otras clases les impidieron consolidar sus juicios cuidadosamente. Hemos recibido una herencia cuantiosa pero nos falta el inventario de nuestros tesoros. Tenemos de todo en abundancia; ahora hay que catalogar, ordenar, distribuir, seleccionar, armonizar y completar. Disponemos de más cosas de las que sabemos usar. Tenemos mucho saber en reserva pero poco que esté completamente elaborado y que funcione. Verdad católica y opiniones individuales, primeros principios y geniales distinciones, todo anda mezclado en las mismas obras y pide discriminación [...] Lo que necesitamos urgentemente es criterio recto, reflexión paciente, mente abierta, abstenernos de fantasías y caprichos personales; en una palabra: Sabiduría Divina.¹⁸⁶

Sin embargo, el proceso siempre se manifiesta relativo y en cada época el anglicanismo parece desdibujarse si se le quiere encuadrar en el movimiento teológico de la cristiandad. No solo sus oposiciones doctrinales sino su misma existencia como *Via Media* parece dispersarse: la identidad del sustrato eclesial como mediación parece un accidente histórico y no una nota indispensable. Su valor está dado por un momento de fractura y no como consecuencia de su propia tradición histórica y del pensamiento de sus mejores autores antes de la Reforma. El cuerpo eclesial que se movía a través del tiempo debía garantizar que antes y después soportaba los mismos rasgos, el mismo proceder a la hora de establecer sus creencias y su acción responsable frente a toda autoridad divina o terrenal.

Para sustentar la *Via Media*, el anglicanismo debía demostrar que este rasgo perteneció siempre a su identidad y a la conciencia de sus actos, que la forma del anglicanismo pervivía en la antigüedad como lo hacía en el siglo XIX y que el horizonte de su teología se mantenía en la unidad de una Tradición ininterrumpida. La percepción que la Iglesia

¹⁸⁵ Véase un texto programático de Newman en Grassi (ed.), *John Henry Newman. Persuadido por la Verdad*, 93.

¹⁸⁶ Newman, *Apologia*, 117.

Anglicana debía tener de sí misma habría de correr por los cauces de la sucesión no de instantes estelares de reformas, sino según el dos veces milenario proceso en que abarca el esplendor y la decadencia, la santidad y el pecado y, al mismo tiempo, la garantía de la indefectibilidad en su conjunto.

Esta característica habría de ser percibida tanto individual como colectivamente. La significación de un bien conservado a lo largo de los siglos sería el elemento constitutivo del flujo consciente de la Iglesia en todas las épocas y el parámetro de control de sus decisiones históricas¹⁸⁷, sin rupturas ni giros repentinos en el desarrollo de un sistema doctrinal coherente. Las diferentes experiencias históricas y los cambios del mundo no podrían alterar este núcleo aunque bien exigirían la novedad en su expresión o el ajuste a los nuevos horizontes de significación, en medio de sus constantes estructurales y materiales. La Iglesia no se inventaría a sí misma en cada momento de la historia, sino que se apropiaría de lo vivido y lo desarrollaría en comunidad según unos modos ya asentados de juicio y discernimiento. Esta sería la base formal de su unidad en el tiempo junto al fundamento material de la Revelación en la historia.

El camino eclesial no estaría exento de decadencia y desintegración, a causa de la ignorancia y el pecado, pero su identidad se mantiene sin ruptura ni alteración. El drama de la vida humana, vivida en sus contradicciones, no altera ciertos rasgos que permanecen en el tiempo y ofrecen un conjunto familiar:

Hasta que se aduzcan en contra razones positivas basadas en hechos, la hipótesis más natural, la más conforme a nuestro modo de proceder en casos paralelos, y la que toma precedencia sobre todas las demás, es considerar que la sociedad de los cristianos, que los apóstoles dejaron en la tierra, se corresponde con la religión a la que los apóstoles les habían convertido. Que la continuidad externa de nombre, profesión y comunión argumenta a favor de una real continuidad doctrinal. Que como el cristianismo comenzó mostrándose a toda la humanidad con una cierta forma y comportamiento, por esta razón continuó manifestándose así. Y que la mayoría de los caracteres se satisfacen plenamente en el cristianismo histórico al que comúnmente damos este nombre [...] El cristianismo de los siglos II, IV, VII, XII, XVI e intermedios es la misma religión en su sustancia que la que enseñaron Cristo y sus apóstoles en el siglo I.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Lonergan, *Método en teología*, 171.

¹⁸⁸ Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, 31-32.

El consenso teológico anglicano asignaba a la *Via Media* la facultad de aglutinar los rasgos eclesiales ingleses al punto de garantizar tal continuidad desde la época antigua, pero es allí donde Newman comienza su estudio histórico para revisar la permanencia de este tipo de proceder teológico en los concilios y en las discusiones corrientes de la Iglesia. En últimas, Newman desea revisar lo que se va gestando¹⁸⁹ en la Iglesia de los Padres y establecer su continuidad con el modo de existencia actual de su Iglesia: los rasgos del anglicanismo habrían de reconocerse nítidamente en la antigüedad y en la forma de proceder de los grandes autores cristianos a la hora de establecer las doctrinas de la fe comunes a toda la Iglesia en un proceso vivo y coherente, orientado a la Verdad plena en el Espíritu (Jn 16,12). Solo así podría sostenerse la convicción de la Iglesia Anglicana de ser una rama del cristianismo histórico en igualdad de condiciones que la Iglesia romana y la oriental.

La *Via Media* surge, sin embargo, como una oposición a todas vistas posterior y es claro que, para Newman, la disolución protestante y puritana no corresponden a la identidad de la Iglesia primitiva, ni reflejan sus rasgos esenciales. El principio evangelista es para Newman causa de la destrucción permanente de los grupos religiosos protestantes y, más grave aún, de la nefasta imprecisión en los procedimientos de la teología. Con fina ironía, escribe Newman:

Hoy día la vaguedad brumosa es la madre de la sabiduría. Alguien capaz de hacer media docena de afirmaciones generales que eviten destruirse entre sí solamente porque se diluyen en lugares comunes, capaz de mantener un equilibrio entre opuestos tan hábilmente que no necesite punto de apoyo; una persona que nunca enuncie una verdad sin protegerse contra la suposición de que excluye la verdad contraria; alguien que defiende la Escritura como sola autoridad pero que dice apelar también a la Iglesia; que habla de la fe como solo medio de justificación pero que no justifica sin obras; que afirma que la gracia no depende de los sacramentos pero que no se da sin ellos; que considera divina la ordenación de los obispos pero dice que quienes no tienen obispos están en las mismas condiciones religiosas que quienes los tienen: he ahí al hombre fuerte, la esperanza de la Iglesia [...] No es posible mantenerse en esa actitud que llaman sano anglicanismo o protestantismo ortodoxo. No pueden estar siempre apoyado en una sola pierna o sentarse sin una silla o caminar con los pies atados o pastar aire como los ciervos de Tityro.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Véase Lonergan, *Método en teología*, 180.

¹⁹⁰ Newman, *Apología*, 151. Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 259.

La conservación de este tercer elemento protestante en la *Via Media* comienza a descartarse y a afectar la pertenencia de Newman al Movimiento de Oxford¹⁹¹. El criterio de la Antigüedad comenzaba a tomar fuerza y las controversias de la Reforma se desdibujaban frente a las grandes disputas doctrinales del siglo IV. El anglicanismo quedaba entonces solo frente al sistema romano, con el cual coincidía en muchos procedimientos y rasgos, pero ante el cual se declaraba opuesto: las partes de la controversia, suprimido el sobresalto protestante, se establecían ahora entre la Iglesia de Inglaterra y la de Roma, la primera alegando la continuidad de la doctrina primitiva y la otra apoyándose en la unicidad de la Iglesia de la cual el anglicanismo se había separado.

2.1.2 Grietas en el bastión de la Antigüedad

Defender el criterio de la Antigüedad era fijar a la Iglesia en una porción del tiempo y pertenecer a ella ideal pero no realmente. La catolicidad, en cambio, era un principio vivo, manifestado en la existencia real de la comunión eclesial en cualquier lapso de tiempo. En el primero de los casos, la adhesión de los creyentes sería a una doctrina del pasado, mientras que en el segundo, un organismo vivo atravesaría los siglos con la posibilidad ínsita de desarrollar y profundizar la verdad recibida en la Tradición. Los credos no serían puros formularios doctrinales, sino expresión de un modo de acción frente a los cambiantes horizontes de significación de cada época y lugar.

La discusión comienza a desplazarse del horizonte puramente dogmático al eclesial, donde la *historia vivida* que mencionamos al comienzo se muestra superior a las concreciones conceptuales y reclama un asentimiento vital en medio de los acontecimientos históricos y las transformaciones necesarias que, paradójicamente, conservan la identidad. La comunión de la Iglesia sería en este orden la garante de la Verdad, y no al contrario.

La nota de catolicidad de la Iglesia enfrenta a Newman a una inevitable fractura del consenso respecto a su propia tradición anglicana. La consideración del anglicanismo como una rama vital del cristianismo que conserva la pureza de la doctrina pero que se aísla del

¹⁹¹ Newman, *Apologia*, 152-154.

conjunto comienza a menguar ante la duda de no encontrarse en la verdadera Iglesia sino en una facción privada de la savia que le permite el crecimiento y la comprensión del sentido de fe universal. La pretensión aséptica del dogma aleja del hecho religioso y petrifica en una forma venerable pero no vital. La figura del árbol, comentada por san Cipriano¹⁹² en la disputa con los donatistas, inspira este pensamiento y sitúa al anglicanismo en el estado de separación. En la obra *Pensando en casa y estando fuera* de 1836, esta idea se desarrolla en forma de diálogo, en que uno de los interlocutores afirma:

Me dices que la Iglesia de Roma está corrompida. ¿Qué hacer entonces? Amputar un miembro es un modo un poco raro de salvarlo de una enfermedad que tenga el cuerpo. La indigestión puede causar agarrotamiento en las extremidades pero procuramos conservar nuestros pobres pies. Hay sin duda el hecho religioso de la existencia de un gran cuerpo católico, y unirse a él es un privilegio cristiano y un deber. Ahora bien, nosotros los ingleses estamos separados de ese cuerpo.¹⁹³

La *Via Media* en su recurso a la antigüedad y la apostolicidad no cumple ya su función para dar identidad y significación a toda una comunidad eclesial, al contrario, se convierte en un instrumento desfasado y anacrónico: “La *Via Media* ha estado durmiendo en bibliotecas; no es más que un sucedáneo de infancia para un adulto”¹⁹⁴. Las controversias del pasado entre católicos y protestantes, e incluso con los orientales pasan a un segundo plano si se tiene en cuenta el principio fundamental de la pertenencia al cuerpo católico. La aceptación del Concilio de Trento o la doctrina del primado papal y su infalibilidad no son argumentos a la hora de entrar en comunión con Roma, sino consecuencias de una adhesión real al hecho católico que ha permitido tales desarrollos en la historia. El centro de la cuestión ahora se sitúa en el carácter eclesiológico de la profundización de la verdad cristiana y la decisión no se funda ya en una disquisición académica sino en una ubicación existencial e histórica.

La verdad cristiana se presenta así en su inserción vital en la Iglesia como organismo vivo capaz de una hermenéutica plural y diversas aplicaciones, al tiempo que puede definir una creencia. El aislamiento del dogma como enteramente objetivo lo convierte en algo intangible para la sensibilidad humana y compromete el carácter histórico de la Revelación

¹⁹² Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, 48.

¹⁹³ Citado en Newman, *Apología*, 158.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 160.

misma¹⁹⁵. El riesgo de la corrupción, en cierta medida, ha de aceptarse y al mismo tiempo corregirse, so pena de anquilosar el justo progreso en la comprensión del misterio en la vida concreta de los hombres. En una expresión magnífica, Newman advierte que la verdad no puede ser simplemente “remodelada y adaptada”, sino percibida como un flujo vital del Espíritu que supera las conclusiones temporales del intelecto¹⁹⁶.

El tema reposa en Newman durante dos años, hasta cuando inicia su estudio sobre los monofisitas en 1841. La causa de este interés nos es desconocida (quizá un anexo a su trabajo de traducción de las obras de Atanasio para la Biblioteca de los Padres de la Iglesia)¹⁹⁷, pero el resultado de la investigación lo lleva a establecer un paralelo histórico y teológico entre la Reforma inglesa y la situación de la Iglesia antigua y los disidentes del siglo IV¹⁹⁸. El anglicanismo parecía haber repetido la misma dinámica simultánea de separación y medianía. El protestantismo, que alegaba una vuelta a las fuentes, en realidad recurría a argumentos dispares y efímeros que suscitaban nuevas divisiones. La visión efectual de la historia permitía a Newman comprenderse como una consecuencia misma del proceso que ahora enjuiciaba y le llamaba a dar un paso en el presente:

Era difícil entender por qué los eutiquianos y monofisitas eran herejes, a menos que los protestantes y anglicanos lo fueran también. Era difícil asimismo encontrar argumentos contra los Padres de Trento que no pudieran aplicarse a los de Calcedonia; así como condenar a los papas del siglo XVI sin hacer lo mismo con los del siglo V. El drama de la religión y la lucha de la verdad y el error han sido siempre uno y lo mismo. Los principios y modos de actuar de la Iglesia ahora, eran los mismos de entonces; los principios y modos de actuar de los herejes de entonces eran los de los protestantes de ahora. Lo descubrí casi con horror. Había una terrible semejanza entre los inertes archivos del pasado y las febriles crónicas del presente. La sombra del siglo IV se proyectaba sobre el XVI [...] La Iglesia podía ser considerada entonces como ahora, expeditiva y firme, decidida, imponente, infatigable y los herejes eran movedizos, impredecibles, reservados y engañosos, siempre adulando al poder civil y sin ponerse nunca de acuerdo entre ellos, a no ser con ayuda de ese poder civil que continuamente buscaba acuerdos e intentaba desplazar lo invisible a un segundo plano sustituyendo la fe por el pragmatismo.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Véase Ker, *La espiritualidad personal a la luz de J. H. Newman*, 81-92.

¹⁹⁶ Véase Newman, *Apologia*, 161.

¹⁹⁷ Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 248.

¹⁹⁸ Véase Newman, *Apologia*, 162.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 162-163.

2.1.3 Los argumentos finales

Un argumento, llegado por casualidad, vendría a dirimir la cuestión: “*Securus iudicat orbis terrarum*”²⁰⁰, empleado en el cisma de los donatistas, que no correspondía a la situación monofisita pero la iluminaba inesperadamente. San Agustín superaba el argumento de antigüedad a través de la catolicidad y otorgaba al cuerpo de la Iglesia una capacidad de discernimiento según el conjunto que no exime del error práctico, pero que postula el juicio expreso de la Iglesia entera como regla infalible e inapelable frente a una porción separada. La *Via Media* no correspondía al modo de obrar de la Iglesia entera ni aportaba ya nada frente a la necesidad de definición propia del cuerpo eclesial a través de la historia:

La teoría de la *Via Media* había quedado absolutamente pulverizada. Me llené de excitación ante la perspectiva que se abría ante mí [...] Lo que reflexioné sobre estas cosas, intentaré describirlo ahora. Tenía que determinar su valor lógico y su repercusión sobre mi deber.²⁰¹

Sin embargo, aunque las convicciones nocionales sólidas se van conformando en Newman, él se confiesa “aún en camino [...] avanzando lentamente y llevado como a ciegas por la mano de Dios, sin saber adónde me lleva”²⁰². Los datos históricos paulatinamente van generando una certeza lógica que aún no se convierte en decisión, pero que no permite la tranquila vuelta al estado previo a las investigaciones del siglo IV. A esto se sumaba la incapacidad de la *Via Media* de formular una teología positiva que recurriera a sus propias fuentes y métodos sin la confrontación de opuestos o la polémica con Roma. La inercia del sistema anglicano conservaba aún su fuerza en Newman y daba la ilusión de un terreno firme para la cotidianidad, pero las condenas episcopales sobre algunos *Tracts*, especialmente el 90 y la actitud un tanto distante de Newman frente a ciertos entusiastas del

²⁰⁰ Véase *Réplica a la carta de Parmeniano*, II, 2: “Examinemos primeramente qué hay de verdad en esta afirmación de que, según él, galos, españoles, italianos y sus aliados, todos, en fin, quienes él entiende por el mundo entero, son lo mismo que los *traditores* africanos, porque entre ellos se da un consorcio criminal y una comunicación de los pecados. Parece mentira que a un hombre como Ticonio, que le aduce multitud de textos sagrados y argumentos de tanto peso, él le conteste con simples palabras, sin aducir pruebas, y encima quiere que se le crea. Le invita además a imitarle a él, que ha dado crédito a simples palabras de unos cuantos obispos, en contra de tantas y tantas iglesias difundidas por la inmensa extensión de toda la tierra. ¿Podrá encontrarse algo más falto de reflexión que esta credulidad?” en www.augustinus.it, consultado el 10 de enero de 2020.

²⁰¹ Newman, *Apologia*, 166.

²⁰² *Ibid.*, 168. Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía* 252.

movimiento conservador dentro del anglicanismo, fue creando un clima cada vez menos favorable al ejercicio de su pastoral y de su docencia en Oxford.

El golpe de gracia vino, providencialmente, de un acontecimiento imprevisto que confirmó en la práctica la ambigua situación de la Iglesia de Inglaterra en el concierto de la cristiandad y el erastianismo que despojaba de toda libertad al anglicanismo súbdito de la corona²⁰³. La corte prusiana deseaba introducir el episcopado en algunos lugares de religión luterana y calvinista o presencia significativa de estas, como un contrapeso útil a la autoridad civil. Era a claras vistas una medida política con revestimiento religioso y el aval de los teólogos anglicanos más liberales, entre ellos el mismo arzobispo de Canterbury. El plan se habría de concretar en el nombramiento y consagración *ad experimentum* de un obispo para Jerusalén, lejana geográficamente de Prusia pero con grandes consecuencias de afianzamiento colonial para Inglaterra, en alianza con grupos nestorianos y monofisitas, y similar a la situación de los franceses con los católicos y los rusos con la Iglesia griega²⁰⁴.

El Acta del Parlamento del 5 de octubre de 1841 que permitía este experimento era muy vaga en términos doctrinales y legitimaba la simple unión de diferentes grupos cristianos y evangélicos bajo la autoridad de un obispo concedido como una pura institución temporal de jurisdicción espiritual, sin importar un mínimo acuerdo en la confesión de fe o una disciplina de los sacramentos. Este nombramiento despojaba en la práctica al anglicanismo de cualquier contenido religioso positivo y lo sometía completamente a la autoridad secular y a sus intereses. Las eventuales conversiones de estos grupos solo serían una admisión de la autoridad e influencia de Inglaterra, no a la Iglesia de Cristo.

La sucesión apostólica, de la cual se gloriaba el anglicanismo con ardor durante siglos, ahora estaba puesta al servicio de la expansión de una nación, sin nada más que una orientación pragmática entre las posibilidades de gobierno sobre súbditos de diversas procedencias culturales. La comunión de la Iglesia no sería ya una nota propia suya, sino una adjudicación del poder terrenal, la cumbre práctica del Leviatán postulado por Hobbes hacía tres siglos como imagen del Estado moderno.

²⁰³ Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 253-259.

²⁰⁴ Véase Newman, *Apologia*, 188-193.

La protesta de Newman ante el arzobispo de Canterbury²⁰⁵ y su declaración de hacerse a un lado de la Iglesia Anglicana en esta decisión, sin perfilar tampoco su paso al catolicismo, desplaza claramente el problema de su pertenencia al anglicanismo del campo nocional al real y de las certezas de la investigación histórica y teológica, al horizonte de la libertad que resiste al error y asiente a la verdad:

Muchas personas podían mantener una teoría abstracta sobre la Iglesia católica que fuera difícil de aplicar a la anglicana, y habrían admitido por ello alguna sospecha e incluso dolorosas dudas sobre ésta. Pero nunca se habrían visto movidas a dar pasos adelante si nuestros gobernantes hubieran mantenido la calma de años anteriores. Pero es la corroboración de una heterodoxia actual, viva y decidida, lo que confirma y hace prácticas tales dudas. Han sido los recientes actos y palabras de las autoridades, que han tolerado durante tanto tiempo el error protestante, los que han dado su fuerza e incisividad a la investigación histórica y a la teoría.²⁰⁶

Y allí mismo concluye Newman el relato de estos acontecimientos con una confesión más personal: “Del proyecto del obispado de Jerusalén, nunca supe si hizo mucho o poco bien o mal, salvo el que me ha hecho a mí; que muchos consideran una gran desgracia y yo tengo por la mayor de las bendiciones. Me colocó al principio del fin”²⁰⁷. A partir de este momento, prólogo del retiro en Littlemore, las certezas intelectuales adquiridas durante años de paciente estudio, recopilación y discernimiento, se convierten en motivos

²⁰⁵ El texto de la protesta: “Dado que la Iglesia de Inglaterra puede exigir la adhesión de los fieles católicos únicamente sobre la base de su propia pretensión a ser considerada una rama de la Iglesia Católica.

Y dado que la aceptación, tanto indirecta como directa, de la herejía resulta hondamente destructora de esa pretensión para todo organismo religioso.

Y dado que la admisión a la comunión eclesial de quienes mantienen la herejía sin haber renunciado formalmente a sus errores resulta en la aceptación de sus errores.

Y dado que el luteranismo y el calvinismo son herejías contrarias a la Sagrada Escritura, surgidas hace tres siglos y condenadas tanto en Oriente como en Occidente.

Y dado que el Reverendísimo Primado y otros dirigentes de nuestra Iglesia han consagrado un obispo para que ejerza jurisdicción espiritual sobre congregaciones protestantes, es decir luteranas y calvinistas en el Oriente [...] dispensando al mismo tiempo –no accidentalmente y en casos particulares sino como principio y universalmente– de toda abjuración de error por parte de estas congregaciones y de toda reconciliación con la Iglesia por parte del obispo, y concediendo así una especie de reconocimiento formal a las doctrinas mantenidas por estas comunidades.

Y dado que las diócesis de Inglaterra se hayan vinculadas entre sí por una intercomunió tan estrecha que todo lo que se hace por autoridad de una de ellas afecta inmediatamente a las demás.

Por estos motivos, desde mi puesto como presbítero de la Iglesia de Inglaterra y párroco de Santa María la Virgen, en Oxford, y para descargar mi conciencia, PROTESTO aquí solemnemente contra la medida arriba mencionada y la rechazo en cuanto que suprime los fundamentos actuales de nuestra Iglesia y tiende a descomponerla. John Henry Newman, 11 de noviembre de 1841”. Véase Newman, *Apologia*, 192.

²⁰⁶ Nota al sermón “Outward and inward notes of the Church” (Sermons on Subjects of the Day, 340-341), citado en Newman, *Apologia*, 193.

²⁰⁷ *Ibíd.*, 193.

sopesados para la acción y para la asunción responsable de un nuevo modo de vida que, por el momento, implica la renuncia a la vicaría de St. Mary y a toda responsabilidad dentro de la Iglesia Anglicana. Transcurrirán aún dos largos años de silencio, soledad, penitencia y oración, pidiendo humildemente la luz de lo Alto. El asentimiento nocional de la teología como ciencia se convertía así, paso a paso, en el asentimiento real de la teología como forma de vida.

2.2 Dialéctica sobre la identidad de la Iglesia

El abandono de la *Via Media* como fuente de identidad de la Iglesia empujaba a Newman a la recuperación histórica de ciertos conflictos en la comprensión de la comunidad eclesial como cuerpo autónomo y como sistema en el que convivían interpretaciones, historias, doctrinas y estilos contrarios, sin que por ello se dispersara la unidad ni se causaran opiniones contradictorias respecto al mensaje original, si se conservaba un criterio sano de interpretación y respeto a la Tradición.

La complejidad de la historia de la Iglesia había proporcionado a Newman un buen sentido de la perspectiva respecto a estas diferentes posturas doctrinales y sus correspondientes acentos a lo largo de los siglos y en diversas escuelas. Lo que ahora atañía a la investigación era algo más fundamental sobre la misma identidad de la Iglesia en que estas tradiciones convivían, se corregían o se complementaban. La *Via Media* había resultado un recurso cómodo a la hora de zanjar discusiones, pero en cuestiones de gran valía era necesario valorar los conflictos en su justa perspectiva y definir la posición que sostenía la permanencia en el tiempo de un cuerpo real y sacramental que transmitía una verdad y aseguraba ser un medio de santificación y redención de la historia.

Si ese cuerpo existía, correspondía al creyente volcar hacia él su conciencia y su libertad en un acto soberano y pertenecer a él mediante un proceso de conversión que Newman considera, con mayor respeto y afecto al anglicanismo que le vio nacer, como un paso en orden a la plena conformidad con la voluntad de Dios. En otras palabras, un nuevo

horizonte teológico motivaba un nuevo estado de vida y una nueva pertenencia, o quizás una vuelta al cauce en tono personal de una ruptura histórica de la que ahora Newman se hacía responsable.

2.2.1 La expansión de los horizontes

El campo de visión de Newman respecto al anglicanismo comienza a ampliarse gracias a sus estudios históricos del siglo IV y de la crisis arriana y una nueva interpretación de la manera como la Iglesia primitiva resolvía sus conflictos sin recurso a concesiones doctrinales sino al legítimo curso de la evolución doctrinal y de la autenticidad de la autoridad establecida. Va creciendo en Newman la confianza en el cuerpo de la Iglesia como capaz de solventar las oposiciones y divisiones en un proceso de asimilación y síntesis hacia unidades hermenéuticas mayores, con la posibilidad de una comprensión más exacta de un misterio que requiere lenguajes y aplicaciones nuevas, sin traicionar el sentido esencial derivado de la Revelación.

La actitud frente al catolicismo romano, consolidada durante trescientos años de Reforma en Inglaterra, había limitado el horizonte respecto a los desarrollos medievales y la recepción del Concilio de Trento, alejadas en el tiempo entre sí y frente al siglo XIX, pero capaces de encender una y otra vez la controversia como quedó demostrado con la entrada en escena del Movimiento de Oxford. Sin embargo, la nueva perspectiva histórica del lugar del catolicismo en las controversias doctrinales del siglo IV sirve a Newman para entender la posición de Inglaterra respecto a Roma en una perspectiva ampliada en que el anglicanismo pierde fuerza como rama de la cristiandad y pasa a alinearse con las disidencias históricas.

De ahora en adelante, aquello que la Iglesia Anglicana ha considerado corrupción doctrinal tendrá que pasar por la criba de una dialéctica en que ningún elemento podrá ser eliminado fácilmente y la Tradición mantiene un movimiento sereno de apropiación y desarrollo. No había ya garantía para la Reforma de vincularse al período neotestamentario si negaba el

proceso histórico que le daba continuidad en el tiempo y en el espacio, y esto parecía corresponder a la lógica romana y no a la protestante. El apoyo en la Tradición apostólica no se oponía a su transformación en nuevos contextos, mientras el mensaje se transmitiera con la misma intención y conforme a las necesidades de la comprensión contemporánea a cada era. El principio de simultaneidad con el Nuevo Testamento era imposible de sostener si se ignoraba la perspectiva histórica que brindaban los siglos de evolución doctrinal y configuración eclesial. En últimas, no se estaba frente a una *idea cristiana*, sino al cristianismo como sujeto histórico²⁰⁸. Este último procedería de un modo más estructurado, en un movimiento progresivo que asumiría las condiciones y limitación de un periodo o de una doctrina y las llevaría adelante con la seria convicción de estar diciendo lo mismo en un contexto que ha variado y que hace no solo conveniente sino necesaria la profundización y la precisión del lenguaje.

El horizonte histórico ampliado permitirá a Newman una nueva comprensión de su propia Iglesia y cuestionará profundamente su vinculación a ella como cuerpo histórico y ámbito garante de la expresión de la fe cristiana en el tiempo. Si permanecía en ella y asumía plenamente su postura frente a Roma, veía limitado severamente su deseo de progresar en el conocimiento de la teología real y lesionaba su capacidad intelectual, que debía ponerse al servicio de un cristianismo más concreto, incluyente y abierto.

El cambio de horizontes no se daría, sin embargo, solo horizontalmente como una variación de la relación con sus correligionarios, lo cual lo hubiera mantenido en el Movimiento de Oxford, a pesar de las oposiciones del ambiente eclesiástico. El nuevo horizonte implica dar media vuelta e iniciar una secuencia de pasos cuya profundidad o destino no es totalmente perceptible, pero que evoca un irresistible desafío a la libertad y al juicio ilustrado. Este proceso es el nuevo comienzo de lo que llamaremos conversión.

El consenso interno del anglicanismo hacía ver a su Iglesia como una rama del cristianismo reformada de las corrupciones prácticas y doctrinales del tardío medioevo, pero el progreso del conocimiento histórico mediante la investigación de Newman y de los demás

²⁰⁸ Véase Congar, *Tradición y vida de la Iglesia*, 47-75.

integrantes del Movimiento va llevando a la superación de esa noción engañosa, fruto más de los prejuicios de los reformadores continentales que de una serena mirada sobre los documentos, las personas y las circunstancias que llevaron a la ruptura del siglo XVI. La mirada menos inmediata, en una progresión de objetividad y conocimiento, va cambiando el horizonte de significación de la misma comunidad a la cual pertenece Newman y la va desplazando en el conjunto de la cristiandad. La intelección de un más amplio proceso histórico permite la conformación de un juicio más certero y de unos requisitos para otorgar un asentimiento al vínculo comunitario. El camino de Newman es fundamentalmente un proceso en el que nuevos datos, comprensiones y juicios le llevan a la auto-trascendencia y a la valoración crítica de sus convicciones de entonces, cuando el consenso anglicano comienza a naufragar. En la descripción de Lonergan:

Liberarse del error craso, para descubrir la auto-trascendencia propia del proceso humano por el cual llegamos a conocer, es romper con los hábitos de pensar y hablar que se hallan profundamente arraigados en el hombre. Es adquirir el control de la propia casa, el cual solo se alcanza cuando uno llega a conocer exactamente lo que hace cuando conoce. Es una conversión, un nuevo comienzo, un empezar de nuevo, que abre el camino a clarificaciones y desarrollos siempre nuevos. La conversión moral lo lleva a uno a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores.²⁰⁹

La frecuentación que Newman hace de los teólogos anglicanos del siglo XVII y XVIII y, más aún, el inmenso acervo que le brindan los estudios patrísticos de Oxford le va brindando un nuevo conjunto de datos que abre su horizonte y le posibilita una nueva interpretación del anglicanismo que hasta ahora permanecía incuestionado como una evolución legítima y equilibrada en el proceso reformador de recuperación de una religión pura y apostólica. *The Arians of the Fourth Century* constituía un inquietante panorama de cómo la Iglesia definía grandes cuestiones con la aceptación de nuevos términos para expresar la fe que implícitamente correspondía al conjunto de la comunión en todos los tiempos y lugares.

La apuesta parcial del anglicanismo por los programas de la Reforma y la conservación de una buena proporción de herencia católica comenzaba a no satisfacer a Newman, por no ser

²⁰⁹ Lonergan, *Método en teología*, 233.

esta la forma en que la Tradición se desarrollaba en tiempos de controversia ni la secesión inglesa a la que había dado lugar. El Concilio de Trento había obrado más en consonancia con los concilios antiguos que los teólogos de la corte de Isabel I, aunque correspondía valorar sus esfuerzos por conservar los contenidos y las prácticas religiosas que el calvinismo pretendió disolver desde su entrada en Inglaterra. A pesar de las posibles corrupciones prácticas, la Iglesia de Roma se demostró garante de un proceso que correspondía al itinerario tradicional de la cristiandad indivisa en su intención y en su método: conservar la unidad y extender el carácter católico de la doctrina.

Ahora bien, el resultado de la secesión, para los ingleses, estaba recubierto por la significación de *recuperar* la verdad originaria, mientras que ahora Newman comenzaba a verla como una *decadencia* de la unidad y de la catolicidad. La defensa de la sucesión apostólica anglicana no lograba subsanar por sí sola la deficiencia en la conservación y desarrollo de la teología, proporcionando solo un argumento formal y exterior a la hora de definir a la Iglesia como el mismo cuerpo histórico en continuidad con la doctrina y la práctica de los Apóstoles. La existencia de una sucesión requería también el ejercicio de las funciones teológicas para las que había sido instituida, de lo contrario resultaría siendo apenas una materialidad burocrática o un apoyo a la monarquía, como lo sostenían los puritanos radicales²¹⁰.

Newman no alcanzó a participar en el debate sobre la legitimidad de la sucesión apostólica en el anglicanismo y solo hasta el 13 de septiembre de 1896 esta será descartada definitivamente por León XIII en la bula *Apostolicae Curae*, pero sí comenzó para 1843 a intuir su desintegración a causa del erastianismo y del servilismo a los proyectos coloniales de la Corona, como ya lo mencionamos en el caso del obispado de Jerusalén²¹¹. La sucesión apostólica no respondería ya al modo de ministerio de la Iglesia universal, sino a la provisión que el Estado realiza para el mejor funcionamiento de los asuntos religiosos, sin importar en realidad los contenidos de fe o la práctica sacramental.

²¹⁰ Véase Neill, *El anglicanismo*, 123.

²¹¹ Véase Newman, *Apologia*, 188-193.

Newman preveía que la decadencia eclesiástica vendría a sumarse a la tendencia cultural de asimilación de todo lo religioso a un departamento del Estado, sin una función profética, con la única misión de gobernar espiritualmente a los súbditos fieles. Pero esta sumisión al poder civil continuaría mutilando incesantemente la identidad de la Iglesia y su papel en la formación de cultura, pasando a ser solo un rezago del pasado. Lonergan mismo describe este proceso al hablar de los rasgos comunes a la disolución contemporánea de lo religioso:

En un comienzo, no se declaran ilusorias todas las formas de religión, sino algunas; no todos los preceptos son rechazados como ineficaces e inútiles, sino unos cuantos; no se desecha como pura charlatanería toda forma de verdad, sino solamente un cierto tipo de metafísica. Las negaciones pueden ser verdaderas y representan, entonces, un esfuerzo por neutralizar la decadencia. Pero las negaciones también pueden ser falsas, y son entonces el comienzo de la decadencia misma. En este último caso se va destruyendo una parte de las realizaciones culturales: esta parte dejará de ser un componente familiar de la experiencia cultural y se convertirá en un pasado olvidado que quizás redescubrirán y reconstruirán los historiadores. Por lo demás, esta eliminación de una parte genuina de la cultura significa que una totalidad anterior ha sido mutilada, que el equilibrio ha sido alterado, y que lo que queda se verá distorsionado en un esfuerzo por compensar lo perdido. Además, dicha eliminación, mutilación, distorsión, serán admiradas, desde luego, como un paso adelante en el progreso; y los males evidentes que han producido habrá que remediarlos, no mediante el retorno a un pasado equivocado, sino mediante nuevas eliminaciones, mutilaciones y disoluciones.²¹²

2.2.2 Posiciones y contraposiciones

Si la disolución eclesial avanzaba no se debía solo al influjo de una autoridad tirana o de un avance cultural contrario a la fe. La razón más poderosa estaba en la misma conciencia de la Iglesia acerca de su identidad. Tres siglos de dependencia de un Estado rico y poderoso la habían asimilado sin más al espíritu de una nación, convirtiéndola en un departamento financiado al tiempo que protegido y controlado. La seguridad y el abrigo de la corona habían terminado arrastrando la libertad inherente al cuerpo eclesial.

La posición anglicana marcada en el periodo victoriano por un fuerte erastianismo comienza a recibir una decidida oposición en el Movimiento de Oxford, que reclama una

²¹² Lonergan, *Método en teología*, 236.

mayor conciencia espiritual de la identidad de la Iglesia, una vida apostólica más libre y una piedad menos formalista y protestante. La investigación en torno a los teólogos carolinos y las fuentes patrísticas, como lo hemos mencionado, no correspondió solo a una nostalgia por las formas tradicionales católicas sino, mucho más, a la intención de ubicar de nuevo al anglicanismo en la corriente de savia vital que parecía haber perdido a causa de la integración con el Estado y el poder. En un lenguaje lírico, ya Newman había propuesto todo un programa:

How long, O Lord of grace,
Must languish Thy true race,
In a fixed friendship linked with Belial here;
With Mammon's brand of care,
And Baal pleading fair,
And the dog-breed who at Thy Temple jeer?

How long, O Lord, how long
Shall Caesar do us wrong,
Laid but as steps to throne his mortal power?
While e'en our Angels stand
With helpless voice and hand,
Scorned by proud Haman, in his triumph-hour.

'Tis said our seers discern
The destined bickering stern,
In the dim distance, of Thy fiery train.
O nerve us in that woe!
For, where Thy wheels shall go,
We must be tried, the while Thy foes are slain.²¹³

Así, pues, Newman comienza una contraposición eclesiológica ya presente en sus sermones desde 1835 que permita recuperar el elemento invisible de la institución eclesiástica y lo

²¹³ ¿Hasta cuándo, Señor de la gracia, / ha de languidecer tu verdadera raza, / atada aquí en la amistad con Belial / Con la marca del cuidado de Mammon, / Y Baal creyéndose justo, /¿Y la raza de perros que se burla de tu templo? / ¿Por cuánto tiempo más, Señor, César nos seguirá haciendo daño, / Puestos nosotros como peldaños de su poder mortal? / Mientras tanto nuestros ángeles están de pie / Con su voz y sus manos impotentes, / Despreciados por el orgulloso Amán, en su hora de triunfo. / Se dice que nuestros videntes discernen / sobre la dirección que ha de tomar la popa; / en la inminencia de Tu ardiente dirección / ¡Fortalécenos en esta prueba! /Porque, adonde nos dirijas /Habremos de ser juzgados, al tiempo que tus enemigos asesinados (trad. mía). Véase Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement*, 63-84.

convierta de nuevo en un organismo con un principio de vida propio, gobernado por leyes superiores y más profundas dictadas por el Espíritu:

Si la Iglesia Invisible realmente tiene privilegios invisibles, ¿qué debemos pensar, hermanos, del espíritu general del día, que mira a la Iglesia nada más que como una institución civil, creación y parte del Estado? ¿Qué hay que pensar de la idea de que la Iglesia depende del aliento de los príncipes, o de la promulgación de leyes humanas? ¿Qué hay que pensar de quienes se oponen con fiereza y rencor, e injurian lo que en realidad es decreto divino, y el lugar donde mora el honor de Dios? [...] ¡Qué papel tan indigno juegan quienes, sabiendo y confesando los derechos auténticos de la Iglesia, permiten que sean tratados a la ligera y olvidados, sin decir una palabra en su defensa, quienes por intereses seculares u otras razones insuficientes, permiten que nuestros dirigentes espirituales sean considerados como meros funcionarios civiles, sin explicar cómo son las cosas, o manifestar su protesta, o sin renunciar a la amistad de quienes los menosprecian; es más, hasta cooperan con ellos cordialmente como si se pudiera servir a dos señores, a Cristo y al mundo! ¡Qué triste es ese espectáculo general del mundo en esta ignorancia actual, en esta duda, perplejidad, increencia y contumacia acerca de esta doctrina tan importante, por no decir nada de la envidia, el odio y la incredulidad con que se mira a la Iglesia! Nos vemos forzados a admitir que, a pesar de los privilegios concedidos a la Iglesia, hoy día, en lo que se refiere a dar fruto, esos privilegios han quedado suspendidos en nuestra rama de la Iglesia, por nuestra falta de fe.²¹⁴

Los términos de la dialéctica están puestos: para los anglicanos más ortodoxos, la Reforma ha aportado prosperidad y equilibrio al conjunto de doctrinas católicas en una forma inglesa propia que continúa la catolicidad y la apostolicidad, para Newman esta posición comienza a ceder frente a la decadencia de un sistema asfixiado por las pretensiones del Estado y la exterioridad de formas sin verdadera sustancia cristiana. La cuestión inicial será eliminar los efectos de esta decadencia mediante la recuperación de los elementos católicos desgastados por trescientos años de influencia protestante, pero ¿no tendrá esto solo un efecto superficial sobre la apariencia del cristianismo? ¿No corresponde el trabajo mejor a un nivel estructural e identitarios de la Iglesia?

Comenzamos a prever en el horizonte el reclamo a un nuevo fundamento de la existencia individual y comunitaria. La libertad religiosa parece no corresponder simplemente a la escogencia de un credo sino a la forma como este es vivido incondicionalmente como un acontecimiento religioso. El amor que inspira la religión es un acto fundante que exige la

²¹⁴ Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 3, 223.

ofrenda de toda la inteligencia y la voluntad y el objeto de este amor no puede ser simplemente una institución, sino un cuerpo que garantice la concreción humana, personal y social, de tal experiencia religiosa en libertad. Solo una Iglesia libre puede recibir el asentimiento del creyente y transmitir sacramentalmente una promesa de salvación.

La materialidad o visibilidad de la Iglesia se mantiene como la expresión histórica y puede sufrir alteraciones incluso considerables, pero es aquel carácter sacramental el que ha de mantenerse incólume como obediencia efectiva a las palabras y gestos del Salvador. La Iglesia visible está apoyada en los estamentos doctrinales, episcopales y organizativos provistos para ella en los credos históricos y en la disposición general del Estado, pero esto no puede fundar *per se* la presencia de Cristo, que corresponde al orden del don y de la gracia. La Iglesia no se puede conformar ella misma ni es conformada desde fuera por decretos humanos, solo la vida de la gracia es la que justifica su visibilidad. Explica Thomasset:

La question cruciale devient pour lui celle de savoir, si, oui ou non, le Christ demeure présent à la communion de l'Église d'Angleterre. Dorénavant, il recherche en effet d'autres signes, attestant la présence de l'Église sur base de la présence du Christ. C'est ainsi qu'il définit l'Église: "Il y a une Église là où le Christ est présent; c'est la définition même de l'Église". Il pose incidemment une question qui indique le mouvement de sa pensée dans cette circonstance: "Qu'est-ce qu'une note de l'Église, sinon une indication que le Christ est invisiblement en elle? Elle ne peut prouver plus que ceci: une centaine de notes ne peuvent prouver plus". Il s'agit dorénavant pour lui d'établir la présence du Christ dans l'Église d'Angleterre.²¹⁵

Para Newman, agudo observador de su sociedad y de las decisiones eclesiásticas del momento, el anglicanismo empieza a no corresponder a una rama viva del cristianismo, a pesar de lo venerable de sus tradiciones y la transmisión de un mensaje indiscutible, sino a la *desintegración* de un sistema doctrinal y práctico que perdió su organicidad al separarse

²¹⁵ "La cuestión crucial es para él saber si, si o no, Cristo permanece presente en la comunión de la Iglesia de Inglaterra. De ahora en adelante, [Newman] busca en efecto otros signos que atestigüen la presencia de la Iglesia sobre la base de la presencia de Cristo. Es así como él define la Iglesia: "Hay una Iglesia allí donde Cristo está presente: ésta es la definición misma de la Iglesia". Newman plantea incidentalmente una cuestión que indica el movimiento de su pensamiento en esta circunstancia: "¿Qué es una nota de la Iglesia, si no una indicación de que Cristo está invisiblemente en ella? Aquella no puede probar más que esto: cien notas no pueden probar más". Para él, en lo sucesivo, se tratará de establecer la presencia de Cristo en la Iglesia de Inglaterra" (Trad. mía). Thomasset, *L'ecclésiologie de J. H. Newman anglican*, 615-616.

del cuerpo de la cristiandad en el siglo XVI. La inmensa riqueza del cristianismo pervive en el anglicanismo, pero este ya no puede presentarse como garante de sí mismo ni transmitir una gracia que históricamente ha perdido a favor de un bienestar anquilosante en el seno de una sociedad que, aunque virtuosa, ha cedido a otro tipo de intereses mundanos. Con una fuerte ironía, Newman describirá luego de su paso a Roma la contradicción presente en la condición anglicana:

Yo miraba a la Iglesia casi pasivamente como un gran hecho objetivo; miraba a la Iglesia, sus ritos, sus ceremonias, sus mandamientos y me decía: “Esto sí que es religión”. Luego volvía la mirada a la pobre Iglesia Anglicana, por la que tan duramente había trabajado, y a su entorno; cuando pensaba en nuestros intentos por embellecerla estética y doctrinalmente, todo se me antojaba de una vaciedad monumental [...]. No desprecio a la Iglesia Anglicana aunque ellos me tengan por desdeñoso [...]. La Iglesia Anglicana puede ser algo muy grande, aunque no sea divina, y es así como yo la juzgo [...]. De igual manera yo reconozco en la Iglesia Anglicana una institución venerable, con nobles tradiciones, un monumento de acrisolada sabiduría, una poderosa arma de firmeza política, un gran órgano de cohesión nacional, una fuente de grandes beneficios para el pueblo y, hasta cierto punto, un testigo y maestro de verdad religiosa. [...]. Pero que la Iglesia Anglicana sea algo sagrado, que sea oráculo de la Verdad revelada, que pueda reclamar para sí a san Ignacio de Antioquía o a san Cipriano, que pueda ocupar el puesto, discutir la doctrina y cerrar el paso a la Iglesia de san Pedro; que pueda llamarse a sí misma “la esposa del Cordero” (Ap 21,9), son nociones que se evaporaron de mi mente al convertirme y sería casi un milagro de retornaran.²¹⁶

El carácter visible de la Iglesia corresponde a su identidad sacramental, pero no basta a la hora de vehicular plenamente la salvación en Cristo. Los delicados límites entre la historicidad y la mundanidad, la inserción en el mundo y la pertenencia a él pueden determinar en un cierto grado la presencia de Cristo, sin frenarla por completo, como quedó definido en Trento²¹⁷. Sin embargo, la decadencia puede llegar a tal punto que anule la capacidad de trascendencia y vaya mutilando progresivamente las potencialidades tanto de la Iglesia como del creyente, al punto de que una y otro elimina de su horizonte la dimensión espiritual necesaria para realizar y captar las acciones sacramentales, aunque exteriormente se celebren según los cánones de la tradición. El proceso de disolución moral, sin embargo, no es genérico ni inevitable; corresponde a las decisiones de una sociedad y un tiempo concretos:

²¹⁶ Newman, *Apologia*, 386. Nota sobre la Iglesia anglicana. Véase Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, 245-263.

²¹⁷ DS 1606-1608.

Echar la culpa a las circunstancias en que nos encontramos es la excusa corriente de que disponemos cuando nuestra conducta merece reproche en algún punto concreto. Sin embargo, hasta el moralista pagano vio que son voluntarias todas aquellas acciones en que nosotros somos, de alguna manera en último término, el principio activo; y que el elogio y la reprobación se otorgan, no por la manera como nos hubiésemos comportado si las circunstancias hubieran sido diferentes, sino según nuestra conducta real siendo las cosas como son. En un comentario sobre las mercancías arrojadas por la borda en una tempestad, observa “que tales actos deben considerarse voluntarios, por ser objeto de nuestra elección *en el momento* en que se realizaron, pues decidimos nuestra conducta según la situación crítica en que nos hallamos”. La verdad es que nada es tan fácil para la imaginación como el deber en abstracto, es decir, el deber nominal y no real. Cuando adquiere una forma precisa y efectiva, cuando llega a nosotros rodeado de detalles concretos (y es obvio que no puede llegar de ninguna otra manera), es entonces cuando se vuelve difícil y penoso. Las circunstancias son la verdadera piedra de toque de la obediencia. Sin embargo, siendo esto tan sencillo de ver, lo más común es imaginar que nuestra situación concreta es especialmente ardua, y que seríamos mejores y más felices en cualquier otra.²¹⁸

Una vez iniciada la decadencia, se la puede disimular con auto-engaños y perpetuarla con una lógica que tiene su propia consistencia inauténtica, expresada en múltiples procedimientos más o menos acelerados. Las diferentes generaciones podrán elegir diversas partes de las realizaciones anteriores para eliminarlas; diversas mutilaciones que hacer y diversas distorsiones que provocar. La disolución creciente estará asociada, entonces, a una creciente división, incompreensión, sospecha, desconfianza, hostilidad, odio y violencia. El cuerpo social es desgarrado de muchas maneras, y su alma cultural llega a hacerse incapaz de convicciones razonables y de compromisos responsables.

El proceso dialéctico que realiza Newman valora las realizaciones de su tiempo y capta lo gestado en una sociedad colonialista y materialista que ha asociado a la Iglesia estatal a sus proyectos y ambiciones²¹⁹, y esta Iglesia, desgajada del árbol de la cristiandad ha perdido progresivamente su capacidad de resistencia profética. La lectura de la historia que parte de la Reforma es la base de diversas interpretaciones, unas marcadas por el optimismo expansionista del siglo XIX y otras por la mirada más amplia en el conjunto de los procesos de secularización y descristianización que muchos comienzan a sentir en su sociedad.

²¹⁸ Newman, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, 205-206.

²¹⁹ Véase Zorn, “Les chemins de la mondialisation du protestantisme (19^e et 20^e siècles)”, 468-488.

Esta última postura creo que se corresponde a la de Newman, que elabora una perspectiva más afinada de su cultura y de la secuencia de eventos de su nación. Esta mejor intelección de la historia, en presencia de un proceso de conversión del intelecto, genera horizontes dialécticamente opuestos que implican un rechazo mutuo²²⁰. A este punto, abandonada la teoría de la *Via Media*, comienza también a sucumbir aquella de la ramificación de la cristiandad de la cual el anglicanismo hacía parte. O bien se está unido en una continuidad de régimen y sacramentalidad católico o se está de parte de una disidencia que, conservando elementos venerables de antigüedad y santidad, no posee enteramente las notas esenciales de la Iglesia:

Confieso que, en la medida en que la Iglesia Anglicana se muestra intrínseca y radicalmente ajena a los principios católicos, me resulta difícil defender sus pretensiones de ser una rama de la Iglesia Católica. Es pura ilusión llamar católica a una comunión que no puede aportar una sola formulación clara de doctrina católica ni interpretar declaraciones ambiguas en el sentido católico aceptado y vivo, pasado o presente. Los hombres de ideas católicas no son más que un grupito dentro de nuestra Iglesia [...] Pienso que la Iglesia de Roma es la Iglesia Católica y la nuestra no forma parte de la Iglesia Católica porque no está en comunión con Roma.²²¹

Sobre estas diferencias de fondo trabaja la dialéctica newmaniana para decantarse por un punto definido: la concreción histórica de la catolicidad, apostolicidad y unidad de la Iglesia reposa en Roma y, por tanto la decisión personal del creyente vira hacia este centro en un movimiento que completa el arco de su horizonte, como veremos en el capítulo siguiente. Por ahora, el sujeto que elabora este cambio de horizonte y perspectiva siente la necesidad inapelable de la decisión sobre su presente como anglicano²²²: la historia, su interpretación, las contraposiciones dialécticas y las transformaciones interiores de Newman le llevan a una nueva auto-comprensión y su propia vida es puesta en cuestión, en su fundamento, sus palabras, sus hechos y su ministerio. De hecho, una de las decisiones más notables previas a su declaración de pasar a Roma es la de dejar el ejercicio de su presbiterado, si bien permaneciendo aún visiblemente dentro de la confesión anglicana:

²²⁰ Lonergan, *Método en teología*, 241.

²²¹ Newman, *Apologia*, 260.

²²² Véase Thomasset, 612-618.

En el ínterin [...], desde el otoño de 1843 al de 1845, yo seguía como miembro laico de la Iglesia Anglicana, asistía a los servicios dominicales y no tenía el menor contacto personal con católicos; no iba a sus iglesias ni participaba en sus ceremonias ni observaba prácticas de piedad, como invocar a los santos, que fueran propias de su credo. E hice de todo esto una cuestión de principio, porque nunca he podido entender cómo una persona puede pertenecer a dos religiones a la vez.²²³

2.2.3 La necesidad de una decisión

La dialéctica, sin embargo, no es un ejercicio que se valide por sí mismo ni es un juego del intelecto entre posiciones contrapuestas sin más finalidad que la demostración de la fuerza de los argumentos. El esquema de operaciones recurrentes puede realizarse de manera adecuada y rigurosa y los resultados pueden ser progresivos y acumulativos, pero en las ciencias humanas esto requiere también un marco de sentido para la vida y, por tanto, una serie de decisiones que atañen al horizonte asumido para la propia vida.

Sin esta afirmación del sentido, las nociones sobre el mundo y la historia permanecen en la indefinición y siempre una nueva discusión puede despertarse sobre tópicos una y otra vez analizados. Aun en la mayor disposición de datos, la contienda puede continuarse largo tiempo a causa de las divergencias de perspectivas o de caracteres personales o del empeñamiento en la propia posición. Sin embargo, la estructura de la interioridad humana reclama un paso adelante que va de la aprehensión nocional a la real, de la afirmación de una verdad a la conformidad de la acción interpersonal:

Nuestra cuarta especialización funcional va más allá del campo de la ciencia empírica ordinaria. Entra en relación con las personas²²⁴. Reconoce los valores que éstas representan. Reprueba sus deficiencias. Escruta sus presupuestos de orden intelectual, moral y religioso. Selecciona las figuras importantes, compara sus concepciones básicas, discierne los procesos de desarrollo y aberración. A medida que la investigación se amplía, saca a la luz los orígenes y los momentos decisivos, el florecimiento y la decadencia de la filosofía religiosa, de la ética

²²³ Newman, *Apología*, 255.

²²⁴ Sobre este carácter personal de la dialéctica, escribe Gadamer: “El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, es decir el arte mismo de pensar [...] Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación”, *Verdad y método*, 444. “No hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, cuando surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo”, *Ibid.*, 353.

y de la espiritualidad [...] Las posiciones y contraposiciones no son solamente abstracciones contradictorias. Hay que entenderlas en forma concreta, como momentos opuestos de un proceso en marcha [...] La autenticidad humana no es una cualidad pura, no es una especie de libertad con relación a toda omisión, a toda equivocación, a todo error o pecado. Consiste más bien en apartarse de la inautenticidad, y este apartarse nunca llega a ser una realización definitiva.²²⁵

El proceso dialéctico horizontal de posiciones y contraposiciones requiere así en la conciencia humana de una dimensión vertical que lo ubique en el ámbito de la libertad que quiere ser auténtica. La auto-trascendencia es una premisa del conocimiento que libera de las pasiones viscerales y de los intereses inmediatos para percibir a los otros con mayor imparcialidad y llegar a un juicio no sobre las personas sino sobre los valores que han de inspirar la propia vida. Todo conocimiento es auto-conocimiento²²⁶.

De esta forma, si bien la posición supraposicional es una ilusión²²⁷, la dialéctica es jalonada por este esfuerzo permanente de autenticidad que le brinda un horizonte real de decisión y no solo de descripción del mundo. A partir de una tradición propia, que es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica²²⁸, la conciencia discierne lo justo y lo errado de su propio horizonte y, entre las diversas comprensiones, se va plegando a aquella que le inspira un conocimiento más libre respecto a sus propios intereses, una mayor claridad sobre su destino y un ejercicio superior de su libertad. En este proceso, siempre renovado, el sujeto comprendido en un proceso de objetivación de sí mismo, reconoce ahora las exigencias de un llamado a la conversión:

La objetivación de la subjetividad tiene el estilo de un experimento crucial. Aunque no tenga una eficiencia automática, ofrece, no obstante, a los espíritus abiertos, serios y sinceros, la ocasión de plantearse ciertas cuestiones fundamentales: primero, acerca de los demás; pero eventualmente también acerca de sí mismos. Esta objetivación hace de la conversión su tema, y promueve así su realización. Los resultados no serán inmediatos ni deslumbrantes, porque la conversión es por lo general un proceso lento de maduración que consiste en descubrir, para sí mismo y en sí mismo, lo que significa ser inteligente, ser razonable, ser responsable y amar. La dialéctica contribuye a alcanzar este fin señalando las diferencias últimas; ofreciendo el ejemplo de otros que difieren radicalmente de uno mismo; brindando la ocasión

²²⁵ Lonergan, *Método en teología*, 245.

²²⁶ Gadamer, *Verdad y método*, 326.

²²⁷ *Ibíd.*, 454.

²²⁸ *Ibíd.*, 401.

para una reflexión y un auto-examen cuidadoso que puede conducir a una nueva intelección de sí mismo y del propio destino.²²⁹

En este punto, la pregunta vira hacia el valor experiencial del conocimiento, su utilidad para la construcción de la vida humana y la aprehensión real de aquellas verdades que la configuran en la práctica. Un solo plano es insuficiente, si se trata de la vida humana y no solo de un registro enciclopédico o estadístico. A este nivel adscribe Newman la aceptación incondicional de una religión revelada, cuya verdad entra en el intelecto con la anuencia de la voluntad, pero pasa a la acción, si quiere ser auténtica. Sin embargo, en cuestiones religiosas, la argumentación no se extiende indefinidamente, sino que pide una adhesión pronta que ponga en movimiento el conjunto de la vida, la propuesta de su sentido y la urgencia de la acción:

La vida no es lo suficientemente larga para una religión de inferencia. Nunca podremos comenzar si determinamos comenzar más que con pruebas racionales. Nos pasaremos la vida echando cimientos; convertiremos la teología en argumentos y los teólogos en manuales [...] La vida es para la acción. Si insistimos en la necesidad de pruebas para todo, nunca llegaremos a la acción [...] Las impresiones nos llevan a la acción y los razonamientos nos apartan de ella. El conocimiento de las premisas y lo que de ellas se infiere no es para la vida. Está bien que analicemos como un objeto de curiosidad liberal y de filosofía los modos de nuestro pensamiento. Pero esto ha de ser secundario y para cuando tengamos el ocio necesario; y entonces este examen será de muchas maneras útil para la acción. Pero si comenzamos con conocimiento científico y con pruebas argumentales y si damos a esto gran importancia como base para nuestro cristianismo personal, o si intentamos que un hombre sea religioso y moral por medio de bibliotecas y museos, entonces, para ser consecuentes, deberíamos contratar químicos como nuestros cocineros y mineralogistas como nuestros albañiles.²³⁰

Esta acción remite a un horizonte compartido, a una comunidad que valida un sentido y da continuidad histórica a un modo de obrar en el mundo. Pertener a una tradición no es solo un recurso contra el aislamiento o la soledad, sino un ámbito en el que se desarrollan el pensamiento y la acción, la crítica y la moral. Newman ha vivido como adolescente y adulto en el horizonte del anglicanismo, pero ahora sus posiciones avanzan a favor de una tradición más universal que él comienza a reconocer históricamente tangible en la Iglesia de Roma. La dialéctica que ha venido realizando en el conjunto de su predicación y de su

²²⁹ Lonergan, *Método en teología*, 246.

²³⁰ Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 90-91.

obra académica va dando razón de las deficiencias de su propia comunidad y de las exigencias de autenticidad de la Iglesia de Inglaterra y del creyente devoto que hasta el momento ha sido Newman dentro de ella. El sentido compartido por una colectividad no es ahora, al menos en parte, el que Newman ha comenzado a definir a partir de la nueva comprensión de la historia y de la impresión que hacen en él las decisiones de los obispos anglicanos de su tiempo y la posibilidad real de una apostasía a favor del luteranismo prusiano.

El Movimiento de Oxford había luchado hasta el momento por detener esta última corriente y por excluir el liberalismo como principio teológico, pero manteniéndose aún en la comunión anglicana. Newman siente que ese ya no es su proyecto. El horizonte del anglicanismo va quedando atrás y se muestra teórica e históricamente insuficiente frente a los desafíos intelectuales y morales de su época. La concreción nacional del anglicanismo y su carácter institucional ceden el paso ante la universalidad y organicidad del principio romano, a pesar de lo que Newman considera aún como abusos prácticos en la devoción y la predicación populares, ajenos además al carácter inglés²³¹. Las posiciones y contraposiciones remiten ya a una opción vital que engloba la dialéctica entre lo particular y lo universal y la supera en la catolicidad de un sistema doctrinal y práctico, capaz de definir la enseñanza del Evangelio para todos los tiempos y lugares y corregir las aberraciones, como lo ha hecho y lo puede hacer de manera constante el catolicismo, en calidad de organismo vivo, provisto de una ley interior según el Espíritu de Cristo que lo conduce hacia la Verdad plena.

Será este mismo Espíritu el que acompañe ahora otro tramo del camino de Newman que transcurrirá en un ámbito diferente, lejos de la academia, el suceso editorial y el púlpito, en la soledad de un retiro buscado, lejos de toda figuración aunque rodeado en la expectativa de muchos superiores y amigos. Los argumentos, si los hay, ya no girarán en torno a la Iglesia o a la Tradición, o a los conflictos con los obispos que condenaban su apertura a la interpretación católica de los Artículos anglicanos. Ahora se trata del misterio de la voz de Dios que resuena en el sagrario de la conciencia y de la *terra ignota* que se abre para quien

²³¹ Newman, *Apologia*, 237-238.

hace al Señor el obsequio de su voluntad y de su futuro, en vísperas de la mayor decisión de su vida:

How much I am giving up in so many ways –and to me sacrifices irreparable, not only from my age, when people hate changing, but from my especial love of old associations and the pleasures of memory.

Nor am I conscious of any feeling, enthusiastic of heroic, of pleasure in the sacrifice –I have nothing to support me here. What keeps me yet, is what has kept me long –a fear that I am under a delusion– but the conviction remains firm under all circumstances, in all frames of mind.

And this most serious feeling is growing up on me, viz that the reasons for which I believe *as much* as our system teaches, *must* lead me to believe more –and not to believe more, is to fall back into scepticism.²³²

El lenguaje de Newman comenzará a hacerse más íntimo y personal, limitado a unos pocos amigos que seguirán frecuentándolo. Sin generar rupturas, Newman propicia todas las condiciones de una separación oportuna para el desarrollo de su independencia de juicio y de carácter. Las controversias teológicas y las obligaciones pastorales se detendrán por algún tiempo y surgirá un intenso intercambio epistolar como el que hemos citado, que da cuenta de un proceso muy lento, fruto de una búsqueda de autenticidad como la más profunda necesidad del hombre y cuya realización es el objeto de su mayor estima²³³.

2.3 Ampliación del horizonte: Roma

Los años 1843-1845 son relatados sumariamente tanto en la *Apología* como en las biografías más completas²³⁴. Es un tiempo en que Newman parece retirarse paulatinamente al silencio y a la soledad, a pesar de la frecuente correspondencia con amigos y allegados.

²³² “¡Cuánto estoy abandonando! -y para mí son sacrificios irreparables, no solo en razón de mi edad, cuando la gente odia cambiar, sino por mi especial amor por las viejas amistades y el placer de los recuerdos. Tampoco soy consciente de ningún sentimiento, entusiasta o heroico, de gusto por el sacrificio-. Nada me apoya para hacerlo. Lo que me retiene aún es lo que lo ha hecho largo tiempo: el miedo a ir detrás de un espejismo, pero la convicción sigue firme bajo todas las circunstancias y en todos los marcos de mi pensamiento. Y este sentimiento más serio crece en mí, es decir que las razones por las cuales yo creo *cuanto* nuestro sistema enseña, *debe* guiarme a creer más -y no creer más es retroceder al escepticismo” (Trad. MG). Strange (ed.), *John Henry Newman. A Portrait in Letters*, 199.

²³³ Véase Lonergan, *Método en teología*, 247.

²³⁴ Véase Ker, *John Henry Newman. Una Biografía*, 273-328, en donde se le dedica más espacio a la preparación del *Desarrollo de la Doctrina Cristiana*.

La renuncia a la parroquia de St. Mary y el previsible abandono de su trabajo en Oxford²³⁵, que durará en concretarse por razones legales, lo sitúa temporalmente en su pequeña residencia de Littlemore, a donde se retira en calidad de laico anglicano, aún dedicado a ciertas tareas editoriales pendientes.

Este periodo inicia con un hito importante: su retractación de las duras críticas que en algún momento hiciera en sus escritos contra la Iglesia romana. La fractura del consenso realizada a partir sus estudios históricos lo lleva a un *cambio de opinión* respecto a la confesión romana. Hay que aclarar que este cambio no es apoyo a una postura definida, sino un avance hacia un juicio menos apasionado de una realidad presente, visto en el contexto de su evolución secular y en sus aspectos más positivos:

Si se me pregunta cómo pudo nadie no ya sostener sino dar a la imprenta semejantes juicios acerca de una comunidad tan antigua, tan extendida por el mundo, tan llena de frutos de santidad, contesto lo que me decía a mí mismo: “No hablo por mí mismo, no hago más que seguir el *consensus* general de los teólogos de mi Iglesia. Siempre han empleado las más duras palabras para referirse a Roma, incluidos los más sabios y capaces. Sigo su doctrina; mientras diga lo que ellos, no hay que temer. Además, semejante postura es absolutamente necesaria para nuestra posición”. A pesar de todo, temo que estas palabras se atribuirán a un temperamento ardoroso, al intento de ganarme a personas que respeto y al deseo de evitar que me tilden de romanista.²³⁶

Es claro que Newman se retracta de las acusaciones públicas a Roma en cuanto creía que estaba atacando errores, pero además de arrogarse el derecho de proclamar abiertamente las flaquezas ajenas. Tal retractación, sin embargo, no equivale inmediatamente a adherir a una confesión de fe diferente, sino a hacer una pausa respecto a un juicio desfavorable sobre ella que, por motivos de erudición y paciente estudio, ahora cambia de perspectiva y concluye con una actitud más comprensiva y matizada. El consenso general pasa ahora a un muy segundo plano y se va configurando personalmente una nueva certidumbre, basada en los datos recién recuperados y en una interpretación más aguda.

El juicio secular del anglicanismo hacia Roma es puesto, así, entre paréntesis para dar lugar a una progresiva comprensión del proceso de conformación de la doctrina cristiana en el

²³⁵ Véase Newman, *Faith and Prejudice. Catholic Sermons of Bl. John Henry Newman*, 1-17.

²³⁶ Newman, *Apologia*, 242-243.

tiempo, a partir de los textos fundamentales y del sentido de fe del pueblo cristiano. Era claro que la posición anglicana como comunidad reformada y vuelta hacia las fuentes apostólicas no se sostenía sin este juicio. Por eso, al abandonar la *Via Media* y haber ya desechado hacía tiempo la tendencia protestante, quedaba por aclarar el principio vital que sostenía a la propia Iglesia Anglicana dentro el catolicismo. Este fue el intento frustrado del *Tract 90*, cuyo resultado ya mencionamos.

2.3.1 El cambio de opinión en asuntos religiosos

La posición inicial de 1843 no anticipa necesariamente el paso a Roma sino que define mejor la pertinencia y la necesidad de pertenecer al anglicanismo, si este corresponde a una guía infalible para permanecer en la verdad católica; pero las condenas episcopales y el desafortunado manejo del asunto de Jerusalén pusieron una fuerte barrera frente a las posibilidades de mantener los principios de la Tradición en la Iglesia Anglicana. Newman comienza a ver en su posición anglicana no el remedio a una corrupción romana, sino la fuente de sus prejuicios antirromanos. Justamente, los teólogos anglicanos del siglo XVII-XVIII no habían podido recuperar el cauce católico de todo a causa de estos prejuicios y ahora Newman veía el precio de esta herencia. El cisma oscurecía la interpretación y la antigua enseñanza común se convertía en objeto de discordia y condena:

Confieso abiertamente –ya lo he dicho páginas atrás– que me sentía furioso contra los teólogos anglicanos. Me habían engañado; me habían engañado; me habían hecho leer a los Padres con sus ojos; yo había confiado plenamente en sus razonamientos y en sus citas, y fiado en ellos había usado palabras y hecho afirmaciones que más me valdría haber comprobado por mí mismo. Me sentía seguro porque sus palabras respaldaban las mías. En este asunto había puesto más fe que rigor; lo cual no es que me llevara a graves errores por fiarme de su autoridad, pero sí supuso un descuido por mi parte en puntos de detalle que, desde luego, estuvo mal.²³⁷

El principio de una verdad revelada transmitida infaliblemente por un cuerpo eclesial sostenía a Newman en su posición a favor de la pervivencia del anglicanismo, pero los

²³⁷ *Ibíd.*, 244-245.

acontecimientos históricos de su siglo y la imposibilidad al menos formal de interpretación romana de las confesiones anglicanas lo ponían en la azarosa decisión de definir teológicamente los postulados de una verdad inalterable o la de su desarrollo y vitalidad en una comunidad que corra incluso el riesgo de la corrupción y la decadencia. Newman enfrenta la batalla entre el idealismo de la Reforma y el sentido real de la Tradición católica.

El cambio real ocurre en el desplazamiento hacia una teología distinta, no en su fundamento, que permanece seguro, sino en el método que rige la custodia de la Verdad revelada en consonancia con la guía del Espíritu por medio del cuerpo histórico que es la Iglesia. El patrimonio tradicional sigue en pie, pero el horizonte ampliado hace necesaria una perspectiva diferente a favor de una opinión mejor:

¿Cómo podría yo hacerles creer en una segunda teología cuando les había engañado con la primera? ¿Con qué cara podía yo sacar a relucir un segundo Credo y pedirles que lo aceptaran como otro Evangelio? Era como decirles a gritos que es imposible hallar certeza en ningún sitio. No tengo que oponer a esto más que una defensa, torpe pero verdadera: que no había leído a los Padres con suficiente profundidad y que al determinar el ángulo de divergencia entre las dos Iglesias había cometido errores de cálculo muy notables.²³⁸

Por otra parte, y aquí Newman inserta un pensamiento muy propio y recurrente, la crítica al recorrido del propio pensamiento atañe no solo a la justicia de sus fuentes y su interpretación, sino a la aplicación práctica de sus postulados. La teología teórica del anglicanismo apoyaba un sistema en permanente equilibrio entre contrarios, pero la práctica exigía siempre un paso adelante en las decisiones vitales de la Iglesia que siempre la confrontaban o bien con el protestantismo, como en el caso de Jerusalén, o bien con el catolicismo romano en su sistema sacramental y en la definición del alcance de este. Sin embargo, ambos sistemas no podían convivir en la realidad; había que decidirse por uno a la hora de abordar la pastoral, la predicación o las relaciones con el Estado. El concepto teológico entraba en la nueva perspectiva de la historia y allí se debatía su legitimidad: el realismo de la práctica que habría de marcar la erudición teológica y no al contrario.

²³⁸ *Ibíd.*, 246.

Leía a Laud sobre la tradición y pensé que se trataba de una obra maestra (y lo sigo pensando). La teoría anglicana era muy clara. Yo la admiraba y la acepté con fe. No me surgieron dudas sobre ella, veía que era sólida, apoyada por la erudición y sentí que era mi deber sostenerla. Más adelante, examinando la Antigüedad y leyendo a los Padres, encontré confirmados aspectos de la teoría anglicana (por ejemplo, la supremacía de la Escritura). Solo en un punto tenía duda: ¿funcionaría en la práctica?, pues nunca había sido más que una teoría sobre el papel.²³⁹

El cambio de opinión no altera la verdad o el error pues estos existen objetivamente, más aún se hace necesario si se reconoce la inadecuación del pensamiento, a pesar de todo su rigor, frente a una verdad que requiere de la apertura permanente de la perspectiva y la profundidad. La posición anglicana cede ante la posición romana después de una apertura del horizonte y una nueva apropiación de los datos, en este caso una relectura de los Padres y sus métodos a la hora de precisar la doctrina católica o establecer una disciplina litúrgica.

Lo que antes podía verse como una corrupción del patrimonio inicial, ahora puede considerarse como una evolución legítima dentro de un sistema que conserva sus leyes de modo homogéneo. La sinceridad subjetiva de la búsqueda teológica se somete al descubrimiento constante de factores que la insertan en el proceso objetivo del desarrollo de la Verdad²⁴⁰, entregada una vez de modo definitivo a los Apóstoles pero abierta a la comprensión progresiva de los fieles cristianos, apoyada por el consenso de los teólogos y sellada por la autoridad legítima. Ahora bien, estos dos últimos elementos comienzan a flaquear para Newman en la doctrina anglicana: los teólogos carolinos han errado la perspectiva y la Iglesia ha perdido la capacidad de definir dogmáticamente a causa de los postulados operativos de la *Via Media*.

²³⁹ *Ibíd.*, 247.

²⁴⁰ De hecho, esta intuición newmaniana de la inclusión de los dos factores subjetivo-objetivo será el eje que permitirá a la teología de inicios del siglo XX enfrentar de modo más matizado el modernismo y adentrarse en la comprensión histórico-psicológica de las verdades de la fe, en teólogos tomistas como Martín Solá O. P.: “Tanto los que llaman subjetivo al progreso dogmático como los que lo llaman objetivo, tienen hasta cierto punto razón, pues es medio entre ambos, y de ambos participa algo, como la distinción virtual es media entre la distinción real y la nominal, y participa algo de las dos. Sin embargo, creemos que al progreso dogmático que existe en la Iglesia después de los Apóstoles no debe ni puede llamarse progreso objetivo a secas, por dos razones: primera, porque la frase del “progreso objetivo”, si no se explica, suele tomarse hoy día por progreso objetivo-real, o puramente objetivo, el cual no existe ni puede existir en el dogma después de los Apóstoles. Segunda, porque así como la distinción virtual, aunque se llame con verdad distinción subjetivo-objetiva, por fundarse en el objeto, es, sin embargo, distinción formalmente subjetiva, así también el progreso dogmático de virtualidad inclusiva, aunque pueda llamarse subjetivo-objetivo, es formalmente subjetivo”. Solá, *La evolución homogénea del dogma católico*, 332.

Esta última ausencia de definición parece ser también la causa de la conciencia errónea que Newman reconoce como respaldo de su pertenencia al anglicanismo (unida a los misterios de la Providencia) y, al tiempo, como punto de partida para un cambio de opinión si el conocimiento y el juicio de nuevos datos exige una corrección en las convicciones que se habían sostenido hasta el momento. No hay reproche alguno por lo vivido, sino entera confianza al camino que la inteligencia y la fe señalan para el futuro:

Tampoco tiene por qué dolerme haber defendido el sistema en que me encontraba, ni haber tenido que desdecirme de algunas cosas. Porque, ¿no es nuestro deber entregarnos generosamente a la religión que la Providencia ha puesto entre nosotros, antes de entrar en críticas? ¿Es bueno o mal comenzar por el juicio privado? Además ¿no es justo esperar un premio por haber obedecido, precisamente, a una conciencia errónea? ¿no es justo esperar una guía para salir de esta conciencia errónea, precisamente a través de ella? Cuando Cristo vino al mundo ¿quiénes era más probable que aceptaran el cristianismo: los que guardaban estricta y concienzudamente el judaísmo o los tibios y los escépticos? Sin embargo, su aparente incoherencia estaba en proporción con su fervor anterior. He defendido siempre que la obediencia, aun a la conciencia errónea, es el camino para lograr la luz, y que no importa por dónde comience el hombre con tal de que comience por lo que tiene a mano y lo haga de buena fe.²⁴¹

Aparece aquí formulada como principio la defensa de la libertad de conciencia que tanto aportará al Concilio Vaticano II. En Newman la conformación objetiva no basta, cuando se han obviado o descuidado los pasos de una elucidación interior de motivos y procesos cognitivos necesarios en una dinámica humana de conocimiento y adhesión cierta. La autoridad exterior puede ser uno de los indicios de coherencia de una verdad a la hora de ser vitalmente apropiada, pero el itinerario personal sigue teniendo sus exigencias insoslayables, marcadas por las condiciones individuales y las experiencias valoradas en la perspectiva del tiempo y la hondura existencial. Las razones de una creencia requieren una verificación y desarrollo incesante a lo largo de las etapas de la vida:

Hacer este examen [de las propias convicciones], como he dicho, no es sino cumplir una ley de la naturaleza. Nuestros primeros asentimientos, tanto si son correctos como si no, a menudo no son más que prejuicios. Los razonamientos que los preceden y los acompañan, aunque suficientes para lo que se pretende, no tienen proporción con la importancia y la energía de los asentimientos en sí mismos. A medida que el tiempo pasa, gradualmente y sin pretenderlo, por medio de la reflexión y de la experiencia, empezamos a confirmar o a

²⁴¹ Newman, *Apologia*, 247.

corregir las nociones y las imágenes a las que dimos asentimiento. A veces será necesario emprender de propósito un examen y revisión de tal o cual clase de asentimientos, de los que se refieren a la religión, la política, los deberes sociales o nuestro comportamiento en la vida.²⁴²

Newman defiende un realismo intelectual que corresponde al carácter objetivo de la verdad, pero también a la evolución de su asentimiento subjetivo a través de la vida y mediante los recursos brindados por el avance del conocimiento. Frente al subjetivismo liberal, la verdad existe pero requiere el paciente trabajo personal de su aclaración y de su ubicación en la conducta práctica de la vida. La aplicación de las certezas en la propia existencia y la convicción de regirse por una verdad, sacan al hombre de su diletantismo intelectual y lo sitúan frente a la existencia concreta, donde la profesión de una creencia reclama su ejecución en los actos:

Si se dan, los hombres íntegros pueden saber cuáles son sus cualidades excelentes, sean religiosas, morales, o de otro tipo, pero no las sienten con ese vigor al que llamamos “darse cuenta, ser consciente”. No abren sus corazones a ese conocimiento, de forma que fructifique. El conocimiento estéril es algo maldito cuando ese conocimiento debe dar fruto; pero es algo bueno cuando, si lo diera, supondría únicamente una tentación. Cuando los hombres son conscientes de una verdad, esta se convierte en un influyente principio dentro de ellos y sus consecuencias son numerosas, tanto en la opinión como en la conducta.²⁴³

To believe is to look beyond this world to God, and to obey is to look beyond this world to God, to believe is of the heart, and to obey is of the heart; to believe is not a solitary act, but a consistent habit of trust; and to obey is not a solitary act, but a consistent habit of doing our duty in all things. I do not say that faith and obedience do not stand for separate ideas in our minds, but they stand for nothing more; they are not divided one from the other in fact. They are but one thing viewed differently.²⁴⁴

Es posible afirmar que el cambio de ideas religiosas de Newman responde a su previa ampliación mental debida a la investigación histórica y a la crítica de las decisiones

²⁴² Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 165.

²⁴³ Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 6, 235.

²⁴⁴ “Creer es mirar más allá de este mundo hacia Dios, y obedecer es mirar más allá de este mundo hacia Dios, creer es un asunto del corazón, y obedecer es un asunto del corazón. Creer no es un acto solitario, sino un consistente acto de confianza; y obedecer tampoco es un acto solitario, sino un hábito consistente de cumplir nuestros deberes en todas las cosas. No digo que la fe y la obediencia no correspondan a ideas separadas en nuestras mentes, pero tampoco están por ellas mismas; no están aparte una de otra en realidad. Son una misma cosa vista de modo diferente (Trad. mía). Davies (ed.), *Newman against the Liberals. 25 Classic Sermons by John Henry Newman*, 209-210.

eclesiásticas del anglicanismo oficial, pero también que este último no coincidiera ya con su propio modo de juzgar en materia de conciencia y decisiones: Newman no se aleja del anglicanismo, sino que lo supera en un marco mental ampliado y en una práctica religiosa que comienza a reclamar la catolicidad, según una nueva visión de la Iglesia de Roma presente en la retractación que citamos al comienzo.

2.3.2. Una única conversión en estadios progresivos

En la traducción más extendida de la *Apologia* suele describirse el paso a Roma de Newman en general como una conversión, mientras el original inglés recurre también a expresiones más exactas como “be conformed to the Church of Rome”²⁴⁵, “reception into the Catholic Church”²⁴⁶ y “become a Catholic”²⁴⁷. Si bien Newman no deja de usar el primer término, parece reservarlo mejor al proceso inicial de reconocimiento de la realidad objetiva de Dios y, en otros casos, al paso del deísmo liberal o del ateísmo a la confesión de la fe cristiana²⁴⁸. La confesión de un credo definido y la impresión de un dogma inauguran en Newman un auténtico itinerario de conversión cuyo inicio puede ubicarse con relativa precisión pero que, al prolongarse en el tiempo, adquiere matices intelectuales y afectivos y propicia decisiones inesperadas²⁴⁹.

A mi parecer, conviene entender el acercamiento y posterior ingreso al catolicismo romano de Newman como un *continuum* a partir de la conversión inicial, que va enriqueciéndose y profundizándose a medida que su erudición aumenta y su experiencia espiritual se afina y se amplía llegando, en este caso particular, a entrar en conflicto con las posiciones de su comunidad eclesial y con los juicios teológicos de una tradición de varios siglos²⁵⁰. En Newman no se puede hablar simplemente de una conversión al catolicismo, sino de un proceso de vuelta a Dios que connota contenidos históricos, doctrinales y eclesiales cada

²⁴⁵ Newman, *Apologia Pro Vita Sua*. London: Penguin Books, 2004, 194.

²⁴⁶ *Ibid.*, 210.

²⁴⁷ *Ibid.*, 214.

²⁴⁸ En esta clave puede leerse también Newman, *Apologia*, 50-51.

²⁴⁹ Véase Asnaghi, “John Henry Newman ieri e oggi”, 10-15.

²⁵⁰ Véase Connoly (ed.), *Newman & Life in the Spirit. Theological Reflections on Spirituality for Today*, 13-30.

vez más definidos, al punto de la opción por la Iglesia de Roma como el ámbito más adecuado para el desarrollo de su espíritu particular:

En cuanto puedo analizar mis propias convicciones, debo decir que considero la comunión católico-romana como la Iglesia de los apóstoles y que lo que de gracia hay entre nosotros (que no es poco, gracias a Dios) es cosa extraordinaria y viene de la sobreabundancia de la dispensación de Dios. Estoy mucho más cierto de que Inglaterra está en el cisma que de que las adiciones de Roma al credo primitivo no sean desenvolvimientos, surgidos de una realización viva y necesaria del depósito divino de la fe.²⁵¹

El horizonte más abierto en que se sitúa Newman ahora no reniega de la experiencia vivida ni censura las decisiones que en su momento se tomaron de buena fe, pero asume la necesidad de una creciente apertura frente a las evidencias del trabajo intelectual y de los acontecimientos de la historia. El carácter temporal de una conversión no puede confundirse con lo puntual de algunas decisiones, sino que debe contextualizarse en el arco de una experiencia vital más compleja y en permanente evolución:

Es preciso recordar que la conversión no dice relación a un momento particular de la propia existencia. Aunque se puede tomar una decisión repentina capaz de innovar del todo el propio comportamiento habitual, tal decisión por lo regular no se inscribe en un espacio restringido de tiempo. Una conversión auténtica se va estructurando dentro de un fluir continuo y se profundiza a trechos sucesivos. Quien observa la evolución de la persona humana, quien examina su maduración, observa que está llamada a una conversión lenta, pero fundamental.²⁵²

De este modo, el inicio de la conversión una y otra vez se reclama como fundamento de cada paso de la vida y se enriquece con la actividad interior y la asimilación de las circunstancias concretas, leídas como voluntad de Dios. El giro que indica la conversión de los primeros años de Newman no queda atrás como un recuerdo o un evento superado por otros, sino que prolonga su fuerza y su trayectoria en el camino hacia Roma, indicando a la vez una continuidad del esfuerzo y la orientación inicial y unas costosas rupturas sostenidas por la gracia. En la conversión, acto único e irremplazable, está contenida en ciernes la vocación final:

²⁵¹ Carta a John Keble del 4 de mayo de 1843, citada en Newman, *Apología*, 249.

²⁵² “Conversión”, en De Fiores (ed.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 269-270.

Il [Newman] s'absorbe heureusement tout le long du jour dans l'étude et dans la prière. "*Myself and my Creator*": "Moi même et mon Créateur": cette formule de vie spirituelle, qu'il la réalise alors en plénitude et la vit vraiment. Il a beau cependant vouloir écarter l'échéance, elle est là qui se rapproche. Que son enquête intellectuelle doive le mener au romanisme, il ne le voit que trop maintenant. A mesure que se poursuivent ses recherches à travers la sainte Antiquité, il se rend mieux compte de l'identité du christianisme primitif avec le christianisme romain. L'équation, jusque-là apparemment insoluble pour lui, se précise et se résout. *Tribulationes cordis mei multiplicatae sunt...* "L'étude des Pères vous conduira à Rome", lui disaient autrefois, par manière de boutade, des amis clairvoyants. Leur pronostic ne se révélait que trop vrai. Il descendait tous le jour le pente fatal. Encore en peu, et le glissement serait chose faite et définitive.²⁵³

Podríamos decir que el empeño intelectual prepara el paso a Roma, pero es también la explicitación del fundamento divino de la vida la que lleva a efectuarlo. La conversión es un principio operativo²⁵⁴ del interés intelectual, de la conformación de la vida y de las decisiones puntuales. El fundamento confesado parece tener una dinámica propia que infunde un ritmo y una dirección a las acciones cotidianas o los grandes hitos de la existencia, resolviendo efectivamente los dilemas frente a las posiciones y contraposiciones y elevando la libertad de las contingencias horizontales a los valores verticales y trascendentes²⁵⁵.

El cambio de opiniones religiosas y el ingreso a una nueva confesión eclesial no ocurre de modo arbitrario, sino que expresa la exigencia vivida de pasar de la inautenticidad a la autenticidad. La atención, la inteligencia y la razón han sido empleadas a fondo durante años de erudición, reflexión y plegaria para llegar a una decisión incondicional y duradera. La responsabilidad y la libertad de la decisión que se ha ido preparando paulatinamente

²⁵³ [Newman] se emplea gozosamente a lo largo del día en el estudio y la oración. "Myself and my Creator": "Yo y mi creador": esta fórmula de vida espiritual, él la realiza en plenitud y la vida verdaderamente. Ha tenido a bien darle largas a la decisión, y hay quien se lo reprocha. Que su búsqueda intelectual deba llevarlo al romanismo, eso no lo ve demasiado ahor. A medida que se siguen sus investigaciones a través de la santa Antigüedad, él se da mejor cuenta de la identidad del cristianismo primitivo con el cristianismo romano. La ecuación, hasta ahora aparentemente insoluble para él, se precisa y se resuelve. "*Las tribulaciones de mi corazón se multiplican*"... "El estudio de los Padres te llevará a Roma", le decían en otro tiempo, a manera de broma, algunos amigos clarividentes. Su pronóstico no podía ser más acertado. El bajaba todos los días la cuesta fatal. Un poco más, y el deslizamiento habrá de ser cosa hecha y definitiva" (Trad. mía). *Le martyre de Newman*, 82-83.

²⁵⁴ Lonergan, *Método en teología*, 262.

²⁵⁵ *Ibíd.*, 116-118.

cuenta con el respaldo de la rectitud de la conciencia, aunque esta genere rupturas e incomprensiones. Soberanamente, la libertad ha optado por un horizonte mejor:

Mis amigos del partido apostólico moderado –que eran amigos míos por la sencilla razón de que en el pasado mi tono general había sido muy moderado y anglicano, y se habían puesto de mi lado en el asunto del Tracto 90 por lealtad personal hacia mí, compartiendo un descrédito del que no eran responsables– se sorprendieron y se molestaron ante estos nuevos argumentos míos, que juzgaron maliciosos, que no hacían más que embarullar toda la discusión, volver estúpidos mis anteriores planteamientos e introducir una especie de autocontemplación metodista –repugnante a mi modo de ser y a mis creencias– que sustituía la fe clara y honrada en la misión divina de la Iglesia de Inglaterra. Eran incapaces de ver adónde iba yo [...].²⁵⁶

Está claro, además, que el proceso de conversión guarda un fuerte carácter personal, pero no se limita a lo íntimo o lo privado. La conversión concierne a una tradición compartida que la juzga en su valor y en su expresión²⁵⁷ no como una excentricidad o una alteración del ánimo, sino como un llamado a valores definitivos, a pesar de que en algún momento surja la controversia y el malentendido. En una curiosa paradoja, estas últimas situaciones son las que motivan la comunicación de una experiencia personal en el sentido de una expresión profética en el contexto de una historia muy concreta. La contradicción es la que motiva la redacción de la *Apología* y explicita en un ámbito abierto las razones de una decisión de fe, madurada en la conciencia individual.

La realidad fundante hacia la cual viran de manera radical la mente, el corazón y la voluntad tiene su propia lógica de atracción de la existencia y va jalonando en el tiempo las decisiones y los deseos, al punto que va conformando un conjunto concreto de señales a cada paso del proceso de conversión, iluminando cada paso y proporcionando cierto método en los itinerarios espirituales, que va eliminando los prejuicios²⁵⁸ y la mala fe, con

²⁵⁶ Newman, *Apología*, 203.

²⁵⁷ Lonergan, *Método en teología*, 263.

²⁵⁸ Sobre este proceso, véase Lonergan, B. *Insight*, Salamanca: Sígueme, 2017, 343-365. “Cometer errores es humano, y los juicios de sentido común son muy humanos. Se apoyan en el proceso autocorrectivo del aprendizaje en tanto es transformado por la comunicación y la colaboración. Mas la gente comparte no solo la curiosidad intelectual, sino también las pasiones y ciertos prejuicios más terrenales. El carácter confuso de las pulsiones humanas puede engendrar una desviación general con respecto al producto puro de la inteligencia y hasta una deshonestidad común al rehusar reconocer la pertinencia efectiva de las nuevas preguntas pertinentes”, 355.

el fin de responder plenamente a la verdad de Dios y su santidad. El teólogo Newman no apura las conclusiones de nada ni descarta *a priori* caminos contrarios a sus deseos, pues el primado de su vida ha sido puesto en la fe, no en su propio interés. Al respecto, enseña también Lonergan:

Confío en que no será necesario argüir aquí contra la reaparición de una teología a lo Denzinger o de una teología de conclusiones. Aunque ellas ofrecen elementos indispensables, sin embargo, son claramente insuficientes. Por otra parte, parece necesario insistir en que la triple conversión [intelectual, moral y religiosa] no es fundante en el sentido de que ofrezca premisas a partir de las cuales se saquen todas las conclusiones deseables. La triple conversión no es un conjunto de proposiciones enunciadas por un teólogo, sino un cambio fundamental y decisivo en la realidad humana del teólogo. La conversión no opera como el simple proceso de sacar conclusiones a partir de premisas, sino como un cambio de la realidad (la propia) que el intérprete tiene que entender si quiere comprender a los otros.²⁵⁹

2.3.3. La pausa, el silencio y la espera

La explicitación del fundamento, con toda su carga de necesaria reflexión y cuidadosa expresión, no se identifica con la pura especulación, sino que se nutre de algo más: una realidad previa y concomitante que supera el lenguaje y, en gran medida, toda comprensión²⁶⁰. Las razones últimas de un avance espiritual o de un cambio vital no residen en la revisión de las premisas o en la lógica de su argumentación, sino en un transfondo de gracia que desborda las expectativas y previsiones del cristiano que reflexiona sobre su fe.

Este cambio de orden representa, de cierto modo, otro cambio de horizonte que hace posible una nueva perspectiva, esta vez no facilitada solo por los datos o la interpretación, sino por un ámbito específicamente religioso. Es llamativo que Newman entra en los años 1843-1845 en un progresivo silencio, apartándose cortésmente de muchos de sus compromisos²⁶¹ y cumpliendo otros a un ritmo diferente y más sosegado. No hay el menor

²⁵⁹ Lonergan, *Método en teología*, 264, véase 283.

²⁶⁰ Véanse Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1982, 750-754; y Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, 126-127.

²⁶¹ Véanse Newman, *Apologia*, 256; y Segura, *Juan Enrique Newman y el Movimiento de Oxford*, 44-45.

rasgo de precipitación o inmoderación en el juicio. Sus decisiones van desarrollándose en un alejamiento de sus ambientes conocidos y la tarea intelectual tendrá ahora un cometido específico a favor o en contra de las medianamente próximas decisiones.

Fuera de algunas ocupaciones ligadas a la educación infantil, la edición final de algunas publicaciones y los intercambios presenciales y epistolares, será el tiempo de la redacción inconclusa del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, cuya finalidad no estará inserta en la controversia o los círculos académicos de Oxford sino en el respaldo definitivo al que prevé como su venidero ambiente eclesial:

Tener certeza es saber que uno sabe; ¿qué prueba interior tenía yo de que no iba a cambiar de nuevo después de hacerme católico? Pensar todo esto me causaba mucha aprensión, pero confiaba en superarla con el tiempo. Había que poner un límite a tanta incertidumbre, y decidir; hacer todo lo que pudiera y dejarlo en manos del Altísimo, que me guiaría. Así que a finales de 1844, tomé la decisión de escribir un ensayo sobre el Desarrollo Doctrinal. Si al terminarlo seguía tan convencido como al principio sobre la Iglesia de Roma, daría los pasos necesarios para ser admitido en su seno.²⁶²

Una biografía tan extensa como la de Ker destina varias páginas a esta obra²⁶³, pero curiosamente pasa muy rápido sobre el proceso personal de Newman en estos años y omite mucho de sus progresivos cambios de rutina. Igualmente sucede con otras biografías como la de Strange que describen en pocas líneas²⁶⁴ lo que fue un periodo más pausado y menos previsible. Mejor cuenta de estos años parece brindar el capuchino Zeno, al relatar con delicadeza los contrastes y pesares previos a la recepción en la Iglesia Católica:

On reading [his] notes one feels in a sense disappointed, though in another sense grateful for his honesty. They are so full of fierce self-accusation. He often speaks about his sins, mortal and venial, about judgment and hell, about fear of his own weakness, and he even calls himself an odious monster in the sight of the angels. Everything is so intensely introspective. But we should not lose sight of the circumstances. He lived in doubt and perplexity. Was it not possible that God should have forsaken him on account of his secret pride, his many

²⁶² Newman, *Apologia*, 266.

²⁶³ Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 285-328. Wilfrid Ward es más generoso y amplía hasta 1846 su recuento de los últimos días de Newman en Littlemore y los primeros como católico romano: *The life of John Henry Cardinal Newman*, Vol. I, 79-118; Turner, *John Henry Newman. The Challenge to Evangelical Religion*, 515-526.

²⁶⁴ Strange, *John Henry Newman. Una biografía spirituale*, 49-71.

imperfections and sins? In his first meditation he had realized how human his motives still were. Had he ever acted purely for God's glory? Had he not used his gifts for himself? Perhaps this was "the sovereign sin of his heart". This frame of mind explains much. Apart from this, we should never forget that the higher men aim with their ideals and the nearer they try to approach God and show generosity in fulfilling God's will and create silence in their hearts, the more they are illuminated by God's light and the clearer they see their imperfections and utter misery.²⁶⁵

El estado interior de Newman durante este periodo, en lo que podemos rastrear de manera particular en su correspondencia, se ve afectado por la intensa presión del ambiente anglicano en el que era desde hacía años muy conocido y apreciado por sus inmensas dotes espirituales y académicas. No resultaba fácil tomar una decisión en medio de las expectativas de un elevado número de conocidos y auditores. La influencia de Newman en Inglaterra era considerable, si se tiene en cuenta su proverbial reserva y el ambiente limitado de su predicación.

We should bear in mind the incalculable influence he had been in the English church. Thousands and thousands had become happy in a renewed religious life. Difficulties had been solved, despondency dispelled, temptations robbed of their strength. He had been the great "physician of souls", the great instructor and master, who had given light and comfort. For many people he had been as an angel, sent from heaven to reveal to them their spiritual state. Again and again he received letters from all kinds of persons who said that they owed more to him than to any other human being, and if they were to be saved they would owe their salvation to him. Women wanted to become nuns [...]. And Oxford itself had been transformed into a center of piety. And now he was going to be a disappointment, a puzzle, a stumbling block, a cause of despair, for all this devote souls. "None can know the dismal thing it is to me", he said, "to trouble and unsettle and wound so many quiet, kind and happy minds".²⁶⁶

²⁶⁵ "Al leer [sus] notas, uno se siente en cierto sentido desilusionado, aunque en otro, agradecido por su honestidad. Aquellas están llenas de insistente auto-acusación. Con frecuencia, habla de sus pecados, mortales y veniales, acerca del juicio y del infierno, del miedo por su propia debilidad, e incluso se considera a sí mismo un monstruo a los ojos de los ángeles. Todo es muy intensamente introspectivo. Pero no podemos perder de vista las circunstancias. [Newman] vivió en la duda y la perplejidad. ¿No era posible que Dios lo abandonara por cuenta de su secreto orgullo, sus muchas imperfecciones y pecados? En su primera meditación, da cuenta de lo humanos que pueden seguir siendo sus motivos. ¿Ha actuado puramente por la gloria de Dios? ¿No ha usado sus dones para sí mismo? Quizá este fuera el "soberano pecado de su corazón". Esta estructura mental explica mucho. Aparte de esto, no debemos olvidar que los hombres más grandes lidian con sus ideales y cuanto más intentan acercarse a Dios y ser generosos al cumplir Su voluntad y crear un silencio en sus corazones, más son iluminados por la luz de Dios y ve con mayor claridad sus imperfecciones y total miseria" (Trad. mía). Zeno, capuchin, *John Henry Newman. His Inner Life*, 102.

²⁶⁶ "Debemos tener en cuenta la incalculable influencia que [Newman] ha tenido en la Iglesia inglesa. Miles y miles se han hecho felices en una renovada vida religiosa. Las dificultades han sido resueltas, la melancolía

Resulta importante valorar estas circunstancias para comprender el carácter paulatino y mediado del paso de Newman a Roma. No se trata de una noción que reemplaza súbitamente a otra, sino de un asentimiento respaldado por años de investigación y elaboración interior.

La impresión que provoca el relato, en que los sucesos se precipitan rápidamente, debe matizarse para ver un delicado tejido de razones y perplejidades, marcado por argumentos tan vitales como la amistad y la pérdida de un entorno cultivado durante años. Así lo testimonia la carta a María-Rosina Giberne, que acababa de hacerse católica:

Ainsi que vous l'avez dit: *Une étape est assez pour moi*. Espérons et croyons que la main très miséricordieuse, qui nous a guidé jusqu'ici, nous guidera encore et que nous aurons le bonheur, chacun et tous, vous aussi bien que moi et mes enfants de Littlemore, de trouver notre vocation. Si nous sommes appelés dans l'Église de Dieu, c'est sûrement pour quelque raison et pas pour rien. Attendons et soyons dans l'allégresse; soyons sûrs que quelque chose de bon nous est réservé et que nous aurons notre utilité [...]. Vous parlez comme si je n'étais dans votre cas, car, quoique j'aie quitté Littlemore, j'ai amené mes amis avec moi. Mais, hélas! Connaissez-vous quelqu'un qui ait perdu plus d'amis que moi, soit par la mort, soit parce qu'ils se sont détournés de moi? Mais, même en ce qui concerne les amis de ce monde, j'ai trouvé que la divine miséricorde avait étonnamment compensé mes pertes, comme si le mot de l'Écriture: *Tes enfants prendront la place de tes pères*, s'accomplissait pour les individus comme pour l'Église.²⁶⁷

apartada y las tentaciones, privadas de su fuerza. Él ha sido el gran “médico de las almas”, el gran instructor y maestro, que ha dado luz y consuelo. Para muchas personas ha sido como un ángel, enviado desde el cielo para revelarles su estado espiritual. Una y otra vez recibía cartas de todo tipo de personas que decían deberle más que a cualquier otro ser humano, y que si llegaran a salvarse, era gracias a él. Algunas mujeres han querido hacerse monjas [...]. Y Oxford mismo se ha visto transformado en un centro de piedad. Y ahora resulta ser una desilusión, un rompecabezas, una piedra de tropiezo, un motivo de desesperación para todas sus almas devotas. “Nadie puede comprender el abatimiento que siento al turbar, desestabilizar y herir a muchas mentes tranquilas, bondadosas y felices” (Trad. mía). *Ibíd.*, 108.

²⁶⁷ “Así lo ha dicho usted: *Un paso a la vez me basta*. Esperemos y creamos que la mano muy misericordiosa, que nos ha guiado hasta aquí, nos guiará aún y tendremos la dicha, cada uno y todos, usted tanto como yo y mis hijos de Littlemore, de encontrar nuestra vocación. Si somos llamados a la Iglesia de Dios, es seguramente por alguna razón y no en vano. Esperemos y permanezcamos alegres, estemos seguros de que algo bueno nos está reservado y que seremos de utilidad [...]. Usted habla como si yo no estuviera en su caso, porque he dejado Littlemore y me llevado a mis amigos conmigo. Pero, ¡ay! ¿Conoce usted a alguno que haya perdido más amigos que yo, tanto a causa de la muerte como porque se han apartado de mí? Sin embargo, incluso en lo que concierne a los amigos de este mundo, creo que la divina misericordia ha compensado admirablemente mis pérdidas, como si las palabras de la Escritura: *Tus hijos tomarán el lugar de tus padres*, se cumplieran tanto para los individuos como para la Iglesia” (trad. mía), Gorce, *Le martyre de Newman*, 102-103.

El tiempo en el retiro de Littlemore tiene una densidad teológica específica, marcada por el reverso de una teología especulativa: el silencio, la oración y la penitencia. La teología requiere de esta pausa vital para validar su discurso sobre lo sagrado, así como la música se reapropia en sus silencios. La revisión crítica del sistema anglicano no es para Newman un simple ejercicio de recopilación de datos o la redacción de un esbozo historiográfico, sino un conocimiento que atañe a su propia vida y a su vocación, en una sociedad que hasta el momento le resultaba familiar y amigable. Comprender más profundamente el ejercicio teológico en Newman requiere atisbar el inmenso costo vital que implicó: la despedida de lo máspreciado, los amigos y la estabilidad en una edad en la vida en la que no se suelen prever ya grandes cambios. Es la hora en que el teólogo se hace testigo:

Me fui de Oxford, para siempre, el lunes 23 de febrero de 1846. El sábado y el domingo los pasé en Littlemore yo solo, igual que los primeros dos o tres días cuando llegué a aquel lugar. El domingo por la noche dormí en casa de mi querido amigo el Dr Johnson, en el Observatorio. Varios amigos se acercaron para despedirme, Mr Copeland, Mr Church, Mr Buckle, Mr Pattison y Mr Lewis. También vino el Dr Pusey para estar conmigo por última vez; y llamé yo al Dr Ogle, uno de mis más antiguos amigos, que había sido mi profesor particular en mis tiempos de estudiante. A través de él, me despedí de mi primer College, Trinity, al que tenía tanto cariño y al que pertenecían tantas personas que fueron buenas conmigo cuando no era más que un chico y después, a lo largo de mi vida en Oxford. Trinity siempre se portó bien conmigo. En el muro de enfrente de mi cuarto el primer año crecía mucho boca de dragón; durante años me pareció que esa planta sería el emblema de mi perpetua presencia en Oxford, hasta la muerte. En la mañana del día 23, me fui del Observatorio. Desde entonces no he vuelto a poner los ojos en Oxford, más que en las torres, tal como se ven desde el tren.²⁶⁸

Parece describirse aquí una etapa previa al desenlace, pero el carácter sucinto de la narración se complementa bien con las más cordiales confesiones a otros amigos que esperan noticias para aliviar su perplejidad. No se trata de las conclusiones frías de un trabajo intelectual o el final de una narración en tercera persona, sino de la efectiva comunión de espíritu e ideales que ha unido a toda una comunidad humana y que ahora es puesta a prueba en el ejercicio de la libertad de conciencia de uno de sus miembros. El oficio del teólogo está inserto en la categoría del bien común y de la edificación, en cuyo empeño muestra Newman una gran delicadeza y prudencia, aunque personalmente sienta

²⁶⁸ Newman, *Apologia*, 275.

que hubiera podido acelerar una decisión que ahora le apremia. A la misma María Giberne, escribe:

A 30 de marzo de 1845. Ahora le voy a decir más de lo que nadie sabe, a excepción de dos amigos. Mi convencimiento no puede ser mayor; solo que es difícil saber si es un llamamiento de la razón o de la conciencia. No termino de sacar en limpio si se trata de lo que parece claro o de un sentimiento del deber. Ya comprenderá usted lo terrible que es esta duda; he esperado la luz y he estado usando las palabras del salmista: “Muestra una señal sobre mí” (Sal 86,17). Pero no tengo derecho a esperar eternamente esta señal. Aguardo, además, porque hay amigos que se preocupan mucho de mí y ruegan a Dios que me guíe, y puedo pensar que todo nuevo sentimiento que venga sobre mí es efecto de su caridad para conmigo. Esta espera, por lo demás, sirve también para preparar el espíritu de la gente. Me da miedo herir o atribular a nadie. De todos modos, es inevitable hacer sufrir. Si estuviera en mi mano, esperaría hasta el verano de 1846, cuando se cumplieran siete años desde que estas convicciones empezaron a apoderarse de mí. Pero no creo que vaya a durar tanto tiempo. De momento, mi intención es renunciar en octubre a mi título de *fellow* y publicar alguna obra o tratado entre esta fecha y Navidad. Quiero que se sepa *por qué* hago lo que hago y *qué es* lo que estoy haciendo; eso acabaría con el vago e irritante comentario del “¿qué habrá sido de él?”.²⁶⁹

En el ámbito de la producción teológica de este tiempo, debo insistir en que la composición del *Desarrollo de la doctrina cristiana* no es una condición previa para el retiro de Littlemore sino una razón concomitante y un último empeño en poner por escrito un estado interior de certeza mediante un ensayo teológico. El tiempo dedicado a él es parte del ejercicio espiritual de apartamiento y aclaración de los motivos del paso de una confesión a otra. Es claro que el *Desarrollo* no está en la línea de la retórica: con su rigor académico puede ser leído, según mi opinión, como la exposición dogmática y eclesiológica de los hechos atestiguados en la *Apologia*, así como luego lo hará en el *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento* de 1870 en el nivel de la conciencia creyente, es decir de la teología fundamental, ya sin el peso de la controversia²⁷⁰.

²⁶⁹ Newman, *Apologia*, 269.

²⁷⁰ Prologa Josep Vives sj: “Se ha dicho que toda la obra de Newman es en algún sentido autobiográfica. Esta afirmación es fundamentalmente verdadera, incluso en lo que se refiere a un libro como éste [la *Gramática*], que quiere ser, ante todo, una obra filosófica. A muchos han desconcertado el estilo y el método peculiares de este libro. Newman poseía en grado extraordinario el don de la introspección, y su genio literario fue siempre el de analizar y expresar lo recóndito del alma humana y, sobre todo, de su propia alma. Por algo fue su autobiografía aclamada como una obra comparable solo a las *Confesiones* de san Agustín [...]. Su autor probablemente pretendió hacer una obra de carácter filosófico; pero la fuerza de su genio le empujó a dejar pronto el frío método de la filosofía para andar por el camino más soleado de un humanismo total y trascendente. Probablemente la posterioridad salió con ello ganando, pues es difícil imaginar que la

En el siguiente capítulo expondremos este principio del desarrollo doctrinal como punta de lanza de la teología newmaniana acerca del proceder dogmático de la Iglesia romana. La defensa de esta convicción se sumará a otras muchas razones que hemos mencionado para el paso a Roma, pero no dejará de ser una entre otras. Su fuerza no reside en apoyar un argumento con la fuerza de la historia o del recurrente proceder de los Padres y los grandes teólogos de la Iglesia indivisa, sino en hacer factible una evolución de la expresión de la fe en contextos y necesidades diversas, sin perder la fuerza de su núcleo fundamental ni corromper la pureza del Evangelio.

2.3.4. Una sobria decisión

Llegados a octubre de 1845, la tensión en Littlemore es evidente, tanto entre los amigos más cercanos como en las expectativas exteriores que forjaron sus superiores²⁷¹. Newman, sin embargo, evita toda figuración y hace del momento de su ingreso a Roma casi una casualidad. Este es un elemento que permite suponer que la decisión había sido ya tomada con antelación y que ahora simplemente se aprovechaba de un evento fortuito, sin ningún tipo de floritura o recurso dramático, para concretarla. En su correspondencia con Henry Wilberforce, escribe:

My dearest H. W., Father Dominic the Passionist is passing this way, on his way from Aston in Staffordshire to Belgium, where a chapter of this Order is to be held at this time. He is to come to Littlemore for the night as a guest of one of us whom he has admitted at Aston. He does not know of my intentions, but I shall ask of him admission into the One true Fold of the Redeemer. I shall keep this back till after it is all over. I could have wished to delay till my book was actually out, but having all along gone no simply and entirely by my own reason, I was not sorry to accept this matter of time at an inconvenience, to submit myself to what seemed an external call. Also I suppose the departure of other has had something to do with it, for when they went, it was as if I were losing my own bowels. Father Dominic has had his thoughts turned to England from a youth, in a distinct and remarkable way. For thirty years he has expected to be sent to England, and about three years since was sent without any act of this own by his superior. He has little or nothing to do with conversions, but goes on missions and retreats among his own people. I saw over here for a few minutes on St. John the

Gramática hubiera tenido muchos lectores si se hubiera mantenido el estilo de los primeros capítulos". Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 10-11.

²⁷¹ Newman, *Apologia*, 27.

Baptist's day last year, when he came to see the chapel. He is a simple quaint man, an Italian; but a very sharp clever man too in his way. It is an accident his coming here, and I had no thoughts of applying to him till quite lately, nor should, I suppose, but for this accident.²⁷²

Esta pretensión de accidentalidad no parece querer otra cosa que disminuir el acento que se quiso poner, en su momento, en el abandono del anglicanismo como el acontecimiento crucial de la vida de Newman, que hoy sigue marcando infortunadamente su notoriedad y el conocimiento general que se tiene de él. Newman se ha extendido pormenorizadamente en el proceso que lo ha llevado a su cambio de opinión en materia religiosa y ha defendido su libertad en hacerlo, pero el acontecimiento de su ingreso en el catolicismo es narrado de manera escueta, como un colofón esperado con naturalidad por parte de alguien que lo haya acompañado en el cuerpo de sus escritos y haya seguido con atención su pensamiento acerca del desarrollo doctrinal y de la naturaleza de la Iglesia.

La presencia del pasionista es la ocasión de tener a un ministro cualificado que reciba una declaración final, no a un consejero o a un juez del camino recorrido. Todas las condiciones exteriores e interiores estaban dadas para este momento y solo se requería la persona adecuada para atestiguar oficialmente un paso que se había dado al cortar los vínculos con el anglicanismo y declarar la unidad, apostolicidad y catolicidad plenas de la Iglesia romana²⁷³ como ámbito de la propia confesión de fe, a pesar de la reserva guardada hasta el último minuto:

On the evening of October 8 Father Dominic was expected, and almost at the same time Stanton, who had been absent for a few weeks, returned. Father Dominic was to arrive at

²⁷² “Mi muy querido H.W., el padre Dominic, pasionista, está de paso en su viaje de Aston en Staffordshire a Bélgica, donde tendrá lugar un Capítulo de su Orden en estos días. Vendrá a Littlemore en la noche como invitado de uno de nosotros que fue recibido [en la Iglesia] en Aston. Él no sabe de mis intenciones, pero le pediré la admisión en el único y verdadero rebaño del Redentor. Pero retendré todo esto hasta que haya pasado. Hubiera deseado esperar a la publicación de mi libro, pero habiendo ocurrido las cosas de modo más complejo y no según mi intención, no lamento tener que aceptar este inconveniente temporal como lo que me parece ser una llamada externa. También supongo que la partida de alguno ha tenido que ver con esto; en todo caso, fue como si me arrancaran las entrañas. El padre Dominic había dirigido su pensamiento hacia Inglaterra desde su juventud, de una manera clara y distinta. Durante treinta años esperó ser enviado aquí, y hace tres trabaja en Inglaterra de manera extraoficial. Tiene poco o nada que ver con conversiones, pero organiza misiones y retiros entre los suyos. Lo vi durante unos minutos en la fiesta de San Juan Bautista el año pasado, cuando vino a conocer nuestra capilla. Es un hombre sencillo pero peculiar, un italiano, con una aguda inteligencia. Fue una casualidad que viniera acá, y no podré ahora ni después pensar que haya sido su intención” (Trad. mía), Ward, Tomo I, 92-93.

²⁷³ Feiner (ed.), *Mysterium Salutis*, Tomo IV/1, 449-555.

Oxford by the coach in the afternoon. Up to the very day itself Newman did not speak to the community at Littlemore of his intention. Dalgairns and St. John were to meet the Passionist Father in Oxford. The former has left the following account of what passed: ‘At that time all of us except St. John, though we did not doubt Newman would become a Catholic, were anxious and ignorant of this intentions in detail. About 3 o’clock I went to take my hat and stick and walk across the fields to the Oxford “Angel” where the coach stopped. As I was taking my stick Newman said to me in a very low and quiet tone: “When you see your friend, will you tell him that I wish him to receive me into the Church of Christ?” I said: “Yes” and no more. I told Fr. Dominic as he was dismounting from the top of the coach. He said: “God be praised”, and neither of us spoke again till we reached Littlemore”.²⁷⁴

Ward continúa el relato de la recepción en la Iglesia con la mayor economía de detalles. No es un momento triunfal o místico y apenas cuenta con un puñado de espectadores. En realidad, la narración de que disponemos menciona casi un acontecimiento rutinario y una vuelta posterior a la vida cotidiana sin aspavientos. Sabemos, con la perspectiva de los años, acerca de las grandes consecuencias para la vida de Newman, pero en la percepción de los más cercanos es un acontecimiento que sigue la órbita habitual de su vida, una trayectoria coherente que culmina con una profesión relativamente esperada. La renuncia a Oriel el 3 de octubre²⁷⁵ marcó la quema de las naves respecto a los bienes materiales que sustentaban su existencia hasta el momento, pero no a los vínculos afectivos tan llenos de significado para Newman:

It was the pouring with rain. Newman made his general confession that night, and was afterwards quite prostrate. Ambrose St. John and Stanton helped him out of the little Oratory. On the morrow his diary has this record: ‘admitted into the Catholic Church with Bowles and Stanton’. Next day Newman made his first communion in the Oratory at Littlemore, in which Mass was said for the first time, and Father Dominic received Mr. and Mrs. Woodmason and their two daughters. Newman walked into Oxford in the afternoon with St. John to see Mr. Newsham, the Catholic priest. On the eleventh Father Dominic left. On the same day

²⁷⁴ “Esperábamos al padre Dominic en la tarde del 8 de octubre y, casi al mismo tiempo, Stanton, que había estado ausente durante algunas semanas, llegó en coche a Oxford después del mediodía. Hasta ese mismo momento, Newman no habló a la comunidad de Littlemore acerca de su intención. Dalgairns y St. John fueron a encontrar al padre pasionista en Oxford. El primero dejó un relato de lo que pasó: “En ese momento, ninguno de nosotros, a excepción de St. John, a pesar de que sabíamos que Newman se haría católico, estábamos ansiosos e ignorábamos sus intenciones en detalle. Hacia las 3, fui a recoger mi sombrero y mi bastón para ir a la Angel Station de Oxford, adonde había llegado el coche. Mientras los tomaba, Newman se acercó y me dijo en un tono bajo y tranquilo: “Cuando veas a tu amigo, ¿podrías decirle que quiero que me reciba en la Iglesia de Cristo?” Le dije: “Sí”, y nada más. Se lo conté al padre Dominic apenas desmontaba del carruaje. Él dijo: “¡Alabado sea Dios!”, y no hablamos más hasta llegar a Littlemore” (Trad. mía), Ward, Tomo I, 93.

²⁷⁵ Newman, *Apologia*, 270.

Newman paid a visit to W. G. Ward at Rose Hill and Charles Marriott came to see him at Littlemore.²⁷⁶

Palabras simples que encierran todo un nuevo estado de vida, aunque no unas nuevas convicciones. Es necesario superar la concepción del paso de Newman al catolicismo romano como una conversión en el sentido de una transformación moral o intelectual²⁷⁷, para percibir con mayor agudeza el itinerario previo, los cuidadosos argumentos y pensamientos que llevaron a esta disposición de espíritu y a esta decisión vital. No es Newman un converso tradicional, sino un gran maestro de pensamiento que explora la coherencia interna de la fe a través de la historia y la doctrina, y cuya interpretación personal del hecho cristiano lo vincula cada vez más al cuerpo de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, no como un brazo espiritual del poder del Estado o como una institución de gobierno de asuntos religiosos, sino como el verdadero Cuerpo de Cristo que vive la libertad del Espíritu.

Newman, en cierto modo, ya ha llegado a su destino y pone su poderosa inteligencia al servicio de la Iglesia para también confiar a ella los medios ciertos de su seguimiento del Señor. El fruto de este último paso es la paz de su conciencia, aunque humanamente haya perdido prácticamente todo. Su mente al fin llega a la plena concordia con su profesión de fe, cuando las antiguas y apostólicas confesiones atestiguan el mismo itinerario de profundización y expresión de las verdades cristianas que había amado desde siempre:

Desde que me hice católico, por supuesto, se acabó la historia de mis “opiniones religiosas”; ya que no hay nada que narrar. No quiero decir con esto que mi mente haya estado inactiva o que haya dejado de pensar en asuntos teológicos, pero no ha habido cambios de los que dar

²⁷⁶ “Llovía fuertemente. Newman hizo su confesión general aquella noche, y se después se quedó postrado. Ambrose St. John y Stanton lo ayudaron a levantarse. En la mañana, su diario tiene esta anotación: ‘admitido en la Iglesia católica junto con Bowles y Stanton’. Al día siguiente hizo su primera comunión en el oratorio en Littlemore, en el cual se celebró la misa por primera vez, y el padre Dominic recibió a los esposos Woodmason y a sus dos hijas. Newman fue a Oxford en la tarde con St. John a ver a Newsham, el sacerdote católico. El 11, partió el padre Dominic. El mismo día, Newman visitó a W.G. Ward en Rose Hill y Charles Marriott vino a verle en Littlemore” (Trad. mía), Ward, Tomo I, 94.

²⁷⁷ Advierte Denys Gorce: “On comprend que Newman ne considère pas le converti -converti qu’il est lui-même- sans quelque défiance. Du choc émotif qui les a ramenés à Dieu, ne risque-t-il pas de rester chez eux comme une mentalité à part, s’accommodant mal du calme requis pour la saine prière qu’est celle de l’Église? Il le craint par-dessus tout. Rien n’est facile pour eux, étant donné l’exaltation des débuts, comme de se fourvoyer et de tomber dans une sorte d’illumination”. Newman, *Le secret de la prière. Sept sermons traduits et présentés par le docteur Denys Gorce*, 32.

cuenta ni, en absoluto, ansiedad alguna en mi corazón. Mi paz y mi alegría han sido perfectas, y no he vuelto a tener ninguna duda. Al convertirme no noté que se produjera en mí ningún cambio, intelectual o moral. No es que empezara a sentir una fe más firme en las verdades fundamentales de la Revelación o un mayor dominio sobre mí mismo. Tampoco tenía más fervor. Pero sentía como si hubiera llegado a puerto después de una galerna; y mi felicidad por haber encontrado la paz ha permanecido sin la menor alteración hasta el momento presente. Tampoco tuve el menor problema en aceptar los puntos de fe que no están en el credo anglicano. Algunos ya los aceptaba antes, pero ninguno supuso un conflicto. A ser recibido en la Iglesia hice profesión de todos ellos con gran facilidad, la misma que tengo hoy día en seguirlos aceptando y creyendo. Lejos de mí negar que todas y cada una de las verdades de la fe cristiana, tal como son interpretadas por anglicanos y católicos, rebosan por todos lados de problemas intelectuales que, personalmente, me veo incapaz de resolver. Hay mucha gente especialmente sensible a problemas de tipo religioso. Yo mismo soy de esos, pero nunca he logrado ver la relación entre captar esas dificultades –con toda la pasión imaginable y con todas las ramificaciones que se les quiera buscar– y admitir dudas sobre la doctrina de que tratan. Tal y como yo lo veo, diez mil dificultades no hacen una sola duda; dificultad y duda son cosas heterogéneas.²⁷⁸

El capítulo siguiente estará dedicado a la profundización de las razones intelectuales que apoyaron la decisión de Newman en el ámbito de la dogmática y a su empresa de comunicar el fruto de la teología en la narración de su propia vida y en el conjunto de sus publicaciones teológicas (sin contar su amplio intercambio epistolar). La voluntad efectiva de hacerse católico es la conclusión de todo un recorrido intelectual a favor de la Verdad que se desarrolla en la historia y de la confianza en el Espíritu que ha guiado a la comunidad creyente a lo largo de los siglos²⁷⁹. El proceso teológico y espiritual de Newman consagra unas normas precisas de pensamiento, en permanente ejercicio, que conjugan la evolución dogmática con las condiciones propias del sujeto, sin apresurar ninguna conclusión, negar matices o excusar opciones apresuradas. Iglesia, doctrina y existencia cristiana son las líneas fundamentales del pensamiento newmaniano en permanente simbiosis, que luego conducirán a la comunicación bajo la forma particular del

²⁷⁸ Newman, *Apología*, 276-277. Recoge la expresión el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 157: La fe es cierta, más cierta que todo conocimiento humano, porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir. Ciertamente las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas, pero “la certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural” (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, 2-2, q.171, a. 5, 3). “Diez mil dificultades no hacen una sola duda” (J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, capítulo 5).

²⁷⁹ Escribe Joseph Ratzinger en una presentación a otra edición de la *Apología*: “[Newman] puso en nuestras manos la llave para construir un pensamiento histórico en el seno de la teología, o todavía mucho más: nos enseñó a pensar históricamente en teología, y así, a reconocer la identidad de la fe en todos los desarrollos”. Newman, *Apología pro Vita Sua*. Madrid: El Buey Mudo, 2010, 12.

oficio de escritor y predicador. Esta tarea se cumplirá, entonces, no solo en la exposición de la propia vida a través de sus motivos religiosos en la *Apologia*, sino en la ejecución de un procedimiento investigativo uniforme en el ámbito de la teología y de los asuntos de la actualidad intelectual de su época, identificable en el *corpus* de sus obras.

3. VOLUNTAS

Es sabido cómo la reflexión en profundidad de Newman sobre las ideas del desarrollo influyó en su camino al catolicismo. Pero no se trata simplemente de una cuestión sobre unas ideas que se descubren. En el concepto de desarrollo juega su papel la propia vida de Newman. Creo que esto se me hizo patente en esas palabras tuyas bien conocidas: «Vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado con frecuencia». Durante toda su vida, Newman fue una persona en permanente estado de conversión, una persona en permanente trance de transformación, y por eso siempre permaneció y llegó a ser cada vez más él mismo [...] La conversión es el *iter*, es decir el camino de toda una vida. La fe es siempre «desarrollo» y precisamente de esta manera es la madurez del alma en la verdad, en Dios que es más íntimo que nosotros de lo que somos nosotros mismos. En la idea de «desarrollo», Newman ha escrito su propia experiencia de una conversión nunca acabada, y ha interpretado para nosotros no solo el camino de la doctrina, sino el de la vida cristiana”. Presentación de J. Ratzinger para la *Apologia pro Vita Sua*. Madrid: El Buey Mudo, 2010, 12-13.

El paso al catolicismo romano en Newman es una afirmación de su voluntad a partir de la transformación de su conocimiento. Si el actuar sigue al ser, la voluntad ha de seguir a la inteligencia si se trata de una existencia auténtica. Y esta inteligencia se percibe en estado de cambio, no según las veleidades del capricho, sino según unas normas propias e intrínsecas que aspiran a la coherencia y a la percepción de un sentido de la acción. Teología y decisión conforman la cartografía interior de Newman en un itinerario de investigación y fe en la posibilidad objetiva de establecer verdades y vivir en consonancia con ellas, en el entorno histórico concreto que proporciona descubrimientos, dialécticas y niveles de interpretación cada vez más sutiles y desafiantes²⁸⁰.

Lo aplicado a la inteligencia individual también puede corresponder a la colectividad, cuando la anima un mismo espíritu frente a las verdades aceptadas e integradas en una forma específica de vida y más aún en la profesión de una misma fe. La Iglesia en su camino hacia la verdad plena no actúa al azar, sino que ejerce unas facultades comunes a

²⁸⁰ Rahner, “Experiencia del Espíritu y decisión existencial”, 127-137.

todo el género humano al servicio del desarrollo de una comprensión mayor de los acontecimientos que han despertado en ella la fe en Cristo resucitado. La voluntad de afirmarse católico pasa por la asunción de estas facultades y el reconocimiento propio de actuar y entender qué llamamos Tradición presente en los itinerarios teológicos de una época determinada.

3.1. Perspectivas contrapuestas

El trabajo teológico newmaniano toma impulso de las dos corrientes teológicas más influyentes dentro de la Iglesia Anglicana del siglo XIX: el evangelismo y el liberalismo²⁸¹. La primera postula una coincidencia sin más entre la Iglesia primitiva y su mensaje y la opción creyente individual y colectiva, sin referencia a la historia del cristianismo, a la evolución de sus doctrinas o a la realidad de la Iglesia. El cristiano se enfrenta a los textos bíblicos, en particular los neotestamentarios, sin dogmas definidos, como el mundo único y suficiente que sustenta la fe, en una simultaneidad creada íntimamente entre el presente del lector y la situación objetiva de la Escritura, y resuelve, así, su experiencia religiosa en la intimidad²⁸². La postura de Newman es temprana y clara:

El principio central del Movimiento [de Oxford] me es ahora tan querido como siempre lo fue. En muchas cosas he cambiado, pero no en esta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser Supremo.²⁸³

La segunda corriente privilegia en tono absoluto el trabajo de la razón y la ciencia para desvelar las entrañas del cristianismo como realidad histórica, eliminando el valor de la expresión de sus dogmas y reduciendo la esperanza cristiana a una ética consecuente con las cambiantes condiciones de la historia. La Revelación aquí no existe propiamente y se deja el mensaje bíblico al juicio de las capacidades de interpretación de cada época, sin

²⁸¹ Véase Gilley, *Newman and his Age*, 55-80.

²⁸² Véanse Turner, *John Henry Newman. The Challenge to Evangelical Religion*, 24-38; y Strange, *John Henry Newman. Una biografía espiritual*, 77-82.

²⁸³ Newman, *Apologia*, 75.

contemplar en él ningún elemento sobrenatural. La misma existencia de Dios resulta aceptada más como un postulado filosófico (mientras se sostenga su utilidad) que en los términos históricos y personales propios de la Sagrada Escritura:

Yo entiendo por Liberalismo una falsa libertad de pensamiento, o el ejercicio del pensamiento sobre asuntos en que, dada la constitución del pensamiento, éste no puede alcanzar ningún resultado feliz: y está por tanto fuera de lugar [...] El Liberalismo en religión es la doctrina según la cual no existe una verdad positiva en el ámbito religioso, sino que cualquier credo es tan bueno como cualquier otro [...] Se manifiesta incompatible con el reconocimiento de alguna religión como verdadera, y enseña que todas han de ser toleradas como asunto de simple opinión. La religión revelada —se afirma— no es una verdad [...], no obedece a un hecho objetivo o milagroso. Todo individuo, por lo tanto, tiene el derecho de interpretarla a su gusto.²⁸⁴

Las dos corrientes, sin embargo, muestran una coincidencia hermenéutica fundamental en la reducción al sujeto de los contenidos religiosos, aplicados a una piedad personal e intimista o a una ética individual y someramente política. La Revelación como historia pierde toda trascendencia y la historia pierde su capacidad de revelar los designios de una Providencia personal y amorosa. Bajo ambas perspectivas, la experiencia religiosa se disuelve en la opinión, en la moda de los tiempos o cede al sucedáneo de la buena conciencia o la seguridad temporal.

Newman nace en una familia anglicana media, con un gran aprecio a la lectura de la Biblia y una asistencia regular a los oficios religiosos, sin particular vinculación a ningún grupo evangélico ni a las tendencias catolicizantes de la *High Church*²⁸⁵. Al mismo tiempo, como hemos dicho, la doctrina calvinista influirá en los más tempranos años de su juventud e infancia, aunque con pocas consecuencias en los años de la madurez. El conocimiento simultáneo del mundo pietista y liberal vendrá propiamente después, en los años de su formación y ministerio, cuando el cruce de las diferentes influencias logre hacer salir a flote las posiciones teológicas que se enfrentan para lograr, cada una desde su perspectiva, la supervivencia del cristianismo en la modernidad²⁸⁶. Este enfrentamiento será también el crisol de pensamiento del naciente Movimiento de Oxford y definirá su programa de

²⁸⁴ *Ibíd.*, 279.

²⁸⁵ Véase Tolédano, *L'Anglicanisme*, 75-76.

²⁸⁶ Véase Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 1-53; Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, 47-126.

recuperación de los elementos católicos más antiguos y tradicionales tanto en la teología académica como en las prácticas pastorales de su entorno²⁸⁷.

3.1.1 La legitimidad del desarrollo doctrinal en la Iglesia

Si bien para algunos autores el desarrollo dogmático constituye solo uno de los aspectos del trabajo de Newman²⁸⁸, otros lo consideran el pilar fundamental de su propuesta, base del inmenso trabajo de superación del espíritu del racionalismo, de descubrimiento del recorrido histórico de la doctrina cristiana y de valoración de la interioridad humana en la historia misma como el ámbito más amplio para el conocimiento, la reflexión y la decisión²⁸⁹. El desarrollo dogmático como expresión de una verdad histórica es sencillamente otra cara del valor intrínseco de la Revelación *a se stante*²⁹⁰:

Debemos determinar si, por una parte, el Cristianismo puede aún presentárenos como una enseñanza definida de carácter divino o si, por otra, sus afirmaciones han cambiado tan extrañamente cada vez al punto que podemos remitirnos a nuestro juicio individual, a la hora de saber lo que es la Revelación de Dios, o si incluso existe alguna revelación en absoluto.²⁹¹

En efecto, la noción aplicada del desarrollo dogmático corresponde no solo a la descripción de unas precisiones doctrinales (incluida la posibilidad de la corrupción) elaboradas en momentos puntuales de la historia de la Iglesia, sino al proceso de una verdad que se revela y se desarrolla en el tiempo humano, en las concreciones de su lenguaje, en sus elaboraciones sociales y en sus esperanzas:

Si se pretende establecer con rigor el desarrollo de un principio hay que situarse a una cierta distancia y contar con su historia concreta. Todo lo realizado por seres humanos, al ser examinado con detenimiento y detalle, ofrece irregularidades y aspectos criticables [...] En la

²⁸⁷ Véanse Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 67-121; y Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement*, 12-24.

²⁸⁸ Véanse Chadwick, *From Bossuet to Newman*, 143,155; Lash, *Change in Focus: A Study of Doctrinal Change and Continuity*, 97.

²⁸⁹ Véanse Dulles, *John Henry Newman*, 79; Ker y Merrigan, *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, 118-136; y Bénard, *A Preface to Newman's Theology*, 83-91.

²⁹⁰ Véase Constitución apostólica *Dei Verbum*, 7-8.

²⁹¹ Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 36. Traducción mía.

investigación teológica han sido personas concretas quienes han llevado la iniciativa y creado el pensamiento católico, no la Santa Sede.²⁹²

Podríamos decir que el desarrollo de las doctrinas cristianas en la continuidad vital de una comunidad universal de fe es, según el mismo testimonio de Newman, el hilo conductor de su escritura y de sus opciones vitales, en particular de su conversión:

La verdadera razón por la que me hice católico fue porque la actual Iglesia católica romana es la única Iglesia que se asemeja, y mucho, a la primitiva Iglesia [...] Es casi como una fotografía de la primitiva Iglesia o, al menos, no difiere de la primitiva Iglesia más de lo que una fotografía de un hombre de 40 años difiere de su retrato cuando tenía 20. Usted sabe que es el mismo hombre.²⁹³

Establecer tal continuidad no se logra por su pura configuración externa, si bien esta apoya los argumentos en sus manifestaciones históricas, sino más adentro, en los criterios configurativos de su confesión de fe, en la manera argumentativa propia donde la experiencia cristiana originaria se traduce en lenguaje preciso y delimitado. Tales criterios son formulados por Newman como “notas” o características de un proceso, ya se vea este consolidado históricamente o se pretenda para el futuro, es decir en el trabajo paciente del teólogo que quiere expresar la permanente novedad de la fe en las categorías de pensamiento de su propia época, sin abandonar el sentido y la orientación de la Tradición.

Estas notas han sido aceptadas progresivamente por el Magisterio oficial²⁹⁴ e incluidas en la *Declaración sobre la interpretación de los dogmas* de la Comisión Teológica Internacional, como un instrumento útil a la hora de validar o reconocer los desarrollos teológicos. Si bien la misma Congregación los comenta brevemente, no deben verse como una disposición general sino como un reconocimiento al trabajo de Newman y a su aplicación contemporánea, en la línea de una recomendación para el trabajo teológico-hermenéutico. Además, es siempre necesario entenderlos en su conjunto y en su trasfondo vital e histórico, pues fueron utilizados una y otra vez en el itinerario efectivo de este autor, tanto en su

²⁹² Newman, *Apologia*, 258.

²⁹³ Newman, *Letters and diaries (1801-1890)*, 325. Trad. MG.

²⁹⁴ Véase Connolly (ed.), *Newman & Life in the Spirit*, 70-73.

Autobiografía, como en sus verificaciones históricas de temas doctrinales, sus *Tracts for the Times*²⁹⁵ y su predicación habitual²⁹⁶.

3.1.2. Las siete notas o criterios para el desarrollo de la doctrina cristiana²⁹⁷

Newman comienza en lo devocional, en las afirmaciones del Credo que inspiran la vida cristiana en su sencillez y profundidad, pero reconoce la necesidad que tiene el intelecto de apoyar, si bien limitadamente, un asentimiento real. Otra expresión para la *fides quaerens intellectum*, en las categorías de la introspección humana:

No hay duda de que la devoción es suscitada por las verdades llanas y categóricas de la Revelación, tales como los artículos del Credo; de ellas depende y con ellas se satisface. Las acepta una a una y no se preocupa de su compatibilidad intelectual. De cada una de ellas procura sacar el alimento espiritual que puede proporcionar. Pero la naturaleza y el deber del entendimiento es totalmente diverso. El entendimiento es siempre activo, inquisitivo, penetrante; examina una y otra doctrina, compara, contrasta, y da forma a una ciencia que es la teología [...] El entendimiento católico investiga y cataloga las verdades contenidas en el depósito de la Revelación entregado a la custodia de la Iglesia; las pone en su sitio, las define, las pule una a una y las reúne en un todo. Además, escoge aspectos particulares o porciones de estas doctrinas, las analiza hasta llegar a verdaderos primeros principios o a hipótesis de carácter ilustrativo.²⁹⁸

Esta labor del entendimiento inquiere también cómo las verdades se derivan una a otra, en un desarrollo que reconoce como legítimo no solo por su sanción magisterial sino por ciertos criterios o notas que indican la plausibilidad de un añadido o de una precisión. Tales notas no tienen, según Newman, un carácter absoluto, sino más bien indicativo. En su conjunto, se equilibran unas a otras y facilitan al creyente la percepción de la fe como una

²⁹⁵ Véase, por ejemplo, Newman, *Tracts for the Times, Tract 90, Transubstantiation*, en www.newmanreader.org, consultado el 15 de noviembre de 2019.

²⁹⁶ Véase la selección de sermones de Newman que hace Davies, *Newman against the Liberals. 25 Classic Sermons by John Henry Newman*.

²⁹⁷ Véase *Declaración sobre la interpretación de los dogmas* (1989) en www.vatican.va, consultado el 10 de enero de 2020. Y también Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*. Madrid: BAC, 1976, 61-68; y Rondet, *¿Los dogmas cambian?*, 115-123.

²⁹⁸ Newman, *El asentimiento religioso*, 148.

realidad que se profundiza a lo largo de la historia y en la conciencia humana, bajo la guía del Espíritu²⁹⁹. Las citamos así:

3.1.2.1 Permanencia del tipo

Es decir, de la forma fundamental, de las proporciones y relaciones de las partes y aspectos del todo. Si permanece la estructura de conjunto, puede conservarse el tipo, incluso si se cambian conceptos concretos. Newman trae un interesante ejemplo tomado de un juego infantil, el *catscradle*, en que una hebra de lana se enrolla entre los dedos de ambas manos para ir adoptando diferentes figuras, según el dedo que ajuste cada formación. Se verá que el tipo es el mismo, pero las proporciones de la figura y las relaciones han cambiado, si bien su espacio de conformación sigue siendo el mismo. El conocimiento humano parece obrar siempre en el mismo marco, lo que cambia, entonces, son las relaciones internas de sus elementos y la inclusión de nuevas actividades, que suministran una descripción nueva de la realidad³⁰⁰.

En el ámbito de los dogmas, el material lingüístico puede ser una de aquellas variantes que alteren la forma, sin que el contenido o el marco de comprensión se deterioren. En todo caso, tal material solo expresará una fuerza expresiva dada sin deformar la determinación del conjunto, y se mostrará siempre de modo temporal, imposible de absolutizar, pues las otras variantes posibles también defienden legítima y simultáneamente sus perspectivas.

Ahora bien, la estructura de conjunto puede también corromperse, cuando permanecen los conceptos, pero en un contexto completamente distinto o insertos en un sistema diverso de coordenadas. Es decir, cuando las palabras se conservan, pero la tradición en que se leen no conserva ya la forma original. Uno de los hilos se ha cortado y la configuración original se debilita al punto de no permitir ni la fuerza inicial ni las otras configuraciones futuras. Por otra parte, si las coordenadas, es decir, la orientación misma del desarrollo se altera,

²⁹⁹ Lonergan, *Método en teología*, 309-315.

³⁰⁰ Véase Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 179.

adoptando otras referencias, la experiencia fundante se disuelve. Si la esperanza de la vida eterna, por ejemplo, originaria de la experiencia cristiana, se convierte en cálculo político o raso prosperidad temporal, esta nueva coordenada rompe el equilibrio y altera el carácter tradicional del conjunto teológico.

Lo mismo puede aplicarse a cualquier concepto teológico engastado en un sistema extremo o tendencioso, cuando la misma fuerza puesta sobre él desequilibra las coordenadas del mensaje cristiano y lo erige como fundamento de un nuevo orden, supeditando las otras líneas o negando su existencia, como puede ocurrir en el sistema que evoca la primacía de la fe sobre la realidad sacramental, la culpa sobre la redención o la Providencia sobre la libertad. Todo elemento que altera su contexto o lo pierde, deriva en la herejía explícita o implícitamente y en la alteración de los tipos válidos remitidos al conjunto de la Tradición.

3.1.2.2 Continuidad de los principios

Los principios teológicos sustentan las doctrinas y las doctrinas precisan en un sentido determinado los principios. Así, las diversas doctrinas representan principios que cada vez están más profundos, aunque a veces solo se los conozca posteriormente. Es habitual que las discusiones teológicas se mantengan en el ámbito de las doctrinas, con argumentos históricos o pastorales, mientras poco se llega a los principios que las fundan, que les dan su sentido en el universo de la Revelación y en la constante afirmación de la Tradición.

Una doctrina puede ser una elaboración de lenguaje situada en un contexto cierto, lo que la hace eminentemente histórica y existencial, y al verse obligada a situarse de nuevo en horizontes epistemológicos diversos, no pierde por ello su capacidad de remitir al principio, de expresar en otros lenguajes la misma orientación. Esto vale igualmente para la ocasión en que una doctrina debe ajustarse a los límites de una lengua, a los entornos sociales o a las cambiantes determinaciones políticas. En este caso, la continuidad de los principios y de configuración histórica garantiza, si se observa adecuadamente, que el lenguaje encontrado mantenga firme su núcleo en la variedad de los contextos hermenéuticos:

All such views of Christianity imply that there is no sufficient body of historical proof to interfere with, or at least to prevail against, any number whatever of free and independent hypotheses concerning it. But this, surely, is not self-evident, and has itself to be proved. Till positive reasons grounded on facts are adduced to the contrary, the most natural hypotheses, the most agreeable to our mode of proceeding in parallel cases, and that which takes precedence of all others, is to consider that the society of Christians, which the Apostles left on earth, were of that religion to which the Apostles had converted them; that the external continuity of name, profession, and communion, argues a real continuity of doctrine; that, as Christianity began by manifesting itself as of a certain shape and bearing to all mankind, therefore it went on so to manifest itself; and that the more, considering that prophecy had already determined that it was to be a power visible in the world and sovereign over it, characters which are accurately fulfilled in that historical Christianity to which we commonly give the name. It is not a violent assumption, then, but rather mere abstinence from the wanton admission of a principle which would necessarily lead to the most vexatious and preposterous scepticism, to take it for granted, before proof to the contrary, that the Christianity of the second, fourth, seventh, twelfth, sixteenth, and intermediate centuries is in its substance the very religion which Christ and His Apostles taught in the first, whatever may be the modifications for good or for evil which lapse of years, or the vicissitudes of human affairs, have impressed upon it.³⁰¹

Igualmente, una misma doctrina puede ser interpretada de modos diversos y conducir a consecuencias opuestas, cuando se la separa del principio que la sustenta. La doctrina de la inmortalidad del alma puede conducir a la esperanza de la resurrección o a la gnosis, ofreciendo una diversa gama de consecuencias, desde el nivel antropológico y psicológico hasta el sacramental, si se separa del principio revelado de la Encarnación.

La continuidad de los principios es, por tanto, un criterio para discernir entre un desarrollo correcto y otro falso. Si en un desarrollo doctrinal el principio se ha diluido o ha ocasionado

³⁰¹ “Todas estas formas de ver el cristianismo implican que no hay un cuerpo suficiente de pruebas que interfieran, o al menos prevalezcan, ante un número de hipótesis libres e independientes relacionadas con él. Sin embargo, esto no es evidente en sí mismo y requiere probarse. Mientras no se esgriman razones positivas a partir de los hechos, la hipótesis más natural y adecuada, según nuestro modo de actuar en casos similares, es pensar que la sociedad de los cristianos que los Apóstoles dejaron en la tierra, se identifica con la religión a la que los Apóstoles les habían convertido. La continuidad externa de nombre, profesión y comunión argumenta a favor de una continuidad doctrinal real. Así como el cristianismo comenzó mostrándose a la humanidad con una forma y comportamiento determinados, así siguió manifestándose. La mayoría de los rasgos se reconocen en el cristianismo histórico al que llamamos tal, de acuerdo con la profecía que había establecido su poder visible y su gobierno sobre el mundo. No se trata de una presunción forzosa, sino de la eliminación de un principio burlesco que llevaría al escepticismo más molesto y absurdo, para poder dar por cierto que, si no hay pruebas contrarias, el cristianismo de los siglos II, IV, VII, XII, XVI e intermedios es, en sustancia, la misma religión que enseñaron Cristo y sus Apóstoles en el siglo I, aunque los años o las vicisitudes humanas le hayan impreso, para bien o para mal, modificaciones” (Trad. mía), *Ibíd.*, 33.

una corrupción del sentido de la Tradición, a pesar de su aparente pertinencia temporal, no se podrá sostener como legítimo. Este aspecto llevará a Newman a alejarse cada vez más del Evangelismo exitoso de la época y a ubicarlo como una desviación peligrosa, una solución desesperada frente a la pérdida de terreno de la experiencia religiosa en un mundo imbuido del positivismo y el materialismo nacientes. La alteración del carácter histórico de la Revelación y la reducción del hecho religioso al sentimiento corrompen, por completo, la continuidad de los principios inspiradores de la *teología perennis*. El aplauso temporal de un estilo no manifiesta el triunfo de una idea; quizá solo prepara su muerte definitiva.

3.1.2.3 Poder de asimilación

Una idea viva se muestra capaz de entrar en la realidad y cuestionarla, asimilar otras ideas, aparentemente opuestas, estimular el pensamiento y desarrollarse sin disolver la unidad de sus elementos internos. Esta fuerza de integración es un criterio de desarrollo legítimo. En este sentido, la doctrina establece una simbiosis con su ambiente, asume críticamente los resultados de las ciencias y dialoga con las transformaciones de su mundo histórico.

Las doctrinas no se mantienen en un mundo paralelo, donde se debilitan, sino que miden su fuerza con lo actual y concreto, con la comprensión de sí mismo que va teniendo el ser humano y con los avances de las diversas ciencias. Para manifestar su sentido no se mantiene a la distancia de la contemplación, sino que entra en el juego de la construcción del horizonte humano, de sus gozos y esperanzas, de sus tristezas y angustias³⁰². El carácter metafísico de la doctrina cristiana no tiene que ver con lo etéreo sino con la capacidad de jalonar la historia presente y de avanzar en el conocimiento de la Verdad revelada:

If Christianity be an universal religion, suited not simply to one locality or period, but to all times and places, it cannot but vary in its relations and dealings towards the world around it, that is, it will develope. Principles require a very various application according as persons and circumstances vary, and must be thrown into new shapes according to the form of society which they are to influence. Hence all bodies of Christians, orthodox or not, develope the doctrines of Scripture. Few but will grant that Luther's view of justification had never been stated in words before his time: that his phraseology and his positions were novel, whether

³⁰² Véase, *Gaudium et spes*, 1

called for by circumstances or not. It is equally certain that the doctrine of justification defined at Trent was, in some sense, new also. The refutation and remedy of errors cannot precede their rise; and thus the fact of false developments or corruptions involves the correspondent manifestation of true ones.³⁰³

3.1.2.4 Consecuencia lógica

El desarrollo dogmático es un proceso vital muy amplio que no puede entenderse solo como explicación y deducción lógica a partir de premisas. Sin embargo, no puede prescindir de una valoración lógica, reconocible para todo hombre sensato. Esta paradoja hace ingresar en el mundo de las razones que superan la lógica pero no la niegan, que establecen un mundo de motivaciones, intuiciones y paradigmas que evidencian un valor interno, humano, trascendente, más allá del juego de argumentos a favor y en contra de la razón. La lógica que se pide, entonces, tiene más el aspecto de una coherencia vital que construye una doctrina sobre una unidad de sentido global.

La elaboración doctrinal debe ser permanentemente constructiva y emancipadora. No tiene un carácter de juego gratuito de conceptos o una prueba de inteligencia, a manera de un *puzzle*, sino una finalidad específica ligada a la salvación. Si el principio de la redención se sigue realmente, todo desarrollo doctrinal llevará la marca de una Providencia efectiva sobre la promoción de la vida humana en su totalidad: *Gloria Dei vivens homo* (Ireneo de Lyon). Una doctrina no puede, obviamente, manifestar una lógica nociva, en cuanto sacrifique al hombre al ídolo de las nociones atemporales o de los prejuicios. El desarrollo doctrinal no está hecho para someter la inteligencia a la esclavitud de nuevos conceptos,

³⁰³ “Si el cristianismo es una religión universal, no solo adoptada a un sitio y a una época, sino a todos los tiempos y lugares, no le corresponde más que cambiar según sus relaciones y tratos con el mundo a su alrededor, es decir que se desarrollará. Los principios requieren de una aplicación muy diferente según como varían las personas y las circunstancias, y deben proyectarse en nuevas formas, de acuerdo con el tipo de sociedad en que quieren influir. Por eso todas las comunidades cristianas, ortodoxas o no, desarrollan las doctrinas de la Escritura. Pocos dejarán de reconocer que la visión de Lutero sobre la justificación nunca había sido puesta por escrito antes de su época, su lenguaje y sus posturas eran novedosas, correspondieran o no a las circunstancias. También es cierto que la doctrina de la justificación definida en Trento era nueva en cierto modo. La refutación y el remedio de los errores no puede anteceder a su nacimiento, y de ahí el hecho de que los falsos desarrollos y o las corrupciones son la ocasión de la irrupción de las verdaderas evoluciones” (Trad. mía), Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 79.

sino para el favorecimiento, en circunstancias históricas concretas, de la comunión con Dios:

La Iglesia tiene la misión de rescatar al hombre de su miserable estado, pero no solo volviéndolo a su primitivo nivel sino elevándolo a un nivel más alto del que le corresponde como criatura. La Iglesia encuentra en la naturaleza humana auténtica excelencia moral, aunque degradada, y no puede liberarla de lo terreno más que exaltándola hacia el cielo. Con este fin tiene entre sus poderes el de renovar al hombre; y por esto va más allá e insiste — dada la naturaleza de ese poder y lo razonable del caso— en que toda verdadera conversión debe iniciarse en las primeras fuentes del pensamiento y que todo hombre debe ser, en sí mismo, un templo perfecto de Dios, al mismo tiempo que una piedra viva con la que se edifica una comunión religiosa visible. Así pues, las distinciones entre naturaleza y gracia, y religión interior y exterior, pasan a ser dos artículos más de los que se ha llamado Preámbulos de la misión divina de la Iglesia.³⁰⁴

Por otra parte, se puede juzgar también un desarrollo por sus consecuencias y reconocerlo como legítimo o ilegítimo por sus frutos. Este argumento *a posteriori*, por los hechos verificados, establece un punto interesante de corrección en el desarrollo doctrinal que, si bien garantizado por la guía del Espíritu, no está exento de carencias en cuanto realidad humana. Un ejemplo claro está, en vida de Newman, en su decisión de convertirse al catolicismo romano, cuando este mostraba una escasa frecuentación de la Sagrada Escritura y una mucho menor formación del laicado. A pesar de esto, el desarrollo doctrinal legítimo se mantiene para Newman y los aspectos deficientes entran en la lógica de la conversión y en el camino del mejoramiento humano. Como se ve, la confianza en la lógica del desarrollo dogmático expresa, a su vez, un gran optimismo antropológico, consecuencia de la doctrina del acto creador de Dios que desemboca en un mundo reconocido como bueno y en el ser humano como imagen y semejanza divina (Gen 1,26)³⁰⁵.

Sin embargo, esta lógica, positiva y creadora no deja de enfrentarse en el hombre real al proceso agobiante de la duda y a las cambiantes condiciones interiores del alma. No hay una sola lógica aplicable al mundo interior y ni siquiera se puede obligar al uso de la lógica en sentido general. En este punto surge la complejidad de la libertad de conciencia, uno de

³⁰⁴ Newman, *Apologia*, 245.

³⁰⁵ Véase Crosby, *The Personalism of John Henry Newman*, 186-218.

los temas más profundos de Newman y su vinculación con las decisiones, inaccesibles para los juicios humanos:

En cuanto a mí, no era la lógica quien me llevaba adelante; sería como decir que es el mercurio del barómetro quien hace cambiar el tiempo. Es el hombre concreto quien piensa; pasan unos cuantos años y me encuentro con que pienso de otra manera, ¿cómo es esto? Toda la persona ha cambiado, la lógica de papel no hace más que dar cuenta y tomar nota. Toda la lógica del mundo no hubiera logrado que yo fuera a Roma más de prisa de lo que lo hice. Decir que he terminado de dar un paseo porque todas las millas que mi alma tenía que recorrer antes de llegar a Roma podrían anularse, aunque hubiera visto con más claridad que la que tenía entonces, que Roma era el final de mi camino. Las decisiones importantes llevan su tiempo. Así lo sentía yo al menos, y por eso, que me vinieran con métodos lógicos era una provocación que me volvía indiferente en el modo de enfrentarme a ellos y quizá me llevó a ser un poco ininteligible o trivial o a ceder porque no era capaz de hacerles frente; todo lo cual no era más que una manera de aliviar mi impaciencia.³⁰⁶

Sin llegar a postular un asentimiento basado en criterios subjetivistas, es necesario reconocer que los principios lógicos gozan de una diversidad mayor y que la concreción de una decisión revela un universo personal imposible de homologar o someter a una descripción fija. El principio de racionalidad lógica se mantiene, pero en los matices de que dan las perspectivas, los afectos y las experiencias vividas. La razón es más que argumentos, cuando se trata de inspirar o regir la voluntad:

Esta distinción entre el raciocinio, que es el ejercicio de una facultad viva del entendimiento de cada uno y la pura habilidad argumentativa, nos da la verdadera explicación del prejuicio que existe contra la lógica en la conciencia popular y de los reproches que contra ella se lanzan. Se dice que sus fórmulas hacen pedantes y fanáticos, que nunca convierten a nadie, que lleva al racionalismo [...], que una onza de sentido común vale mucho más que carretadas de lógica [...] Si analizamos la cosa, tales máximas solo significan que los procesos de razonamiento que llevan legítimamente al asentimiento, a la acción, a la certeza, son de hecho demasiado multiformes, sutiles, variados, e implícitos para que puedan ser medidos con una regla; significa que al fin son de tipo personal, y que la argumentación verbal es solo útil cuando va subordinada a otra lógica más elevada.³⁰⁷

³⁰⁶ Newman, *Apologia*, 181.

³⁰⁷ Newman, *El asentimiento religioso*, 273.

3.1.2.5 Anticipación del futuro

Aquí las tendencias que solo más tarde se imponen y tienen repercusión, pueden hacerse notar ya mucho antes de modo aislado y poco nítido. En el desarrollo dogmático una doctrina puede preparar otra, si bien de manera implícita. La teología como ciencia viva es responsable no solo de su afirmación actual, sino de sus consecuencias, es decir, de su integración o aislamiento en el horizonte cada vez más amplio del conocimiento humano. Un desarrollo doctrinal válido es, por tanto, también aquel que tiene en cuenta la vocación del hombre hacia un tiempo más allá del presente:

Tanto si el asentimiento original continúa como si no, el nuevo asentimiento difiere del antiguo en lo siguiente, a saber, en que tiene la fuerza propia de la deliberación y de su carácter explícito, en que no es puro prejuicio ni su fuerza es la fuerza del prejuicio [...] La certeza es el conocimiento de una verdad. Pero lo que es verdad una vez es siempre verdad y no puede dejar de ser, mientras que lo que es una vez conocido no es necesariamente conocido siempre, y puede dejar de ser. De esto se sigue que yo estoy cierto de algo, yo creo que permanecerá lo que yo ahora creo que es, aun en el caso de que mi mente tuviera la mala fortuna de dejar de creerlo.³⁰⁸

Tal es pues, por la misma naturaleza de las cosas, una de las características fundamentales de la certeza en cualquier asunto, a saber, tener confianza en que tal certeza durará, y tener confianza en que, aunque la certeza fallase, la cosa misma de la que estamos ciertos, sea la que sea, permanecerá tal como es, verdadera e irreversible.³⁰⁹

Las anticipaciones, en el pensamiento de Newman, son signo de que la evolución posterior concuerda con la idea primitiva, de que la certeza primera obtenida se mantiene en todo su vigor como asentimiento a una verdad. Así, una idea presente seminalmente en los Padres debe reconocerse luego en las afirmaciones medievales o contemporáneas, con una línea conductora que revele su identidad fundamental. Los términos que la primitiva Iglesia utilizó, en su carácter originario, anticipan las precisiones que la Iglesia en su conjunto hace frente a la evolución del conocimiento humano y los requisitos del lenguaje.

³⁰⁸ *Ibíd.*, 186-188.

³⁰⁹ *Ibíd.*, 190.

3.1.2.6 Influjo conservador sobre el pasado

Un desarrollo es una corrupción, si contradice a la doctrina primitiva o a desarrollos anteriores. Por eso, un trabajo doctrinal proviene de un completo conocimiento de la historia, apoyado en un esfuerzo hermenéutico que precise los significados y sus contextos. A veces, lo que parece un avance doctrinal, puede resultar un retroceso en el marco de la gran Tradición, de sus verdaderos maestros o del espíritu de una época. Un verdadero desarrollo mantiene y conserva los desarrollos previos, reconociendo el carácter progresivo y acumulativo del pensamiento cristiano, que no se construye sobre ruinas sino sobre testigos unánimes.

El problema de la *novedad* en teología cede aquí ante la necesidad de coherencia y profundidad. Lo novedoso es aquí lo que corresponde con mayor fidelidad al origen, es decir a Cristo, el mismo ayer, hoy y siempre y por los siglos (Heb 13,8), *anunciado* en el marco hermenéutico de una época y *seguido* al modo apostólico en las contingencias de un periodo histórico. La teología no vive de la superación, sino de la asimilación de una fuente originaria insuperable, que desafía el tiempo pero no por ello prescinde de actualizaciones. Tal necesidad no se establece solo en las palabras, sino en los hechos y actitudes cristianas frente a la historia presente, inspirada en la conservación de los testimonios vitales del pasado.

3.1.2.7 Fuerza vital duradera

Una corrupción lleva a la disolución y no permanece; por el contrario, una fuerza vital duradera es un criterio favorable a un desarrollo fiel. Según Newman, las herejías son breves, por nacer carentes de fuerza y tradición. Justamente, su carácter enfermo congénito no permite que, dentro de un cuerpo doctrinal que se ha alterado, se generen las fuerzas suficientes para permanecer en el tiempo e inspirar largamente las opciones humanas. Si algo de fuerza permanece en ellas, se debe a la promesa del Espíritu viva en aquellas

verdades que han sobrevivido a las distorsiones o persecuciones. El tiempo revela, en definitiva, el vigor de una doctrina coherente con su origen:

[...] Whatever be the risk of corruption from intercourse with the world around, such a risk must be encountered if a great idea is duly to be understood, and much more if it is to be fully exhibited. It is elicited and expanded by trial, and battles into perfection and supremacy. Nor does it escape the collision of opinion even in its earlier years, nor does it remain truer to itself, and with a better claim to be considered one and the same, though externally protected from vicissitude and change. It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made of this image, it does not apply to the history of a philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full. It necessarily rises out of an existing state of things, and for a time savours of the soil. Its vital element needs disengaging from what is foreign and temporary, and is employed in efforts after freedom which become more vigorous and hopeful as its years increase. Its beginnings are no measure of its capabilities, nor of its scope. At first no one knows what it is, or what it is worth. It remains perhaps for a time quiescent; it tries, as it were, its limbs, and proves the ground under it, and feels its way. From time to time it makes essays which fail, and are in consequence abandoned. It seems in suspense which way to go; it wavers, and at length strikes out in one definite direction. In time it enters upon strange territory; points of controversy alter their bearing; parties rise and around it; dangers and hopes appear in new relations; and old principles reappear under new forms. It changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.³¹⁰

³¹⁰ “Cualquiera que sea el riesgo de corrupción por el trato con el mundo a su alrededor, este riesgo se debe asumir para que una idea llegue a comprenderse debidamente, y mucho más si tiene que exponerse de una manera plena. Tal idea se manifiesta y se amplía a través de la prueba, y lucha por perfeccionarse y prevalecer. No evita el choque con la opinión, incluso en los periodos más primitivos, ni permanece más fiel a sí misma, con la mejor pretensión de ser una y la misma, aun cuando se vea protegida exteriormente de las vicisitudes y los cambios. Se dice, así, muchas veces que el arroyo está más claro cerca de la fuente. Sin embargo, el uso de esta imagen, por honesto que sea, no se aplica a la historia de una doctrina o de una creencia que, por el contrario, es más uniforme, pura y fuerte cuando su lecho se ha vuelto más profundo, ancho y caudaloso. Surge necesariamente a causa de los acontecimiento y, por un tiempo, goza de la tierra. Su elemento vital necesita prescindir de todo lo que le es extraño y provisional y se esfuerza en busca de la libertad, haciéndola más vigorosa y llena de esperanza, a medida que pasan los años. Sus inicios no son la medida de sus aptitudes ni de su alcance. Al principio, nadie sabe lo que es o cuál es su valor. Quizá esté un tiempo inactiva, pone a prueba a sus miembros, tienta su fundamento y evalúa su camino. De vez en cuando, hace ensayos fallidos y los abandona. Parece insegura sobre el camino que seguir, duda y luego avanza en una cierta dirección. Con el tiempo entra en un terreno desconocido, la controversia altera su curso, los bandos nacen y caen, surgen los peligros y las esperanzas en nuevas relaciones, y los antiguos principios resurgen bajo nuevas formas. Cambia con ellos para seguir siendo la misma. En un mundo superior es distinto, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado muchas veces” (Trad. mía), Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 67.

3.1.3 El desarrollo como principio vital de la fe

Las notas del desarrollo dogmático corresponden a la intención de entrar en diálogo con las corrientes evangélicas y liberales del siglo de Newman, afirmando la necesidad de un sistema doctrinal sólido, mucho más allá de los puros sentimientos atribuidos al cristianismo, y de una verdad de carácter histórico que se transforma en el tiempo, manteniendo su identidad fundamental. El desarrollo de la doctrina cristiana es una consecuencia de la Encarnación y de la continuidad de la salvación efectiva de Dios en el tiempo humano. Creer que una verdad evangélica cambia para ser la misma es la condición para afirmarla en el presente con la misma validez de los tiempos apostólicos, en la lógica sacramental, en el contexto de las preocupaciones y anhelos contemporáneos.

Por otra parte, conviene ver el desarrollo dogmático y sus condiciones no solo como una parte de la exposición teológica de Newman, sino como uno de sus recursos fundamentales, que valida la expresión doctrinal en consonancia con la gran Tradición y el mismo itinerario interior del teólogo en sus opciones fundamentales de vida. Podríamos entender las notas como el reconocimiento que el mismo Newman hace de su método vital, de la evolución de su pensamiento y de la base que dio a sus decisiones concretas: *ex umbris et imaginibus in veritatem*³¹¹.

En últimas, todo autor vive como piensa y en Newman podemos leer, en el amplio margen de sus intereses, una búsqueda unitaria de sentido y coherencia, una correspondencia entre su investigación teológica temática y la hondura de sus itinerarios espirituales, entre su rigor académico y las implicaciones existenciales de unos resultados consolidados a lo largo de mucho tiempo. En Newman nada parece apresurado. Su proceso muestra la parsimonia de un investigador que se detiene justo antes de la afirmación, para dar tiempo a la validación personal de lo que está a punto de expresar.

La cualidad histórica que Newman sostiene para la verdad cristiana, la afirma también para sí mismo frente a ella. Si Cristo y su mensaje se articulan en la historia humana, el corazón

³¹¹ Véase Bosi, “Ex umbris et imaginibus in veritatem”, 42-56.

de cada hombre, ser en el tiempo, no puede estar ajeno a su desarrollo, sino reconocer sus implicaciones en el arco de su propia vida, en la vocación que reconoce ante Dios y en su responsabilidad ante el mundo. Toda verdad histórica recibida de los testigos del pasado y asumida en la inteligencia vital y en el afecto más íntimo, se convierte en la raíz inquebrantable de la libertad:

Ver a nuestros apóstoles vivientes nos lleva a meditar sobre los obispos más esforzados de esa cadena de sucesión que en diversos momentos han combatido el buen combate con valentía y gloria. Dios nos ha concedido conocerlos como si hubiéramos vivido en aquel tiempo y disfrutado de su ejemplo y enseñanzas. Ay, a pesar de la variedad de libros que hoy van de mano en mano de todas las clases sociales, ¡qué poco se sabe de los santos antiguos! ¿Cómo es posible? ¿Es que la Iglesia ha fallado en algún momento de su historia?, o ¿sus testigos han traicionado su responsabilidad?, ¿no son ellos carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso? ¿No comparten ellos el mismo alimento espiritual que nosotros, y la misma bebida? [...] Una oración que leemos a diario en el *Prayer Book* se llama Oración de san Crisóstomo; hay un credo llamado de san Atanasio; otro credo se llama Niceno; en los *Artículos de fe* se habla de san Agustín y san Jerónimo; y de otros muchos en las *Homilias*. ¿Qué significan estos nombres? Triste es decirlo, ¡no tienes valor para indagar sobre ellos o celebrar a quienes son tus “conciudadanos”, y tus grandes benefactores! Los hombres de este mundo extienden unos la fama de los otros; se jactan a voz en grito; en cada calle verás el nombre y las estatuas de los hijos de los hombres, oirás sus proezas en discursos y relatos. Pero no te preocupas de conocer lo que toca a aquellos a quienes debes la luz de la verdad del Evangelio. Ellos fueron en su día verdaderos hombres de Dios; fueron pastores y maestros en la Iglesia, por una sucesiva imposición de las manos recibieron ese poder otorgado primero a los apóstoles y ahora a nosotros. Trabajaron con afán, padecieron y no desfallecieron, y sus escritos permanecen hasta hoy. El que cultive esta consideración, encontrará en ella, por la gracia de Dios, un gran estímulo. Decidle que está solo, que su fe no es más que un sueño, que sus esfuerzos por hacer el bien son una locura. ¿Y qué? Sabe que en otros tiempos sus opiniones eran las de las personas respetadas e influyentes, y las opiniones hoy en alza no eran reprobadas por la sencilla razón de que ni siquiera se conocían. Sabe que las opiniones del día son el accidente del día, y que caerán de la misma manera que han surgido. Sin duda caerán, aunque su día esté lejos. Trabaja para ese día, trabaja pensando en los próximos quinientos años. Con fe, puede aguantar quinientos años de espera, una época larga de espera que alcanzará hasta mucho después de que él haya vuelto al polvo. Los apóstoles vivieron hace mil ochocientos años. Lo mismo que el cristiano mira hacia atrás, puede mirar adelante. No hay más que un Señor, una fe, un Bautismo, un Dios y Padre de todos, de principio a fin.³¹²

³¹² Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 3, 234-235.

3.2. La comprensión de la verdad católica

La promoción de la comprensión de las doctrinas de la fe es la función principal de la sistematización³¹³, que presupone un mensaje con sentido, una capacidad para recibirlo y una comunidad que lo transmite en sus gestos y palabras. Estos tres elementos habrán de tener una validez objetiva, pero en la práctica están basados en la confianza que pueda otorgárseles. La sistematización requiere de una aceptación primera que es don: la fe suscitada por la gracia y propuesta a la libertad humana. Si se ha aceptado la existencia de un Dios personal, también se otorga validez a un discurso coherente sobre Él y a su relación con la historia humana.

La comprensión buscada requiere en el ámbito de la antropología cristiana una cierta continuidad con las aspiraciones humanas más profundas que, respetando la autonomía y el carácter trascendente de la Revelación, desarrolle una razonabilidad de la fe favorable al cultivo de la dignidad humana y del conocimiento del mundo. Una reconciliación de amistad entre la filosofía y la teología, con sus presupuestos independientes, es lo que favorece, al mismo tiempo, un diálogo con los saberes de las ciencias positivas.

En otro ámbito, la sistematización también aporta a la pedagogía de la fe. Es el presupuesto de la comunicación y de la intención de transmitir un conocimiento fundado por la inteligencia y la percepción moral. El proceso por el cual se coordinan internamente las verdades de la fe responde a la necesidad de quien se ha convertido intelectual, moral y religiosamente de percibir una lógica sólida entre las afirmaciones del Credo, los gestos sacramentales y las exigencias éticas vitales. No se trata en primer lugar de una explicación de las ideas cristianas, sino una invitación al creyente a descubrir la coherencia de su anhelo interior con el principio racional inherente a toda búsqueda de sentido. El propósito central no es la pura explicación de lo nocional, sino la concordancia con el movimiento de autotranscendencia humana:

Básicamente el punto en cuestión es el de una transición de la lógica abstracta del clasicismo al carácter concreto del método. En la lógica abstracta del clasicismo, lo fundamental es la prueba; en la concreción del método lo fundamental es la conversión. La prueba apela a una

³¹³ Véase Lonergan, *Método en teología*, 324.

abstracción llamada “recta razón”. La conversión transforma al individuo concreto para hacerlo capaz de percibir no solamente las conclusiones, sino también los principios [...]. La objetividad se alcanza por medio de la auto-trascendencia del sujeto concreto existente, y las formas fundamentales de auto-trascendencia son la conversión intelectual, moral y religiosa. Todo esfuerzo por asegurar la objetividad aparte de la auto-trascendencia engendra solo ilusiones.³¹⁴

Esta trascendencia implica la confianza intencional y configura el itinerario para que el sistema coherente y equilibrado de las verdades de fe inspire las decisiones vitales y mueva la voluntad a la configuración con un principio de obediencia y seguimiento a partir de la confesión de Jesucristo como Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado. La auto-trascendencia parte del sujeto concreto y llega al Sujeto concreto que llama a la conversión constante y a la comunión con Él.

3.2.1. La confianza en el sujeto concreto

El pensamiento de Newman hereda la tradición inglesa de valoración de las capacidades humanas para la adquisición de un conocimiento de la verdad, incluso cuando estas paradójicamente lleguen a postular el escepticismo³¹⁵. La inteligibilidad del mundo, en todo caso, resulta indispensable para la búsqueda de una vida auténtica y la responsabilidad sobre las propias acciones. Una conciencia del valor del sujeto, su dignidad y su condición de oyente de una verdad trascendente, son para Newman el comienzo de una vuelta de sí hacia el sentirme amado misericordiosamente y capaz de Dios³¹⁶.

Tenemos [...] la creencia en un principio exterior a la mente, al cual ésta se siente instintivamente atraída, un principio sublime, perfecto, inabarcable; tenemos la conjetura de un juicio definitivo; el conocimiento de una benevolencia, una sabiduría y un poder sin límites, cuyas huellas aparecen en la realidad creada; y el conocimiento de una ley moral sin fronteras en su vigencia; hay incluso algo de esperanza en cuanto a la eficacia del arrepentimiento, o sea, al valor de éste en la medida que sirve de consuelo religioso; y

³¹⁴ *Ibíd.*, 326.

³¹⁵ Véase Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, 90-113.

³¹⁶ Véase *Apología*, 51. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 35: “Las facultades del hombre lo hacen capaz de conocer la existencia de un Dios personal. Pero para que el hombre pueda entrar en la intimidad de Él ha querido revelarse al hombre y darle la gracia de poder acoger en la fe esa revelación. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios pueden disponer a la fe y ayudar a ver que la fe no se opone a la razón humana”.

finalmente, hay una comprensión profunda de la norma del deber, comprensión que crece cuando se cultiva sinceramente la obediencia a dicha norma.³¹⁷

La razón humana ejercitada y promovida con todos los medios a disposición y liberada de la vanidad y el interés propio es un medio de auto-transcendencia. La valoración del pensamiento individual y la libertad de conciencia son un prólogo permanente y necesario en el itinerario humano de la inautenticidad a la autenticidad. Comparto la descripción de M. Nédoncelle acerca del sujeto creyente que, en sus páginas iniciales, revela la *Apologia*:

La foi de Newman dans le *cogito* est robuste; elle est proportionnelle à sa croyance en la solitude du moi. C'est un *je* dépouillé, inaccessible à la intelligence discursive et d'une pureté absolument existentielle. Aussi les circonstances extérieures n'ont-elles aucun pouvoir réel sur lui; elle ne son qu'une occasion du mouvement de l'esprit. Dès lors, l'histoire religieuse de chaque individu est aussi solitaire et complète que celle du monde. Chaque personne refait toute la route suivie par la collectivité, sans pouvoir s'aider de l'expérience antérieure ni bénéficier du développement séculaire des idées dans l'humanité.³¹⁸

Esta percepción, originada en la lectura de un sermón de Newman³¹⁹ será completa más adelante con sus afirmaciones sobre el desarrollo en el ámbito doctrinal y en el reconocimiento del valor de la Tradición, tanto de aquella que nutre e impulsa a la Iglesia en cada momento, como en el acervo acumulativo de la ciencia que impulsa el conocimiento de sí mismo y del mundo. El abandono del protestantismo de los primeros años comporta justamente un mayor reconocimiento de la bondad de la colectividad que llamamos Iglesia y de su capacidad para transmitir el mensaje de Cristo no solo a partir de fórmulas del pasado, sino en sus realizaciones presentes. El pensamiento católico valora el pensamiento individual pero siempre inserto en la comunidad que como Cuerpo hace accesible históricamente la revelación y la salvación. Si bien cada generación tiene el reto

³¹⁷ Newman, La fe y la razón. *Sermones Universitarios*, 81.

³¹⁸ “La fe de Newman en el cogito es robusta. Es proporcional a su creencia en la soledad del yo. Es un yo despojado, inaccessible a la inteligencia discursiva y de una pureza absolutamente existencial. Tampoco las circunstancias exteriores tienen algún poder real sobre él; no son más que una ocasión del movimiento del espíritu. Así, la historia religiosa de cada individuo es tan solitaria y completa como la de todos. Cada persona recorre la vía de la colectividad, sin poderse valer de la experiencia anterior ni beneficiarse del desarrollo secular de las ideas de la humanidad” (trad. mía), Nédoncelle en la “Introducción” a las *Oeuvres philosophiques de Newman*. París: Montaigne, 1945, 39.

³¹⁹ Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 7, 18.

de vivir plenamente el cristianismo, es la gracia la que garantiza la continuidad interior de sentido y acción en las diversas concreciones del tiempo y del espacio.

La sistematización de las doctrinas sobre un Dios personal susceptible de comunicarse al hombre se inicia con la aceptación de un credo específico³²⁰ que, en su establecimiento original revela acciones históricas. Las verdades de la fe no son simples enunciados metafísicos, sino que remiten a los hechos salvíficos en continuidad, según el designio divino, desde la creación hasta la redención definitiva: “Uno de los principales objetivos de toda revelación, y muy especialmente de la cristiana –no hace falta demostrarlo– es el siguiente: relatar una serie de acciones, un modo de proceder, una vida (por hablar en términos humanos) del Dios único y supremo”³²¹. La razón se convierte en un testigo³²² a favor de la aceptación de estos hechos como verdad y procede a servir a su comprensión sistemática. La confianza en sus capacidades y en su bondad intrínseca revelan en Newman una antropología positiva y una visión optimista de la condición humana en su conjunto, pero no se entrega a la ingenuidad del racionalismo del siglo XIX ni al desconocimiento del pecado que contamina las más altas realizaciones humanas. En particular, advierte sobre la autocomplacencia que pueda generar esta confianza, si no está acompañada de la afirmación de la real presencia de Dios en el alma humana:

Por otra parte, la Escritura insiste tanto en reprimir la orgullosa autocomplacencia [...], que no solo refiere expresamente al Dios supremo toda perfección moral, sino que nos revela continuamente que el principio del bien, incluso cuando está implantado y se realiza progresivamente en nuestros corazones, es una Persona, como para dejar clarísimo que no se trata de algo nuestro y que no debe llevarnos a una absurda autoadoración. Por ejemplo, leemos que Cristo se está formando en nosotros, que habita en el corazón (Ef 3,17), que el Espíritu Santo nos constituye en su Templo (1Co 3, 16, etc.); y es especialmente notable la promesa de nuestro Salvador: “El que me ama, se mantendrá fiel a mis palabras. Mi Padre le amará, y mi Padre y yo vendremos a él y viviremos en él” (Jn 14,23).³²³

Incluso una persona ignorante que ha aprendido implicando su corazón, partiendo de la acción de su espíritu sobre sí mismo, partiendo de la lucha contra sí mismo, de los intentos de seguir esos impulsos de su naturaleza que él siente que son los más nobles y elevados, que ha

³²⁰ Véase Newman, *Apologia*, 50.

³²¹ Véase Newman, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, 85.

³²² *Ibíd.*, 84.

³²³ *Ibíd.*, 88.

aprendido por una vívida percepción natural (natural, pero mimada y fortalecida por la oración; natural, pero desplegada y diversificada por la práctica; natural, pero de esa nueva y segunda naturaleza que da Dios Espíritu Santo), por una percepción innata, aunque sobrenatural, de la gran visión de la Verdad que es externa a él (una percepción, por supuesto no en su plenitud, sino en vislumbres y de manera intermitente, pero que le atrae, y él pone una animo perseverancia en su ir tras ella, como un hombre que en la oscuridad persigue una luz pálida y lejana); cuando esa persona que ha aprendido poniendo ahí su corazón, lee las declaraciones y promesas del Evangelio, ¿nos van a decir que cree solo porque se le ha mandado que crea? ¿Es que no vemos que, aparte de eso, tiene algo más en su corazón, un testimonio que confirma estas verdades?³²⁴

Todo esto sin ignorar el fenómeno contrario: la razón puede concretamente permanecer en la materialidad y negar la trascendencia o la injerencia de lo divino en los asuntos mundanos. El proceso de elevación puede detenerse, revertirse o incluso abortarse en el inicio por la simple reticencia de la voluntad a llevarlo a cabo o por la llana indiferencia a las cuestiones metafísicas. En todos los casos, la aceptación del hombre real incluye el respeto a una libertad que se resiste a la percepción del lenguaje religioso y agrega a los logros humanos la desaparición de lo religioso en los ámbitos personal y social. El ateísmo es también una afirmación sistemática de la búsqueda personal de sentido intramundana e histórica y una posibilidad coordinada y real de construcción de la historia³²⁵, sobre los mismos presupuestos del uso autónomo de la razón que pueden conducir a la creencia:

No tengo la menor intención de negar que, por supuesto, la verdad es el objeto de la razón y que si la razón no alcanza la verdad, es por algún defecto en el proceso o en el punto de partida. Pero no estoy refiriéndome aquí a la recta razón en abstracto sino a la razón tal y como se da y actúa en hombres caídos. Bien sé que la razón sola, sin la ayuda de la gracia, si se ejercita honradamente, descubre a Dios, descubre la inmortalidad del alma y el premio eterno. Pero ahora estoy contemplando la facultad racional en concreto e históricamente y, desde este punto de vista, creo no equivocarme al afirmar que la razón en materia religiosa tiende a la increencia. A la larga, no hay verdad, por muy sagrada que sea, que pueda resistirla; así se explica que, cuando vino nuestro Señor, en el mundo pagano estuvieran

³²⁴ *Sermones parroquiales*, Vol. 8, 123-124. Sobre las características psicológicas de este lenguaje véase Adriani, “Profilo religioso di Newman”, 16-28.

³²⁵ “Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina” (GS, 20).

desapareciendo las últimas huellas del conocimiento religioso de tiempos pasados, justamente en aquellos lugares donde la razón más se había empleado y desarrollado.³²⁶

Aún teniendo en cuenta esta posibilidad, la visión de Newman acerca de la razón humana presenta más elementos de apertura a lo sagrado como principio original, a pesar de constatar el materialismo y el carácter mundano de la cultura de su época. La apuesta de Newman es llevar el pensamiento a las últimas consecuencias, sin restringir el uso de la inteligencia auténtica, superior a la pura curiosidad, para que las exigencias de la razón conduzcan delicadamente a las preguntas vitales de la religión y la espiritualidad³²⁷. En este sentido, Newman reconstruye en el sujeto el puente que la tradición occidental había roto entre las funciones de la filosofía y la teología³²⁸ y recompone el proyecto patrístico de la sabiduría cristiana. La búsqueda humana es una y la inteligencia conserva sus mismos procedimientos en cualquier ámbito, aunque en la verdad religiosa requiera del impulso trascendente que le brinda la gracia, a la cual el hombre se dispone con su buena voluntad y coopera con su libertad. El mismo hombre que piensa lo mundano y lo ama condicionalmente, es aquel que puede dirigir su mente a Dios y amarlo incondicionalmente, si la razón reconoce sus límites y acepta la iluminación divina.

Confiar en la inteligencia humana no es solo esperar de ella algunos productos útiles, sino ejercerla en la provisión de un sentido y un fundamento para la existencia que, mediante la libertad frente a la propuesta del Evangelio, se convierte en la afirmación de una religión concreta e histórica. La convicción religiosa no se puede fundar sobre el poder o la coacción de una autoridad antecedente, sino sobre el recto ejercicio de una razón que lleva ínsitos los rasgos de su Creador. Newman reconocerá un anhelo interior de verdad que lleva a la inteligencia, por diversos caminos, a la comprensión del mundo pero también al sentido religioso y práctico de la existencia humana:

³²⁶ Newman, *Apologia*, 281. Sobre la distancia entre el conocimiento secular y la creencia: “The truth is that the system of Nature is just as much connected with Religion, where minds are not religious, as a watch of a steam-carriage. The material world, indeed, is infinitely more wonderful than any human contrivance; but wonder is not religion, or we should be worshipping our railroads. What the physical creation presents to us in itself is a piece of machinery, and this god of theirs is not the Living and True, unless the spring is the god of a watch, or steam the creator of the engine”. Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, 302.

³²⁷ Véase Richardson, *Newman's Approach to Knowledge*, 19-42.

³²⁸ Véase Lonergan, *Método en teología*, 327.

En plaidant pour la liberté souveraine de l'esprit dans le champ si vaste de la connaissance, Newman légitime du même coup les démarches par lesquelles l'homme atteint la vérité religieuse. Car les démarches de la foi ont de grandes affinités avec celles de la pensée spontanée qui commandent la raison dans les affaires courantes de la vie pratique. De part et d'autre, il s'agit d'une connaissance qui se porte vers des réalités concrètes, objet d'expérience et d'intérêt vital; ce qui est tout différent de la connaissance scientifique qui, elle, établit des rapports entre les faits et qui se situe au plan de notions et des idées. "Une loi n'est pas un fait, mais une notion." De part et d'autre, il s'agit d'une connaissance qui engage le sujet lui-même, dans son individualité la plus profonde, et souvent la plus secrète.³²⁹

Así pues, el sujeto humano debe estar en capacidad de iniciar y sostener este proceso. Las condiciones de posibilidad de la sistematización de una doctrina sobre Dios radican en la correcta valoración de las facultades humanas a la hora de comprender y asimilar vitalmente lo comprendido en decisiones perseverantes. Sin entrar en las consecuencias de lo anterior para una pedagogía de la fe, resulta necesaria una visión más positiva de la interioridad humana si se trata de proponer la verdad cristiana como objeto de comprensión y auto-comprensión. La coherencia interna de un sistema doctrinal no basta por sí sola para la aceptación real de la fe; se requiere tener en cuenta las estructuras racionales y afectivas del sujeto al cual se le presenta tal sistema.³³⁰

Crear en una verdad incondicional y exponerla a la comprensión, por tanto, implica también creer en la capacidad humana de alcanzar una certeza y de cimentar su vida práctica sobre ella. El asentimiento a una verdad requiere de tal certeza para prolongarse en el tiempo y generar disposiciones vitales permanentes que sustenten toda acción. La capacidad humana de comprender no se aplica solo a la noción, sino al modo de existencia y al mundo de los valores:

³²⁹ "Abogando por la libertad soberana del espíritu en el vastísimo campo del conocimiento, Newman legitima al mismo tiempo los caminos por los cuales el hombre alcanza la verdad religiosa. Por que los itinerarios de la fe tienen grandes afinidades con los del pensamiento espontáneo que ordenan la razón en los asuntos corrientes de la vida práctica. De una parte y de otra, se trata de un conocimiento que se dirige a las realidades concretas, objeto de experiencia y de interés vital, que es muy diferente del conocimiento científico que establece relaciones entre los hechos y se sitúa en el plano de las nociones y de las ideas. 'Una ley no es un hecho, sino una noción'. De una parte y de otra, se trata de un conocimiento que involucra al sujeto mismo, en su individualidad, la más profunda, y a menudo la más secreta" (Trad. mía), Honoré, *La pensée de John Henry Newman*, 101.

³³⁰ Véase CEC, 26-35. Véase también, en esta perspectiva, Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Friburgo: Herder, 1976, 37-53.

Los asentimientos pueden cambiar y cambian; las certezas perduran. Ésta es la razón por la que la religión exige más que un asentimiento a su verdad: exige la certeza, o por lo menos un asentimiento que pueda convertirse en certeza cuando sea requerido. En la fe religiosa sin certeza, puede haber mucho de profesiones y observancias de buen parecer; pero no puede haber hábito de oración, devoción directa, familiaridad con lo invisible, generosidad, abnegación. La certeza es algo esencial para el cristiano; y si éste ha de perseverar, su certeza ha de incluir un principio de persistencia.³³¹

La certeza es, en últimas, la afirmación elocuente de la dignidad humana y del valor del conocimiento en su posibilidad de alcanzar lo real. La conciencia no es para Newman un simple juego de funciones internas que se combinan a discreción, sino un ejercicio intencional hacia la verdad³³², a pesar de la experiencia cotidiana del engaño y el error. Allí donde se confía en la existencia de la verdad de manera incondicional, las capacidades humanas de la comprensión tienen el presupuesto adecuado para desplegarse y llegar a su destino.

La indefectibilidad es algo que casi entra en el mismo concepto de certeza; en cuanto que si ésta fallase con alguna frecuencia quedaría probado que al fin la certeza sería verdaderamente un acto imposible, y que lo que tiene apariencia de certeza no es más que una extravagancia del entendimiento. La verdad seguiría siendo la verdad, pero el conocimiento de la misma sería algo más allá de nuestras posibilidades. Por consiguiente, es muy importante demostrar que, en general, la certeza no falla; que los fallos de los que se tenía por certeza son excepcionales; que el entendimiento, que ha sido hecho para la verdad, puede llegar a la verdad y que una vez llegado a ella la puede retener, reconocer y guardar el reconocimiento de la misma.³³³

3.2.2. La confianza en un Dios personal

La tarea de sistematizar las doctrinas de la fe supera un puro elenco de afirmaciones sobre Dios y se sitúa en la posibilidad concreta de una relación con Él y de una vuelta del pensamiento y de las acciones propias hacia Él en una intención vital particular y continua que llamamos conversión. El asentimiento nocional a la existencia de Dios como principio no basta para la fe cristiana: se requiere el asentimiento real de Dios y la certeza de su

³³¹ Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 186.

³³² Véase Myers, *The Thoughtful Heart. The Metaphysics of John Henry Newman*, 85-88.

³³³ Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 187.

carácter personal como fundamento del ser y la acción. Para este efecto, la conversión originaria prevé el paso del deísmo a la confesión de un Dios en cuyas palabras y acciones se pueda confiar incondicionalmente como fuente de verdad y guía vital. Está excluida de principio toda reducción antropomórfica de la visión de Dios pero, al mismo tiempo, se afirma la dignidad del lenguaje y las figuras humanas para acercarse a lo sagrado, en los límites que imponen la imperfección y el pecado³³⁴.

Por otra parte, de la intencionalidad trascendente de la conciencia se ha de pasar a la entrega a esa Existencia que sustenta la propia existencia bajo la afirmación creyente de una Providencia. Esto es lo que propiamente podemos llamar conversión, aunque en el lenguaje común solemos denominar así a cambios de opinión religiosa o a mejorías en la conducta moral. Sin embargo, el fenómeno requiere de una profundidad mayor y recae en el ámbito del diálogo entre personas, donde se descubre un lenguaje cordial y una invitación a la comunión. La conversión no es, así, un puro asunto de argumentos, sino una propia atracción o seducción³³⁵ que inicia un modo de existencia en relación, donde Dios se revela como principio y fundamento y el sujeto creyente orienta su razón y su comportamiento según el nuevo horizonte que se le propone.

El inicio de la conversión no es necesariamente un fracaso o un sufrimiento eventual, sino un encuentro personal con Aquel que podemos confesar como razón de la existencia concreta, si bien los diversos acontecimientos de la vida pueden suscitar la reflexión o el cambio en situaciones determinadas. El carácter personal de Dios sustenta la concreción de la vuelta del hombre al bien, porque reconoce en Él la fuente primera de un Sabiduría y de una Voluntad que la atrae con mayor fuerza que una idea o una convicción:

³³⁴ “A pesar de que la razón humana, sencillamente hablando, pueda verdaderamente por sus fuerzas y su luz naturales, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas, sin embargo hay muchos obstáculos que impiden a esta misma razón usar eficazmente y con fruto su poder natural; porque las verdades que se refieren a Dios y a los hombres sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles, y cuando deben traducirse en actos y proyectarse en la vida exigen que el hombre se entregue y renuncie a sí mismo. El espíritu humano, para adquirir semejantes verdades, padece dificultad por parte de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. De ahí procede que en semejantes materias los hombres se persuadan de que son falsas, o al menos dudosas, las cosas que no quisieran que fuesen verdaderas”. Pío XII, *Humani generis*, Denzinger 3875.

³³⁵ Véase Jr 20,7.

Il termine “persona” [en Newman], infatti, fissa una relazione biunívoca: dall’umano al divino, e dal divino all’umano. L’uomo lo utiliza per dire Dio perché non possiede altra parola per darGli concretezza, mentre, per il fatto di essere a Sua immagine, lo aplica anche per se stesso. Per Newman il carattere “personale” del Essere Supremo è il fattore che distingue la religione rivelata dalla religione naturale, evidente in particolare en el “atto di *autorinuncia*” con cui Egli ha sacrificato il Suo figlio unigenito. É singular que nella “personalizzazione” dell’Essere Supremo egli riconosca un’affinità di sentire con Coleridge, quando questi distingue l’Idea di Dio da tutte le altre idee per il fatto que implica la “realità” e che possiede il carattere di Agente morale. La questione della fede allora non riguarda Dio solo “come fundamento dell’universo nella sua essenza, ma quale suo artefice e giudice nella sua sagezza e sacra voluntá”.³³⁶

El carácter personal de la experiencia religiosa la sitúa también en la perspectiva propia de toda relación en que los sujetos se involucran al punto de unirse en una amistad prolongada, establecer un vínculo de amor y oblatividad o distanciarse. La Persona que se ha vuelto mi fundamento es el objeto permanente de mi intencionalidad y mi comunión con Ella es la finalidad de mi existencia en el mundo. La verdad que el hombre enuncia sobre Dios, a partir de su razón y de la Revelación, se convierte en la verdad sobre él mismo como sujeto libre, cognoscente y abierto a la plenitud exigente del amor. El sistema de doctrina que involucra la Personalidad de Dios es también aquel que reconoce las plenas capacidades humanas para entrar en un vínculo que define el sentido global de la vida, si bien este ha de superar los límites del “estado de naturaleza” y recibir un “estado de gracia”³³⁷ que hace efectiva la comunión con Dios y nos dispone al gozo de la celebración:

En el Credo enumeramos las bondades de Dios con nosotros pecadores. Y decimos y cantamos himnos y salmos para ponernos tan cerca del cielo como sea posible. ¡Que el Todopoderoso bendiga estos intentos nuestros de prepararnos para Él! ¡Ojalá no sean fórmulas muertas, sino una liturgia viva, llena de la vida del Dios Espíritu Santo que vive en

³³⁶ “El término ‘persona’ [en Newman], en efecto, fija una relación biunívoca: de lo humano a lo divino, y de lo divino a lo humano. El hombre lo utiliza para decir Dios porque no posee otra palabra para darle concreción, mientras, por el hecho de ser hecho a Su imagen, lo aplica para sí mismo. Para Newman, el carácter ‘personal’ del Ser Supremo es el factor que distingue la religión revelada de la religión natural, evidente en particular en el “acto de autorrenuncia” con el cual Él ha sacrificado a Su hijo unigenito. Es singular que en la ‘personalización’ del Ser Supremo él reconozca una afinidad con el sentir de Coleridge, cuando éste distingue la Idea de Dios de todas las demás ideas por el hecho de que implica la ‘realidad’ y posee el carácter de Agente moral. La cuestión de la fe entonces no concierne a Dios ‘como fundamento del universo en su esencia, sino como artífice y juez en su sabiduría y sagrada voluntad” (Trad. mía), Marchetto, *John Henry Newman. Identità, alterità, persona*, 51. La obra referida de Coleridge, S. *Biographia literaria* (1817), en *Opere in prosa*. Milán: Bompiani, 2006.

³³⁷ Véase Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 7, 163-172.

los que han muerto al pecado y viven con Cristo! Me atrevo a decir que algunos de ustedes han oído a personas apartadas de la Iglesia decir que nuestras oraciones, ceremonias y festividades no son más que fórmulas, fórmulas muertas, que no pueden hacernos el menor bien. Sí, son fórmulas muertas para los que están muertos, pero son fórmulas vivas para los que están vivos. Si vienes aquí de una manera muerta, no en la fe, no en busca de la bendición de Dios, si tu corazón no está puesto en la liturgia, no obtendrás ningún beneficio de ella. Pero si vienes de una manera viva, con fe, con esperanza y reverencia, y con el corazón santamente expectante, entonces todo lo que sucede será un servicio vivo y lleno de lo sobrenatural.³³⁸

Esa misma confesión de fe acompaña el dolor y expresa en el orden de la gracia las limitaciones y sufrimientos de la persona concreta. La comprensión de la verdad revelada ocurre según las dimensiones humanas, sin forzarlas:

La Escritura es el gran refugio en las tribulaciones, siempre que nos guardemos de extralimitarnos en su uso, o de ir más allá de ponernos a su sombra. Usémosla según nuestra medida. Ella es mucho más alta y más ancha que nuestras necesidades y su lengua vela nuestros sentimientos al mismo tiempo que los expresa; es sagrada y sobrenatural, y los purifica y refrena, al tiempo que los sanciona.³³⁹

Sin embargo, es claro que tal comprensión no se reduce a las necesidades eventuales, sino que conforma un proceso acumulativo y revisable a lo largo de toda la vida, susceptible de establecer un conjunto de verdades sobre Dios que se equilibran y se corrigen a lo largo del tiempo. El desarrollo de la doctrina que ocurre en toda la Iglesia ocurre también en el sujeto, cuando las experiencias de la vida van madurando su imagen de Dios y le van mostrando una Voluntad que excede permanentemente las expectativas y los conceptos considerados a veces como inmutables. La comprensión de una doctrina no es un acontecimiento apenas intelectual que ocurra de una vez por todas, sino un proceso vital que se renueva una y otra vez, permaneciendo el mismo, según la apertura que el creyente muestre a la revisión de su propia existencia y de su fe como fundadas en un *Deus semper maior* y a la labor del Espíritu que habita en él:

The spiritual life for the Christian is a lifelong process of realizing the presence of the indwelling of the Holy Spirit in the heart and mind of the believer. Realizing the Spirit's

³³⁸ *Ibíd.*, Vol. 7, 171.

³³⁹ *Ibíd.*, Vol. 7, 231.

presence is not solely an intellectual act. It is not merely a notional assent to the theoretical doctrine of the indwelling of the Holy Spirit. It is not merely freedom from mortal sin. Nor is it mere imagining. It is not mere enthusiasm or excitement. For Newman, when believers realize a truth of faith, “it becomes an influential principle within them, and leads to a number of consequences both in opinion and in conduct”. Realizing means bringing a truth into consciousness, dwelling upon it, and contemplating it vividly. To realize a truth means to grasp it and bring it home to oneself.³⁴⁰

3.2.3. La confianza en la Iglesia

Como hemos visto, uno de los pilares de la decisión de Newman de hacerse católico romano fue la cuestión eclesiológica³⁴¹. La garantía de la transmisión de la Revelación y su desarrollo recaen en una comunidad asistida por el Espíritu Santo y no simplemente en un raciocinio individual iluminado o erudito. Asimismo, si la investigación teológica presta un servicio de profundización, ampliación de perspectivas o aplicación práctica, es la Iglesia en su conjunto la que discierne una comprensión específica de la fe en un contexto determinado y la que avala una actitud concreta frente a problemas y desafíos específicos³⁴².

La legitimidad del cuerpo eclesial y de la autoridad al servicio de la fe no es, por tanto, un asunto secundario. De hecho, el primer asentimiento de fe después de la creencia en la existencia de Dios es la confianza otorgada a la Iglesia que transmite un mensaje salvífico en palabras y obras³⁴³.

³⁴⁰ “La vida espiritual para el cristiano es un proceso de toda la vida para darse cuenta de la presencia de la inhabitación del Espíritu Santo en el corazón y la mente del creyente. Tomar conciencia de la presencia del Espíritu no es solo un acto intelectual. No es meramente un asentimiento nocional a la doctrina teórica de la inhabitación del Espíritu Santo. No es meramente ausencia de pecado mortal. Tampoco es mera imaginación, entusiasmo o excitación. Para Newman, cuando los creyentes toman conciencia de una verdad de fe, ‘ésta se convierte en un principio influyente que lleva a un número de consecuencias tanto en la opinión como en la conducta’. Darse cuenta significa llevar una realidad a la conciencia, habitar sobre ella y contemplarla vívidamente. Tomar conciencia de una verdad significa asirla y llevarla a la propia casa” (trad. mía), Connolly (ed.), *Newman & Life in the Spirit. Theological Reflections on Spirituality for Today*, 44.

³⁴¹ Véanse Gil, *Conversión y Verdad en John Henry Newman*, 2013, 67-76; y Dulles, *John Henry Newman*, 83-87.

³⁴² Véase Ratzinger, *Naturaleza y misión de la teología*, 55-65.

³⁴³ Véase Lc 24,19.

¿Aceptan conmigo que la Revelación es un hecho probable? En tal caso, paso a hacer una segunda observación. Es la siguiente: la enseñanza de la Iglesia equivale palmariamente a esa Revelación. ¿Por qué no ha de ser así? La Iglesia presenta ya a primera vista la señal de ser diferente de cualquier otra religión. Si fuera mensajera de Dios se manifestaría en sus características como distinta, separada y singular; y de hecho así ocurre. La Iglesia es una, no solo internamente sino también en contraste con todo lo demás, es decir, no mantiene relación con grupo religioso alguno. De ahí que la opción se plantea entre la Iglesia o un mensajero simplemente humano. No existe Revelación a menos que la Iglesia sea su instrumento, pues, ¿en qué otro lugar puede hallarse un profeta? Las anticipaciones de ustedes han resultado vacías y sus probabilidades engañosas si la Iglesia no es el Profeta de Dios [...] Profeta es alguien que viene de Dios, que habla con autoridad, que se conduce siempre de la misma manera, que se pronuncia con precisión y firmeza, que permanece fiel a sí mismo, y que es capaz de desterrar y contener el error.³⁴⁴

La fe supera la convicción privada y se desarrolla en el marco de una confesión compartida expresada en un sistema doctrinal y sacramental coherente, autorizado y autónomo, es decir provisto de leyes y carácter propios que lo diferencian de la sociedad humana en general³⁴⁵. Los fines y criterios de tal confesión están regidos por una intención espiritual y salvífica que le ha otorgado una fuerza inusitada a través de los siglos a su predicación y a su testimonio de santidad³⁴⁶ y que Newman reconoce paulatinamente en la Iglesia de Roma³⁴⁷.

El grave asunto del obispado de Jerusalén mostró a Newman la debilidad del sistema anglicano y su sumisión al orden temporal. Una decisión que debió haberse tomado en la fe y ejecutado con la independencia de la autoridad espiritual legítima, se vio arrastrada por los intereses de la dominación británica y las injerencias diplomáticas³⁴⁸. Si la institución anglicana no se mostraba fiable en una decisión que involucraba la claridad en la confesión de la fe, ¿cómo podría otorgársele la confianza al momento de definir los grandes contenidos doctrinales o las prácticas sacramentales ortodoxas? ¿Cómo podría verse en ella el Cuerpo de Cristo elegido y santificado para otros fines?³⁴⁹. El paso a Roma fue ciertamente una afirmación de la necesidad de la autonomía de la Iglesia, pero también de

³⁴⁴ Newman, *Discursos sobre la fe*, 278.

³⁴⁵ *Ibíd.*, 213.

³⁴⁶ *Ibíd.*, 53.

³⁴⁷ Véase Newman, *Apologia*, 267.

³⁴⁸ Véase *Ibíd.*, 190-191.

³⁴⁹ Véase Newman, *Gesù. Pagine scelte*, 46-49, en la nota elaborada por Giovanni Velocci.

su identidad como fundamento de la fe personal, donde lo predicado sobre la comunidad se realiza concretamente en el sujeto³⁵⁰.

Por otra parte, esta misma decisión expresa la fe en la venida continua del Reino superior al mundo, que suscita la profecía y el martirio³⁵¹. No hay libertad real sin grandes heridas. El sufrimiento que entraña el abandono de una forma de vida consolidada durante años y la ruptura con amigos y allegados, sumados a la pérdida efectiva de prestigio y aceptación, muestran el precio de una opción por motivos estrictamente religiosos, patente en la pesadísima carga interior y la tensión psicológica descrita en la correspondencia de Newman:

A 16 de noviembre, 1844. Estoy pasando lo que tengo que pasar; mi único consuelo es que cada día de dolor se resta al cáliz que por fuerza he de beber hasta las heces. No hay que temer (humanamente hablando) que haga ningún movimiento durante aún bastante tiempo. Esto me ha salido sin querer, pero todo está bien. Lo que me mata es la confusión, la inquietud, alarma y escepticismo que provocho en muchos, y el perder la amistad y buena opinión de tantos conocidos y desconocidos que me han querido bien. De estas dos fuentes de dolor, la primera es constante, punzante y sin alivio. Días enteros he tenido el corazón literalmente destrozado.³⁵²

Los argumentos teológicos sobre la Iglesia se convierten en motivos de confianza vital respecto al ingreso en el catolicismo romano, sin que medien intereses o perspectivas halagüeñas sobre el futuro³⁵³, sino solo el coherente desarrollo de una convicción que se va haciendo más fuerte en términos de la certeza y va exigiendo la realización concreta no solo en la profesión de fe individual sino en la pertenencia real, a pesar de las reticencias que puedan generar las noticias particulares y desfavorables sobre la nueva comunidad:

La única, la razón soberana que me puede hacer cambiar es mi profundo e inalterable convencimiento de que nuestra Iglesia es cismática y que mi salvación depende de que me una a la Iglesia de Roma. Yo puedo emplear argumentos *ad hominem* con éste o aquél; pero no tengo conciencia de resentimiento o de amargura por nada de lo que me ha sucedido. No tengo esperanzas ni proyectos de futuro en ninguna otra esfera que me acomodara mejor. No

³⁵⁰ Véase Kasper, *Iglesia Católica. Esencia, realidad, misión*, 116-117.

³⁵¹ Véase Jn 18,33-19,16.

³⁵² Newman, *Apologia*, 267.

³⁵³ Véanse Lipgens, *John Henry Newman*, 12-16; y Newman, *Die Kirche*. Zweiter Band, 9-10.

siento simpatías por los católicos romanos. Rara vez fui, ni siquiera en el extranjero, a ninguno de sus actos de culto; no conozco ni trato a ninguno de ellos ni me gusta lo que de ellos oigo. Además, ¡estoy perdiendo, renunciando a tantas cosas! Sacrifico cosas que nunca recuperaré, no por la edad que ya tengo, en que uno huye de cambios drásticos, sino por mi peculiar amor a los viejos recuerdos y al placer de rememorar el pasado. No siento entusiasmo, ni heroísmo, ni placer alguno en realizar este sacrificio; nada hay que me empuje.³⁵⁴

La Iglesia como comunidad de fe asistida por el Espíritu es el soporte de la conversión originaria y también de los sucesivos pasos en la obediencia a Cristo a lo largo de la vida. El sacrificio de la propia afirmación personal se ve recompensado por el acto de confianza en la comunidad de gracia que irá revelando el plan de la Providencia. Sin embargo, los argumentos en torno a la pertenencia a una confesión de fe u otra no se dan por la fuerza de las conveniencias sino a la conciencia que discierne el lugar eclesial que corresponde al legítimo desarrollo interior de las convicciones de fe. La Iglesia antecede históricamente y respalda el acto de fe, pero no supe el camino propio de la inteligencia y la fe que corre por cuenta del individuo y de su voluntad al momento de creer. La función de la religión es aclaratoria del objeto de la creencia, pero no se puede imponer ni reemplazar el ejercicio de la búsqueda paulatina y gradual:

La conciencia es como un eslabón entre la criatura y su Creador. La adhesión más perfecta a las verdades teológicas proviene de este hábito de religión personal [...]. La aprehensión viva de los objetos religiosos es independiente del testimonio escrito de la revelación. No requiere conocimiento alguno de la Escritura, ni de la historia o el dogma de la Iglesia católica. Es independiente de los libros. Pero si podemos llegar a vislumbrar tanto en la alborada de la religión natural, es obvio que ha de ser mucho mayor la plenitud y la exactitud de nuestra imagen mental del Dios personal y de sus atributos a la luz del cristianismo. En realidad, uno de los principales fines de los designios sobrenaturales de la religión es el darnos un objeto de nuestra fe claro y suficiente.³⁵⁵

Si bien, de acuerdo con lo anterior, la Iglesia no es comienzo de la creencia religiosa, sí constituye luego el ámbito natural de la comprensión de la fe en un Dios personal que habla de una manera determinada y que realiza gestos concretos en la historia. La Iglesia ha de tener, por virtud del Espíritu, la capacidad de actualizar la comprensión de la verdad y

³⁵⁴ Newman, *Apologia*, 267.

³⁵⁵ Newman, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, 107-108.

desarrollarla según el mismo avance del conocimiento humano y las necesidades del lenguaje, sin pretender que tal capacidad la lleve a innovaciones permanente o a contradicciones frente al flujo continuo del entendimiento cristiano a lo largo de los siglos. La comprensión de la doctrina cristiana es siempre asimilación de las grandes obras del pasado como apoyo de la comprensión presente, jalonada por la convicción de estar ante una verdad que excede todo intelecto por ser divina y que requiere la humildad de la contemplación y la recepción abierta de las preguntas de la cultura contemporánea:

Los misterios que solo Dios conoce, que Él ha revelado y la Iglesia ha definido, con el paso del tiempo pueden llegar a ser mejor comprendidos. Pero lo que hay que comprender no es algo que esté dentro del ámbito del conocimiento humano. Es precisamente lo que Dios ha revelado, y en ese sentido el dogma es permanente. La comprensión humana que de él se tenga ha de ser siempre *in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia* (DS 3020) [...] El pensamiento sobre la teoría del conocimiento y sobre la Trinidad, fueron realizaciones genuinas del espíritu humano. Realizaciones semejantes tienen permanencia por sí mismas; pueden ser mejoradas, desde luego, y pueden ser colocadas en contextos más amplios y ricos. Pero si su sustancia no es incorporada en las obras subsiguientes, éstas serán sustancialmente más pobres.³⁵⁶

La Iglesia católica romana es para Newman aquella que a lo largo de los siglos ha cumplido esta función mediante los Concilios, el Magisterio y la labor de los santos y teólogos eruditos; y la decisión de ser recibido en ella expresa su exigencia primordial de una comprensión de la verdad cristiana según el carácter histórico del sujeto que adhiere a ella y a las exigencias concretas de su existencia. Newman no presta su asentimiento solo a la doctrina revelada o a su expresión documental, sino al proceso por el cual esta verdad se hace permanentemente contemporánea.

3.3. El cultivo de la teología como acción comunicativa

Entre las habituales formas de ministerio, Newman dedicó gran parte de su trabajo a la escritura como medio de comunicación de su fe y de su talante interior. Su predicación, tanto aquella parroquial como la universitaria, fue cuidadosamente revisada por él mismo y

³⁵⁶ Lonergan, *Método en teología*, 339.

reeditada varias veces a lo largo de los años, en su época como anglicano y luego como católico. Hoy en día es considerado un clásico en la literatura y sus homilias siguen moldeando el carácter de muchos cristianos de diversas confesiones.

Otro ámbito lo constituyen los múltiples ensayos teológicos e históricos y los estudios monográficos, también de ambas épocas, donde se plasman la erudición y el método, la belleza del estilo y la cuidadosa exactitud de las ideas y los matices. La lectura de las obras de Newman exige una atención paciente a las distinciones y los giros de pensamiento, en una combinación especial entre investigación y retórica, donde el lector es invitado a conocer las fuentes y a obtener un acervo útil de datos ciertos para su propio trabajo de interpretación y juicio.

También disponemos de una extensa correspondencia repartida entre anglicanos y católicos de diversas procedencias, versada tanto en el ambiente académico de Oxford como en los aspectos más confidenciales y espirituales y los asuntos prácticos y familiares del día. Treinta y tres tomos conforman el intercambio epistolar de Newman, que constituyen un valioso recurso a la hora de conocer su carácter, sus preocupaciones eclesiales y su mundo afectivo³⁵⁷.

Finalmente, contamos con su *Apologia*, que puede describirse como una autobiografía con intereses más allá de la configuración de un personaje o una época y se convierte en un auténtico recuento de un proceso intelectual y espiritual en un arco de más de cincuenta años, si se tiene en cuenta la fecha de su publicación en 1864, a pesar de que la concentración narrativa tiene lugar en los años cuarenta del siglo XIX. Para su redacción, Newman emprende la tarea de recopilar y organizar tanto su propia bibliografía como sus cartas, algunas muy lejanas, y traer a colación recuerdos de estudios, personas y ambientes que son vistos ahora a la luz de la Providencia como agentes y testigos de una evolución intelectual, moral y religiosa que tuvo como desenlace el paso al catolicismo romano.

³⁵⁷ Short, *Newman and his Contemporaries*, 177-212.

Cada una de estas expresiones escritas tiene una función propia a la hora de transmitir la *significación* que Newman quiso darle a su propio itinerario, a la sociedad de su época y a la comunión eclesial a la que perteneció hasta los 44 años. Unas y otras parecen responder a un ambiente polémico y de cierta contestación al desarrollo de las ideas a favor de la recuperación de los elementos católicos desde el Movimiento de Oxford, pero más allá, corresponden a un deseo explícito de *comunicar* la verdad cristiana y el conjunto de valores que han inspirado una vida concreta, es decir, de transformar la escritura en testimonio.

La génesis de la significación común es un proceso evolutivo de comunicación en que los individuos llegan a compartir las mismas significaciones cognoscitivas, constitutivas y efectivas. En el caso más elemental del encuentro entre dos personas, este proceso ha sido descrito de la siguiente manera: sobre la base de una intersubjetividad ya existente, el yo hace un gesto, el otro da una respuesta interpretativa y el yo descubre en esta respuesta la significación efectiva de su gesto. Así, a partir de una intersubjetividad, el gesto y la respuesta hacen surgir una comprensión común. Sobre esta base espontánea se puede instaurar un lenguaje común, la transmisión de conocimientos adquiridos y de modelos sociales, valiéndose de la educación, la difusión de la información y la voluntad común de formar una comunidad que busca reemplazar los malentendidos por la comprensión mutua y cambiar las situaciones de desacuerdo, en situaciones de no-conformidad y, eventualmente, en situaciones de asentimiento.³⁵⁸

En las páginas siguientes recorreremos este proceso en los ámbitos mencionados, según las intenciones de cada uno y su aporte a la configuración de una vocación teológica inmensa en el mundo de las letras, el ministerio pastoral y la guía espiritual. Debe tenerse en cuenta que la exposición no tiene un carácter temporal, sino explorativo de diversas tareas que realizan una misma intención de intersubjetividad, disciplina académica y diálogo cordial, y que configuran, en últimas, una forma de vida y una vocación.

3.3.1. El desafío de explicarse uno mismo

Hemos afirmado ya que la *Apologia* no nace de un proyecto propio en el marco de los intereses intelectuales de Newman, sino que nace como respuesta a la acusación de un cierto Charles Kingsley, clérigo anglicano, con ocasión de la publicación de una recensión

³⁵⁸ Lonergan, *Método en teología*, 343.

sobre un libro acerca de la historia de Inglaterra, en el número de enero de 1864, de la *Macmillan's Magazine*:

La verdad, por sí misma, nunca ha sido una virtud para el clero romano. El padre Newman nos informa de que no necesita serlo y que, en definitiva, no debe serlo; que la astucia es el arma que el cielo ha dado a los santos para que resistan la fuerza bruta y masculina del mundo malvado que toma y es dado en matrimonio. Puede que su pensamiento no sea doctrinalmente correcto, pero es un hecho que es así.³⁵⁹

Semejante agresión debía tener, por el puro sentido de la honra, una respuesta adecuada. Sin embargo, en primera instancia, Newman solo pide que los editores atiendan a la restitución de su fama, manchada por la calumnia y protesta formalmente por las afirmaciones gratuitas y ofensivas:

No se cita una sola palabra mía, y mucho menos un texto de mis escritos, para justificar tal afirmación. No me ha pasado siquiera por la mente entablar una polémica con el autor del pasaje o con el editor que lo publica sin incluir la prueba de sus alegaciones. Tampoco deseo reparación alguna de ninguno de ellos, ni me quejo de su acción, ni les daré las gracias en el caso de que rectifiquen. Y no les escribo con el deseo de que me contesten. Pretendo únicamente llamar su atención, como caballeros, sobre una calumnia grave y gratuita, con la que, espero, deplorarán ustedes ver asociado un nombre tal ilustre como el de su revista.³⁶⁰

En un principio, Newman pensó que se trataba de un joven escritor “que buscaba fabricarse una reputación barata disparando sobre un blanco cómodo”, pero el autor resultó ser un hombre ya de 44 años, escritor y novelista de cierta popularidad, capellán de la reina Victoria, tutor del príncipe de Gales y profesor de historia en Cambridge. Este rehusó disculparse e hizo de su respuesta un nuevo ataque, incluso con la publicación del folleto intitulado *¿Qué quiere decir entonces el Dr. Newman?*, que aumentó la molestia y la polémica. Pero Kingsley no calculó las capacidades de Newman y ocasionó, además de una respuesta contundente y una pieza maestra de argumentación e ironía, el proyecto de una de las más alabadas obras de la prosa autobiográfica inglesa: la *Apologia pro Vita Sua*, publicada en el mismo año de 1864. Los ojos del público londinense se centraron, entonces,

³⁵⁹ Newman, *Apologia*, 33.

³⁶⁰ *Ibíd.*, 14.

en Newman y tácitamente reclamaron saber más de este sacerdote católico venido del anglicanismo, que había escogido el camino del servicio discreto y la distancia de toda publicidad.

La tendencia autobiográfica de Newman ya había estado presente en sus escritos sobre el viaje al Mediterráneo, pero ahora no se trata solo de narrar eventos e impresiones o confesar mociones espirituales, sino de explicar las convicciones y sentimientos religiosos desde la adolescencia hasta el paso a Roma en 1845, como defensa de la honestidad de un proceso coherente y articulado de búsqueda esforzada de la verdad y de un cambio de confesión religiosa con un doloroso costo vital que apenas algunos allegados pudieron advertir.

El proyecto se vale, entonces, de los ya existentes *Escritos autobiográficos* y los integra en un relato mucho mayor, con el recurso de la memoria y, en particular, de la correspondencia, que Newman organiza de nuevo y enfila con una perspectiva específica: explicar a un público indeterminado su ingreso al catolicismo y su vocación como teólogo. No se trata de una llana exposición cronológica de su vida ni de un recuento de su entorno familiar, sino de una propia historia de sus ideas religiosas, como núcleo de una decisión tomada ya hacía veinte años. Los acontecimientos centrales se remontaban a los años anteriores a 1845 y, por tanto, el trabajo comenzaba con la recopilación de textos autógrafos, otros publicados, y el recurso a los viejos amigos anglicanos, de quienes Newman siempre resentía hondamente la separación.

La *Apologia* no comienza, a diferencia de la sugerencia de Lonergan, con un diario³⁶¹, sino con la percepción de una unidad de sentido en el pensamiento que llevó a una decisión importante. Por eso quizás el inicio en inglés como *History of my religious opinions* en el Prefacio a la edición de 1865³⁶². La información ofrecida no se centra en aspectos geográficos, familiares o íntimos, sino en la rápida inserción de Newman en las preocupaciones y tendencias religiosas de su época y la mención de los autores y maestros

³⁶¹ Véase Lonergan, *Método en teología*, 176.

³⁶² Véase Newman, *Apologia pro Vita Sua*. London: Penguin Books, 2004, 23.

que acompañaron su formación inicial. Newman avanza pronto hacia su vocación como presbítero anglicano y luego menciona ampliamente el papel que tuvieron los fundadores del Movimiento de Oxford en la apertura de sus fuentes y en la orientación de sus estudios sobre la Antigüedad cristiana. Luego vendrán todos los eventos y desarrollos de pensamiento que lo fueron acercando a Roma y su entrada en la Iglesia Católica. La prosa es llana, pero invita a entrar en comunión con un itinerario de maduración en la fe que tuvo un desenlace conocido para muchos, pero cuyas motivaciones y trasfondo teológico se revela solo ahora mediante la defensa de sus actos.

La *Apologia* es, en últimas, una comprensión de la vida por medio del trabajo teológico. La aplicación a la disciplina académica no es solo una ocupación marginal o una forma de subsistencia, sino que se ubica entre aquellas tareas que configuran también un estilo de vida y una dedicación global, a causa de su carácter religioso y trascendente. En esto se asemeja la teología al arte, en que el esfuerzo por llevarlo a cabo permea la existencia en su conjunto y se convierte en una comprensión de la vida y en una afirmación de su sentido. El artista y el teólogo aspiran a un encuentro, el primero con la belleza y el segundo con el amor, en cumbres que parecen comunicarse.

En tal itinerario, no se valora solo la meta del camino, sino todas las experiencias y convicciones que fueron elaborándose ilativamente luego como motivos de posterior certeza³⁶³. Newman no reniega a lo largo de la *Apologia* de su pasado anglicano, al contrario, reconoce en él rasgos de venerable belleza y espiritualidad, pero afirma, al mismo tiempo, su carácter de punto intermedio en una búsqueda más larga. La obra no es, en modo alguno, un pretexto para la controversia, sino una comprensión vital que pretende ser compartida. La *Apologia* es la comunicación de una vida interior y de sus procesos, más que de los argumentos externos que pudieran darse a conocer. En este caso, el lector es invitado a recorrer junto con el autor sus pasos ponderados y discretos, sin la mirada puesta en la opción final, sino en la rectitud de cada una de las certidumbres obtenidas.

³⁶³ Véase Sánchez Leyva, “El ‘*illative sense*’ en la instancia veritativa según John Henry Newman”, 487-506.

El relato no gira en torno a los puros sucesos, sino al entendimiento de una transformación que, en últimas, ocurre a lo largo de la vida en toda conciencia, pero que esta vez es expuesta en el marco de una experiencia religiosa y por medio de los recursos del lenguaje teológico. Las tareas de la teología se convierten en un instrumento de la explicación de sí que brinda Newman en su *Autobiografía*, al punto que solo desde la erudición ampliada progresivamente que sugieren sus páginas pueden captarse todos los elementos históricos, hermenéuticos, doctrinales, interiores, etc. que determinaron su paso a Roma.

La *Apologia* es, en realidad, el recuento de un método teológico a favor de un cambio de opiniones religiosas y de una nueva orientación existencial en lo concreto, en la discontinuidad de una nueva confesión pero en la continuidad de una misma opción por Dios. Los recursos literarios de la *Autobiografía* y su mención de acontecimientos y personas con las cuales mantiene una nutrida correspondencia, son el marco para la descripción de un itinerario de pensamiento metódico, una y otra vez revisado en su amplitud y profundidad, para dar razón de una nueva postura religiosa, al tiempo que una invitación a recorrer esos mismos pasos, a ejercer la crítica cuidadosa de los principios y procedimientos, a calibrar los instrumentos de valoración y a reconocer el misterio insondable de la libertad de conciencia.

3.3.2. *Cor ad cor loquitur*

La comunicación de lo comprendido en Newman tiene una segunda expresión en su inmensa correspondencia privada, que al momento de esta investigación llega a los treinta y dos tomos editados³⁶⁴, que comprenden tanto el periodo anglicano como el católico. No es casual que Newman mismo haya querido incluirla como material de su *Autobiografía*, si esta debe entenderse como una exposición de los argumentos debatidos y compartidos entre un amplio número de conocidos dentro y fuera del ámbito académico.

³⁶⁴ Strange, *John Henry Newman. A Portrait in Letters*, 2.

El objetivo de esta selección parece estar también en evitar al máximo las controversias que pudiera suscitar la *Apologia* si carecía de una suficiente documentación de la época anterior a 1845, al llegar a considerarse una simple interpretación personal de los hechos significativos para la vida personal de Newman. No hay aquí lugar para la simple anécdota o el encuentro trivial, sino que todo está visto desde el punto de vista final de la explicación de un pensamiento y de una opción. No se trata, entonces, de unas *memoirs* en el sentido común de la literatura en boga, sino una obra histórica y académica, a la vez que una intensa confesión íntima.

Huelga decir que Newman prevé, en todo caso, la posibilidad futura de una biografía escrita por un tercero, y quiere ofrecer tanto los testimonios como las perspectivas de interpretación más confiables. Le interesa mucho la justicia con las personas involucradas y la conservación de los nobles principios de la amistad, el respeto y la gratitud:

For Newman, letters trumped biography. In a well-known letter to his sister, Jemima, in 1863 he expressed his conviction that ‘a man’s life lies in his letters’. ‘Biographers varnish’; he told her, ‘they assign motives; they conjecture feelings; they interpret Lord Burleigh’s nods; they paliate or defend’. And he explained his point of view: ‘I sincerely wish to seem neither better nor worse than I am. I deteste suppression; and here is the great difficulty. It may be said that to ask a biographer to edit letters is like putting salt on a bird’s tail. How can you secure his fidelity? He must take care not to hurt people, make mischief, or get into controversy’. This concern over controversy was a significant preoccupation of his. He was aware that what he called ‘party interests and party feelings’ persist. People have agendas. And as extensive correspondence will rarely be made available ‘by reason of its prolixity’, he observed, so half sentences may be lifted from letters and used on one side of a controversy or another (18 may 1863).³⁶⁵

³⁶⁵ Para Newman, las cartas campean sobre la biografía. En una bien conocida carta a su hermana Jemima, en 1863, expresa su convicción de que ‘la vida de un hombre está sus cartas’. ‘Los biógrafos barnizan’ -le dice- ‘asignan motivos, conjeturan sentimientos; interpretan los gestos de Lord Burleigh; los palian o defienden’. Y explicaba su punto de vista: ‘Sinceramente desearía no parecer ni mejor ni peor de lo que soy. Detesto la supresión, y aquí hay una gran dificultad. Decirle a un biógrafo que edite las cartas es como poner sal en la cola de un pájaro. ¿Cómo puedo estar seguro de su fidelidad? Debemos tener cuidado para no herir gente, generar malentendido o entrar en controversia’. Esta preocupación por la controversia fue significativa en él. Era consciente de que aún persistían lo que él llamaba “intereses o sentimientos de partido”. La gente tiene agendas. Y como una correspondencia extensiva puede raramente ser accesible ‘por razones de prolijidad’, observó, medias frases pueden ser tomadas de las cartas y usadas en un lado u otro de la controversia” (trad. mía), *Ibíd.*, 3. Véase también *Ibíd.*, 347.

La correspondencia de Newman es, en gran parte, reflejo de los progresos de su trabajo en Oxford y de los problemas eclesiásticos de la época, pero ante todo es una forma de comunicación de intereses teológicos y de debates que no alcanzan al gran público. Las cartas permiten una descripción más detallada de ciertas motivaciones y dilemas que solo se expresan en la cercanía de la amistad o en la comunión suscitada por temas o profesiones afines. El intercambio epistolar refleja también un método de acercamiento a la verdad de sí mismo y a la clarificación de posiciones opuestas, de ahí la importancia de su colección a la hora de elucidar el avance de ciertas disputas y enfrentamientos, en la alternada exposición de argumentos y perspectivas:

He had kept them [some letters], he noted, because they contained ‘records of misunderstandings or personal collisions’. He was guarding against the other party publishing their view of the dispute, and he wanted his side of the question to be available. ‘In saying this’, he went on, ‘I am not implying that I was always right, and my correspondent wrong – but while I have no wish or intention whatever to rake up any one of these old quarrels myself, so on the other hand I have no wish either, though I have suspicion, that other may rake up one or another of them and lay down the law as to the rights and wrongs of it’.³⁶⁶

La comunicación epistolar es, por otra parte, un instrumento de precisión respecto a los juicios que se emitieron por el paso efectivo de Newman al catolicismo. Allí los desarrollos intelectuales pasan a conformar el trasfondo y el sustento de la petición de admisión, distinguiendo lo esencial de lo accesorio, pero es claro que este trabajo doctrinal y eclesiológico se inserta siempre en el más amplio deseo de búsqueda de una verdad que afecte personalmente, que mueva a la acción:

His clarity of intellect [of Newman] and sense of principle, therefore, cut both ways, guiding his, while brushing lesser matters aside. It was the reason moreover why he could become so indignant when other tried later to explain his move to Rome as motivated by pique or disappointment, rather than as the conclusion to a demanding, sustained intellectual exercise. He became a Catholic, he remarked years later, not out of despair, but out his study of the Church Fathers (3 July 1871) [...] He stated starkly to Jemima Mozley, that although people

³⁶⁶ “Conservó algunas cartas, anotó, porque contenían “registros de malentendidos o enfrentamientos personales”. Estaba en guardia frente a la publicación, por parte del otro partido, de su visión de la disputa, y quería que este lado también estuviera disponible. ‘Al decir esto’ -continuaba- ‘no pretendo tener siempre la razón o negarla a mi oponente – pero así como no es mi deseo ni mi intención publicitar las viejas contiendas por mí mismo; por otro lado tampoco quiero, aunque lo sospecho, que otros puedan hacerlo con una o varias de ellas y determinar por ley los aciertos o errores de la cuestión” (Trad. mía), *Ibíd.*

might conclude that he had joined the Church of Rome because he must be ‘disappointed, or restless, or set on a theory, or carried on by a party, or coaxed into it by admirers, or influenced by any of the ten thousand persuasives, which are as foreign from my mind as from my heart’, still as time goes by, ‘they will see that all these suppositions do not hold; and that they will be led to see that my motive simply is that I believe the Roman Church to be true (22 December 1844).³⁶⁷

También en otras ocasiones, la correspondencia cordial de Newman es una exhortación a la parsimonia y la revisión de las experiencias religiosas que puedan llevar a cambios significativos en materias de religión. Frente a las expectativas de conversiones masivas o repentinas, Newman recomienda la calma y la reflexión que sosiegue los impulsos pasajeros, contrarreste la influencia nociva de las opiniones comunes y aplaque la ansiedad por resolver todas las dudas:

I do wish people to agree with me in turning Romeward; but, as I do not wish them so to feel because I am so feeling, so do I deprecate their so feeling from mere disgust with what is happening among ourselves. Disgust makes no good converts; change of opinion is, commonly speaking, the work of a long time. People who are disgust done way, may be disgusted the other [...]. Ordinarily, the test of our being called is, not any great vividness of impression, but its continuance. I have generally said to persons, fix a time, and observe whether your conviction lasts through it, and how it stands at the end of it [...]. Persons then, in waiting to be certain, may be waiting for that which from the nature of the case cannot be theirs [...]. Doubt is the condition of our nature [...] the merit of faith consists in making ventures.³⁶⁸

³⁶⁷ “Su claridad de intelecto [de Newman] y sentido de principio, cortan ambas vías, guiando la suya propia, mientras deja de lado asuntos menores. Esta fue la razón por la cual resultó tal indignante cuando la otra parte trató de explicar su paso a Roma como motivado por una molestia o incomodidad, más que como la conclusión de un ejercicio intelectual exigente y continuado. [Newman] se hizo católico, como él mismo lo señaló años después, no por desesperación, sino por su estudio de los Padres de la Iglesia (3 de julio de 1871) [...] También le declaró con fuerza a Jemima Mozley que, aunque la gente pudiera pensar que él se unió a la Iglesia de Roma ‘por estar molesto, inquieto, seguir una teoría, obedecer a un partido, estar coaccionado por sus admiradores o influenciado por alguno de los diez mil persuasivos, que son tan ajenos a mi mente como a mi corazón’, a medida que el tiempo pasa, ‘verán que todas estas suposiciones no se sostienen y que mi motivo es simplemente creer que la Iglesia de Roma es verdadera” (22 de diciembre de 1844) (Trad. mía), *Ibíd.*, 10.

³⁶⁸ “Claro que quiero que la gente esté de acuerdo conmigo en mi paso a Roma, pero no deseo que lo hagan por simple empatía, así como lamento que reaccionen con mero disgusto por lo que sucede entre ellos. El disgusto no hace buenos conversos; el cambio de opinión es, comúnmente hablando, el trabajo de toda una vida. La gente que se disgusta por una cosa, mañana lo hará por otra [...]. Ordinariamente, la prueba de haber sido llamados es, no una gran vividez de impresión, sino su continuidad. He dicho en general a algunas personas, que se fijen un tiempo y observen si su convicción permanece y llega al final [...] La gente, al darse una espera para estar segura, puede luego descubrir que la naturaleza del asunto no le concierne [...] La duda es la condición de nuestra naturaleza [...] El mérito de la fe consiste en aventurarse” (trad. mía), Extractos de

3.3.3. La predicación como pedagogía de comunión

Si bien no hay una citación entera de la predicación de Newman en la *Apología*, todo el texto se nutre del progresivo acercamiento a los temas católicos en los sermones tanto parroquiales como universitarios. El trabajo intelectual tanto histórico como doctrinal deriva obviamente en la comunicación ejercida como predicador, pero en Newman es notoria la ausencia de expresiones retóricas o sentimentales para acceder al corazón de sus oyentes. Sus sermones eran un llamado primero a la inteligencia y luego al corazón, lo cual no denota racionalismo sino la convicción de que una mente bien dispuesta al conocimiento de la verdad recibe mejor la gracia de una fe viva y fervorosa. Los sentimientos pueden ser engañosos, si no hay un empeño esforzado de las facultades que en el hombre llevan a la comprensión efectiva y a la certeza interior. Inteligencia y afecto no son dos reinos opuestos, sino caminos que se cruzan en una misma ciudad interior.

Newman, orador en la menor escala posible, todavía debe tener a raya las amplias efusiones de sensibilidad y los bellos gritos de pasión. No conozco predicador más tranquilo, más discreto, más austero. ¿Cómo, por otra parte, esperar otra cosa distinta de su dignidad excesivamente reservada de puro inglés y de su distinción refinada de *scholar*, formado en la severa escuela de los maestros antiguos? Respetuoso hasta la exageración de la independencia del prójimo, por nada del mundo hubiera querido seducir a su auditorio, dirigiéndose a las pasiones. No haré el proceso de los que siguen el camino opuesto y van a la inteligencia por el corazón; pero no se me negará el reconocimiento del incontestable valor del hombre que llega sin esfuerzos aparentes, sin gritos, sin lágrimas, a remover profundamente las almas por el solo poder de las ideas.³⁶⁹

Newman introduce una interesante novedad en las costumbres de su tiempo, tanto en la frecuencia de su predicación como en su contenido, que en la tradición protestante abarcaba varios temas en un solo sermón. El texto de cada uno refleja el interés por explorar un solo tema, de forma lineal y exhaustiva, con la integración discreta de las posibles objeciones y una invitación a la aceptación práctica de su contenido. Newman cuida muy bien en evitar las digresiones y conservar un hilo de argumentación claro y contundente, sin recursos efectistas, pero con una retórica que difícilmente admite fugas o desvíos:

cartas de 1845 citados en Armstrong, *The Quotable Newman. A Definitive Guide to his Central Thoughts and Ideas*, 69.

³⁶⁹ Bremond, *Newman. Ensayo de biografía psicológica*, 166.

Hemos dado un primer paso para el conocimiento de Newman predicador si sabemos cómo escoge y delimita su tema. Avancemos y preguntémonos de qué manera trata esta materia en tales términos restringida. Podemos prever de antemano que aquí también, como consecuencia natural de lo que acabamos de comprobar, su método no ha de ser el de nuestros predicadores franceses. Estos no tienen tiempo de detenerse a mostrar en detalle las riquezas de su materia. A cada párrafo, se ve aparecer un nuevo análisis, una nueva consecuencia, un nuevo aspecto de la idea. Newman se priva de esta carrera rápida a través de la idea, se limita a contemplar un solo aspecto particular.³⁷⁰

Sobre el estilo de los sermones de Newman hay noticias debidas a sus oyentes, que se reunían entre los estudiantes de Oxford y asistían al culto regular anglicano o a la exposición de temas propios de las inquietudes teológicas del momento, y que revelan el talante de un predicador sobrio y ajeno al histrionismo, pero no por ello frío o puramente expositivo. El resultado paradójico de tal estilo era una cordial recepción por parte de los feligreses:

[...] Los ojos estaban llenos de vida, la voz era fuerte y a la vez melodiosa. Era sobre el púlpito una figura frágil y ligera, en tono sereno y medido. Enfervorizado gradualmente sobre el tema, el predicador elevaba ligeramente la voz y toda su alma parecía encenderse de conmoción y vigor espiritual. A veces, en medio de los pasajes más vibrantes y sin disminuir la voz, hacia una pausa, solo por un instante que se antojaba largo, y después, luego de haber recobrado fuerza y gravedad, pronunciaba palabras que sacudían el alma de los oyentes.³⁷¹

El texto básico de trabajo y exposición es la Escritura, sin referencia a temas de actualidad o política, aunque en muchos de ellos se nota una decidida oposición al espíritu de la época o a las tendencias evangélicas del anglicanismo popular. Su preocupación central en el uso del texto sagrado es hallar una comprensión de las palabras y las narraciones en su sentido apropiado, con un contexto adecuado y una superación progresiva de los prejuicios y las ideas impuestas a la Palabra revelada a causa de intereses foráneos, ocasión de tantos malentendidos y cismas:

Creo que las palabras de la Escritura, como las de cualquier otro libro, poseen su propio significado, que debe ser buscado para ser encontrado. San Pablo no usa sus palabras

³⁷⁰ *Ibíd.*, 160.

³⁷¹ Middleton, Robert, *The Vicar of St. Mary's, John H. Newman*, 136. Versión castellana de Víctor García Ruiz en Newman, *Esperando a Cristo*, 25.

indiscriminadamente. No quiere decir, fortuitamente y sin motivo, que “justo” unas veces significa realmente justo, y otras nominalmente justo. Si es un peligro tan grande, como hoy día a menudo se piensa, el hecho de confundir estos dos sentidos supuestamente distintos de la palabra, es igualmente improbable que san Pablo haya atribuido a la misma dos sentidos tan diversos. Las palabras significan una idea, no dos. Si la misma palabra parece implicar varias ideas, éstas se hallan realmente conexas entre sí. Los autores de la Escritura atribuyeron a sus palabras el sentido apropiado. Éstas poseían un significado antes de que nos aproximáramos a ellas, y seguirán teniendo ese mismo significado, tanto si lo descubrimos como si no. Nuestro quehacer es dar con el significado verdadero, no imponer algo para que sirva como tal.³⁷²

Newman entiende la comunicación de lo comprendido como un medio de comunión. Por eso reduce el campo de las ideas a una sola o unas pocas, sin derivaciones inútiles o florituras retóricas. La predicación se convierte, así, en un ejercicio intensivo y compartido de progreso de la inteligencia, motivada por el interés de dar razón de la esperanza cristiana y alentar la devoción interior. El significado de una palabra, rectamente comprendido, debe convertirse en un vínculo entre el predicador y el oyente³⁷³. La grandilocuencia está excluida de principio si lo que se pretende es un acuerdo en la tarea común de comprender humildemente la Palabra y aplicarla en el momento presente. El estilo, así, se hace llano y discreto, lo mismo que la ejecución de la predicación, que toma la forma moderada de un testimonio cordial o un consejo:

Yo incluso recomendaría a los predicadores que se fijen una proposición categórica bien clara, una frase escrita que puedan ponerse ante los ojos, y que ella guíe y limite la preparación del sermón, de manera que todo lo dicho exprese esa idea y nada más. Eso es lo que implica o sugiere la siguiente recomendación de san Carlos [Borromeo]: ‘id omnino studebit, ut quod in concione dicturus est antea *bene cognitum* habeat’ [se esforzará al máximo para que lo que va a decir a la asamblea lo tenga bien sabido antes]. Además, ¿no está eso expresamente contenido en la frase de la Escritura ‘predicar la *palabra*’?; porque ¿qué cosa es ‘la palabra’ sino una proposición dirigida al intelecto? Y en nada se mostrará más inequívocamente el celo del predicador que en su determinación de rechazar toda tentación de introducir cualquier comentario, por muy original que sea, o cualquier período, por muy elocuente que sea, que de una manera u otra no contribuya a expresar esa única proposición clara que ha escogido. Nada es más nefasto para la eficacia de un sermón que el hábito de predicar sobre tres o cuatro cosas a la vez.³⁷⁴

³⁷² Newman, *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*, 161-162.

³⁷³ Véase Werse, “The Preaching Power of Cardinal John Henry Newman”, 109-24.

³⁷⁴ Newman, *La idea de la Universidad*, 186.

El esfuerzo por escribir el sermón, sin ser algo indispensable, favorece la expresión adecuada de lo que se busca decir. Lentamente, la escogencia de las palabras y los giros adecuados favorecen la comprensión y temperan un ánimo quizá disperso o enfático. Sin embargo, el mérito de esta tarea no excluye las capacidades oratorias de algunos, que pueden prescindir del texto. Lo que importa, en definitiva, es la empatía suficiente entre el predicador y el auditorio³⁷⁵.

En algunos predicadores concretos, pueden darse circunstancias que hagan del texto escrito el recurso más aconsejable; pero yo he estado considerando el caso en sí mismo y tratando de establecer aquello a lo que hay que tender como lo mejor [...]. En cuanto a mí, no me parece una extravagancia decir que un sermón muy inferior predicado sin texto cumple los fines para los que todo sermón se predica más perfectamente que otro de gran mérito, si va escrito y leído. Desde luego, no todos los hombres serán capaces de hablar igualmente bien sin apoyarse en un texto, como tampoco todos tienen la misma buena y clara voz, o una presencia imponente. La elocuencia, lo repito, es un don; pero la mayoría, a no ser que hayan dejado atrás la edad en que se puede aprender, con la práctica, pueden alcanzar una facilidad para expresar sus pensamientos que les permitirá transmitir y hacer patente a los que oyen ese convencimiento, esa devoción hacia su fin que es el nervio de toda predicación, y que en la conciencia del propio predicador no solo le arropa cuando percibe sus deficiencia sino que las compensa una y otra vez, y cuantas sea necesario, en el juicio de sus oyentes.³⁷⁶

En este sentido, de la guía amorosa del pensamiento mediante la predicación, la comunicación en Newman adquiere un rasgo pedagógico. La comprensión adquirida no es un dato que se trasvasa, sino un proceso que se inicia y acompaña hacia la percepción de un centro que fundamenta y articula el avance de las ideas. El intelecto vivo adquiere una disciplina programática y se hace capaz del diálogo por medio de la asimilación coherente del discurso propuesto y del propio movimiento hacia la verdad:

For Newman, the living mind that is undisciplined by education training is like a whirlwind. It changes like a chameleon, veiling itself in any and every view rather than in no view at all. Just as the senses of an animal are activated naturally by its proper food or by an enemy or its offspring, so too the human mind is energized and enlivened by its proper truth. Newman conceives of “the wild, living intellect” as a great inward center of ceaseless activity exploring, discarding, balancing, economizing, and appropriating views, making progress by

³⁷⁵ Przywara (ed.), *The Heart of Newman*, ix-xx.

³⁷⁶ Newman, *La idea de la Universidad*, 200.

saying and unsaying, as it connaturally senses its way towards truth. It is “not the mere addition to our knowledge that is the illumination; but the locomotion, the movement onwards, of that mental centre, to which both what we know, and what we are learning, the accumulating mass of our acquirements, gravitates”.³⁷⁷

La disciplina aquí sugerida va dando gravedad al pensamiento y va conformando un centro de comunión en el trabajo compartido, una fuerza de atracción, no solo por el acopio de intereses o temas comunes, sino en la participación de un método que supera los ángulos opuestos de las controversias y se abre a la comunión de horizontes y perspectivas, posible cuando se reconoce una verdad objetiva y las capacidades humanas para alcanzarla y afirmarla, tanto en los asuntos de fe como en las distintas áreas de la ciencia³⁷⁸.

La predicación, por su parte, es una invitación al centro de gravedad que conforma la interioridad humana, donde se encuentra la verdad humana con la existencia de Dios³⁷⁹. No se trata nunca de la imposición de una doctrina o del desarrollo de una postura ideológica, sino de la exposición creyente de una verdad de fe que el creyente ya ha aceptado en la gracia y que ahora ha de desplegar en su inteligencia y en su voluntad. El predicador y el oyente se encuentran como peregrinos en el mismo camino, con el deseo de una ardiente comunión (Lc 24,13-35).

La comunicación de la teología se configura así en un humilde aporte al pensamiento en cuanto posibilidad humana, pero unida radicalmente a la confesión de fe en una Palabra personal que viene de fuera y que suscita el amor incondicional. El teólogo no es un protagonista que defiende ideas logradas, sino un testigo de lo que puede lograr la Verdad

³⁷⁷ “Para Newman, la mente vivaz que carece de la disciplina de la educación es como un remolino de viento. Cambia como un camaleón, ofuscada todas las visiones para luego no tener ninguna en absoluto. Así como los sentidos de un animal se activan naturalmente por su alimento propio, por su enemigo o su instinto de reproducción, así la mente humana se energiza y vitaliza por su verdad correspondiente. Newman concibe el “intelecto vivaz y salvaje” como un centro interior de actividad incesante que explora, descarta, equilibra, economiza y se apropia de visiones, progresando a medida que dice y desdice y percibe connaturalmente su ruta hacia la verdad. No es “la mera adición a nuestro pensamiento lo que configura la iluminación, sino la locomoción, el movimiento hacia delante de este centro mental, en el cual gravita todo lo que sabemos, aprendemos y acumulamos masivamente” (Trad. mía), Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, Introduction, xxiii.

³⁷⁸ Véase Newman, *La idea de la Universidad*, 245-247.

³⁷⁹ Véase Newman, *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*, 1-24.

en la vida humana. Toda predicación auténtica es tan solo el balbuceo de la Palabra gracia que ha actuado ya en el creyente que ha recibido la misión de predicar:

[El predicador] debe esforzarse, como el negocio único de su discurso, en hacer ver a los demás y dejarles bien grabado en el alma lo que él se ha hecho ver a sí mismo antes de ponerse a hablar. Lo que él siente, y siente profundamente, debe lograr que lo sientan profundamente también los demás [...] Aunque el tema de un sermón sea solo una pequeña parte del mensaje divino, por muy elemental que sea, por muy conocido que sea, tendrá una dignidad que se apoderará del que predica, y una fuerza que le encenderá y una eficacia capaz de rendir y convertir a aquellos que va a buscar, según las palabras de la promesa: “la palabra que sale de mi boca no volverá a mí de vacío, sino que hará lo que Yo quiero y realizará la misión que le haya confiado” (Is 55,11).³⁸⁰

3.3.4. La publicación teológica

Los años de Newman en Oxford estuvieron dedicados a un trabajo discreto y silencioso, amplísimo en sus objetivos pero muy modesto en su figuración externa. Su dedicación como *fellow* rápidamente le valió una sólida reputación entre los alumnos, pero su carácter reservado lo libró de toda fulguración o fama pública. Solo aquellas publicaciones en que se fue haciendo evidente su acercamiento a Roma, lo pusieron en la palestra de los debates teológicos y en la mira de los obispos anglicanos y católicos, obligándolo cada vez más a aparecer, en persona y mediante sus escritos, en el medio eclesiástico y de opinión pública.

Sin embargo, a pesar de las obras más extensas que suscitó este periodo de cambios y decisiones vitales, conviene señalar que el método y el tono de toda la obra newmaniana se desarrolló en aquellos años de relativo anonimato, en el estudio paciente de las fuentes, los grandes autores y la historia. Fueron largos años de progresiva comprensión para llegar, por medio de múltiples publicaciones, a la comunicación de una verdad discernida y hecha propia con toda honestidad.

³⁸⁰ Newman, *La idea de la Universidad*, 187.

Newman primero se dedicó a la labor editorial de los Padres y al estudio prolongado y sereno de la Antigüedad cristiana, trabajó su estilo y compuso un modo propio de expresión y medida que luego recorrería toda su ingente y particular producción teológica.

Car Newman est un vrai théologien. Mais il ne l'est pas au sens classique qui s'attache à ce titre. Il n'a pas eu une chaire d'enseignement où il aurait pu, cours après cours, élaborer une dogmatique renouvelée. Son oeuvre écrite ne ressemble à aucune autre. Elle ne se développe pas comme une suite organique et linéaire qui donnerait à ses études doctrinales l'allure d'une somme théologique, à la manière des grands scolastiques du Moyen Âge ou de la Contre-Réforme. Il s'est plu à reconnaître qu'il n'avait écrit que sous la contrainte des événements, et, sauf la *Grammaire de l'assentiment*, tous ses ouvrages théologique sont nés de circonstances fortuites. D'où le caractère composite qui s'attache à la production newmanienne. Tantôt ce sont des essais historiques, bourrés d'érudition, d'où s'échappent de sagaces considérations; tantôt des écrits polémiques où circule toute une sève biblique et patristique; tantôt enfin des esquisses dogmatiques qui amorcent le mouvement de la réflexion plus qu'elles ne l'explicitent. Mais le génie intuitif de Newman n'est jamais absent. Partout affleurent les grandes idées qui font l'originalité du théologien. D'un livre à l'autre, comme les thèmes d'un contrepoint dans une symphonie, elles se rejoignent, se nuancent et se précisent. De telle sorte que si l'on peut parler d'un théologie newmanienne, c'est beaucoup moins à partir des synthèses doctrinales qu'il a construites que des thème généraux qui conduisent le discours et commandent la méthodologie.³⁸¹

La comunicación presupone un reposado entendimiento de los datos y una cuidadosa interpretación, enmarcada en la historia y en la dialéctica. La producción teológica de Newman no comienza ni se desarrolla con grandes pretensiones de globalidad o carácter exhaustivo, sino que se ciñe a los textos y procesos fundacionales de la experiencia cristiana, al trabajo metódico de los Padres y también de los maestros de teología un tanto olvidados o marginales, cuyas palabras releo una y otra vez, sin rendirse a la presunción de

³⁸¹ “Newman es un verdadero teólogo, aunque no lo es en el sentido clásico. No tuvo una cátedra de enseñanza donde hubiera podido, curso tras curso, elaborar una dogmática renovada. Su obra escrita no se parece a ninguna otra y no se desarrolla como una secuencia orgánica y lineal que dé a sus estudios doctrinales la apariencia de una suma teológica, a la manera de los grandes escolásticos de la Edad Media o de la Contrarreforma. Newman reconoció que no había escrito sino bajo la presión de los acontecimientos y, salvo la *Gramática del asentimiento*, todas sus obras nacieron de circunstancias fortuitas. De allí el carácter compuesto que se atribuye a la producción newmaniana. Sin embargo, ya se trate de ensayos históricos, colmados de erudición y de donde se escapan sagaces consideraciones; de escritos polémicos donde circula toda una savia bíblica y patristica; o de esquemas dogmáticos que mueven a la reflexión más de lo que la explicitan, el genio intuitivo de Newman siempre está presente. Por todas partes, afloran las grandes ideas que hacen la originalidad del teólogo. De un libro al otro, como los temas de un contrapunto en una sinfonía, aquellas se juntas, se matizan y se precisan; de forma que si se puede hablar de una teología newmaniana es mucho menos a partir de las síntesis doctrinales que ha construido que de los temas generales que conducen el discurso y determinan la metodología” (Trad. mía), Honoré, *La pensée de John Henry Newman*, 40-41.

lo ya comprendido. Newman no quema etapas ni busca atajos en el pensamiento³⁸². Lo suyo es la fijación erudita de un texto confiable y la tarea una y otra vez realizada de la hermenéutica, a medida que su conocimiento avanza, profundiza y se extiende. La apuesta de Newman no es la sistematicidad de un manual, sino el carácter sistémico de su propio pensamiento, que le lleva a establecer la relación, equilibrio y tensión de sus proposiciones en búsqueda de una afirmación justa y matizada, superior a la controversia y llena de la cordialidad propia de un maestro que ama su oficio.

La tarea de la escritura en Newman es básicamente la concreción de su amor por la Verdad y por el hombre que la busca. La comunicación para Newman, por tanto, no es una forma de lucimiento o acumulación impresa de conocimiento estéril, sino un asunto de comunión en los problemas más hondos y significativos de la fe cristiana en su aplicación práctica y cotidiana. Las grandes elaboraciones de los maestros cristianos de todas las épocas son traídas a colación por Newman para la configuración de un método siempre actual de discernimiento religioso y moral.

³⁸² Véase Newman, *La idea de la Universidad*, 246.

CONCLUSIONES

“Contar la vida es siempre una plegaria”.

José María Javierre

Un presbítero anglicano deja el mundo que conoce y en el cual se ha forjado una sólida reputación y unos sinceros vínculos afectivos, para entrar desnudo y pobre a la confesión católica que apenas conoce en los grandes textos de la Tradición y en los relatos de los historiadores; en un acto que sorprende a unos e indigna a otros. La Iglesia católica en Inglaterra pone en él grandes expectativas, sobre todo *ad portas* del restablecimiento de la jerarquía eclesiástica romana en 1850 y el creciente prestigio de su espiritualidad y de sus instituciones académicas y asistenciales. El mundo anglicano se siente traicionado y los mejores amigos de la juventud y la edad madura se alejan y cierran de un portazo toda comunicación.

Estos son acontecimientos, que escasamente brindan el material para una crónica de una decisión puramente personal, entrarán luego en el olvido durante muchos años, hasta la vuelta a la opinión pública con la aparición de la *Apologia pro Vita Sua* en 1864. Newman vive en el relativo anonimato de la sociedad apostólica del Oratorio de San Felipe Neri, dedicado a la pastoral, la dirección espiritual y el esfuerzo permanente de la escritura y la reflexión. No ha querido ser el héroe de ninguna gesta ni emprender nuevos movimientos que otorguen publicidad a su entrada en el catolicismo, ni mucho menos liderar un movimiento específico dentro de un grupo de conversos. Ni el nombramiento como rector de la naciente Universidad de Irlanda ni su pronta renuncia a él alterarán esta disposición. Tampoco el cardenalato al final de sus días.

¿Qué rasgos tiene la teología que subyace a esta decisión tan particular? Esta pregunta jalona toda la investigación doctoral que acabo de presentar y ahora me dispongo a concluir

con unas líneas que presentan los avances de mi trabajo y las tareas que se vislumbran en el horizonte para mi propia profundización y la de quienes asuman intereses convergentes con ella.

En primer lugar, considero que debe tenerse en mayor cuenta el principio fundamental de la libertad de conciencia en la labor del teólogo frente a los desarrollos dogmáticos, morales y disciplinarios de la propia comunión eclesial en el contexto variado y local de la multiforme expresión de la única fe cristiana. En particular, el sentido de la propia libertad de conciencia de Newman lo sitúa frente a la evolución de un segmento de la Iglesia a la que progresivamente adhiere con toda seguridad desde su juventud, incluido el ministerio presbiteral, pero que luego, en el delicado equilibrio de la certeza y la duda, va juzgando como una rama sin vida en el concierto de la catolicidad. Las soluciones y compromisos de la *Via Media* no lograron sustentar el asentimiento real a una comunidad que se mantuviera vital e independiente en medio de la historia. El erastianismo presente y creciente desde la paradójica declaración de supremacía real y autonomía frente a Roma en 1534, con rasgos políticos particulares debido al proceso colonial e imperial británico del siglo XIX, generó en Newman la necesidad de revisar su propia tradición y los desarrollos históricos aceptados generalmente como fundamentos legítimos y oficiales del anglicanismo. Fuera de su intención y afecto quedaban los movimientos marginales del evangelismo puritano y metodista. Su interés no se fija en la disidencia, sino en la continuidad del cuerpo eclesial y en la condición de posibilidad de la libertad que le brinda el orden de su fe.

Sin embargo, la confesión histórica consolidada en los XXXIX artículos del anglicanismo y en la consolidación teológica carolina comenzaba a resquebrajarse dentro de la conciencia de fe de Newman, si aquellos pretendían una mediación entre el catolicismo y el protestantismo. Ofrecer la plena aquiescencia a unos desarrollos particulares del siglo XVII, provistos de una intención inclusiva y relativamente ecuménica, no era simple cuestión de sumisión eclesiástica, sino de aceptación de un método particular en la elaboración de la ciencia teológica. Asumir los resultados de la disciplina teológica en su consolidado histórico y con un aval oficial a disposición no es garantía absoluta de resultados definitivos e inapelables, si no se ha recorrido con los propios esfuerzos y los

actuales instrumentos los diferentes pasos de la inteligencia al servicio de la fe. Si el resultado final conduce a una coincidencia con lo definido por la autoridad legítima, el proceso tiene un cariz satisfactorio, pero igualmente hay que contemplar con seriedad la posibilidad real de la disensión y el cambio, no como infidelidad o perfidia, sino como una consecuencia efectiva de la libertad del espíritu humano y del permanente ingreso de nuevos datos y perspectivas en el conocimiento.

En este marco de la libertad de conciencia y pensamiento de Newman, la disciplina histórica no elabora principios simples e intemporales, sino que presencia el flujo de organismos vivos, fieles a sus principios fundacionales, pero atentos a las evoluciones que ocasionan las nuevas ideas y la voluntad de grandes y pequeños gestores de los acontecimientos humanos. La perfección no consiste en guardar, contra viento y marea, las formas habituales o las expectativas ya consolidadas aun durante largas épocas, sino en admitir el cambio, una y otra vez, para conservar la fidelidad al proceso vital de toda configuración humana, en el que las ideas fluyen y se enriquecen en medio del tránsito de un lenguaje cambiante y de retos éticos inusitados. La teología hace parte de la inventiva humana, si bien se afirme con propiedad en la fe el carácter sobrenatural, perenne y definitivo de la Revelación en Cristo. Por tal razón, el obsequio de la fe no anula la obligación moral del uso esforzado de la inteligencia en la comprensión y la aplicación de la verdad divina en la historia.

Este mismo eje de libertad debe sustentar el análisis de aquel proceso complejo y dinámico que llamamos conversión. Ha sido notable durante el desarrollo de la tesis que cabe ahondar mucho más en el sentido original de la vuelta primera a Dios como persona y la transformación global que acompaña progresivamente este acontecimiento. Las estructuras dinámicas de la conciencia tienen un entramado muy rico, lleno de matices, motivos y silencios que hay que tener muy en cuenta a la hora de hablar de una conversión. Ésta no puede entenderse en un mero sentido psíquico o emocional, sino que debe abarcar una serie de avances en el entendimiento, en los afectos y en la facultad deliberativa que postulan un cambio objetivo, pero no necesariamente mensurable o exterior. La conversión no corre en el ámbito de las transformaciones inmediatas o expresables, sino muchas veces

en la penumbra de lo extremadamente lento e inefable. Por eso hablamos de una obra libérrima de Dios y no de un logro humano predecible, si bien sus manifestaciones nos puedan llegar de modo eventualmente sensible.

Ha sido claro, entonces, en esta investigación sobre la narrativa vital y el método teológico de Newman, que conviene usar con suma precaución la categoría de la conversión al hablar de su paso de la confesión anglicana a aquella católica³⁸³. La conversión aquí debe situarse mucho antes de 1845 y descubrir sus raíces más hondas en la completa vuelta de la inteligencia y la voluntad a la realidad personal de Dios en su Revelación, realizada en una edad muy temprana. El paso al catolicismo romano se puede comprender mejor y con mayor exactitud si se ubica en el proceso de cambio de opiniones religiosas que todos vivimos en mayor o menor grado, aun sin el ejercicio de la disciplina teológica. No corresponde aquí hablar de un lado o de otro de apostasía o de adhesión a la Iglesia verdadera, sino de un proceso lento de maduración de una perspectiva que va operando paulatinamente en la voluntad y el temperamento. Me parece que este ángulo de visión hace mucho bien al diálogo ecuménico y a la comprensión de las diversas confesiones en su carácter cristiano único pero imperfecto, como corresponde a todo lo temporal y terreno.

La conversión se revela, por otra parte, como un acontecimiento único, al mismo tiempo extranjero y propio, que conforma luego el fundamento al cual siempre se vuelve. No es un paso que se deja atrás, como algo comprendido y superado, sino una fuente permanente de renovación y recuperación del sentido de la vida y de los hitos que marca la Providencia en una existencia que se quiere auténtica y responsable. El fundamento, visitado una y otra vez, mantiene al ser humano en la perspectiva de la búsqueda y la apertura a nuevas preguntas, horizontes y exigencias. Así como la ausencia de la conversión lo encierra en la frivolidad y el egoísmo salvaje.

El fundamento de la vida de Newman está ya puesto en su adolescencia y en la apertura de su inteligencia y su afecto a la realidad de Dios, que tiene un designio sobre la existencia

³⁸³ Representación común en obras como la de Langa, *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX*, 43-60. Véase la perspectiva más amplia de Honoré, *Itinéraire spirituel de Newman*, 223-229.

individual y la vocación particular. Fundamento y vocación son el prólogo de la hermenéutica sobre la propia vida, el prisma particular desde el cual damos unidad a los datos de nuestra conciencia y del mundo que nos rodea. La conversión es la condición de posibilidad de una inteligencia específica de nuestra existencia y de nuestra acción en una dirección que nos sobrepasa y nos hace decidir frente al Absoluto. Dado este paso, las diversas progresiones que venturosamente podamos obrar, jalonan hacia la fuente. La conversión no es por necesidad un avance hacia adelante o hacia fuera, sino un permanente retorno a la profundidad de un Amor incondicional percibido y aceptado, a pesar de todos los argumentos en contra.

La conversión no presupone una razón lógica o previsible, en cuanto evento de gracia, pero si modifica hondamente el entendimiento y la voluntad. La fe en la existencia de un Dios personal configura un modo propio de comprender el mundo, si la gracia nos prepara para una percepción religiosa del concierto de hechos, libertades y materias que pueblan nuestra existencia. Si el creyente comparte una misma inteligencia con todos los hombres, no puede negar, sin embargo, que su perspectiva y su esperanza son radicalmente distintas. Esto lo supo Newman al decidirse radicalmente por el destino sobrenatural de su historia y de su búsqueda intelectual y teológica.

En este último ámbito, su interés particular se centra en la eclesiología. La pasión por la Iglesia lo lleva a evaluar todo un mundo de significación heredado de la tradición anglicana, con un agudo sentido crítico, para recuperar las notas de una comunión que parece diluida en los intereses humanos de reyes y estadistas. La conversión que hemos mencionado, lleva a un cambio de opinión religiosa respecto a la Iglesia misma, a su independencia, a su carácter sacramental y a su existencia orgánica como cuerpo social, superior a toda política en virtud de su origen divino y de su función de mediación entre lo Trascendente y la fragmentada historia de los hombres, para afirmarla y vivirla como historia de salvación.

La perspectiva eclesiológica es el núcleo del progresivo cambio de Newman en materia teológica y la condición de su apertura a nuevos horizontes históricos. Los datos más

precisos, revisados con humildad y sometidos a una dialéctica rigurosa según los nuevos horizontes, llevan a la explicitación cada vez más clara del mismo fundamento en sus consecuencias más radicales. Y si este fundamento nos pide la libertad de todo prejuicio e interés inferior, de igual modo ha de serlo para la comunidad que llamamos Iglesia. Solo una Iglesia libre puede pedir el asentimiento real a las verdades de la fe que engendran libertad.

Tal disposición le permite, a su vez, entrar en el diálogo con el mundo y sus categorías, interiorizar las búsquedas humanas y los avances del conocimiento histórico, la ciencia y la ética. La doctrina cristiana no se muestra paralela al saber, sino como un segmento de la inteligencia humana que participa de sus leyes, sus aciertos y perplejidades. El aporte inmenso de Newman a la perspectiva del desarrollo en materias doctrinales y las posibilidades más flexibles de sistematización y equilibrio están muy vinculadas a los trabajos interdisciplinarios, que siguen siendo un desafío irrenunciable en el panorama contemporáneo. La orgullosa separación entre el método de la teología y el conjunto de las disciplinas hermenéuticas y los aportes de la ciencia positiva es la gran tragedia de unos siglos que asisten al angustioso ocaso de la fe.

En esta misma perspectiva, los estudios ecuménicos se ven enriquecidos por la percepción de unos desarrollos comunes a todas las confesiones y la valoración de matices históricos, locales y culturales de cada comunidad eclesial. Es posible que la presente tesis anime al conocimiento de las evoluciones doctrinales legítimas según un criterio más tolerante y comprensivo de las distintas aproximaciones al hecho cristiano y su interpretación personal y social. Una misma Verdad, por su esplendente luz, requiere la aceptación humilde de los distintos enfoques y énfasis propios de la diversidad del Espíritu en todos (1Cor 12, 3-13), según la renovada intención de la teología conciliar del Vaticano II.

Y desde estas tareas recurrentes de una búsqueda programática y propias de un método paciente y cuidadoso, se puede contar la propia vida. Dar unidad a los días de un teólogo, hombre profundamente religioso y pastor de almas, y generar una comunicación narrativa, como un modo de darse a entender y entenderse uno mismo desde los postulados de la fe.

Explicar también, frente a una sociedad y una Iglesia que, como en el caso de Newman, ha notado un prolongado anonimato y silencio de dos décadas, un cambio de opinión que significó una dolorosa ruptura con una vocación vivida con honestidad y al afecto y reconocimiento de toda una pequeña patria querida. Contar cómo el rigor de la inteligencia y la búsqueda honesta de la verdad pueden comportar los más duros sacrificios, con tal de conservar vivo el principio y el fundamento de una llamada inicial que da sentido a todo, si bien no podamos prever claramente los desvíos del sendero o el final al cual llegaremos. El método está en el único paso a la vez, en esta historia irrepetible que vivimos y en el conocimiento de lo sagrado que nos impone el don y la tarea de la teología.

Biografía y método teológico se funden en la *Autobiografía* en un equilibrio tal que no permite diseccionar el estilo narrativo y la confesión intelectual acerca de los motivos largamente sopesados de un desplazamiento vital en el marco de dos confesiones cristianas. En la *Autobiografía* no hay solo una secuencia de acontecimientos vividos por su protagonista, sino todo un método de investigación teológica que hemos podido describir gracias al trabajo de Bernard Lonergan en sus especializaciones funcionales, aplicables por igual al campo de cualquier disciplina hermenéutica. La historia personal no es, entonces, el puro recuento de eventos anecdóticos en ambientes particulares, ni la teología la mera exposición de temas dogmáticos a modo de catequesis o controversia. La *Apologia pro Vita Sua* es una declaración de principios sobre la coherencia entre vida y pensamiento, entre el desarrollo esforzado de las facultades cognitivas y la deliberación cabal que puede implicar dolorosas rupturas y separaciones, al igual que un inagotable gozo, cuando se ha contemplado la obligación moral de obedecer a la Verdad.

Esta obediencia se concretiza en el servicio del maestro que guía a otros en la práctica del discernimiento de espíritus. La obra newmaniana no está hecha para la simple exposición de sistemas o secuencias nocionales, sino para la inspiración de una verdadera escuela de pensamiento tanto sobre la Iglesia en la historia como sobre la vida personal en el tiempo oportuno de la inteligencia y la decisión. Podríamos decir que Newman, más allá de un genio expositivo o dialéctico, es un pedagogo al estilo de los Padres, donde el camino mostrado al discípulo lleva ya bien inscritas, en distintas épocas, las huellas del tutor. En

definitiva, la inspiración para el trabajo teológico y espiritual toma en Newman la forma inicial de un debate argumentativo de finos matices e incluso ironía, pero más adelante asume los rasgos definitivos de su verdadera intención: el testimonio cristiano.

Por último, cabe mencionar la necesaria vinculación de la narrativa personal y el trabajo académico, con la perspectiva de una vida espiritual como experiencia de la penumbra de la fe en peregrinaje hacia la Luz. Newman es fundamentalmente un peregrino cuya notable inteligencia le lleva a releer su propia Tradición en contextos cada vez más amplios, a ejercer una facultad crítica sin compromisos y a tomar decisiones con plena autonomía. La *Apología* es el testimonio de la libertad que engendra la fe, cuando la vida contada se presenta ante el verdadero Juez único que puede asignarle su valor y conceder la salvación. La Autobiografía de Newman es una *confessio vitae coram populo*, porque primero, en décadas de silencio trabajo y plegaria, lo ha sido *coram Deo*.

Bibliografía

Obras de John Henry Newman

- _____. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. New York: Doubleday & Co., 1958.
- _____. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- _____. *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*. Madrid: Encuentro, 1996.
Traducción de Víctor García Ruiz y José Morales.
- _____. *Apologia pro Vita Sua*. Madrid: El Buey Mudo, 2010. Presentación de J. Ratzinger.
- _____. *Apologia Pro Vita Sua*. London: Penguin Books, 2004.
- _____. *Conférences adressées aux protestants et aux catholiques*. París: Sagnier et Bray, 1850.
- _____. *Conferencias sobre la doctrina de la justificación*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXII. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- _____. *Die Kirche*. Köln: Benzinger & Co. 1946.
- _____. “Difficulties of Anglicans (1850). Catholic Period Lecture 12. Ecclesiastical History No Prejudice to the Apostolicity of the Church”, 363. Newman Reader. <http://www.newmanreader.org/workslindex.html> (consultado el 30 de noviembre de 2019).
- _____. *Discursos sobre la fe*. Madrid: Rialp, 2000.
- _____. *Discussions and Arguments on Various Subjects*. Bodmin (UK): Gracewind & Notre Dame, 2004.
- _____. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder, 2010.
- _____. *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1997.

- _____. *Ensayos críticos e históricos*, 2 volúmenes. Madrid: Encuentro, 2008.
- _____. *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*. Madrid: Encuentro, 2010.
- _____. *Escritos autobiográficos*. Madrid: Taurus, 1962.
- _____. *Esperando a Cristo*. Madrid: Rialp, 2003.
- _____. *Faith and Prejudice. Catholic Sermons of Bl. John Henry Newman*. Middletown: Assumption Press, 2013.
- _____. *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.
- _____. *Gesù. Pagine scelte*. Milano: Paoline, 1992.
- _____. *Il primato della coscienza*. Testi scelti e presentati da Piero Lazzarin. Padua: Messaggero, 2010.
- _____. *La fe y la razón. Sermones universitarios*. Madrid: Encuentro, 2017.
- _____. *La idea de la Universidad*. Madrid: Encuentro, 2014.
- _____. *Lectures on the Doctrine of Justification*. Londres: Rivingston, 2102 (reprint).
- _____. *Lectures on the Prophetic Office of the Church*. Oxford: J. G. & F. Rivingston & J. H. Parker, 1837.
- _____. *Le secret de la prière*. París: Alsatia, 1958.
- _____. *Letters and Diaries (1801-1890)*. Oxford: Ch. S. Dessain, 1979.
- _____. *Oeuvres philosophiques*. París: Montaigne, 1945.
- _____. *Parrochial and Plain Sermons*. London: Longman, Green & Co., 1908.
- _____. *Perder y ganar*. Madrid: Encuentro, 1996.
- _____. *Selected Sermons, Prayers and Dévotions*. Editado por John F. Thornton y Susan Varenne. Serie Vintage Spiritual Classics. New York: Vintage Books, 1999.
- _____. *Sermones parroquiales*. 8 volúmenes. Madrid: Encuentro, 2008.
- _____. *Sermons universitaires*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1955.
- _____. *The Arians of the Fourth Century*. Middletown: Pantianos, 2018.
- _____. “Works of John Henry Newman”, en www.newmanreader.org (consultado el 10 de enero de 2020).

Obras sobre J. H. Newman y otras generales

- Agustín, san. “*Réplica a la carta de Parmeniano*”, en www.agustinus.it (consultado el 23 de diciembre de 2019).
- Alberigo, Giuseppe (ed.). *Historia de los Concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Anonimous. *The Cloud of Unknowing*. New York: Image Books, 2014.
- Aquino, Frederick. *An Integrative Habit of Mind. John Henry Newman on the Path to Wisdom*. De Kalb: Illinois University Press, 2012.
- Armstrong, Davis. *The Quotable Newman. A Definitive Guide to his Central Thoughts and Ideas*. Manchester: Sophia Institute Press, 2012.
- Bénard, E. *A Preface to Newman 's Theology*. London: B. Herder Book Co., 1945.
- Bergson, Henri. *Mémoire et Vie*. París: Presses Universitaires de France, 1957.
- Bouyer, Louis. *Newman, sa vie, sa spiritualité*. Paris: Cerf, 2014.
- Bremond, Henry. *Newman. Ensayo de biografía psicológica*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947.
- Catecismo Romano*. Madrid: BAC, 1956.
- Calvino, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Barcelona: FELiRe, 2006.
- Cipriano, *La unidad de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- Cobbett, W. *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*. New York: Benzinger Brothers, s. f.
- Coenen, Lothar. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico*. Madrid: BAC, 1976
- Congar, Ives. *Tradicón y vida de la Iglesia*. Andorra: Casal i Vall, 1964.
- Connolly, John (ed). *Newman & Life in the Spirit. Theological Reflections on Spirituality for Today*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Crisóstomo, Juan. *La verdadera conversión*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- Crosby, John. *The Personalism of John Henry Newman*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.
- Dandelion, Pink. *An Introduction to Quakerism*. Cambridge: University Press, 2007.

- Davies, M. (ed.). *Newman against the Liberals. 25 Classic Sermons by John Henry Newman*. New York: Roman Catholic Books, 1978.
- Dawson, Charles. *The Spirit of the Oxford Movement*. London: Sheed & Ward, 1934.
- De Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard, 1975.
- De Fiores, Stefano (ed.). *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1983.
- Denzinger, Heinrich (ed.). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1999.
- Dessain, Charles. *Vida y pensamiento del cardenal Newman*. Serie Testigos, Ediciones Paulinas, Madrid, 1990.
- Dulles, A. *John Henry Newman*. London: Continuum, 2002.
- Ebo, Romuald. *Expérience spirituelle et conscience chez John Henry Newman*. París: Éditions Saint-Léger, 2017.
- Feiner (ed.). *Mysterium Salutis*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Gadamer, Hans. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- García, Jesús. *Manual de teología espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Garrigou-Lagrange, R. *Las tres edades de la vida interior*. Vol. 1, Buenos Aires: Desclée, 1944.
- Gibbon, Edward. *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*. Madrid: Turner, 2006.
- Gil, Martín. *Conversión y Verdad en John Henry Newman*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Gilley, Sheridan. *Newman and his Age*, Londres: Darton, Longman & Todd, 1990.
- González, Edith. *Místicas medievales. El rostro femenino de la teología*. Bogotá: Javeriana, 2017.
- Gorce, Denys. *Le martyre de Newman*. París: Bonne Presse, 1948.
- _____. *Newman et les Pères*. Bruges: Beyaert, 1947.
- Grassi, Onorato (ed.). *John Henry Newman. Persuadido por la Verdad*. Madrid: Encuentro, 1995.
- Greengrass, Mark. *La destrucción de la cristiandad. Europa 1517-1648*. Barcelona: Pasado & Presente, 2018.
- Hillebrand, Hans. *The Protestant Reformation*. New York: Harper, 2009.

- Hobbes, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Honoré, Jean. *Itinéraire spirituel de Newman*. Paris : Seuil, 1964.
- _____. *John Henry Newman. Le combat de la vérité*. Paris: Cerf, 2000.
- _____. *Newman. La fidélité d'une conscience*. Chambray: CLD, 1986.
- _____. *La pensée de John Henry Newman*. París: Ad Solem, 2010.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1982.
- Kasper, Walter. *Iglesia católica. Esencia, realidad y misión*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Ker, Ian. *Newman on Vatican II*. Oxford: University Press, 2014.
- _____. *John Henry Newman. Una biografía*. Madrid: Palabra, 2010.
- _____. *John Henry Newman, a Biography*. Oxford; Oxford University Press, 2009.
- _____. *La espiritualidad personal a la luz de J. H. Newman*. Madrid: Encuentro, 2016.
- Ker, I. y T. Merrigan. *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: University Press, 2009.
- Langa, Pedro (ed.). *Cardenal Newman y convertidos de los siglos XVIII y XIX*. Madrid: Edibesa, 2009.
- Larrañaga, Xavier. *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación de John Henry Newman*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXII”, 2012.
- Lash, Nicholas. *Change in Focus: A Study of Doctrinal Change and Continuity*. Londres. Sheed & Ward, 1973.
- Lazzarin, P. *John Henry Newman, Il primato della coscienza*. Padova: Edizioni Messaggero, 2010.
- Leclercq, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2012.
- Lérins, Vicente de. *Conmonitorio*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990.
- Libaud, Frédéric. *Voir l'invisible. Le monde surnaturel chez John Henry Newman*. París: Saint-Léger Éditions, 2016.
- Libro de Oración Común*. Administración de los Sacramentos y otros ritos y ceremonias de la Iglesia. Nueva York: The Church Pension Fund/The Church Hymnal Corporation, 1982.
- Lipgens, Walter. *John Henry Newman*. Hamburg: Fischer Bücherei, 1958.

- Lonergan, Bernard. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca, Sígueme, 2017.
- _____. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- MacCulloch, Diarmaid. *Thomas Cranmer, A Life*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1996.
- MacKim, Donald. *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: University Press, 2004.
- Marchetto, M. *John Henry Newman. Identità, alterità, persona*. Roma: Carocci, 2016.
- Mary Antonia, B. V. M. *Introductory Studies in Newman*. New York, Cincinnati, Chicago, San Francisco: Benziger Brothers, 1929.
- Middleton, Arthur. *Fathers and Anglicans*. Bodmin, Cornwall: MGP Books Ltd, 2001.
- Middleton, Robert. *The Vicar of St. Mary's, John H. Newman*. London: Centenary Essays, 1945.
- Morales, José. *Newman*. Madrid: Rialp, 2010.
- _____. *John Henry Newman. Diccionario de textos escogidos*. Madrid: Rialp, 2013.
- _____. *Teología, experiencia, educación. Estudios newmanianos*. Pamplona: Eunsa, 1999.
- Moreschini, C. (ed.). *Patrología*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Myers, W. *The Thoughtful Heart. The Metaphysics of John Henry Newman*. Milwaukee: Marquette University Press, 2013.
- Neill, Stephen. *El Anglicanismo*. Madrid: Península, 1966.
- Norris, Thomas. *Cardinal Newman for Today*. Dublin: Columba Press, 2010.
- Norton, David (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: University Press.
- Olsen, T. *El cristianismo y los celtas*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Przywara, Erich (ed.). *The Heart of Newman*. San Francisco: Ignatius Press, 2010.
- Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens*. Friburgo: Herder, 1976.
- Rambo, Lewis. *Psicosociología de la conversión religiosa*. Barcelona: Herder, 1996.
- Ratzinger, J. *Naturaleza y misión de la teología*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Richardson, Laurence. *Newman's Approach to Knowledge*. Leominster: Gracewind, 2007.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation*. París: Éditions du Seuil, 1965.
- _____. *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990.

- Rondet, Henri. *¿Los dogmas cambian?* Andorra: Casal i Vall, 1961.
- Rupert, J. *John Henry Newman on the Nature of the Mind*. Maryland: Lexington Books, 2011.
- Scheleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- _____. *La fe cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Short, Edward. *Newman and his Contemporaries*. Londres: T&T Clark, 2011.
- Segura, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana*. Madrid: Trotta, 2002.
- Segura, E. *Juan Enrique Newman y el Movimiento de Oxford*. Buenos Aires: Difusión, 1946.
- Solá, Francisco. *La evolución homogénea del dogma católico*. Madrid: BAC, 1952.
- Strange, Roderick. *John Henry Newman. Una biografía spirituale*. Turín: Lindau, 2008.
- Strange, R. (ed.). *John Henry Newman. A Portrait in Letters*. Oxford: University Press, 2015.
- The New Encyclopaedia Britannica. Chicago: 15th Edition, 1998.
- Thomasset, Alain. *L'ecclésiologie de J. H. Newman Anglican*. Leuven: University Press, 2006.
- Thureaud-Dangin, Pierre. *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*. Paris: Libraire Plon, 1905.
- Tolédano, André. *L'Anglicanismo*. Andorra: Casal i Vall, 1959.
- Tuninetti, L. *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2009.
- Turner, Frank. *John Henry Newman. The Challenge to Evangelical Religion*. New Haven & London: Yale University Press, 2002.
- Van Etten, Henrik. *George Fox et les Quakers*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- Vachez, A. (ed.). *Storia del Cristianesimo*. Roma: Borla/Città Nuova, 2001.
- Von Balthasar, Urs. *Teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Ward, Wilfrid. *The life of John Henry Newman*. 2 tomos. New York: Logmans, Green and Co., 1921.
- West, Jessamyn. (ed.). *The Quaker Reader*. Wallingford: Pendle Hill Publications, 1990.

Zeno, capuchin. *John Henry Newman. His Inner Life*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

Publicaciones periódicas

Adriani, Maurilio. “Perfil religioso di Newman”. *Servitium, Quaderni Di Spiritualità* 79 (1992): 16-28.

Asnaghi, Adolfo. “John Henry Newman ieri e oggi”. *Servitium, Quaderni di Spiritualità* 79 (1992): 10-15.

Bequette, John. “Theological Identity and Narrative Imagination: Narrative Theology in Newman’s Apologia and Loss and Gain”. *The Downside Review*, 131 no. 464. Jul. (2013).

Bosi, Alberto. “Ex umbris et imaginibus in veritatem”. *Servitium, Quaderni Di Spiritualità* 79 (1992): 42-56.

Coronato, Rocco. “Apologia pro narratione sua: Loss and Gain”. *Servitium, Quaderni Di Spiritualità* 79 (1992): 57-70.

Cren, Pierre. “Le miroir de la gloire divine”. *La vie spirituelle* 543 (1967): 377-389.

De Roux, “En camino hacia Método en Teología”, *Theologica Xaveriana* 47 (1997), 187-188.

Ekeh, Ono. “John Henry Newman on Mystery as a Hermeneutical Problem”. *New Blackfriars* 96 (1061) (2015): 74-89.

Galán, Francisco. “Lonergan, lector del Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento”. *Revista de filosofía Open Insight*, vol. 8 (13) (2017): 217-244.

Gauthier, Pierre. “Un testigo de la persona: John Henry Newman”. *Selecciones de teología* 29 (113) (1990): 328-334.

Guarino, Thomas (2014). “St Vincent of Lérins and the development of Christian doctrine”. *Logos* 17 (3): 103-117.

Gusdorf, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplementos Anthropos* 29 (1991): 9-18.

- Metz, J. “Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biografie eines Christenmenschen heute”. *Stimmen der Zeit* (1974): 305-316.
- Morerod, Charles. “Conscience According to John Henry Newman”. *Nova et Vetera* 11, (4) (2013): 1057-79.
- Müller, Matthew. 2017. “The False Idol of Beauty: Bl. John Henry Newman’s Critiques of Aesthetics and the Challenge of Evangelization”. *Logos* 20 (4): 54-65.
- Pérez, Fernando. “Imaginación y conciencia en la conversión de J. H. Newman”. *Estudios Eclesiásticos* 83 (324) (2008): 99-135.
- Rahner, Karl. 1974. “Experiencia del Espíritu y decisión existencial”. *Concilium* 99: 127-137.
- Sánchez Leyva, Fabio. 2013. “El ‘*illative sense*’ en la instancia veritativa según John Henry Newman”. *Theologica Xaveriana* 63 (2): 487-506.
- Vannini, Marco. “Le pagine in preparazione alla “Grammar of assent” 1865-1869” *Servitium. Quaderni di Spiritualità* 79 (1992): 29-41.
- Walker, Becky. “The Lockean Influence on Newman’s Epistemology”. *Irish Theological Quarterly*, 84 (1) (2019): 77-91.
- Weintraub, Karl. “Autobiografía y conciencia histórica”. *Suplementos Anthropos* 29 (1991): 18-33.
- Werse, Nicholas. “The Preaching Power of Cardinal John Henry Newman”. *Practical Theology* 7 (2) (2014): 109-124.
- Wheeler, Graham. “John Henry Newman and the uses of antiquity”. *British Catholic History* 34 (1) (05) (2018): 129-154.
- Zorn, Jean-François. “Les chemins de la mondialisation du protestantisme (19e et 20e siècles)”. *Revue d’histoire ecclésiastique* 95 (3) (2000): 468-488.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	4
PRÓLOGO	6
1. MEMORIA	26
1.1 El fundamento de la conversión inicial	26
1.1.1 La explicitación y función de una realidad fundante	35
1.1.2 De la descripción de un personaje a la confesión de una conciencia	39
1.2 El vínculo efectual con la tradición teológica anglicana del siglo XVII	44
1.2.1 La comprensión de la vida como efecto de la propia Tradición	45
1.2.2 Las consecuencias para la comprensión de la Iglesia	51
1.2.3 La Tradición como vocación vital	57
1.3 La significación del sistema anglicano	60
1.3.1 Origen de los XXXIX Artículos	61
1.3.2 Interpretar los XXXIX Artículos	66
1.3.3 Las consecuencias para una vida	73
2. INTELLECTUS	78
2.1 La fractura del consenso a partir de la hermenéutica histórica	78
2.1.1 Pensarse en la historia	82
2.1.2 Grietas en el bastión de la Antigüedad	86
2.1.3 Los argumentos finales	89
2.2 Dialéctica sobre la identidad de la Iglesia	92
2.2.1 La expansión de los horizontes	93
2.2.2 Posiciones y contraposiciones	97
2.2.3 La necesidad de una decisión	104
2.3 Ampliación del horizonte: Roma	108
2.3.1 El cambio de opinión en asuntos religiosos	110
2.3.2. Una única conversión en estadios progresivos	115

2.3.3. La pausa, el silencio y la espera	119
2.3.4. Una sobria decisión	125
3. VOLUNTAS	131
3.1. Perspectivas contrapuestas	132
3.1.1 La legitimidad del desarrollo doctrinal en la Iglesia	134
3.1.2. Las siete notas o criterios para el desarrollo de la doctrina cristiana	136
3.1.2.1 Permanencia del tipo	137
3.1.2.2 Continuidad de los principios	138
3.1.2.3 Poder de asimilación	140
3.1.2.4 Consecuencia lógica	141
3.1.2.5 Anticipación del futuro	144
3.1.2.6 Influjo conservador sobre el pasado	145
3.1.2.7 Fuerza vital duradera	145
3.1.3 El desarrollo como principio vital de la fe	147
3.2. La comprensión de la verdad católica	149
3.2.1. La confianza en el sujeto concreto	150
3.2.2. La confianza en un Dios personal	156
3.2.3. La confianza en la Iglesia	160
3.3. El cultivo de la teología como acción comunicativa	164
3.3.1. El desafío de explicarse uno mismo	166
3.3.2. <i>Cor ad cor loquitur</i>	170
3.3.3. La predicación como pedagogía de comunión	174
3.3.4. La publicación teológica	179
CONCLUSIONES	182
BIBLIOGRAFÍA	190
Obras de John Henry Newman	190
Obras sobre J. H. Newman y otras generales	192
Publicaciones periódicas	197