

como suyo el honor que León XIII confería a uno de sus súbditos. Llamado a Roma para recibir el capelo, partió allá en abril de 1879, y el 12 de mayo fué creado Cardenal diácono de San Jorge en Velabro. León XIII le trató con tanta afectuosidad y cariño que el ahora Cardenal Newman se sentía confundido. Aún delante de los demás Cardenales le llamaba « mi Cardenal ». Regresó a Inglaterra y regresó a su rincón de Egbaston. Desde allí salía ocasionalmente para predicar la palabra de Dios o para dar conferencias, y a su apartamento acudían no pocos en busca de consejo. Conservó hasta el fin de su vida una lucidez mental perfecta y hasta un vigor privilegiado. Dada su avanzada edad, pues frisaba en los ochenta y nueve de su agitada vida, podía temerse un desenlace cuando menos pensado, y así fué. Una neumonía le postró definitivamente en el lecho. Recibió con la mayor lucidez y devoción los sacramentos y, al sentir más cercana su muerte, manifestó a los circunstantes que le dejaran solo. « I can meet my end alone », fué su frase sublime.

El 11 de agosto de 1890 entregó su noble espíritu al Creador y sobre su modesta tumba en Egbaston se grabó la inscripción que él mismo había querido se pusiera: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*. Esa frase resumía las aspiraciones de su noble alma y los esfuerzos constantes de toda su vida.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN J. NEWMAN

Por FELIPE E. MC. GREGOR, S. I. — San Miguel

Estas páginas intentan describir la vivencia religiosa de Juan Enrique Newman; para penetrar con más seguridad en ese mundo interior, describiremos primero algo de la riqueza de alma de Newman, delinearemos luego el itinerario doctrinal de sus creencias para poder, finalmente, entrever la conversación de su alma con Dios. Decía S. Agustín: « Non dubia sed certa conscientia, Domine, amo Te. Quid autem amo cum Te amo? ¿Cómo era para Newman Dios, qué era lo que amaba cuando lo amaba, por qué se sentía atraído y obligado a Dios? »

Es riquísima la información que poseemos sobre su vida religiosa: él mismo escribió la « Historia de sus ideas religiosas », « Apología pro vita sua »; y entre las Memorias Autobiográficas que escribió para la edición de sus Cartas, hay varios capítulos dedicados a sus ideas religiosas. Sobre temas religiosos versan gran parte de sus escritos; sus sermones sobre todo responden a sus grandes inquietudes religiosas. Además su misión como leader e iniciador religioso ha hecho que, en un esfuerzo de esclarecimiento de su obra, se analicen en detalle las grandes actitudes de su vida religiosa: su parte en el movimiento de Oxford¹, su conversión al catolicismo², su concepción de la fe³, etc.

La empresa, a pesar de esta riqueza de información, no

carece de dificultades. El proceso de la experiencia religiosa de un alma tiene algo de inefable porque es lo más hondamente personal que un hombre posee. Súmese, además, en el caso de Newman, la complejidad misma de su rica personalidad.

I. *El misterio de Newman*

Enrique Bremond, el divulgador de Newman en la Europa Latina, escribió en 1906 una obra rica y sugestiva como todas las suyas, pero no siempre fiel y objetiva. Puso en ella mucho de su genio propio, algo también de las controversias en que se veía envuelto⁴, puso sobretodo su afectuosa dedicación a Newman, y, velando la desarmonía del conjunto con su dominio seguro de la metáfora, eligió para engarce y eje del trabajo «el enigma de Newman». La traducción inglesa de la obra hecha el año siguiente lleva por título «El misterio de Newman»⁵. La obra es un llamado a agruparse bajo Newman como

(1) Véase en la bibliografía que incluimos en otra parte de este mismo número, las obras referentes al movimiento de Oxford.

(2) Históricamente la biografía más detallada de J. E. Newman es la publicada por Wilfrid Ward. 3.^a edic., 1927, Longmans.

Desde un punto de vista teológico, los datos para avizorar el proceso interior de la conversión de Newman están en las obras arriba citadas y en su abundante correspondencia editada por Anne Mozley, 2 vols., Longmans, 1920.

(3) Es, probablemente, lo más estudiado de Newman; la clasificación de modernista que se pretendía imponerle, y en general, toda la querrela modernista, encendió la polémica.

La mejor exposición actual sobre la teoría de la fe en Newman está en el libro del P. D'Arcy, S. I., «The Nature of belief», London, 1931, págs. 107-205.

(4) Anteriormente a Bremond se habían traducido las obras de Newman en Francia; la librería Sagnier et Bray tradujo el *Development*, los *Discursos de Oxford* y los «Discursos a protestantes y católicos», antes de 1850.

Habían también varias selecciones de Newman en francés.

Loisy, con el pseudónimo de A. Firmin, en la «Revue du Clergé Français» (1898), escribió un artículo sobre el «desarrollo cristiano», inspirándose en Newman.

Baudin publicó en la «Revue de Philosophie» varios artículos sobre «La Filosofía de la fe en Newman».

Algunos otros artículos en revistas de Dimmet, Fargues, Michaud, Bremond, Lebreton, Grandmaison, originaron la controversia sobre el newmanismo; divulgaron el término newmanista, etc.

Henri Brémond tomó parte activa en el debate: escribió para el tomo III de la «Revue Apologetique», una corta «Apollogie pour les newmanistes français», págs. 655-666.

(5) Henri Bremond, «Newman: essais de biographie psychologique», París, Bloud, 1906.

La traducción inglesa lleva por título «The mystery of Newman», London, 1907. La traducción es de H. C. Corrance, y está prologada por G. Tyrrel.

un maestro, dirigido a todos aquellos «que no se avienen a arriesgar su destino en el azar de un silogismo; a aquellos que saben por experiencia que la razón mecánica es tan demasiado hábil, que puede, a su sabor, construir o destruir... a aquellos que hambrientos y, al mismo tiempo, incapaces de experimentar claramente en sí mismo las realidades sobrenaturales desean ver con sus ojos a un hombre de genio, que ha *vivido* estas experiencias —éstos, afirmó, deben tomar a Newman como su maestro»⁶.

Para Bremond el misterio de Newman está en la complejidad de su alma; en la doble faz de su vida: horizontes de un místico y vitalidad de un iniciador; en la simultaneidad con que vive dos mundos que parecen disociados: el mundo de la fe y el dominio de la razón. Pocos hombres ha habido de un sentido crítico tan agudo como Newman, y en pocos ha llegado la luminosidad de la fe a hacer tan brillantes y perceptibles las dos grandes realidades: Dios y la propia alma⁷.

Honda ha sido la huella dejada en las investigaciones sobre Newman, por esta cuestión del «misterio de Newman» divulgada por Bremond: la misma boga que él dió a los estudios newmanistas resultó desfavorable, complicando indebidamente a Newman con la acusación de modernismo de que muchos tildaron a Bremond. Por eso Newman ha sido mirado con cierta sospecha en algunos medios demasiado conservadores.

Mas no sólo a Bremond resultaba Newman un misterio. Lo fué para muchos de sus contemporáneos; y esta dificultad en descubrir y comprender la riqueza que su alma encerraba, fué para muchos ocasión de los juicios más desfavorables. Recuérdese, por ejemplo, la pregunta de Kinsley: «What them does Dr. Newman mean?», cuya respuesta es la «Apología pro vita sua»⁸.

(6) Brémond, «The mystery of Newman», pág. 348. Citado por Charles F. Harrold, «A Newman treasury», Longmans, 1943.

La nota final dió el título y la ocasión a los dos artículos del P. Grandmaison: «J. H. Newman considéré comme maître». *Etudes*, t. 109, págs. 721-750; t. 110, págs. 39-69. Estos estudios son un esfuerzo notable de precisión objetiva, demasiado cautelosos, quizá, en su apreciación de la parte constructiva del pensamiento de Newman.

(7) «Apología pro vita sua» (A), edición de Longmans, 1927, p. 4.

(8) Harrold, en las primeras páginas de la Introducción a la obra que citamos antes acumuló una serie de testimonios sobre este misterio que Newman planteaba a sus contemporáneos.

La base para este misterio de Newman es, sin duda ninguna, la riqueza misma de su alma: su poder de discernimiento y construcción intelectual son extraordinarios. En Sto. Tomás de Aquino se admira el genio por sus intelecciones profundas, que leen hasta las esencias mismas de las cosas, y su poder ordenador que no solamente ve en qué se diferencian, sino en qué convienen las cosas, reduciéndolas así a esas síntesis geniales de una «*Summa Theologicae*» o «*Summa contra gentes*». Newman, a pesar de lo que ordinariamente se cree, pertenece a esa misma jerarquía intelectual: su genio es crítico, discierne los varios aspectos de una cuestión con extraordinaria penetración. Las primeras páginas de la «*Apología*» nos cuentan que a los 14 años leyó la obra de Paine «*Tracts against the Old Testament*» deleitándose en pensar las objeciones contenidas en ese libro; y recuerda que a esa edad copió algunos versos franceses, quizá de Voltaire, que negaban la inmortalidad del alma, diciéndose a sí mismo «*Qué terrible, pero qué plausible*»⁹.

Las grandes obras de Newman, *Grammar of Assent*; *Development of Christian Doctrine*; *Idea of a University*, en su estructura íntima, son un poderoso análisis de esas tres realidades. Pero su genio es sobre todo constructivo: lo que es para Sto. Tomás la noción de acto y potencia, es para Newman la noción de «*Development*», desarrollo¹⁰. Hay profundas diferencias en la actitud de ambos frente a los grandes problemas, pero éstas nacen más de la educación y temperamento individual que de la visión profunda de las cosas.

La sensibilidad de Newman era exquisita, tal que es fácil deslumbrarse y ver en ella la nota distintiva de su mundo interior: la fuerza de su imaginación le hacía, cuando niño, «*realizar* los cuentos y las fábulas árabes, y sentía, se movía, en ese mundo como si fuera el único real». Su vida de fe era una *realización* continua de las grandes verdades sobrenaturales, es decir, un esfuerzo por imaginar y sentir la realidad de esas verdades. Su método de predicación se inspira en esta misma tendencia de su vida consciente. Sus enseñanzas, sus obras, aún las más

(9) A. p. 3.

(10) Véase la obra de J. Guitton, «*La philosophie de Newman - Essai sur l'idée de développement*». París, Boivin, 1933. Es, según Harrold, el mejor estudio sobre la filosofía de Newman.

técnicas tienen algo de este sello característico: en el *Grammar of Assent*, su objetivo al exponer el asentimiento religioso, no es dar las razones por las que asentimos, sino investigar qué es creer y qué hace la mente cuando cree, en otras palabras «*realizar*» la realidad del acto de fe¹¹.

La delicadeza tierna de sus lazos de amistad y cariño filial o fraternal saltan a cada página de su correspondencia.

Están, finalmente, los rasgos más específicamente propios de la voluntad: alguien ha definido la conversión como la adhesión victoriosa de la voluntad humana a Dios. Querer es el acto propio de la voluntad, y querer libremente el de la voluntad humana. Querer es adherirse al bien conocido. Newman, el 9 de octubre de 1845, abjuró los errores de la confesión anglicana, inundado todo de lágrimas se confesó con un sacerdote católico y recibió de sus manos la Comunión. Doce años antes había escrito: «*I have not sinned against the light*», no he pecado contra la luz. Es increíble la fuerza de voluntad de Newman, es decir, la parte que la tendencia para elegir el bien verdadero tuvo en su vida real. La inscripción de su tumba no es sólo un recuerdo de su conversión, sino de toda su vida consciente: «*Ex umbris et imaginibus in veritatem*»; siempre procuró, esclareciendo las sombras, entrever en las cosas la verdad, para elegir lo recto. Y el amor de la verdad lo hizo libre¹².

La educación literaria de Oxford moldeó un alma tan bien dotada, dándole esos matices típicos de la amplitud de espíritu, como virtud intelectual que él mismo ha descrito en el discurso V de la «*Idea of a University*»¹³. La misma hondura de sus con-

(11) Grandmaison, en el primero de los artículos que hemos citado antes, describe y define así lo que es realizar para Newman: «*Tout cela tient dans un mot unique, constamment employé, toujours sous-entendu, par Newman: réaliser. Ce que c'est que réaliser une vérité, u un sentiment, il l'a expliqué longuement dans sa Grammar of Assent; mais une phrase d'un de ses sermons peut nous nous servir à la concevoir: «*Realiser (des sentiments de joie ou de peine) et nous les rendre intimement et vivement sensibles*». Négligeons, dans cette description, les adverbies; ce que importe c'est de *se rendre sensible* une vérité ou un état d'âme. Non seulement rendre sensible, —une impression superficielle peut être très vive—, mais se rendre sensible. Il faut du temps, de l'habitude, de l'entraînement si l'on veut, de l'imagination; mais encore, mais surtout cette souplesse d'âme, cette anxieuse sympathie qui appelle et provoque la réaction personnelle*». Etudes, t. 109, p. 726.

(12) En carta a su hermana Jemina C. Mozley, describe con acento apasionado los sufrimientos de su alma en este proceso para buscar la verdad y elegir el bien. Véase Letters and Correspondence (L. and C.), t. II, pgs. 410-415.

(13) «*In default of a recognized term, I have called the perfection or*

vicciones religiosas junto a esta amplitud de espíritu le impidió toda intemperancia doctrinal¹⁴.

Otro punto que sería necesario esclarecer para completar este perfil de la riqueza espiritual de Newman son sus características como hombre de acción. Para muchos ellas no existen: el punto es muy debatido. Creo ciertamente que muchos juicios son tributarios de un concepto utilitarista de « eficacia y rendimiento » inspirado en el maquinismo ambiente, que será durante mucho tiempo todavía, muy difícil de combatir¹⁵.

II. Itinerario doctrinal

En el hogar paterno y en Oxford, Newman se vió sujeto a las más variadas influencias y opiniones religiosas. Con una fidelidad admirable va él filtrando, en la « Apología », el rayo de luz que esas variadas influencias dejaron en su alma. Su madre era calvinista, su padre puritano, su educación religiosa fué inspirada en el metodismo entonces tan difundido. A los 15 años una conversión de tipo evangélico-calvinista tuvo lugar en su alma. No sabemos exactamente en qué consistió esa conversión, pero sí conocemos los efectos que ella produjo. Newman habla de « Impressions of Dogma », término que usará también en el XV Sermón de Oxford sobre el desarrollo de la fe en cada alma. Comparando, como en esquema, esta afirmación, diríamos que las « Impressions » son un como sembrarse las verdades de la fe en las almas.

La memoria autobiográfica nos dice que en esta su « conversión » se grabaron en su alma cuatro doctrinas que indistintamente consideraba entonces como verdaderas: la Sma. Trinidad, la Encarnación, la Predestinación y la Apropiación de los méritos de Cristo por la fe, como lo enseña Lutero en su doctrina.

virtue of the intellect by the name of philosophy, philosophical knowledge, enlargement of mind, or illumination ». Idea of University (I. U.), Longmans, 1935, p. 125.

⁽¹⁴⁾ Véase el discurso XIV de los « University Sermons », predicado el martes de Pentecostés de 1841 sobre « La sabiduría comparada con la fe y la intolerancia ». Traducción Deferriere; Sagnier et Bray, París, 1850, pgs. 211-255. Cito conforme a esta edición francesa, pues me ha sido imposible consultar el original inglés.

⁽¹⁵⁾ Véase una amplia discusión del tema en el libro de Ferdinande Tardivel « Newman Educateur », París, Beauchesne, 1937. Cap. I: Newman et l'actioa.

de la justificación. Dice que tres de estas impresiones jamás se han borrado de su espíritu, y asegura que cuando escribe casi cincuenta años más tarde, « está tan cierto de su conversión interior como de que tiene manos y pies ».

A esta orientación evangélica de su primera educación religiosa, debe Newman su vasto conocimiento de la Biblia.

La primera referencia religiosa de la « Apología » nos dice que antes de los 15 años no había aún formado sus convicciones en materia doctrinal, aunque conocía su catecismo y había sido atraído desde su infancia por el placer que experimentaba en la lectura de la Biblia¹⁶. Nos dice que cuando tenía 16 años hizo una selección de textos bíblicos para confirmar cada uno de los artículos del Símbolo Atanasiano. En 1821, en pleno fervor de su fe evangélica, entresacó de la Escritura una serie de textos que confirmaban los pasos del proceso de toda conversión « evangélica »: convicción del pecado, terror, desesperación, intuición de una libre y perfecta salvación, aprehensión de Cristo, convicción y como gusto del perdón/ seguridad de la salvación, gozo, paz.

Con fino sentido crítico anota que habla de la « conversión » con gran desconfianza, pues usa sólo el lenguaje de los libros: sus sentimientos fueron tan diferentes de todo lo que ha leído sobre el particular, que no se atreve a fiarse de su experiencia individual. Y en un post scriptum de 1826, añade: « En esta cuestión, es decir, la conversión, mis sentimientos no fueron violentos, sino un volver, un como renovarse en mí, bajo la acción del Espíritu Santo, los principios que yo siempre *había sentido* y que habían influido sobre mí¹⁷ ».

Por un libro de Milner sobre « Historia Eclesiástica » leído en 1816, Newman tuvo su primer contacto con el tesoro de los Padres; Milner citaba a S. Agustín, a S. Ambrosio; aquellos largos extractos le encantaron. Simultáneamente a la obra de Milner, leyó un libro de John Newton sobre las profecías, que grabó con increíble fijeza en su alma la idea de que el Papa era el Anticristo, semilla; dice él, de inconsecuencias intelectuales, origen de una falsa conciencia que aunque desapareció del ámbito ordinario de sus juicios y raciocinios —subconscien-

⁽¹⁶⁾ A. p. 1.

⁽¹⁷⁾ L. and C., pgs. 108-109.

tes diríamos hoy— de hecho matizó toda su vida intelectual hasta 1843.

Las primeras impresiones religiosas de Oxford fueron lentamente esfumando los postulados evangélico-calvinistas de sus creencias anteriores; efecto sobre todo de sus lecturas, esta transformación se aceleró más tarde, cuando en 1822 entró en Oriel College. Fué entonces sobre todo el influjo personal, por el contacto con el grupo de los «noéticos», lo que aceleró el cambio de sus convicciones religiosas.

Se distinguía con el nombre de noéticos un grupo de intelectuales liberales y cultos, que ignorando bastante los grandes movimientos filosóficos, buscaban hallar un camino intermedio entre la rigidez de la ortodoxia anglicana y las tendencias modernas manifestadas por la revoluciones doctrinales del continente. Newman fué el discípulo predilecto del príncipe de los noéticos, Richard Whately, quien le enseñó el arte de pensar, el arte de justipreciar sus opiniones, y sobre todo el arte de dudar¹⁸. Uno de los grandes temas del grupo de los noéticos era el estudio de las pruebas intelectuales de la religión. Estas pruebas son llamadas por esos autores «Evidences», y a ellas hace referencia muchas veces Newman en sus obras.

Como en este caso, el uso de ciertos términos, está en Newman inspirado en el uso de los autores ingleses contemporáneos y no debe entenderse con nuestra terminología moderna impregnada toda en el criticismo katista que Newman conoció sólo en los últimos años de su vida. Newman está inspirado en autores anglicanos de los siglos XVIII y XIX; por eso es difícil valorar exactamente sus pensamientos sin referencia a esos autores. El mismo sintió esta dificultad, y en la tarde de su vida pensó en traducir al latín los principales pasajes de sus obras, fijando así, en una lengua más universal, su sentido.

En esta influencia de la formación y la terminología, más que en ninguna disposición íntima, me parece que hay que poner la famosa «Insularity» de Newman, que algunos autores, so-

(18) A., pgs. 11-17: están dedicadas a Whately y su influencia sobre Newman. Al grupo de los noéticos pertenecía Blanco White, sacerdote católico español apóstata, espíritu culto y delicado, pero superficial y de un escepticismo fino; reneó no sólo del catolicismo, sino del anglicanismo, y aun en la fe en un Dios personal, terminando en un panteísmo agnóstico. Es el autor del famoso sobrenombre de Newman, «El Platón de Oxford».

bre todo ingleses, exageran. Su genio es universal; las peculiaridades de su mente, lo que menos vale en él, son tributarias de su tiempo y de su medio... Pasa lo mismo con todos los grandes hombres: es difícil concebir a Sto. Tomás fuera del siglo XIII y lejos de sus disputas académicas; o a S. Ignacio de Loyola en el siglo XIX y en Londres. Pero el espíritu de S. Ignacio no es tributario del siglo XVI ni de España; ni la síntesis de Sto. Tomás, del siglo XIII o de Italia: tiene el valor de lo universal. Son de todos los tiempos.

Junto con las influencias de los noéticos, experimentó Newman en Oriel College la del anglicanismo tradicional, por su más grande representante, Butler, obispo anglicano del siglo XVIII.

Butler había escrito un ensayo de conciliación entre el movimiento científico que entonces despuntaba y la fe del anglicanismo. Su principio de argumentación es el de la «analogía entre la razón y la fe». Su raciocinio se basa en que el proceso de ambas maneras de conocer, por razón o por la fe, es el mismo; la probabilidad es la guía de la vida, tanto racional como cristiana¹⁹. El principio de la analogía entre lo sobrenatural y lo natural se insertó definitivamente en el pensamiento de Newman; la valoración de la probabilidad preocupó mucho tiempo su entendimiento. Con Keble, el *leader* intelectual de Oxford, discutió largamente el tema. La solución de Keble (yra distinta: Keble guiaba su vida y formaba sus juicios no por esquemas racionales, por investigaciones o por argumento, sino —usando la palabra en su sentido más amplio— por autoridad. La conciencia es una autoridad, la Biblia es una autoridad; también son autoridad la antigüedad, la Iglesia, las verdades éticas⁽²⁰⁾). En materia religiosa, opinaba Keble, a la mera probabilidad se ha de sumar la fe y el amor, para causar en nosotros verdadera certe-

(19) La probabilidad en el pensamiento de Newman y de Butler, no excluye la certeza sino la evidencia. Antes he indicado esta dificultad de terminología. El problema entrevisto por ambos autores, tiene algo del planteamiento escolástico del probabilismo: según la doctrina católica, es inmoral obrar con conciencia dudosa, luego es necesario para elegir, tener un criterio cierto de verdad. Cuando adjuntos, intrínsecos o extrínsecos, impiden la certeza y es necesario decidirse y obrar, basta la probabilidad. Esta probabilidad incluye cierta certeza subjetiva: Dice Newman: «That probabilities which did not reach to logical certainty, might suffice for a mental certitude». A. p. 20.

(20) A. p. note A. «Liberalisme», p. 290.

za intelectual. La fe y el amor están ordenados hacia un único objeto, viven de la visión de este objeto: este objeto recibido y aceptado por la fe y el amor, hace razonable el que se de a la probabilidad la fuerza de una convicción intelectual; y así, el argumento de la mera probabilidad en materia religiosa se convierte en un argumento de Personalidad, que es de hecho una forma del argumento de la autoridad ⁽²¹⁾.

El contraste entre estas tendencias: el anglicanismo, el valor de la autoridad —actuando a través de la profunda simpatía que le inspiraba Keble—, y el liberalismo que se acentuaba cada vez más entre los noéticos, dividieron un tiempo su espíritu.

Desde 1824, cuando la lógica, como él dice, y la influencia intelectual empezó a gravitar sobre sus convicciones religiosas, había casi abandonado los postulados de su fe evangélico-metodista. Junto a la experiencia personal de la inanidad de algunos de los principios evangélicos, el contacto con sus fieles en el curato de S. Clemente donde empezó su ministerio pastoral, le convencieron definitivamente de que el evangelismo no podía ser la religión verdadera ⁽²²⁾. Bajo ambas experiencias Newman se separó del evangelismo. Con frases entrecortadas, de emoción profunda, en una página de autobiografía suma y revisa lo que debe a esa denominación religiosa: su aprecio de la vida interior, su rígida disciplina ascética, su sentido de las grandes realidades espirituales se agudizó bajo la acción del credo metodista. En una frase enérgica de la « Apología » Newman afirma que a Thomas Scott, teólogo evangélico, « debe su alma ».

La sustitución de su credo religioso-evangélico por otra forma definida de fe fué muy lenta. El evangelismo era una reafirmación del anglicanismo haciendo más espiritual y más interior esa fe. La confesión anglicana se fué lentamente modificando.

Fuó primero la « impresión » que la lectura de los Padres proseguida metódicamente grabó su alma de la *Iglesia Apostólica*. Vino luego la revalidación del recto concepto de la tradición, es decir, la perpetuación por un magisterio de las primeras enseñanzas de Cristo. Finalmente, meditando el concepto de autoridad, intuyó en su alma la Iglesia Católica. Largas lecturas, pa-

⁽²¹⁾ A. p. 19.

⁽²²⁾ L. and C., t. I, p. 108.

ciente análisis, fueron completando en su mente y enriqueciendo el concepto de esa Iglesia Católica.

Trabajaba en una historia del arrianismo, la gran herejía de los siglos IV y V; y al ir reviviendo en su mente el pasado, tembló al constatar las divergencias entre ese fresco candor espiritual que animaba los primeros siglos de la Iglesia Católica y el estado lamentable de su propia iglesia anglicana dividida por liberales, evangélicos y conservadores de las fórmulas más que del espíritu. Jamás pensó entonces en abandonar el anglicanismo; sin embargo, se grabó en su mente el convencimiento de que había algo más grande que la iglesia establecida, la Iglesia Apostólica, la que se enraizaba en los principios mismos del Cristianismo. La iglesia anglicana era sólo su presencia y su órgano en Inglaterra. Si no era esto no era nada. Debía ser atendida con energía o se perdería. Era necesario una segunda reforma, pues derivaba hacia el liberalismo.

Hasta entonces había soñado; era necesario obrar. Dos rudos golpes, como en 1827, « lo despertaron de su sueño: la enfermedad y el apartamiento » ⁽²³⁾. Por diferencias con el Rector del Oriel College fué suspendido en el cargo de « tutor » o preceptor de Oriel ⁽²⁴⁾. En un viaje que hizo con Hurrell Froude, al sur de Europa, enfermó gravemente en Sicilia en mayo de 1833. En los días aciagos de esta fiebre maligna, el « presentimiento », como él dice, de su misión en Inglaterra, creció en su alma fortaleciendo su convicción. En la mañana del 27 de mayo de ese año, despertó sobresaltado, y sollozando exclamó: « Tengo una misión que cumplir en Inglaterra ».

Veinte días después, reflejando la más íntima aspiración de su alma, escribió su conocido poema: « Guíame luz amable » ⁽²⁵⁾.

Su misión estaba definida: salvar de la crisis del liberalismo

⁽²³⁾ A., p. 32.

⁽²⁴⁾ Véase sobre este punto el cap. II de la obra de Tardivel citada antes, « Le tutor d'Oriel », pgs. 29-71. Y entre los documentos inéditos incluidos al final, pgs. 202-226.

⁽²⁵⁾ A., p. 35; L. and C., t. I, pgs. 357-359; y vide *My Illness in Sicily*, pgs. 363-378: relación muy interesante desde el punto de vista psicológico. La falta de coordinación que la debilidad y la fiebre producen en su vida consciente, hace aflorar algo de su rico subconsciente; léanse, p. ej., las últimas siete líneas del primer párrafo de la pág. 368; son un esquema del famoso poema « Guíame luz amable », que citamos arriba en el texto.

la Iglesia de Inglaterra. Y estaba definido su camino: seguir esa luz amable que lo guiaría sin apartarse jamás de ella, sin pecar contra la luz.

De ese impulso inicial nació el movimiento de Oxford. Newman vivió la fiebre de esa intensa lucha doctrinal hasta 1841. Fué, desde el punto de vista puramente humano, el tiempo más feliz de su vida: fué el tiempo de plenitud.

La teoría de una Vía Media entre el Catolicismo Romano y la Iglesia de los Padres, como la realidad y el ideal de la Iglesia de Inglaterra, inspiraba sus actos. El cielo se nubló de nuevo, en 1839, cuando quiso definir, esclarecer históricamente el sentido de los 39 artículos anglicanos, interpretándolos en el sentido de su teoría de esa Vía Media. La persistencia en defender su interpretación descargó la tormenta; al observar la inconsecuencia doctrinal y la pasión con que eran combatidos sus argumentos, abrió lentamente los ojos para buscar de nuevo.

En esas vacaciones, 1839, empleó su descanso en estudiar la controversia monofisita, y esta vez el golpe fué definitivo: el Catolicismo verdadero era el de la Iglesia de Roma; la iglesia de Inglaterra era tan facciosa como lo había sido la secta de Eutyches; las decisiones conciliares de Trento tenían todas el mismo carácter que las decisiones del Concilio de Calcedonia.

El estudio prolongado y el «realizar» en la vida diaria de los dos años siguientes esta misma verdad, fueron el golpe decisivo: «A fines del 1841, mi anglicanismo agonizaba» (26).

Siguieron cuatro años trabajosos.

«Cuando se nos asegura, dice Newman, que un hombre ha cambiado de Religión, lo primero que debemos preguntarnos es qué cosas comunes tienen ambas religiones. Si ambas profesan doctrinas comunes, entonces sólo ha cambiado una parte de sus creencias, no todas. Además, debemos preguntarnos, ¿ese hombre ha apreciado algunas otras doctrinas fuera de las que son comunes, aunque en diversos aspectos, a su nuevo y antiguo credo? ¿De cuáles de las verdades de su antiguo credo estaba cierto y de cuáles lo está en el nuevo?» (27).

Entre el anglicanismo y la Iglesia Católica, las doctrinas comunes son muchas: aun aquellas que tradicionalmente se habían

(26) A., p. 147.

(27) Grammar of Assent (G. of A.), p. 245.

considerado como opuestas, la Maternidad divina de María y la Presencia real de Cristo en la Eucaristía, por influjo de Keble y Pusey, Newman había comprendido que formaban parte del credo anglicano. ¿Qué era entonces lo distinto?: la doctrina sobre la Iglesia.

Newman había vindicado para su Iglesia la apostolicidad; Keble, en la «Lyra Apostólica», había probado la santidad de la Iglesia de Inglaterra; faltaba, pues, la unidad: unidad de creencias, unidad de régimen.

La unidad de creencias, sobre todo, preocupaba a Newman. El había aprendido de Clemente de Alejandría y su escuela, la doctrina de la economía o armonía de la dispensación con que Dios otorga su verdad y su gracia; firmemente estaba convencido, y había apreciado, para usar de sus palabras, «la doctrina del desarrollo —Development— que esta economía suponía: ¿Cómo podía conciliarse ésta con la pretensión del Catolicismo Romano de una unidad de creencias, unidad en su confesión de fe? ¿Lo que hoy cree la Iglesia de Roma es lo que creyó en el siglo de Atanasio y Agustín? ¿Qué significa y qué ámbitos tiene su pretensión de un magisterio infalible? ¿No cabe en la Iglesia de Roma un desarrollo doctrinal?

Cuatro años revolvió Newman en su mente estos conceptos, se hizo estas preguntas, escribió y oró con la sinceridad intelectual más grande que conocemos, pidiendo a «Dios misericordioso que no despreciara la obra de sus manos, que no lo abandonara a sí mismo». Y esos años de estudio y trabajo fueron pintando en su mente los rasgos de una bienaventurada visión de paz; y su corazón, como oprimido por el peso de esa visión, el 9 de octubre de 1845, hizo profesión pública de fe católica.

El *Development of Christian Doctrine* resume la labor intelectual de esos años. En algunas páginas, para mí las más admirables, de la Apología, expone lo que significa la infalibilidad de la Iglesia en la vida religiosa de la humanidad (28).

(28) A., pgs. 245-250.

III. *Teoría de la experiencia religiosa*

El término « experiencia religiosa » tiene una larga historia, una multiplicidad de acepciones que no podemos reseñar aquí (29). Pero la realidad que con él queremos significar es la siguiente: la religión, subjetivamente considerada, es en el hombre el sentimiento de un lazo que lo une a un ser misterioso, a quien reconoce el dominio sobre el mundo y sobre sí mismo, y con el que gusta de sentirse unido.

Para llegar a este contenido final de la experiencia religiosa, para aislarlo en su alma, consciente o inconscientemente, de todas las otras vivencias intelectuales, hay en el hombre todo un proceso mezclado íntimamente con el desarrollo general de su vida intelectual y moral.

La historia de este proceso, en lo que tiene de más íntimo, es indecible, porque, como escribíamos antes, es lo más hondamente personal que el hombre posee. Pero si la complejidad humana es infinita en sus detalles, tiene en éste como en otros procesos un como esquema o molde general al que se adapta: nadie sabe exactamente cómo piensa cada hombre, y existen, sin embargo, una serie de leyes generales del pensamiento humano. Análogamente en la vida religiosa: nadie sabe exactamente cómo cree y cómo adora cada hombre, pero deben existir una serie de leyes generales de la vida religiosa.

Toda estructura compleja supone varias otras que se integran en ella: para tomar un ejemplo concreto, la ciencia de la medicina que posee Alberto, por ej., es una estructura compleja, supone una serie de conocimientos adquiridos, la ligazón de ellos entre sí, su atadura con el implícito, etc.

¿Cuáles son esas vivencias simples que se atan entre sí para dar la estructura religiosa actual de un individuo normal?

No olvidemos que nos movemos en el orden subjetivo: cómo A, B y C, son religiosos, oran, adoran, se reconocen ligados a Dios, lo mismo que podríamos investigar cómo perciben la belleza, forman su cosmovisión, etc.

En este orden de experiencias subjetivas, la base de todo desarrollo ulterior es la capacidad. La aptitud, por ejemplo, para

(29) Véase en el D. T. C., t. 5, 2.ª p.; cs. 1768-1868, el magnífico artículo de P. Pinard de la Boullaye sobre este tema.

percibir lo bello es el fundamento de una vida artística. Pero se trata de una capacidad actuosa y operante, una capacidad que funda una tendencia.

La tendencia, al inclinarse hacia su objeto, reconocerlo, o poseerlo, siente las sensaciones de satisfacción o decepción. En esta plenitud que alegra, o en esta inquietud que desazona, se fundan las nuevas experiencias que se van acumulando sobre la primera, avivando y enriqueciendo la tendencia. Tenemos entonces, en el orden subjetivo, experiencias fundamentales y experiencias derivadas.

Al querer señalar cuáles son las experiencias o la experiencia fundamental en materia religiosa, es necesario atender a dos criterios principales; han de ser primeras en su orden, y han de prescindir de toda interpretación que por un proceso posterior a la misma experiencia, las reduzca, para expresarnos así, a la categoría de lo religioso. Así, pues, son experiencias fundamentales en materia religiosa, todas las que traducen en nuestra vida, para decirlo con una expresión de Pinard de la Boullaye, a quien sigo casi literalmente en esta exposición, « el llamado de lo divino »: tales, p. ej., el deseo, la necesidad sentida de que exista algo más hermoso, más grande, más verdadero, que las cosas grandes, hermosas, verdaderas, que conocemos o sentimos.

Fundamental es también la impresión de limitación que percibimos en las cosas, experiencia correlativa a la anterior ésta, se mezcla con ella como la sombra a la luz, de manera que nos es muy difícil decir cuál es anterior. Todo pasa, y el hombre siente ambición de permanecer; todo cambia, y el hombre siente hastío de este continuo mudar su horizonte exterior: algo en su ser le dice que eso permanente, eso inmutable debe existir.

Finalmente, es fundamental la experiencia que atestigua al hombre que ese cambio perpetuo de los seres y de las cosas es ajeno a su voluntad: no puede hacer que la noche permanezca sin venir a manchar con sus tinieblas el día; no puede hacer que no corran los días; no puede cambiar la naturaleza de las cosas, ellas y él dependen de Algo Superior.

Todas estas experiencias son fundamentales; son impresiones directas de la realidad misma; ninguna supone una elaboración del dato real por una interpretación hacia lo religioso; ellas son religiosas en el sentido de que orientan hacia la búsqueda de

ese algo más perfecto, más verdadero, más independiente.

Otra observación más debemos hacer sobre estas experiencias primeras: en todas es casi simultánea la percepción de los diversos aspectos de existencia, bien, verdad, belleza. Deben ser, pues, estas cualidades, originales de los seres y deben responder a una tendencia primitiva de la misma facultad.

Entre el presente real y concreto aprehendido como bueno y atrayente, aunque limitado, y lo mejor, real también, pero no tan claramente percibido, entrevisto apenas como absoluto, se plantea la lucha que desgarrar la vida interior de todo hombre. La lucha interior es, psicológicamente hablando, la experiencia más universal, más discernible y más inexplicable, si se pierde de vista su carácter netamente religioso.

Cuando las experiencias religiosas fundamentales han objetivado en algo concreto el contenido de la búsqueda, ese algo tiene, en un momento posterior de la vida psicológica, un papel preponderante: aprueba o desaprueba, conforta o atormenta, atrae o rechaza. Muchas veces rectifica el trazo de toda una vida « convirtiéndola ».

Finalmente, hay un momento último y definitivo en esta experiencia religiosa: cuando todos sus elementos se han integrado en una síntesis única y coherente, cuando se ha superado por la victoria de lo Absoluto la lucha interior, cuando su voz en el hombre es de aliento y de sostén, y muy raras veces de reproche, cuando nuestra vía corre paralela a su vía, entonces surge la más indeleble de las experiencias religiosas: Ese Absoluto está presente como un amigo más que como un dueño y muy alejado ya del mero poder impersonal y frío de la experiencia primera.

IV *El aporte de Newman*

Newman conocía el término « experiencia religiosa »; había sido largamente divulgado en la Inglaterra de su tiempo por los evangélicos o metodistas, cuya conversión era expuesta como una experiencia en el sentido más realista del término.

Hondamente inspirados en el protestantismo tradicional, los grandes teólogos evangélicos Wesley, John Newton, Thomas Scott, consideraban esta experiencia individual como criterio exclusivo de verdad en los conocimientos de orden religioso; era verdadero lo que se experimentaba o porque se experimenta-

ba. Fiel a la tradición de estos maestros, Newman, en un momento solemne de su vida, utilizó el mismo criterio de verdad para sostener su profesión de fe anglicana y la profesión de muchos que miraban a él esperando su palabra de orden.

Predicó entonces, 1841, cuatro sermones, apelando a la *experiencia* de la santidad de la Iglesia de Inglaterra, como testimonio de su verdad ⁽³⁰⁾. Sobre todo en el tercero de estos sermones —fundamentos para la estabilidad de nuestra profesión religiosa— está más acentuada esta tendencia de hacer de la experiencia criterio exclusivo de la verdad religiosa. Newman llega incluso a afirmar que: « Si la única verdadera religión es la que está inserta en nuestro interior, cuestión que solamente hay que observar y no probar, síguese de allí, que la única prueba satisfactoria de la religión es algo interior a nosotros mismos ». « Los hombres religiosos tienen en su propia religiosidad una prueba racional de la verdad religiosa » ⁽³¹⁾.

Pero en lo que sobre todo ha insistido Newman en sus escritos, es en la descripción de la conciencia religiosa, como un hecho de experiencia, vindicando para esta experiencia un gran valor demostrativo, no tanto en la prueba científica o racional de la existencia y atributos de Dios, sino en la « realización » de esas grandes verdades en cada vida personal. Usando de sus mismas palabras: « how we gain an image of God and give a real assent to the proposition that He exists » ⁽³²⁾.

Estudiando el problema en toda su amplitud, Newman considera lo primero el hecho, muy frecuente en la vida consciente, de verdaderas certidumbres, es decir, objetivas y reales, no puramente subjetivas, fundadas si nembargo en razones fútiles o desproporcionadas. Describiendo y analizando con cuidado estos estados de conciencia, Newman llega a la conclusión de que existe en el hombre un « sentido de la verdad », usando la palabra sentido en la misma o análoga acepción que le atribuíamos cuando hablamos de « sentido de la belleza », « sentido común », hombre de « buen sentido » ⁽³³⁾. Gracias a este sentido

⁽³⁰⁾ A., p. 151; « Sermons bearing on subjects of the Day », XXI, XXII, XXIII, XXIV. Longmans, 1918, pgs. 308-380.

⁽³¹⁾ Ib., pgs. 343-344.

⁽³²⁾ G. of A., p. 99.

⁽³³⁾ Ib., p. 345.

de la verdad, podemos discernir y afirmar lo verdadero aún a través de razones fútiles o ineptas ⁽³⁴⁾.

Como los conocimientos religiosos no son, en cuanto conocimiento, de un orden distinto, también en ellos debe tener lugar y cabida ese « sentido de la verdad ». Casi diríamos que Newman ha desarrollado esa teoría suya del « sentido de la verdad », con ocasión del conocimiento religioso.

Estudiando cómo crece y se desarrolla en el alma este conocimiento, ha expuesto con gran penetración y fineza psicológica, la formación del « sentido de la verdad ».

No sólo los conocimientos directos, sobre los que podemos proyectar reflejamente nuestra luz intelectual, forman el tesoro de nuestra vida consciente; hay además impresiones inconscientes y semiconscientes que eslabonan, traban y sostienen el fluir actual de nuestra vida intelectual. Todo ese complejo haz en cuya formación han convergido razones probables y ciertas, experiencias directas, desarrollos e impresiones implícitas, crean en nosotros, dice Newman, « el sentido de la verdad »; como la serie de experiencias de un órgano determinado, los ojos, p. ej., crean en nosotros el sentido de la vista. Ver un objeto no es sólo recibir la impresión actual de su tamaño o su color, es proyectarlo en toda nuestra experiencia visiva pasada que completa y enriquece la escueta percepción presente.

« Los objetos materiales son reales, enteros y simples; y las impresiones que de ellos reciben nuestras almas son, de manera análoga, complejas y múltiples en sus relaciones y su extensión, pero, consideradas en sí mismas, integrales y unas ». « Los objetos que se nos comunican por los sentidos se dibujan y toman como relieve en nuestras almas, con dimensiones, formas e influencias varias, que mutuamente se completan, imponiéndonos de tal manera la persuasión de su realidad por la conveniencia espontánea de estos accidentes, que nos es imposible persuadirnos que son pura creación de nuestro espíritu y no imágenes de seres exteriores e independientes ». « De igual manera: Dios es uno, y así la *impresión* que El nos da de sí mismo es una, no es una cosa dividida, no es un sistema, nada de imperfecto... cuando oramos, no es a un conjunto de nociones ni a una creen-

⁽³⁴⁾ Ib., pgs. 288-313.

cia a quien dirigimos nuestras plegarias, sino a un ser substancial que es la unidad misma; cuando hablamos de El hablamos de una Persona, no de una Ley o una Manifestación ».

« Pero hemos de observar, añade, que las impresiones religiosas difieren de los objetos materiales, en la manera cómo se producen. Los sentidos son directos, inmediatos; nos informan de las cosas ordinarias de la vida y obran espontáneamente sin que llegue a intervenir la voluntad. Pero no se nos ha dado facultad semejante, al menos en cuanto sabemos, para percibir las cosas de la religión » ⁽³⁵⁾.

El proceso debe ser otro, más conforme a la manera ordinaria, humilde y laboriosa con que obtenemos los otros conocimientos.

« Sucede que muchas veces la *impresión* producida en el espíritu por una idea, no es necesariamente reconocida por el que la recibe. El que una persona no tenga conciencia de una idea no es prueba de que no tenga esta idea. De hecho, todos los hombres razonan, aunque muchos no puedan decirse a sí mismos explícitamente sus razones. « Nada hay tan frecuente como la existencia en el dominio intelectual de estas impresiones inconscientes: ¿qué quiere decir, p. ej., la afirmación tan ordinaria de que alguna persona no se conoce, sino que se rige por apreciaciones, sentimientos y prejuicios, a los que no presta atención? Cuántas veces nos acontece estar tristes o alegres, sin saber precisamente por qué, sintiendo, sin embargo, que se nos ha dicho o que nos ha sucedido algo, bueno o malo, que explicaría nuestro estado actual, si nos pudiésemos acordar de ello ». Generalmente analizamos una poesía, una obra de arte, deduciendo en nuestra análisis la idea central de la obra, la filosofía de su autor, sin querer por eso afirmar que el artista conscientemente escribió de acuerdo a esa teoría suya, sino que « de hecho estaba dominado por esa idea que le servía de norma y de guía, sin tener clara conciencia de ello ». « Habría, finalmente, que estudiar si ese extraño y penoso sentimiento de vacío que experimentan de tiempo en tiempo las almas religiosas, cuando nada les parece verdadero, bueno o provechoso, cuando la Fe-

⁽³⁵⁾ Discours sur la croyance religieuse, p. 279: las citas anteriores, pgs. 276, 277, etc.

es sólo un nombre, el deber una mojiganga, y todos los esfuerzos para obrar bien absurdos e inútiles, cuando todo es horror y desesperación, como si la religión hubiese sido borrada del mundo, habría, digo, que estudiar si todo esto no es el efecto directo del obscurecimiento temporal de alguna visión coordinadora, que, sin que sea el alma consciente, le da en su vida espiritual la paz » (36).

Además de estas impresiones inconscientes, « hay muchas otras semiconscientes, p. ej., la visión actual de objetos que no atendemos ni discernimos, pero que sin embargo percibimos » (37).

Hay, finalmente, la inercia de ciertos estados de conciencia que absorben el alma, « de manera que sólo después de muchos minutos se advierte un ruido antes escuchado, la hora que ha sonado, o la cuestión premeditada con un compañero » (38).

« Importa mucho insistir en estas circunstancias, porque hace ver que el conocimiento íntimo puede ser real y permanente, aun independientemente de toda confesión explícita » (39).

Pero el gran aporte al estudio de la experiencia religiosa es, creo yo, la fidelidad integral con que al ir describiendo su vida religiosa, nos ha dado su experiencia.

Traduciéndola en los términos del esquema que detallamos más arriba, hay en Newman vestigios clarísimos de sus experiencias fundamentales; podemos seguirlo en su lucha interior y las experiencias derivadas; finalmente, nos ha descrito con tersura maravillosa, la última fase de esa experiencia: la bienaventurada visión de paz que con intermitencias lo acompañaba, lo protegía, como a los israelitas en el desierto la columna de nubes.

Observemos ante todo que prescindimos del contenido doctrinal de su experiencia; hemos detallado antes el itinerario doctrinal de Newman.

Sabemos ciertamente que al objetivarse el conjunto de experiencias que hemos llamado fundamentales, en una noción, una persona o un Ser Real, los hombres, según su instrucción,

(36) *Ib.*, pgs. 265-266.

(37) *Ib.*, p. 267.

(38) *Ib.*

(39) *Ib.*

según las enseñanzas recibidas, ponen en esa noción, dan a ese ser, además del poder y del dominio que han « experimentado, otra serie de atributos. Dios, para Newman, fué siempre el Dios de la revelación, uno en su esencia, trino en sus personas. Desde niño « tenía perfecto conocimiento de mi catecismo » (40).

El llamado a lo divino fundamentalmente lo experimenta nuestra alma, cuando ambiciona algo más grande, más hermoso, más verdadero, que las cosas bellas o verdaderas de acá abajo. En Newman esta aspiración fué muy marcada ya en sus primeros años: con aguda sensibilidad, « imaginaba todas las cosas de este mundo como una mera farsa, como un sueño; él era un ángel, sus otros compañeros los ángeles, para burlarlo, como en una gran comedia, se habían disfrazado con las apariencias de este mundo material » (41).

La superstición es, según Santo Tomás, la religión agudizada de modo indebido: sentía tanto el niño y el joven Newman su dependencia de Dios y su limitación, que este sentimiento llegó a ser supersticioso; cuando debía cruzar por la obscuridad se hacía frecuentemente la señal de la cruz.

Hay una página del *Grammar of assent* citada también en el primer tomo de la edición de sus cartas (42), que analiza con maestría una escena frecuente de su infancia, y frecuente también en la infancia de todos los niños. « Tomemos, dice, un niño cualquiera, cuyos sentimientos religiosos estén aún preservados de toda influencia destructiva. Supongamos que ha ofendido a sus padres; en tal caso, por propia iniciativa, sin esfuerzo, como si fuera el más natural de los actos, procurará ponerse en la presencia de Dios, llamarlo en su ayuda para que arregle las cosas con sus padres. Consideremos brevemente el contenido de este simple acto: primero, implica la impresión en su mente de un Ser invisible con quien él está en relación inmediata, y tan estrecha y familiar, que puede dirigirse a El cuando le plazca; supone, además, este acto, que conoce que la benevolencia de ese Ser para con él es segura, pudiendo contar con ella — más aún, que le ama más, que está más cerca de El que sus propios padres; supone también que le oye donde quiera le hable, que

(40) *A.*, p. 1.

(41) *A.*, p. 2; Véase también *L. and C.*, t. I, p. 48.

(42) *L. and C.*, p. 13; *G. of A.*, p. 178.

está al tanto de los acontecimientos; finalmente, que ese Ser puede obrar la crítica mudanza de los sentimientos de sus padres para con él». Este recuerdo marca definitivamente la impresión en el alma del niño Newman de las experiencias que hemos llamado fundamentales.

La lucha interior en Newman no tiene las características agudas perceptibles en otras almas: en él fué siempre la lucha de lo bueno hacia lo mejor. Cuando su adolescencia apuntaba, se eligió como lema la afirmación de Scott: «La santidad antes que la paz»⁽⁴³⁾.

Era la respuesta a esa falsa tendencia que lo solicitara a los 14 años; nos cuenta él que en 1815, se «deleitaba pensando que sería virtuoso pero no religioso. Algo había en esta última idea que me desagradaba». Y añade que con su preceptor Mr. Mayer, discutía entonces aprobando las ideas del ensayo de Pope sobre «El hombre»⁽⁴⁴⁾.

El año siguiente, 1816, tuvo lugar la famosa conversión de Newman; hemos explicado la significación doctrinal de ese suceso en la vida posterior; destaquemos ahora su valor religioso: el pensamiento de Dios ocupó definitivamente un lugar en su alma; el pensamiento de su alma, su separación del mundo visible lo tornaron más luminosas para él; finalmente, la experiencia de su conversión le sirvió de «cadena que atase ambos extremos: su alma y Dios». Revisando esa cadena se preguntaba en junio de 1817, si todos sus eslabones estarían soldados o si estarían todos, y contestaba en un tono marcadamente «evangélico»: «I Know, I Know»⁽⁴⁵⁾.

Desde su «conversión» determinó acomodarse a esas nuevas exigencias espirituales su vida. En 1816 se trazó un plan de vida, determinando incluso sus distracciones: conservamos sus reflexiones sobre este punto⁽⁴⁶⁾.

Es aleccionador para la vida religiosa de Newman considerar su fracaso en Trinity College: humanamente hablando, todo le auguraba un éxito seguro en los exámenes; «en 1819 y comienzos de 1820, esperaba grandes cosas: displaciéndome la vida cle-

⁽⁴³⁾ A., p. 5.

⁽⁴⁴⁾ L. and C., t. I, p. 19.

⁽⁴⁵⁾ L. and C., t. I, p. 21.

⁽⁴⁶⁾ L. and C., t. I, p. 19.

rical, asistía a clases de Historia Moderna, pues había oído que los nombres de los asistentes a esas clases eran enviados a Londres al Ministro».

La tendencia primera hacia una excelencia puramente moral no religiosa, retoñaba en pleno fervor intelectual de Oxford; pero el fracaso de Trinity College y las nuevas influencias de Oriel salvarán definitivamente esa crisis.

Cada vez será más sentido por él, «realizada» mejor la presencia de Dios en su alma⁽⁴⁷⁾.

Dios presente se hace sentir por iluminaciones que cambian o ratifican las varias elecciones necesarias en la vida: las grandes actitudes de Newman están, desde los 15 años, bañadas de la luz de Dios: véase, p. ej., en sus cartas, sus sentimientos al elegir el estado eclesiástico⁽⁴⁸⁾. Conocemos la actitud profundamente religiosa con que quiso orientar su cargo de tutor en Oriel: «not as a clergyman's accident of life, but as his divinely appointed path of duty»⁽⁴⁹⁾.

Citamos antes una página del XV Sermón de Oxford, en que Newman habla de la actitud de un alma que se siente «abandonada por Dios» al perder, como él lo explica, por un instante la luz espiritual que iluminaba su vida interior. Conocemos una fase de su vida en que, usando una metáfora moderna, se hizo como un fadding en su mundo espiritual:

«Guíame, Luz amable; las tinieblas me rodean;

Guíame Tú, adelante.

La noche es oscura, la casa está lejos,

Tú puedes guiarme.

Afianza mi planta; no te pido conocer

Comarcas distantes — este paso me basta»⁽⁵⁰⁾.

Hay fragmentos sumamente hermosos de su diario privado, en que va aludiendo a esas continuas visitas de Dios en las más variadas ocasiones, p. ej., sus primeras conversaciones con Pusey; antes aún, cuando tenía solamente 15 años, reconoció que era la *voluntad de Dios* que le ofreciese el sacrificio que importa el celibato, pues el cumplimiento de su misión en este mundo

⁽⁴⁷⁾ L. and C., t. I, pgs. 106, 111, 132.

⁽⁴⁸⁾ L. and C., t. I, p. 41.

⁽⁴⁹⁾ L. and C., t. I, p. 132.

⁽⁵⁰⁾ Lead, kindly Light, amid the encircling gloom..., etc. L. and C., t. I, p. 359. La traducción que citamos en el texto es de R. Sulas, S. I., y ha sido publicada en «El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús». Bs. As., junio de 1945.

necesitaba un sacrificio como éste ⁽⁵¹⁾.

En los días plenos de sus primeros años de Oxford, cuando los libros absorbían muchas de sus horas, encontraba, sin embargo, tiempo para orar a Dios con voces jubilosas redundantes de su felicidad interior. La oración que brota de sus labios, y « también de mi corazón es que aparte de mi caminos los honores, si me han de ser ocasión de pecado » ⁽⁵²⁾.

La conversión de Newman al catolicismo es, desde el punto de vista de su experiencia religiosa, una confirmación más de que Dios estaba a su lado, lo guiaba; era tan claro su llamado, que no seguirlo habría sido ofenderlo: « As to my convictions I cannot at all make out why I should determine on moving, except as thinking I should offend God by not doing so » ⁽⁵³⁾.

El acento incomparable y la profunda atracción que la palabra de Newman ejercía sobre sus oyentes, se basa en el principio inmovible de toda verdadera elocuencia: « Quod vidimus anuntiamus vobis », decía el Apóstol. Newman, al hablar de la vida religiosa a las almas, decía lo que había visto y lo que había vivido. Resumiendo esta enseñanza, nos habla de la experiencia religiosa como « de una santificación interior larga y difícil; de una conversión lenta, gradual, aquí y allí sembrada de llamados repetidos, visitas secretas siempre deseadas y nunca previstas; de un desarrollo purificador, de una inseguridad siempre experimentada, de un camino bordeado de peligros, de una vigilancia necesaria hasta el fin. No es precisamente para tal fecha ni en tal momento de la vida cuando la visita de Dios nos ha dado cita: así, el amor camina siempre con el temor por compañero. El presente será siempre objeto de ambigüedad e incertidumbre; pero al esfumarse en lo que llamamos el pasado, su cualidad cambia: su monotonía se torna armoniosa; su inseguridad firmeza; su dificultad se calma; por fin podemos entrever los rasgos de Dios » ⁽⁵⁴⁾. El pasado, « lo experimentado », lo vivido, son subjetivamente nuestros grandes testigos de Dios.

⁽⁵¹⁾ A., p. 7; L. and C., t. I, p. 79, cita una frase de su madre, que suspiraba por verlo casado antes de que ella muriera. Sus sentimientos entonces fueron los mismos que en 1816: era la voluntad de Dios que él fuese soltero para mejor realizar su misión.

⁽⁵²⁾ L. and C., t. I, p. 38.

⁽⁵³⁾ L. and C., t. II, p. 411.

⁽⁵⁴⁾ Guitton, op. cit., p. 31. El pasaje está compuesto casi en su totalidad de títulos de sermones de Newman; para una referencia íntegra véase la obra citada. Ver también en Revue de l'Université d'Ottawa (1945), vol. XV, el artículo excelente de Charles J. Laframboise, « La doctrine Spirituelle de Newman », pgs. 48-76.

NEWMAN Y LA EDUCACION

Por el Dr. JUAN CARLOS ZURETTI. — Buenos Aires

La vida de Juan Enrique Newman, hoy tan conocida en los países latinos, tanto por el significado de su conversión como por la profundidad de su pensamiento filosófico o teológico, es casi ignorada en la diversidad de sus actividades. En el capítulo IV de su autobiografía, al hacer memoria de su actuación, recuerda cómo el aspecto educacional de su obra fué la empresa principal de su vida, que absorbió su permanente y acendrado esfuerzo y que desde su iniciación fué todo un augurio. Después de sus estudios, entre los 20 y los 30 años, se entregó totalmente a la vida universitaria siendo en 1826 « tutor » en el Colegio Oriel, a la vez que cura de San Clemente y predicador en Whitehall.

Encargado de dirigir los estudios de lenguas clásicas, pasa a la capellanía de la Iglesia de la Universidad, ocupándose oficialmente de la predicación hasta 1843, cargos que abandona después de haber ganado el aprecio y la admiración de todos, porque era voz corriente que « todo lo hacía pronto y bien ». Su prestigio ya era grande cuando, convertido al catolicismo, el episcopado irlandés le encomienda iniciar una obra de enseñanza superior: la fundación de la Universidad Católica de Dublín, de la que llega a ser rector.