

ñalan con razón que deben afrontar la dificultad de explicar la memoria y la responsabilidad por los actos pasados.

Ni unos ni otros pueden resolver su contradicción diciendo que el cambio es ilusión o que la permanencia, es ilusión.

Es necesario dar una solución integral a la aporía del yo:

Si cambia, ¿cómo permanece?

Si permanece, ¿cómo cambia?

Pero, ciertamente, el karma y la reencarnación han sido para el budismo un esquema dentro del cual se ha ubicado la real intuición de lo Absoluto y de lo relativo en que el hombre se mueve. A través de ambos dogmas se está *de hecho* señalando el sentido intrascendente de todo lo temporal y material, y descubriendo al hombre el plano de alguna realidad absoluta. El hombre, colocado entre lo absoluto y lo relativo, ocupa dentro del budismo un puesto privilegiado en el Cosmos, porque se halla en la línea divisoria entre lo absoluto y lo transitorio, entre los dioses y los espíritus malos, con la posibilidad inmediata de liberarse. El budismo, así como el hinduismo, iguala más todos los seres de la creación y especialmente todos los vivientes: a todos ellos atribuye un principio vital, no muy diferente en su esencia del que posee el hombre; en todos ellos ve la misma realidad absoluta manifestarse, como se manifiesta en el hombre. Este entra de una manera igual con todos los demás seres en el "Gran Sam-sara" o proceso universal del cosmos en su tendencia hacia Dios. En esta grandiosa visión trascendente, el hombre ocupa su puesto. Ha de descubrir su verdadera realidad, la cual es su participación de lo absoluto. Su obligación y su misión es de realizarlo. Son discutibles, sin duda alguna, varios aspectos del karma y la transmigración. Pero éstos se basan en una intuición fundamental de la esencia del hombre, de su participación de lo absoluto y de su finalidad de realizarlo.

¿En qué consiste en definitiva esa realización? En ello reside la ulterior respuesta del budismo sobre la naturaleza verdadera del yo, sobre la realidad última del hombre. Esta respuesta nos la da el budismo con su doctrina del Nirvana y del Absoluto.

LA "APOLOGIA" DE NEWMAN

(Cien años después, 1864-1964)

Por H. M. DE ACHAVAL, S. I. (Roma)

"He escrito en total (buenos o malos), cinco libros constructivos", escribía Newman en 1870¹, "mi *Oficio Profético de la Iglesia*² (que se ha hecho añicos), el *Ensayo sobre la Justificación*³, la *Evolución de la Doctrina*⁴, los *Discursos sobre la Universidad* (Dublin)⁵, y éste", refiriéndose al *Ensayo sobre el Asentimiento Religioso*⁶, recién terminado. De la *Apología*⁷, ni una palabra. No porque no la considerase el más suyo de sus escritos, o ignorase el valor y la influencia que estaba llamada a ejercer y ya ejercía, sino porque le costaba considerarla un mero libro, al cual su vida y sus ideas hubieran prestado el argumento.

Hoy, como al tiempo de su aparición, la *Apología* se identifica con su autor. Para muchos de nuestros contemporáneos Newman no es más que eso. De ella saben ser uno de los pocos escritos autobiográficos que haya superado la prueba del tiempo, no ser un libro fácil o ameno, y tener en ella lo anecdótico poca o ninguna parte de relieve⁸. Si se es capaz de un esfuerzo sostenido, su lectura es su propia recompensa. No es posible asistir

¹ Citado por Wilfrid Ward, *The Life of John Henry Newman*, London, 1912; II, 262.

² *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, London, 1837.

³ *Lectures on Justification*, London, 1838.

⁴ *Development of Christian Doctrine*, London, 1845.

⁵ *Idea of a University*, London, 1852.

⁶ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, 1870.

⁷ *Apologia pro Vita sua, being a Reply to a Pamphlet entitled: What, then, Does Dr. Newman mean?*, by John Henry Newman, D.D., London, 1864. Acerca de la historia y circunstancias de la *Apología*, cf. Ward, l. c., II, 1-46; Vincent F. Blehl S.I. y F. X. Connolly, han editado las comunicaciones leídas en el Symposium celebrativo, que tuvo lugar en Fordham University en octubre 1963, bajo el título: *Newman's Apologia, A Classic Reconsidered*, N. Y., 1964.

⁸ *Ibid*; Mary Baylon Lenz O.S.F., *The Rethoric of Newman's Apologia: The Ethical Argument*, 80-104.

sin tomar parte al drama de Newman, que termina en esa especie de muerte civil, que entonces, 1845, significaba en Inglaterra la recepción de un anglicano en la comunión con Roma. Ni se puede escuchar indiferente el mensaje en ella contenido, que pretendiendo ser historia es profecía.

Sin embargo, ni su aparición ni sus primeros cincuenta años fueron pacíficos o tranquilos⁹. Herbert Vaughan, futuro cardenal de Westminster, escribía en 1865: “La he leído con una mezcla de pena y de placer. El egotismo puede ser desagradable, pero es venial. Hay en ella puntos de vista que yo aborrezco y me llenan de pena y de recelo. El placer proviene de la descripción de una vida, hecha con habilidad suma, y de la sátira y el desdén, que desgraciadamente, encuentran tanto eco en el lado malo de cada uno”¹⁰. Edward Manning, también futuro cardenal, piensa que su efecto no sería otro que hacer que los “anglicanos permanezcan siendo tales”¹¹.

Entre sus antiguos amigos y correligionarios de Oxford, las reticencias tampoco podían faltar. Reconocer su sinceridad y la injusticia cometida con él, era una cosa; seguirle un paso más, hubiera sido renegar la propia posición. Otros se preguntarán todavía: “¿no tiene razón Mr. Kingsley?”¹².

En uno y otro campo hay algo que muchos no aceptan de la *Apología*: su teología. Para unos es católica cuando aún se decía protestante; para otros es protestante cuando pretende pasar por católica. Unos y otros pretenderán separar a Newman de su obra, brindando al autor lo que niegan a la *Apología*.

Un cuarto de siglo más tarde, al día siguiente de la muerte de Newman, *The Times* le dedica un largo artículo necrológico, en el cual se estudia su personalidad y su obra; una referencia a la *Apología* no podía faltar:

“Desde el momento de su grande decisión, Newman se con-

⁹ Ibid; Vincent F. Blehl S.I.: *Early Criticism of the Apologia*, 47-63.

¹⁰ Citado por J. G. Snead-Cox, *The Life of Cardinal Vaughan*, London, 1910, I, 215.

¹¹ Citado por Edmund Sheridan Purcell, *Life of Cardinal Manning*, London, 1895, II, 326. Cf.: Edward Kelly S.I., *The Apologia and the Ultramontanes*, en Newman's *Apologia*, 26-46.

¹² Ward, o. c., II, 34.

virtió para la mayoría de los ingleses en un mero recuerdo. Oxford conservó por mucho tiempo la memoria de su maravillosa personalidad, el hechizo de su carácter, la purísima belleza de su estilo. Pero quedó al margen de la vida del lugar y de la de aquellos que le habían escuchado y admirado. Más de quince años habían de pasar antes de que el mundo volviera a oír hablar de él, al publicarse la *Apología*. La causa parecía fútil; una simple frase de un hombre que no tenía el don de medir el valor de sus palabras. Uno no necesitaba ser católico romano para apreciar la justicia del castigo recibido por Kingsley de parte de su veterano antagonista. El “amateur” había desafiado al viejo espadachín, y se convierte en un niño entre sus manos.

“Y sin embargo, la *Apología* no es un libro de agradable lectura para quien desee conservar la antigua imagen del Dr. Newman, como una especie de Doctor Angélico del siglo XIX, un santo que es al mismo tiempo maestro de dialéctica. Es posible que una apología haya de ser siempre penosa; de cualquier manera ésta lo es, por el aire de absoluta certidumbre que la impregna, por las muestras de superstición, nada menos, de que está llena. Estas son las cualidades inevitables de una biografía religiosa, sea de un Wesley, sea de un Newman. Hombres como éstos son mejores que sus biografías... ¿Sobrevivirá Newman en la estima de su país? ¿Sus libros, mantendrán esta estima? Es ésta una pregunta que puede formularse hoy, pero cuya respuesta sólo el futuro podrá darnos. De una cosa podemos estar seguros, y es que el recuerdo de su noble vida, intacta de mundanidad, inmune de la menor traza de fanatismo, sobrevivirá, y sea que Roma lo canoniche o no, él será canonizado en el corazón de las personas religiosas de las diferentes confesiones de Inglaterra.”¹³

Manning comenzaba la oración fúnebre de Newman diciendo: “Hemos perdido el más grande testigo de nuestra fe”, para acabar haciéndose eco de la misma convicción: “Newman será canonizado”¹⁴.

Apenas unos años habrán pasado desde entonces, cuando en

¹³ *The Times*, 12 agosto 1890.

¹⁴ Purcell, o. c., II, 749, 752.

1907, la *Apología* y su autor son llamados a juicio: George Tyrrell afirma que la condenación del modernismo importa la condena de Newman¹⁵. El *Times*, comentando las palabras de Tyrrell escribe:

“El campo del «modernismo» contiene, como él lo señala, Cardenales, Arzobispos, Obispos, como así también sacerdotes y laicos; tiene el espléndido apoyo de grandes nombres, tiene sus mártires, que no lo son menos porque hayan muerto en sus camas, como lo mostraría la historia de Newman, si pudiera ser escrita sin reservas.”¹⁶

Pocos días después, cuando ya Tyrrell ha sido excomulgado, el *Times* insiste:

“Una rigurosa aplicación de la Encíclica va a tener más serios y graves efectos entre nosotros que en otras partes. Porque aquí los hombres tienen una natural reverencia por los grandes nombres del pasado y hay muchos romanos católicos para quienes el nombre y el ejemplo de Juan Enrique Newman significa más que los de una *curia* de cardenales vivientes...”¹⁷

El mismo periódico, con fecha 4 de noviembre, hace lugar a una “solicitada” del Superior del Oratorio de Birmingham, en la cual se lee:

“Señor, estoy en condiciones de afirmar, de acuerdo a informaciones recibidas en el día de hoy, de la más alta autoridad, que «la genuina doctrina y espíritu del magisterio católico de Newman no son blanco de la Encíclica, sino que son las doctrinas que erróneamente buscan refugio bajo un gran nombre, las que obviamente son censuradas»...”¹⁸

L'Osservatore Romano, desmentía la noticia de la condena de Newman¹⁹, y poco después volvía sobre el tema en un artículo titu-

¹⁵ *The Times*, 30 septiembre 1907; 1 octubre 1907.

¹⁶ I. l.

¹⁷ I. l., 2 noviembre 1907.

¹⁸ I. l., 4 noviembre 1907.

¹⁹ *L'Osservatore Romano*, 6 noviembre 1907: “Siamo autorizzati a smentire del modo più assoluto la tendenziosa asserzione che l'enciclica *Pascendi*, nel condannare i modernisti abbia mirato al Cardinale Newman, identificandolo con quelli”.

lado “Newman e i Modernisti”²⁰, reproducido, en parte, al día siguiente, por el *Times*²¹.

Sin embargo, Tyrrell no se da por vencido y el 20 de noviembre, en un artículo que había de hacerse famoso, en su tiempo, vuelve a afirmar y trata de probar el modernismo de Newman con párrafos sacados de sus escritos “católicos”, de la *Apología*²² y del Ensayo sobre el Asentimiento²³. La probabili-

²⁰ I. l., 8 noviembre 1907.

²¹ *The Times*, 9 noviembre 1907.

²² El texto citado por Tyrrell como un texto *católico* de Newman, restituido a su contexto dice así: “In the first part of this Narrative I spoke of certitude as the consequence, divinely intended and enjoined upon us, of the accumulative force of certain given reasons which, taken one by one, were only probabilities. Let it be recollected that I am historically relating my state of mind, at the period of my life which I am surveying. I am not speaking theologically, or defending myself; but speaking historically of what I held in 1833-4, I say, that I believed in a God on a ground of probability, that I believed in Christianity on a probability, and that I believed in Catholicism on a probability, and that these three grounds of probability, distinct from each other of course in subject matter, were still all of them one and the same in nature of proof, as being probabilities — probabilities of a special kind, a cumulative, a transcendent probability but still probability; inasmuch as He who made us has so willed, that in mathematics indeed we should arrive at certitude by rigid demonstrations, but in religious inquiry we should arrive at certitude by accumulated probabilities; — He has so willed, I say, that we should so act, and, as willing it, He cooperates with us to do that which He wills us to do, and carries us on, if our will does but co-operate with His, to a certitude which rises higher than the logical force of our conclusion. And thus I came to see clearly, and to have a satisfaction in seeing, that, in being led on into the Catholic Church, I was not proceeding on any secondary or isolated grounds of reasons, or by controversial points in detail, but was protected and justified, even in the use of those secondary or particular arguments, by a great and broad principle. But, let it be observed, that I am stating a matter of fact, not defending it; and if any Catholic says in consequence that I have been converted in a wrong way, I cannot help that now” (el texto citado por Tyrrell en bastardilla), *Apología*, 199. Cf. nuestras notas 65. y 66.

²³ P. 411. El texto citado por Tyrrell, en bastardilla, reducido a su contexto dice así: “The fact of revelation is in itself demonstrably true, but it is not therefore true irresistibly; else, how comes it to be resisted? There is a vast distance between what it is in itself, and what it is to us. Light is a quality of matter, as truth is of Christianity; but light is not to be recognized by the blind, and there are those who do not recognize truth, from the fault, not of truth, but of themselves. I cannot convert men, when I ask for assumptions which they refuse to grant me; and without assumptions no one can prove anything about anything.

I am suspicious then of scientific demonstrations in a question of concrete fact, in a discussion between fallible men. However let those demonstrate who have the gift; *unusquisque in suo sensu abundet*. For me,

dad y la conciencia²⁴, que tanta parte tienen en el pensamiento

it is more congenial to my own judgement to attempt to prove Christianity in the same informal way in which I can prove for certain that I have been born into this world, and that I shall die out of it. *It is pleasant to my own feelings to follow a theological writer, such as Amort, who has dedicated to the great Pope, Benedict XIV, what he calls "a new, modest, and easy way of demonstrating the Catholic Religion". In this work he adopts the argument merely of the "greater" probability; I prefer to rely on that of an "accumulation" of various probabilities; but we both hold (that is, I hold with him) that from probabilities we may construct legitimate proof, sufficient for certitude.* I follow him in holding, that, since a Good Providence watches over us, He blesses such means of argument as it has pleased to give us, in the nature of man and of the world, if we use them duly for those ends for which He has given them, and that, as in mathematics we are justified by the dictate of Nature in withholding our assent from a conclusion of which we have not yet a strict logical demonstration, so by a like cite we are not justified, in the case of concrete reasoning and specially of religious inquiry, in waiting till such logical demonstrations is ours, but on the contrary are bound in conscience to seek truth and look for certainty by modes of proof, which when reduced to the shape of formal propositions, fail to satisfy the severe requisitions of science".

En el volumen de Amort, *Demonstratio Religionis Catholicae*, Venetiis, 1774, conservado en la Biblioteca del Oratorio de Birmingham, el autor pone fin al prefacio con la siguiente argumentación: "...quid igitur salutis infirmorum vicinioris consilii, nisi ut iuxta praecepta exacta Criticae id saltem imprimerem, Articulos fundamentales Religionis Catholicae esse evidenter credibiliores oppositis, nullo in aliis secundariis erroris vestigio; atque id sufficere, ut ipsa Religio indubitato censeatur divina ac demonstrata?". Al margen de esta afirmación, Newman con lápiz anotó: *non*.

²⁴ P. 389. Reemplazamos el texto del Ensayo, notando ut supra, las palabras citadas por Tyrrell:

"By Religion I mean the knowledge of Good, of His will, and of our duties towards Him; and there are three main channels which Nature furnishes for our acquiring this knowledge, viz. our own minds, the voice of mankind, and the course of the world, that is, of human life and human affairs. The informations which these three convey to us teach us the Being and Attributes of God, our prospect of reward and punishment, to be somehow brought about according as we obey or disobey Him. And the most authoritative of these three means of knowledge, as being specially our own, is our own mind, whose informations give us the rule by which we test, interpret, and correct what is presented to us for belief, whether by the universal testimony of mankind, or by the history of society and of the world. *Our great teacher of religion is, as I have said in an earlier part of this Essay, our Conscience* (pp. 105 ss.; and University Sermons, ii, 7-13). Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to gresthe with another's lungs. *Conscience is nearer to me than any other means of knowledge.* And as it is given to me, so also is it given to others; and being carried about by every individual in his own breast, and requiring nothing besides itself, it is thus adapted for the communication to each separately of that knowledge which is most momentous to him individually,— adapted

de Newman, son llamados en causa, en diciembre²⁵, y en enero del año siguiente²⁶, por el mismo Tyrrell, que de discípulo se hace acusador, pretendiendo atar a Newman al carro del modernismo.

Muchos otros intervienen en el debate, hasta que finalmente el mismo S. Pío X, en una carta gratulatoria al Obispo de Limerick, que ha defendido la ortodoxia de Newman²⁷, esclarece y disipa las últimas sospechas. La palabra del Papa pone fin al argumento, al menos en Inglaterra, porque la controversia continúa en el continente y el nombre de Newman es llevado y traído por los unos y los otros, durante la liquidación de la crisis. La historia de esos años ha sido escrita y no es menester volver aquí, sobre ella.

La Primera Guerra Mundial poniendo fin a una época, es también para Newman el comienzo de una nueva resonancia. Dejando de lado el fantástico retrato elaborado por Henri Bre-

for the use of all classes and conditions of men, for high and low, young and old, men and women, independently of books, of educated reasoning, of physical knowledge, or of philosophy. *Conscience, too, teaches us, not only that God is, but what He is; it provides for the mind a real image of Him, as a medium of worship; it gives us a rule of right and wrong, as being His rule, and a code of moral duties.* Moreover, it is so continued that, *if obeyed, it becomes clearer in its injunctions and wider in their range,* and corrects and completes the accidental feebleness of its initial teachings. Conscience, then, considered as our guide, is fully furnished for its office. I say all this without entering into the question how far external assistances are in all cases necessary to the action of the mind, because in fact man does not live in isolation, but is everywhere found as a member of society. I am not concerned he with abstract questions." Cf.: A. J. Boekraad and H. Tristram, *The argument from Conscience to the Existence of God*, Louvain, 1961.

²⁵ *The Guardian*, 11 diciembre 1907: "If the Syllabus teaches as it obviously does, that the reasonableness of believing can be rigorously demonstrated — as the scholastics hold it can be and as Newman denies it can be — then the sense of *ultimately* (del canon 25 del Decreto *Lamentabili*) is quite clear. It allows probabilities as accessory confirmations but not the ultimate foundation of the reasonableness of faith."

²⁶ "Had the condemnation merely meant to assert the supernatural character of the assent of faith it would run thus: *The assent of faith runs ultimately whether demonstrative or probable.* Plainly it opposes the *congeries probabilitatum*, the *cumulus* of probabilities of Newman's *iudicium creditatis* to the rigorous demonstrations of scholastic apologetic..."

²⁷ ASS, 1908, p. 200-202: "Epistola qua Pius PP. X approbat opusculum Episcopi Limericencis circa scripta Cardinalis Newman". 10 marzo 1908.

mond²⁸, la misma biografía oficial de Wilfrid Ward²⁹, ha de soportar el fuego de una crítica más iluminada y menos complaciente con el “mito de Newman”, del cual ambos autores son, en diversa medida, en parte responsables.

El centenario de la recepción de Newman en la comunión católica, 1945, encuentra a la *Apología* en posesión pacífica. Desde entonces una serie interminable de estudios acerca de su persona y de su obra, cuya sola enumeración constituiría un íntegro volumen³⁰, atestiguan el interés por su figura. La apertura del proceso para su beatificación³¹, así como el testimonio de Pío XII³², corroborando el de S. Pío X, hasta el último elogio de S. S. Paulo VI³³, no son historia todavía, pertenecen a la crónica hodierna.

Hemos dicho que las peripecias de la *Apología* se debieron en gran parte a su teología. El grande mérito de su autor

²⁸ Henri Bremond, *Newman, Essai de Biographie Psychologique*, Paris, 1905. Es lástima que en 1947, se haya editado en Buenos Aires, una traducción de esta biografía, como una fiel expresión de la figura y las doctrinas de Newman.

²⁹ Ward, *o. c.* La desmitización de Newman se habrá logrado inapelablemente cuando se haya completado la edición de sus *Letters and Diaries*, iniciada en 1861 por C. S. Dessain, del Oratorio de Birmingham. *La verdadera vida de un hombre está en sus cartas*, escribía Newman a su hermana el 13 de mayo de 1863.

³⁰ Una de las bibliografías más completas, aun cuando no exhaustiva, puede verse en los volúmenes de *Newman Studien*, 1953-1964, VI vol. Cf. B. D. Dupuy O.P., en *Bulletin d'histoire des doctrines, Newman*, t. XLV, 125-176.

³¹ Iniciado en la Arquidiócesis de Birmingham el 17 junio 1958.

³² AAS, 1945, Vol. 37, 184: “*Totam vitam impendere vero omnique nisu atque infatigabili labore illud assequi studuit*”. Cf. el testimonio de Jean Guittou en *L'Eglise et les Laïcs*, Paris, 1963, p. 8: “Je garde dans la memoire l'intonation douce et ferme de Pie XII, qui me rassurait avec ces mots: *N'en doutez pas, Monsieur Guittou, Newman sera un jour Docteur de l'Eglise*”.

³³ *L'Osservatore Romano*, 28-29 de octubre 1963, trae las siguientes palabras de S.S. Paulo VI, con ocasión de la glorificación de Doménico Barbieri, quien recibiera a Newman en la Iglesia: “Newman... the promotor and representative of the Oxford movement, which raised so many religious questions, and excited such great spiritual energies; to him who, in full consciousness of his mission — I have a work to do — and guided solely by love of truth and fidelity to Christ, traced an itinerary, the most toilsome, but also the greatest, the most meaningful, the most conclusive, that human thought ever travelled during the last century, indeed one might say during the modern era, to arrive at the fulness of wisdom and peace.”

consiste en haberse anticipado a su época, y si en ello consiste muchas veces el pecado de los heresiarcas, en ello está bien la singularidad de los profetas. El dilema que se plantearon sus contemporáneos no era otro: ¿hereje o profeta? Al tiempo tocaría decir la última palabra, y el tiempo —al cual Newman había concedido carta de ciudadanía en la teología—, ha decidido a su favor. Newman fue un profeta hace cien años, por ello es un teólogo moderno un siglo después.

Una exposición de su teología no cabe en el marco de un artículo; sintetizar significa dejar de lado matices, esquematizar, seleccionar, con el consiguiente riesgo de desfigurar, de prestar a un autor puntos de vista, fórmulas, expresiones, que fuera de su contexto, no son ya suyas. Dejando para mejor ocasión un estudio más completo de esa teología, nos limitaremos a señalar algunos aspectos de ella, que tienen relación con la historia de la *Apología* y pueden ayudar a comprender el porqué de la creciente actualidad de Newman.

* * *

Cuidadoso como pocos de la precisión de las palabras, porque consciente como pocos de su irremediable impotencia para expresar toda la riqueza de las cosas, no pocas de las dificultades que encuentra durante su vida se deben al empeño de Newman en expresar, lo menos inadecuadamente posible, un pensamiento que desborda la palabra de una manera similar a la cual la realidad desborda el pensamiento. De allí una continua admonición y un empeño constante de no decir palabras irreales, de realizar —*to realise*—, hacer real el pensamiento y el lenguaje: pensar cosas y no palabras³⁴.

Cuando años después el psicoanálisis nos dirá que hay más en el hombre que aquello de que el hombre es consciente, explica una verdad que no por olvidada no ha existido desde que el hombre es hombre; cuando Newman insiste en un hecho semejante respecto de la inteligencia, tampoco ha creado nada, pero

³⁴ Parrochial and Plain Sermons, Vol. V, Sermon III; *Unreal Words*; cf. Werner Becker, *Realisierung und Realizing bei John Henry Newman*, en *Newman Studien*, V, 269-282.

ha puesto de relieve un dato que debidamente explorado y explotado, ha de rendir frutos, aún hoy día, insospechados. Una fórmula que los escolásticos habían intentado, *Intellectus latius patet quam ratio*, es uno de los puntos de apoyo de la teología de Newman. Es posible que esta simple comprobación, mejor entendida de tirios y troyanos, pudiera haber ahorrado a la Iglesia los dolores que le deparó la crisis de comienzos del siglo, que si planteó un problema, no supo darle solución:

“El asentimiento que damos a proposiciones no rigurosamente demostradas, es un acto demasiado aceptado para ser irracional, a no ser que la naturaleza humana sea irracional; demasiado corriente en los prudentes y discretos para ser una debilidad o una extravagancia. Ninguno de nosotros puede pensar u obrar sin la admisión de ciertas verdades supremas, y ello, no intuitivamente o por demostración. Si nuestra naturaleza tiene alguna manera de ser, alguna ley, una de ellas es la absoluta necesidad de admitir como verdaderas proposiciones que caen fuera del estrecho campo de las conclusiones a las cuales la lógica formal o virtual está vinculada; ni tiene ninguna teoría filosófica el poder de imponernos una regla contraria, inaplicable.”³⁵

La importancia concedida al pensar implícito, la función del *illative sense*, es uno de los aportes newmanianos, que abriendo nuevas perspectivas al estudio del fenómeno religioso, no sólo provee una respuesta al racionalismo y modernismo de todos los tiempos, sino que contribuyendo a una más humana y profunda concepción de la inteligencia, prepara de antemano un lenguaje y una base para instaurar el diálogo con el hombre de la segunda mitad del siglo xx.

La *Apología* narra la historia de las opiniones religiosas de su autor, o parte de ella, al menos; es la apología del hombre Newman. Seis años más tarde, el Ensayo sobre el Asentimiento Religioso nos dará otra apología, la del hombre de Newman. La *Apología* es la historia del itinerario recorrido por Newman; el Ensayo sobre el Asentimiento es una guía para recorrer un itinerario semejante. La *Apología* debe ser leída después, y no

antes del Ensayo sobre el Asentimiento. No es una introducción sino la comprobación vivida de una teoría, que por ello mismo se transforma en la expresión de una experiencia.

* * *

Desde los quince años, en que con ayuda de textos de la Escritura se demostraba la infidelidad de Roma³⁶, la divinidad de Jesucristo o la autoridad del símbolo Athanasiano³⁷, hasta el fin de su vida, cuando en 1888³⁸, vuelve sobre el tema del *accumulative argument*, durante más de setenta años, toda su vida, Newman ha pensado su religión, ha hecho teología, por la sencilla razón de que todo hombre religioso es, en cierta medida, un teólogo³⁹. Muchos títulos se le han discutido a Newman, pero no el de ser uno de los grandes genios religiosos de todos los tiempos. Si a la base de toda religión hay un acontecer, un encuentro del hombre con Dios, pocos habrán experimentado a tan temprana edad, lo que este hombre de quince años experimentó de una vez para siempre, la tremenda densidad de dos palabras, *myself and my Creator*⁴⁰, de lo cual el resto de su vida y pensamiento no es más que una luminosa consecuencia. Pocos años después hablando de su “conversión”, escribe:

“La realidad de mi conversión; como arrancando toda duda de raíz —proveyendo un puente entre Dios y el alma (i. e. una cadena con todos sus eslabones). Yo sé que estoy en lo cierto. ¿Cómo lo sabes? Yo sé que sé. ¿Cómo? Yo sé que sé, que sé, que sé...”⁴¹

Cincuenta años después, al pie del párrafo citado, una nota de su puño y letra nos remite al lugar correspondiente del En-

³⁶ Birmingham Oratory Archives, A.9.1. Cf. *Apología*, 62, 65; 125.

³⁷ Ibid., A.9.1. Cf. *Apología*, 60, 61: “These papers I have still...”.

³⁸ Ibid. En una serie de escritos inéditos todavía, cuya edición se prepara, Newman escribe, el 5 de octubre de 1888: “Theologians say that the truth of the Gospel is not demonstrabile, but credible, that is, we cannot prove it, but it is sufficiently strong that it is our duty to believe it, as if we could prove it. That is, its truth depends upon accumulative argument”.

³⁹ *Asentimiento*, p. 8.

⁴⁰ *Apología*, p. 59; Cf. C. S. Dessain, *Newman's first Conversion*, en *Newman Studien*, III, 37-53.

⁴¹ *Autobiographical Writings*, p. 150.

³⁵ *Ensayo sobre el Asentimiento*, 178-179.

sayo sobre el Asentimiento⁴², dándonos la clave del esfuerzo de toda una vida: convencernos de que se puede creer lo que no se entiende, que se puede creer lo que no se puede demostrar⁴³.

La experiencia de 1816 abre a Newman las puertas de la teología. En una página, escrita en 1877, Newman esboza una justificación de la teología, e indica un método:

“La aceptación de la doctrina y su aplicación a la propia conducta importan necesariamente el empleo de la razón; no es en este sentido que hablamos aquí de la razón, cuya admisión y uso es uno de los principios del cristianismo. Tratamos aquí de su función normal, subordinada y en servicio de la fe, de recibir, interpretar, examinar, registrar, catalogar, defender las verdades de las que la fe, no la razón, es el instrumento, de crear la ciencia de la teología, como la representación intelectual de los hechos sobrenaturales, explicitando lo que es implícito, comparando, midiendo, relacionando cada verdad revelada con el resto, y reduciéndolas todas a un sistema.

“Un desarrollo doctrinal de extensión ilimitada se encierra en este proceso, que se asienta sobre sólidas bases, cuando es llevado a cabo mediante definición, argumentación y mutua discusión. El primer elemento de la ciencia teológica es la investigación —el estudio y la investigación importan un vivo interés y una grata bienvenida a las cosas a investigar—, y si la Escritura nos enseña que la fe y el dogma son principios del cristianismo, con la misma fuerza sanciona también el principio científico, que es el resultado y la prueba de una fe amante y consciente. Se ha dicho, paradójicamente, en favor de la herejía, que por lo menos ella demostraba que se había pensado acerca de la religión, lo cual no es una grande alabanza; pero se da el vicio

⁴² *Asentimiento*, 197: “Certitude, as I have said, is the perception of a truth with the perception that it is a truth, or the consciousness of knowing, as expressed in the phrase: *I know that I know*, or: *I know that I know that I know*, or simply: *I know*; for one reflex assertion of the mind about self sums up a series of self consciousness without the need of any actual evolution of them”.

⁴³ C. S. Dessain, *Cardinal Newman on the Theory and Practice of Knowledge. The purpose of the Grammar of Assent*, en *Downside Review*, 1957, p. 1-23.

contrario: una tal prontitud para recibir cualquier número de dogmas, con un minuto de preaviso, que la sospecha nace inevitable, de que se profesan con los labios, no con la inteligencia. El verdadero teólogo puede ser muy exigente en cuanto al valor de los argumentos, y poseer al mismo tiempo una fe profunda y amante; y si se dan en la Escritura ejemplos defectuosos de ese espíritu escudriñador, como Zacarías (y el Apóstol Tomás), se dan también otros ejemplos en los cuales está ausente la menor sombra de incredulidad. Tal la pregunta de la Santísima Virgen al Ángel, tal el ejemplo del mismo Señor nuestro, contestando a su propia pregunta: ¿Si David le llama Señor, cómo puede ser su Hijo? Lo mismo se diga de la inferencia que implica el: ¿Qué es más fácil decir, Tus pecados te son perdonados?, o decir: ¿Levántate y anda, etc.? y otras varias instancias en las cuales estimulaba la capacidad de pensar de sus oyentes, por medio de las preguntas que les hacía...

“Así de la Virgen Santísima se dice: «María conservaba todas estas cosas, ponderándolas en su corazón». Una semejante y fructuosa meditación se encierra en las palabras de nuestro Señor, como la prerrogativa y la obligación de sus Apóstoles, los primeros gobernantes de la Iglesia: El Paráclito os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho...”⁴⁴

La misma experiencia de 1816 está a la base de otra consecuencia de grande importancia en el pensamiento newmaniano:

“La Revelación no es de palabras, sino de cosas —etimológicamente se refiere a la *vista*, e. g. una nueva doctrina puede serme comunicada, por ejemplo, la doctrina de la inducción, de la riqueza de las naciones, etc., mediante una serie de palabras, después, con otra serie, luego, mediante una tercera serie—, y yo puedo hacer entrar la idea en mi mente, independientemente de cualquiera de las frases con que me ha sido comunicada. Posteriormente, habiendo ocasión de ello, yo puedo enunciar esa misma doctrina, una y otra vez, con mis propias palabras, y no con las que fueron usadas para enseñármela, y así una vez, y otra vez. Aquí tenemos el caso de una idea comunicada median-

⁴⁴ Birmingham Oratory Archives, D.7.6.

te palabras, pero independiente de ellas. Tal es la naturaleza de la revelación hecha a los Apóstoles que se llama revelación. Puede ser dada también mediante fórmulas, como «el Padre es Dios», «el Hijo es Dios»...»⁴⁵

Hay un *Depositum*, afirma Newman en otra ocasión, pero ello no es un catálogo de proposiciones que se hayan de creer, o una serie de artículos que se puedan enumerar⁴⁶. El objeto del *Depositum* es común a la fe y a la teología, puede ser profesado, o pensado solamente; lo uno es religión, lo otro es teología. Quien no profesa una religión puede hacer teología, quien profesa una religión, a la larga hace teología. El plano nocional, en el cual se desenvuelve la teología, puede darse sin correspondencia en el orden real, del cual sea expresión, abstracción, idea. La realidad puede darse sin una mente creada que la piense. Crear es dar existencia, creer es afirmar esa existencia; el pensar, de suyo, no dice relación a la existencia. Las ideas, como las palabras, pueden expresar existentes o posibles. El orden nocional no se interesa por la existencia, sino por las esencias; el orden real no se alimenta sólo de ideas o esencias, sino que se interesa en la existencia de su objeto. Las palabras pueden expresar lo uno o lo otro. Cuando un hombre religioso las pronuncia, lo uno y lo otro. La revelación da pábulo a la religión y a la teología; pero siendo su objeto no palabras sino cosas, hechos, personas, su correlativo es el acto religioso primordial: la fe; en segundo lugar, y sólo en segundo lugar, la teología, que es el ejercicio de la inteligencia sobre los *credenda*⁴⁷, o artículos de la fe. La Fe afirma su existencia, incondicionadamente; la teología desentraña el contenido o la esencia de las cosas contenidas en el *depositum*. Como la razón es el instrumento de la inteligencia, así la inteligencia es el instrumento de la fe, no sólo para *intus legere* el misterio revelado, sino para asir, aprehender, afirmar, realizar su existencia. En lo cual Newman reencuentra una tradición, cuyo máximo exponente, Santo Tomás de Aquino, había

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ H. M. de Achával S.I., en *Gregorianum*, 1958, p. 585-598: *An Unpublished Paper by Cardinal Newman on the Development of Doctrine*.

⁴⁷ Asentimiento, 147.

expresado escuetamente: *Fides non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*⁴⁸.

* * *

A pesar de la identidad de su objeto, hay un abismo entre religión y teología⁴⁹. La teología interesa inmediatamente a la inteligencia; la religión al hombre todo. Convertir la religión en una mera actividad intelectual es el pecado del racionalismo; excluir la inteligencia —la lógica— de la religión, es el pecado del modernismo. A los primeros responde Newman con un texto de S. Ambrosio, en la primera página del Ensayo sobre el Asentimiento: *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*, del cual todo el volumen no pretende ser más que un comentario. Su amor, que alguna vez experimentó la tentación de preferir la excelencia intelectual a la moral⁵⁰, es consecuente consigo mismo cuando, tanto como anglicano como ya católico, pronuncia contra los dialécticos un fallo inapelable:

“Los dialécticos están más preocupados de concluir rectamente que de la rectitud de sus conclusiones. No saben poner fin a su discurso. Pocos son los hombres que tienen la capacidad mental necesaria para asir y controlar una gran variedad de pensamientos. Ridiculizamos a los hombres de *una idea*, pero la mayoría de nosotros ha nacido para contarse entre ellos, y seríamos más felices si lo supiésemos. Para muchos hombres los argumentos hacen las cuestiones más dudosas y menos impresionantes. Al fin y al cabo el hombre no es un animal que solamente razona, sino que mira, siente, contempla, actúa. Es influenciado por todo lo que es directo, preciso. La vida no es suficientemente larga para una religión de inferencias. Nunca acabaríamos si tuviéramos que comenzar demostrando. Estaríamos siempre preparando los cimientos, convertiríamos la religión en una prueba y los teólogos en textuarios... La vida es para la

⁴⁸ II, II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁴⁹ Las relaciones entre religión y teología son tratadas también en *The Idea of a University*. Cf. *My Campaign in Ireland*, (Printed for Private Circulation), 1896, p. 215-270.

⁵⁰ *Apologia*, 14.

acción. Si insistimos en probarlo todo, nunca llegaremos a la acción. Para actuar es preciso admitir algo, y esa admisión es la fe.

“Lo cual ha sido tan bien entendido en todos los tiempos, que hasta ahora ninguna religión ha sido una religión de la ciencia o de la filosofía. Nunca ha sido una deducción, sino que (religión) es sinónimo de revelación. Siempre ha sido una afirmación de lo que debemos creer. Nunca una conclusión, sino un mensaje, una historia, una visión. Jamás ningún legislador o sacerdote soñó en educar nuestra naturaleza mediante la ciencia o los argumentos. En esto no se diferencia religión verdadera de falsa religión. Moisés no fue enseñado a razonar acerca de la creación, sino a hacer milagros. El cristianismo es una historia sobrenatural, casi escénica; nos dice lo que su Autor es, diciéndonos lo que ha hecho.”⁵¹

Excluido el racionalismo, Newman ha dado el primer paso para desentrañar la esencia de la religión. Pero no se detiene en una actitud negativa:

“Es preciso recordar —escribe—, que la esencia de toda religión es la autoridad y la obediencia. La diferencia entre religión natural y revelada consiste en esto: que la una tiene una autoridad subjetiva, la otra objetiva. La Revelación consiste en la manifestación de la Invisible Potencia Divina, o en la sustitución de la voz del Legislador a la conciencia. La supremacía de la voz de la conciencia es de la esencia de la religión natural; la supremacía del Apóstol, del Papa, de la Iglesia, del Obispo, es de la esencia de la religión revelada; y cuando estas autoridades externas vienen a faltar, el ánimo necesariamente se vuelve a la guía de la conciencia, que poseía antes de que le fuera dada la revelación. Así, lo que la conciencia es en el sistema natural, así la voz de la Escritura, de la Iglesia, de la Santa Sede, es en el sistema de la Revelación. Se podrá decir que la conciencia es falible; es verdad, pero aún así debe ser obedecida. Y ésta es la

⁵¹ *Asentimiento*, 94-95. Se trata de una larga cita que Newman hace de sí mismo. El texto, escrito en 1841, bajo el título *The Tamworth Reading Room*, publicado en *The Times*, se encuentra en *Discussions and Arguments*, London, 1872. Cf. *Essays Critical and Historical*, London, 1871, el estudio de 1831: *Rationalism in Religion*, II, 30-99.

prerrogativa que se acuerda a la Cátedra de Pedro; no es en todos casos infalible, puede errar, fuera de los límites que le son propios, pero tiene en todos los casos un título a nuestra obediencia.”⁵²

La atribución a la conciencia de una parte esencial en el hecho religioso —lo hemos recordado más arriba— ha sido el origen de la serie de equívocos que suscitó a principios de siglo la teología de la *Apología*. Newman no niega las partes de la inteligencia y de la voluntad en el acto religioso primigenio, la fe, pero no puede menos de asociarles la conciencia, por una razón elemental:

“Si el filósofo busca un *principio divino*, el cristiano va en pos de un *agente divino*, y hay un abismo entre la adhesión a una persona y el procurar una cierta excecicia moral.”⁵³

Más que una serie de proposiciones que se deban suscribir, el cristianismo es la respuesta a una persona. Una vez más Newman encuentra en la tradición, y le da nueva vigencia, un principio desde antiguo afirmado y en su tiempo, ni afirmado ni negado: *In omni credulitate principale videtur ille cui creditur, secundaria vero ea quae creduntur*⁵⁴. La fe se diferencia de la creencia meramente humana, en que la fe. “Incluye una creencia no sólo en la cosa creída, sino también en el motivo de creer, es decir, no sólo la creencia en ciertas doctrinas, sino creencia en ellas precisamente porque Dios las ha revelado...”⁵⁵

Una respuesta personal importa la capacidad y la obligación de responder. Ante los seres inanimados, animales, cosas, ideas,

⁵² *Development of Doctrina*, 86.

⁵³ *Oxford University Sermons*, p. 28: “Now, dedication of our energies to the service of a person is the occasion of the highest and most noble virtues, disinterested attachment, self-devotion, loyalty; habitual humility, moreover, from the knowledge that there must be ever be one that is above us. On the other hand, in whatever degree we approximate towards a mere standard of excellence, we do not really advance towards it; but bring it to us; the excellence we venerate becomes part of ourselves — we become a gor ourselves.”

⁵⁴ II, II, q. 11, a. 1: “Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis, in unaquaque credulitate, ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire.”

⁵⁵ *Asentimiento*, 99.

caben actitudes, no responsabilidades. Ahora bien, el órgano, el instrumento, la medida, la voz de nuestra responsabilidad es la conciencia. Sin conciencia no hay religión, ni fe, ni autoridad, ni obediencia; sin conciencia es imposible el diálogo, sea con Dios, sea con los hombres, que no es otra cosa que el confrontarse de dos personas, de dos conciencias. La conciencia no es necesaria a la teología, cuyo objeto no es una persona sino ideas. La pérdida de la conciencia es la pérdida de la responsabilidad. Sin responsabilidad imposible el comercio entre personas, imposible cualquiera forma de religión, que importa una respuesta personal al Dios personal. Que el cristianismo sea una respuesta a Cristo, que el cristiano sea uno que busca a Cristo⁵⁶, es una aserción frecuente en labios de Newman.

* * *

Una de las cualidades de la *Apologia*, que hacía penosa su lectura —a juicio del articulista del *Times*, recordado más arriba— era el aire de absoluta seguridad que la impregnaba. Y sin embargo, quien había escrito:

“He cambiado en muchas cosas, en ésta no. Desde la edad de quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión; no conozco otra religión, no puedo imaginar otra clase de religión; la religión como un mero sentimiento me parece un sueño, algo ridículo. De la misma manera puede haber amor filial sin el hecho de un padre, como devoción sin un Ser Supremo. Lo que sostenía en 1816, sostenía en 1833, y sostengo en 1864. Quiera Dios que lo sostenga hasta el fin...”⁵⁷; quien había escrito estas líneas, decimos, pudo ser acusado de modernista en 1907. Su recepción en la comunión romana fue el resultado de su convicción de que ella era la depositaria del dogma. Su respeto por el anglicanismo se fundaba en la persuasión de que parte, al menos, de ese dogma, se conservaba en la iglesia de Inglaterra.

⁵⁶ *Sermons on Subjects of the Day*, 278, 279; *Parrochial Sermons*, IV, 322-323; *Occasional Sermons*, 33-36.

⁵⁷ *Apologia*, 49.

“He agregado artículos a mi Credo, pero los antiguos, que creía con fe divina, permanecen...”⁵⁸

Hemos recordado más arriba los cargos de Tyrrell, fundados en unas pocas líneas de la *Apologia* y del Ensayo sobre el Asentimiento, que en la nota correspondiente (⁵⁸) reemplazamos en su contexto. Trataremos ahora de mostrar la posición de Newman respecto a los dos grandes temas —probabilidad y conciencia— que parecían enfeudarle al modernismo.

Tenía Newman poco más de veinte años cuando comienza a leer a Butler⁵⁹, el teólogo del anglicanismo. Los cuatro grandes principios del autor de la *Apologia*, a saber, la visibilidad de la Iglesia, el carácter histórico de la revelación, el principio sacramental, y la probabilidad como guía de la vida, se imprimen fuertemente en su espíritu. No los abandonará jamás, sino que los desarrollará de una manera personal. Del último principio, que ahora nos ocupa, escribe en la *Apologia*:

“Butler nos enseña que la probabilidad es la guía de la vida. El peligro de esta doctrina, para muchos, es su tendencia a destruir en ellos la certeza absoluta, llevándoles a considerar toda conclusión como dudosa, y resolviendo la verdad en una opinión, que es seguro obedecer, pero imposible de abrazar con un asentimiento interior. Si fuera lícito, el célebre dicho: ¡Oh Dios, si es que hay Dios, salva mi alma, si es que tengo un alma! sería la más alta forma de devoción”⁶⁰

Una tal concepción jamás alcanzó la plena adhesión de Newman. En un sermón, pocos años posterior a la lectura de Butler, en el cual Newman plantea por primera vez, a su audi-

⁵⁸ Vide supra notas 23, 24, 25.

⁵⁹ Joseph Butler (1690-1752), Obispo anglicano de Bristol, autor de *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, ed. 1736. Cf. Klaus Dick, *Das Analogieprinzip bei John Henry Newman und seine Quelle in Joseph Butlers Analogy*, en *Newman Studien*, V, 9-228; ibid, VI, el estudio de W. de Smet, *L'influence de Butler sur la théorie de la foi chez Newman*; J. Robinson, *Newman's use of Butler's Argument*, en *Downside Review*, 1958, p. 161-180.

⁶⁰ “The evidence of Christianity... may be compared to what we call the effect in architecture or other works of art; a result from a great number of things so and so disposed, and taken into one view.” (*Analogy*, ed. 1791, p. 326, 327.) Cf. nota anterior.

torio el problema de la fe, traiciona la influencia de Keble, el santo del Movimiento de Oxford⁶¹:

“Aun cuando puedan darse varias maneras de considerar la fe, puedan darse varios grados de ella, diversas maneras de analizar sus principios esenciales, yo la voy a considerar como *una confianza amorosa en la palabra de Dios - resultante de la conciencia de nuestra absoluta impotencia y malicia*. Un poco más adelante dice: *confianza en la palabra de Dios, fundada en el amor de Dios, que sólo puede hacernos capaces de agradecerle...*”⁶²

Las dificultades de la concepción de Butler, en su estado puro, parecieron a Newman, al menos por algún tiempo, ser resueltas por Keble:

“Me parecía que Keble —continúa Newman— salía al encuentro de la dificultad, escribiendo la firmeza del asentimiento que damos a la doctrina religiosa, no a las probabilidades que nos la introducen, sino a la fuerza viviente del amor y la fe que la reciben. En materia de religión, parecía decir (Keble), no es la mera probabilidad la que nos hace ciertos, sino la probabilidad en cuanto valorizada por el amor y la fe. La fe y el amor dan a la probabilidad una fuerza que no tiene en sí misma. La fe y el amor se dirigen hacia un Objeto; viven de la contemplación de ese Objeto; tal Objeto, recibido con fe y con amor, hace razonable el tomar la probabilidad como suficiente para una convicción interior. Así el argumento sacado de la probabilidad se convierte en un argumento derivado de la personalidad, que en realidad, no es sino un argumento de autoridad.”⁶³

Más de una vez se ha encontrado un cierto parentesco entre la concepción de Newman y la teoría del P. Pierre Rousselot S. I.⁶⁴. Parece que las semejanzas, si es que las hay, deban atri-

⁶¹ John Keble (1792-1866). Además de las numerosas referencias de la *Apologia*, cf. *Essays Critical and Historical*, II, 421-453; *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others*, London, 1917.

⁶² Sermón 150 (inédito), formando parte de una serie de *Lectures on the Epistle to the Romans*, titulado: *Faith, the one condition of acceptance, under every dispensation since the fall*, Birmingham Oratory Archives, A.50.6.

⁶³ *Apologia*, 19, 20.

⁶⁴ Roger Aubert, *Le Problème de l'Acte de Foi*, Louvain, 1950, p. 452-513.

buirse a lo que de común ambos tienen con las ideas de Keble. Pero es posible que el mismo reproche que Newman hace a Keble, haría al P. Rousselot:

“Yo no discutía esta manera de resolver el problema, antes al contrario, la usaba yo mismo, pero no me satisfacía plenamente, por no ir al fondo del problema. Era hermosa y religiosa, pero no bastante lógica. Por ello trataba de completarla con consideraciones más personales, tácitamente expresadas en mis sermones de Oxford, en el Ensayo sobre los Milagros, el Ensayo sobre la Evolución de la doctrina. En sus grandes líneas he aquí mi argumento: La certidumbre absoluta que nosotros podemos poseer, sea en cuanto a las verdades de la teología natural, sea en cuanto al hecho de la revelación, es el resultado de un *assemblage* de probabilidades concurrentes y convergentes, y ello como una consecuencia de la naturaleza del espíritu humano y de la voluntad de su Creador. Esta certidumbre es un hábito del espíritu, la evidencia es una cualidad de las proposiciones; las probabilidades, que no alcanzan una evidencia lógica, pueden bastar para crear una certeza de la mente; la certidumbre así creada puede igualar la firmeza producida por la más estricta demostración.”⁶⁵

Consecuente con este punto de vista —que se halla en las antípodas de la posición de Butler y del mismo Keble— Newman afirma la absoluta certeza del hecho de la revelación, cosa que niega Butler; no menos distante de la posición de Keble, Newman afirma la capacidad de la acumulación de probabilidades por sí misma, para producir una verdadera certeza.

⁶⁵ *Apologia*, 20. Cf. Pío XII, in *Allocutione ad Sacram Rotam*, die 2 octobris 1942, *Periodica de Re Morali*, t. XXXI, 354: “Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizii e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro isieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio della certezza con una semplice somma di probabilità; il che importerebbe una illegittima transizione da una specie ad un'altra essenzialmente diversa (Arist. De Caelo, I, 1), ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singuli indizii e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una commune sorgente o base, dalla quale derivano, cioè nella obiettiva verità e realtà...”. Cf. Sto. Tomás de Aquino, in *Ethic*, Lib. I, lect. 3, n. 38.

En vísperas de entrar en la Iglesia, la posición de Newman es la siguiente:

“Creer en el cristianismo es en sí mejor que la incredulidad; la fe, aún cuando una acción inteligente, es ética en su origen; es más seguro el creer; hemos de comenzar creyendo; las razones de creer son en su mayor parte implícitas y escasamente necesitan ser reconocidas por la mente que se halla bajo su influjo; consisten más bien en presunciones y riesgos en aras de la verdad que en argumentos exactos y completos; los argumentos probables, bajo el escrutinio y sanción del juicio prudente, son suficientes para las conclusiones, las cuales abrazamos como certísimas...”⁶⁶

Todos los elementos de la teoría newmaniana se hallan contenidos en el siguiente párrafo, escrito un cuarto de siglo después, en 1870, fruto de innumerables tentativas⁶⁷, tomando como punto de partida no ya la certeza sino el asentimiento:

“La doctrina de la intrínseca e indivisible unidad del asentimiento, no interfiere con la enseñanza de la teología católica, acerca de la preeminencia de la fe divina, que tiene un origen sobrenatural, cuando se la compara con la creencia puramente humana y natural. En primer lugar, esa preeminencia consiste, no en diferir de la fe humana meramente en el grado de asentimiento, sino en serle superior en naturaleza y en especie, a tal punto, que no se puede comparar la una con la otra; además, su intrínseca superioridad no es objeto de experiencia, está sobre la experiencia. El asentimiento es siempre asentimiento, pero el asentimiento que se sigue a una revelación divina, y es vivificado por la gracia, importa una adhesión transcendente de la mente, intelectual y moral, y una especie de autoprotección, más allá de las leyes ordinarias de la inteligencia”⁶⁸.

La fórmula final supone un esfuerzo de integración de otros puntos de vista, que si le dan poco de positivo, le permiten una mayor libertad de movimiento, de que antes no había gozado. Al exhilarante entusiasmo de 1846, cuando neófito todavía, se

⁶⁶ *Development*, 327.

⁶⁷ *Autobiographical Writings*, 268-270.

⁶⁸ *Asentimiento*, 186.

encontraba con el exponente máximo de la escolástica, Santo Tomás de Aquino⁶⁹, y comprobaba la identidad sustancial de ambos puntos de vista —identidad sustancial, en cuanto cabe a cinco siglos de distancia— sucede un verdadero desasosiego, al comprobar la poca o ninguna vigencia que esa tradición de realismo religioso tiene en la Roma prevaticana de la época:

“Oímos en Milán, que la *idea* de Rosmini era la de hacer una filosofía positiva y sustantiva, en vez de contestar objeciones de una manera trivial y negativa. Parece pensar que los tiempos requieren una filosofía, pues actualmente no la hay. Muchas de las cosas que aquí me han dicho, me han impresionado. Lo que escuchamos, aún cuando recién llegados, parece confirmarlo. Hope me ha dicho que habríamos de encontrar poca teología aquí, y una conversación tenida ayer con uno de los padres jesuitas, muestra que vamos a encontrar poca filosofía⁷⁰. Surgió a propósito del estudio del griego en Propaganda⁷¹, habiendo preguntado yo si los jóvenes leían a Aristóteles. ¡Oh no!, me respondió, Aristóteles no está en favor aquí. ¡Oh no!, tampoco Santo Tomás. Yo he leído a Aristóteles y a Santo Tomás, y les debo mucho, pero están en desgracia aquí y en Italia. Santo Tomás es un gran santo —nadie se anima a hablar mal de él— profesan tenerle reverencia, pero le dejan de lado. Pregunté qué filosofía seguían. Me dijo que *ninguna*. Retazos —lo que les parece mejor— como los Stromata de S. (sic) Clemente. No tienen filosofía...”⁷².

Durante varios años no tendrá más remedio que navegar a la deriva en estas aguas. Los sucesivos esfuerzos para formular soluciones a los problemas que le ocupaban, acusan las diversas influencias y lecturas: Suárez y Billuart, Lugo y Viva, Valencia y Amort⁷³, Santo Tomás, o quien le preste una frase, a primera

⁶⁹ *Gregorianum*, 1958, 586-587, nota 4, l.c.

⁷⁰ Cf. Aubert, l.c.

⁷¹ El Colegio Urbano de Propaganda Fide, donde Newman estuvo desde noviembre de 1846 hasta junio de 1847.

⁷² Carta de Newman a Dalgairns J.D.; In festo S. Caecil, /46, in *Letters and Diaries*, XI, 279.

⁷³ Se conservan en la Biblioteca del Oratorio de Birmingham los infolios subrayados y anotados por Newman durante este período.

vista confirmativa de sus puntos de vista, pero que fuera del propio contexto, no expresan ni la mente de su autor ni la suya propia.

Llega un momento, 1853, en que se resuelve a ser él mismo otra vez, y dejando de lado la armadura de Saúl, toma de nuevo su honda, como hiciera David en circunstancias similares⁷⁴. Producto de otra tradición, obstinadamente adherido a lo real, beneficiará del encuentro con otras tradiciones, hasta cierto punto tratará de usar de ellas, pero más que para hallar soluciones, para encontrar seguridad y solidaridad con ellas.

La experiencia personal, el contacto con los padres de la Iglesia, la tradición de los teólogos carolinos, sus fugaces contactos con la escolástica, la experiencia pastoral, serán la fuente de inspiración de puntos de vista, si no originales, sí personales que se encuentran expresados, con resonancias nuevas, en sus escritos católicos. El antiguo argumento de Tertuliano, en su *de Testimonio Animae*⁷⁵, (conocido o no de Newman, no nos consta), es el punto de apoyo que le hacía falta y que desde 1832 ya presentía: la conciencia.

“Nuestro gran maestro en religión es la conciencia. Es un guía personal y la uso porque debo de usar de mí mismo; soy tan incapaz de pensar con otra mente que la mía, como de respirar con otros pulmones que los propios”⁷⁶.

La luz de la conciencia, sus reproches, sus gratificaciones, son el estímulo que el *anima naturaliteer christiana*, encuentra en sí misma, bajo el influjo de la gracia para *confiar amorosamente en la palabra de Dios*, para encontrar a Cristo —consciente de la propia absoluta impotencia y malicia, ya que sólo Él puede hacernos capaces de agradecerle...⁷⁷ Pero ello no basta.

⁷⁴ En diciembre de 1853, después de diversas tentativas, Newman redacta un largo y articulado ensayo sobre la certeza de la fe, del cual no se apartará substancialmente en adelante. La mayor parte de sus ideas pasan al *Ensayo sobre el Asentimiento*.

⁷⁵ Jean Danielou S.I., en *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, por J. Danielou y Henri Marrou, Paris, 1963, I, 189: “L'argument qu'il apporte est celui de la conscience, qui donne à l'homme un sens, permettant une notion de Dieu”.

⁷⁶ *Asentimiento*, 389.

⁷⁷ Cf. nota 62.

*No era bastante lógico*⁷⁸, para ser suficientemente humano. La acumulación de argumentos, por otra parte, por un camino supralógico, puede producir la misma certeza que el más estricto de los argumentos. Si de *individuis non est scientia*, ello no significa que no se dé un conocimiento de los hechos individuales, como es el hecho de la revelación, conocimiento necesario y bastante, para dar una respuesta *honestamente* a la invitación y al deseo de creer.

“El Cristianismo se dirige, tanto por lo que toca a las pruebas como a su contenido, a espíritus que se hallan en la condición normal de la naturaleza humana, o sea, que creen en un Dios y en un juicio futuro. Se dirige a tales espíritus a través de la inteligencia y de la imaginación, y crea una certidumbre de su verdad por medio de pruebas que son demasiado varias para que puedan enumerarse, demasiado profundas y personales para que puedan expresarse con palabras, demasiado poderosas y convergentes para que puedan refutarse. Ni es necesario que primero venga la razón y luego la fe, aunque éste es el orden lógico, sino que la misma doctrina puede ser objeto y prueba, puede causar un acto complejo que es a la vez inferencia y asentimiento. Nos habla a nosotros, uno a uno, como a un segundo yo, y es algo tan real como nosotros mismos”⁷⁹.

Tal la conclusión del Ensayo del Asentimiento. Uno se pregunta si Tyrrell queriendo demostrar el modernismo de Newman, con la ayuda de tres o cuatro textos, era consecuente con su propio modernismo, era bastante modernista.

* * *

Antes de referirnos a los destinatarios de la *Apología*, permítasenos hacer una referencia al contenido teológico de la misma. Hay una idea implícita, un hilo conductor, una *leading idea* subyacente, que apenas si alguna vez aparece a la superficie. Quizá, al tiempo de escribirse la *Apología*, no estaba todavía explicitada ni en la mente del mismo Newman. La *representación*

⁷⁸ Cf. nota 65.

⁷⁹ *Asentimiento*, 490.

intelectual del hecho cristiano, que eso hemos visto, era para Newman, teología, se encuentra formulada en diez puntos o principios del cristianismo, que encontraron su forma definitiva en la segunda edición del Ensayo de la Evolución de la Doctrina, en 1878.

“Se trata a veces de encontrar la *leading idea*, como se la ha llamado, del cristianismo; intento ambicioso, cuando aplicado a un objeto sobrenatural, ya que aún en el caso de la creación visible o de las invenciones de los hombres, es una tarea que excede nuestras fuerzas. Se ha dicho por algunos, que la idea central del cristianismo sería la restauración de nuestra naturaleza caída; por otros, la filantropía; o el anuncio de la inmortalidad, la espiritualidad del culto religioso, la salud de los elegidos, la unión del alma con Dios. Si se trata solamente de usar una de estas ideas como idea central, por comodidad, para agrupar otras ideas en torno de ellas, nada podría decirse contra tal modo de proceder; y en este sentido yo llamaría el aspecto central del cristianismo, la Encarnación, de la cual toman origen los tres grandes aspectos de su doctrina: el sacramental, el jerárquico, el ascético. Pero ningún aspecto de la Revelación debe excluir u oscurecer los otros: el cristianismo es dogmático, devocional y práctico a un mismo tiempo; esotérico y exotérico, indulgente y estricto, luz y oscuridad, amor y temor”⁸⁰.

Newman establece diez principios o aspectos de la idea central del cristianismo, en orden a agrupar en torno, todos y cada uno de los aspectos del hecho cristiano. Partiendo del hecho de la Encarnación, “tal cual lo declara entre otros autores inspirados S. Juan, primero como Evangelista, en la breve y absoluta enunciación: *El Verbo se hizo carne...*” y luego, en un tono más didáctico, como Pastor de la Grey del Señor: *Lo que fue al principio...*, escribe Newman, en una primera redacción de lo que luego había de ser, en la segunda edición del Ensayo sobre la Evolución, un texto clave:

“De anuncios como estos tenemos⁸¹:

1. — Que la primaria característica del cristianismo es la

⁸⁰ *Development*, 36.

⁸¹ Birmingham Oratory Archives, D.7.6. Agregado: *Reverse 1 and 2.*

fe, en cuanto comparada con la vista y la razón; porque nosotros no podemos saber de la Encarnación sino mediante la Revelación, y de la Revelación el correlativo es la fe.

2. — Dogma, de acuerdo con las palabras de S. Juan, es un segundo principio del Cristianismo, es decir, una verdad sobrenatural, definitivamente confiada al lenguaje humano, con una expresión imperfecta, por cierto, porque humana, pero definitiva e imperativa, por ser dada del cielo.

3. — La fe implica el ejercicio de la inteligencia, porque los animales no tienen fe; también un dogma, siendo una proposición lógica, nos sugiere, que, en subordinación a la fe, la razón tiene en el Cristianismo, no sólo su ejercicio sino también su utilidad. Así S. Lucas nos dice que *María conservaba todas estas cosas, ponderándolas en su corazón.*

4. — De nuevo, la doctrina de la Encarnación es de naturaleza sacramental, es decir, un don divino transmitido mediante un medio terreno y visible. Es por este uso de los sacramentos que el cielo y la tierra se unen en la Encarnación. Quien hizo suyo un cuerpo material, continúa a usar de la materia como un medio de bendición, como agrega el texto: *El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad.*

5. — Este principio sacramental se extiende necesariamente a la misma palabra escrita, esto es, al medio por el cual la revelación nos es transmitida. El principio del sentido místico, del cual hemos hablado más arriba (...); es consagrado por nuestro Señor como su manera de enseñar, por ejemplo, al anunciar su Resurrección. Tomada literalmente por sus adversarios, merecen ser llamados por el evangelista, falsos testigos...: *Destruid este templo...*

6. — El sexto es el poder santificador, en acción al par que la santidad misma, que se contiene en la idea de *gracia y de verdad*, como uno de los grandes principios de la religión revelada.

7. — El séptimo es el principio de mortificación, autodisciplina, y autosacrificio, de acuerdo a nuestro modelo.

8. — Incluida en esta muerte, sea la del Señor, sea la nuestra, se contiene una revelación de la indecible malicia del pecado.

9. — Un séptimo⁸² y último, tiene relación con el sujeto de la santificación: según la prototípica instancia de la Encarnación, lo es tanto la materia como el espíritu. La materia no es, en el Cristianismo, mala en sí misma, ni un necesario estorbo o impedimento para el bien. Es parte esencial de nosotros y capaz de un cambio o transformación espiritual que la habilita para la eterna presencia de Dios.

10. — La Evolución es también un principio del cristianismo⁸³.

Para Newman, cuya *illative sense*, esta página nos muestra en actividad, el dogma no es un punto final sino un punto de partida. Las ideas tienen una vida *sui generis* en la mente de los individuos, de la sociedad, de la Iglesia: se desarrollan, se enriquecen, fructifican, se hacen vida. La tarea de descubrir la polifacética riqueza de la revelación es el empeño de la teología, tarea que jamás podrá cesar, porque jamás se podrá agotar el insondable misterio de Dios, las inagotables riquezas de Cristo, que superan todo conocimiento creado, en este siglo y en el futuro.

La teología que se traduce en estas fórmulas, profunda y largamente meditadas, y al parecer, nunca plenamente satisfactorias, es una teología tendida al futuro, una teología esperanzada, una teología para la vida, como la vida lo es para la acción, la acción para Dios.

Cristo no vino para que supiésemos más, sino para que viviésemos mejor⁸⁴. El fin del Cristianismo, no es el saber más sino la santidad. El saber dice relación a un aspecto del hombre; la santidad se refiere al hombre todo. La ciencia es buena, pero la vida es mejor, según la jerarquía establecida en el Génesis⁸⁵. El conocimiento se ordena a la vida⁸⁶, que no se alimenta solamente de ideas. La vida es para la acción⁸⁷; la acción, en efecto,

⁸² Ibid., añadidos el n. 6 y 7 por Newman mismo. Cf. redacción definitiva: Dev., 325, 326.

⁸³ Ibid., 326.

⁸⁴ Ioan., X, 10.

⁸⁵ Génesis, III, 3-7. Cf. *Parrochial Sermons*, VIII, serm. XVIII: *Ignorance of Evil*.

⁸⁶ Cf. nota 51.

⁸⁷ Ibid.

es la prueba de la vida, sea intelectual sea material; pero tanto la acción como el conocimiento se ordenan a Dios⁸⁸, sin el cual la vida no vale la pena de ser vivida.

* * *

Son estas reflexiones las que nos permiten decir sin anacronismo, que una de las causas de la perenne actualidad de Newman, de la teología de la *Apología*, cien años después, se deben a su carácter pastoral, que no por ello deja de ser tal, aún cuando Newman diga más de una vez, que él no es un teólogo, pagando así tributo al concepto de teología imperante en su tiempo. En efecto, Newman no hace teología ni para ángeles ni para teólogos, ni por el prurito de hacerla, sino que todo su conato tiene en vista *the man of the street*, solidario con él, acomodándose a su lenguaje, sintiéndose él mismo uno de esos anónimos *hombres de la calle*, un cristiano, con necesidades, con su mentalidad, sus esperanzas, sus dificultades. Es esta preocupación pastoral la que le lleva —en abierta polémica con Locke y su escuela— a emplear lo mejor de su talento a justificar la verdad de las pretensiones del cristianismo, preocupado de los sencillos y de los que no lo son, de los rudos y los cultos, a los cuales, de una manera u otra, el racionalismo cierra las puertas de la religión, y por ende, del reino de los cielos. Uno puede tener razón y no saber dar razones⁸⁹. Por otra parte, diez mil dificultades —les previene— no hacen una duda⁹⁰. Es esta preocupación por los destinatarios del mensaje evangélico lo que le hace elaborar una teología de la religión, que no sólo tiene en cuenta el objeto de la misma, sino también la del hombre o los hombres a los cuales se destina. Para que la religión, que es relación entre el hombre y Dios, sea real, menester es que ambos extremos lo sean. El Dios de Newman y el hombre de Newman son dos seres reales,

⁸⁸ *Parrochial Sermons*, VIII, Serm. XI, *Doing Glory to God in pursuits of the world*.

⁸⁹ Oxford University Sermons, 213, 214: "They may argue badly, but they reason well; that is, their professed grounds are no sufficient measures of their real ones. Whether we consider processes of faith or other exercises of reason, men advance on grounds which they do not, or cannot produce, or if they could yet could not prove to be true..."

⁹⁰ *Apología*, 239.

existentes, sumergidos en circunstancias de tiempo y lugar. La Encarnación, siendo la entrada de Dios a formar parte, como protagonista, de la historia humana, es algo real. Los misterios de la vida de Cristo, los misterios que celebra la liturgia, son más importantes para Newman, que la idea de ellos. Sin negar la importancia de una idea exacta de ellos para que los misterios no se desvanezcan en una mera logomaquia o galimatías, sin negar el valor a las *Evidences* o demostraciones lógicas de su tiempo, Newman no ignorará su insuficiencia en el caso de quienes no alcanzan a percibir la fuerza que contienen. El antiguo principio: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, bien entendido, importa la obligación de ponerse en el lugar del otro, si es que queremos algo más que salvar nuestra responsabilidad o aumentar la ajena. Caer en la cuenta de las dificultades reales que impiden —tantas veces— que la vida pueda reducirse a un argumento. Para Newman, como para cualquiera que en verdad quiera llevar adelante un diálogo, no basta decir que las razones deben ser objetivas. Es menester recordar que para nuestro interlocutor, sus razones subjetivas aparecen como objetivas, o no aparecen como razones. Nadie se determina por razones subjetivas que sabe no son objetivas. Y ello no es caer en un psicologismo⁹¹, aun cuando se diga un psicologismo de alta calidad. Tratar de conjurar todos los elementos concretos, que entran en la génesis de la religión concreta de hombres concretos, no es psicologismo sino realismo, en el mejor sentido de la palabra. Usará de la deducción, la definición, la discusión, pero su método será sobre todo la descripción⁹². No sólo el contenido religioso que propone, sino de la experiencia propia y ajena, abstrayendo de ella, o mejor dicho, más que elaborando una idea —general, impersonal, abstracta, irreal— construyendo una imagen típica, la cual no solamente no excluye, sino que reclama y asume en sí, todas las varias y diversas propiedades de cada caso particular, alcanzando a la vez el máximo de singularidad, con-

⁹¹ Cf. J. H. Walgrave O.P., *Newman, Le développement du Dogme*, Paris, 1957, 354-359. Cf. A. J. Broekraad, *The Personal Conquest of Truth*, according to J. H. Newman, Louvain, 1955, p. 255 ss.

⁹² *Asentimiento*, 445-446.

cretez, personalismo, temporalidad, realidad, ofreciendo al interlocutor como un espejo, en el cual se refleja la propia realidad concreta.

Es el método que usaba en los sermones de St Mary's, según el testimonio de sus oyentes⁹³: decirles lo que sentían, lo que les pasaba, lo que eran, lo que temían, lo que deseaban, lo que les gritaba su conciencia, lo que suscitaba las protestas de su egoísmo, dando forma y sentido a sus aspiraciones, haciéndoles *realizar* la verdad de lo que oían. Es el método que usará para investigar las pretensiones de Roma:

“Nadie puede definir una encina, un águila, un león, o algún otro de los objetos que contemplamos fuera de nosotros. Podemos describirlos. Multiplicamos las propiedades o cualidades que les atribuimos, y así, imprimimos en la mente, analíticamente, una imagen de lo que no podemos expresar filosóficamente. Hagamos lo mismo con la Iglesia. Mirémosla como la ve el mundo de nuestra época y mirémosla luego como la miraba a los comienzos. Veamos si hay una grande diferencia entre la descripción de entonces y la de ahora...”⁹⁴.

Es el método que le lleva a afirmar que cada uno es responsable de sus gustos y disgustos, de sus creencias y de sus dudas⁹⁵, y de allí, a concluir al origen ético de la religión⁹⁶. Nada de lo humano le deja indiferente, porque nada de lo humano es indiferente en la historia de cada individuo, en la historia que cada individuo es. De allí también, el interés por la suerte de los humildes, la fe de los sencillos, por una parte, y de las clases cultas o cultivables, por la otra. Aceptando la tarea de fundar una Universidad para laicos⁹⁷, la tentativa fracasa por la inmadurez de los tiempos, pero su preocupación por la suerte de los mismos, le llevará a intentar ayudar a los estudiantes católicos de Oxford,

⁹³ R. D. Middleton, *The Vicar of St. Mary's*, en *John H. Newman Centenary Essays*, London, 1945.

⁹⁴ *Development* (First Edition), 204.

⁹⁵ *Oxford University Sermons*, 192.

⁹⁶ *Asentimiento*, 400.

⁹⁷ *The Idea of a University*. Cf. *My Campaign in Ireland*. Acerca de la mente de Newman, al final de su vida, sobre la Universidad, cf. Jean Coulson, *Newman's Idea of an Educated Laity - the two versions*, en *Theology and University. An Ecumenical Investigation*, London, 1964.

cuyo influjo no teme demasiado —el de una universidad estatal— habiendo él mismo entrado en Oxford anglicano para dejar el Alma Mater ya católico⁹⁸.

No habiendo querido convertir la Universidad de Dublin en un seminario para laicos⁹⁹, sus tratativas para abrir un *Hall* en Oxford también están llamadas al fracaso. Dos concepciones de la posición del laicado en la Iglesia se contraponen irreconciliables. Será menester el transcurso de casi un siglo, para que Newman no sea mirado como un hombre peligroso, por quienes pensaban de acuerdo a las ideas de la época:

“¿Cuál es la provincia de los laicos *to hunt, to shoot, to shoot, to entertain*. De eso entienden, pero mezclarse en los negocios eclesiásticos, no tienen ningún derecho, y este negocio del doctor Newman, es una materia puramente eclesiástica...”¹⁰⁰.

Se trataba nada menos que de la oportunidad de conceder a los estudiantes católicos, la posibilidad de frecuentar las universidades estatales, en vista del fracaso de la tentativa de Irlanda, cosa que otorgó León XIII, poco después de la muerte de Newman.

El problema de los laicos, que Newman había experimentado en carne propia, a propósito del episodio del *Rambler*¹⁰¹, es una de sus preocupaciones fundamentales: el laicado es para Newman la prueba del espíritu de la Iglesia.

“Yo deseo un laicado no arrogante, no inconsiderado en el hablar, no discutidor, sino hombres que conocen su religión, que la entienden, que saben donde pisan, que saben lo que sostienen y lo que no, que conocen su Credo tan bien, que pueden dar razón de él, que saben tanto de historia, que pueden defenderlo. Yo deseo un laicado bien educado, inteligente —no niego que ya lo

⁹⁸ Cf. Middleton, *Newman at Oxford*, London, 1950, p. 182-208: *Tempus est abire*; del mismo autor: *Newman and Bloxam, An Oxford Friendship*, London, 1947, p. 236-246: Oxford Again.

⁹⁹ “*Not a seminary*,— implies an extended range of reading, otherwise you have succeeded with your pupil, but in this, in making the world his University”. *Idea*, p. 229-230.

¹⁰⁰ Carta de Mons. George Talbot a Manning. *Ward, l.c.*, II, 147.

¹⁰¹ *Ibid.*, I, 478-567. Cf. Jean Coulson, *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London, 1961; Jean Guittou, *l.c.*; Joseph Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England*, London, 1962.

seáis— pero entiendo ser severo y exorbitante en mis pretensiones. Yo deseo que ensanchéis vuestra cultura, cultivéis vuestra razón, veáis la relación que intercede entre verdad y verdad, aprendáis a ver las cosas como son, entendáis la posición de la fe delante de la razón, cuáles son las bases del cristianismo, y descubráis la inconsistencia y absurdo del protestantismo. No temo que seáis peores católicos por haceros familiares estas cuestiones, con tal que alimentéis un vivo sentimiento de la presencia de Dios y no olvidéis que tenéis un alma que salvar. En todos los tiempos, los laicos han sido la medida del espíritu católico...”¹⁰².

Pero la *Apología* y la teología de Newman, en su tanto, tiene otros destinatarios bien determinados. No ya los laicos en general, no los católicos exclusivamente, sino los anglicanos, a quienes Newman reconoce el derecho de permanecer en la Iglesia de Inglaterra, mientras no estén convencidos de lo contrario, al tiempo que reclama el derecho de dejarla, cuando está convencido de la legitimidad de las pretensiones romanas. No se ha insistido bastante —a nuestro entender— sobre este aspecto de la *Apología*, que bastaría por sí solo para merecer a su autor el título de Padre del Ecumenismo moderno. Que esta fuera la causa de los recelos y reproches que la *Apología* mereciera de parte de Manning y Vaughan, lo hemos dicho más arriba. Que éste sea uno de los méritos que se le reconocen hoy en día, lo muestran las palabras del doctor Ramsay, Arzobispo anglicano de Canterbury, cuando pone de relieve la necesidad de conjugar, en nuestros días, *su profunda convicción del valor sobrenatural del Cristianismo, y al mismo tiempo, su generosa comprensión de las dudas y dificultades del corazón humano*¹⁰³.

Es que en realidad, la fidelidad y el respeto a la propia conciencia, lejos de llevar al indiferentismo, lleva a la simpatía o compasión —es lo mismo—, de los derechos de la conciencia ajena.

Lo que a Newman parecía tan claro hace icen años, no a

¹⁰² *Present Position of Catholics in England*, p. 390-391.

¹⁰³ Mensaje al Third International Newman Conference, Luxembourg, 1964.

HACIA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Por E. DUSSEL (Maguncia)

todos parecía. Hoy, en que percibimos con tanta claridad, que la conciencia no sólo tiene deberes sino también derechos —el derecho no es otra cosa que la facultad de cumplir con su deber— la enseñanza de Newman al respecto nos parece menos nueva. Sin embargo, no pocas de las dificultades que hubo de encontrar en su camino, aún después de muerto, a este punto se refieren.

Pero así como en la *Apología* —que cambió la posición de la Iglesia de Inglaterra— Newman hablaba de su propia experiencia, sabiendo que en alguna manera, había de reeditarse con el decurso de los tiempos, una y otra vez, una experiencia semejante en sus lectores anglicanos, no perdía de vista a los lectores católicos y daba a unos y otros un consejo, que ha hecho suyo Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II: No sólo los anglicanos deben prepararse para reconstruir la unidad de la Iglesia, para entrar a formar plenamente parte de la Iglesia, pero los católicos también han de prepararse para recibirlos.

Como escribía en un papel inédito todavía: “Si hacemos lo que está de nuestra parte, podemos confiar en que Dios hará lo demás”¹⁰⁴. De allí la invitación a todos los cristianos a ser al mismo tiempo activos y meditativos¹⁰⁵, cooperando, con la propia vida y testimonio, a la obra de la Creación y de la Redención, puesta la mirada en el Cristo viviente en la Iglesia, realizando la verdad por el amor, hablando con Él, *Cor ad Cor* para ser llevados como él, *ex umbris et imaginibus in veritatem*.

Que la teología de la *Apología* encuentre ecos en el corazón del hombre del siglo XX, cien años después, lo muestra el hecho del Concilio Vaticano II.

La Historia, ese acaecer humano con un sentido comunitario y temporal, cuando es ciencia, no sólo nos informa causalmente del pasado, sino que constituye en el presente la “conciencia cultural” de cada uno, de cada pueblo. La “conciencia cultural” no es sino el modo más o menos profundo, la manera más o menos clara, la actitud decidida o irresoluta, libre o inconciente que cada individuo o pueblo toma ante la Historia. Un hombre que no conociera la historia de su vida —por una amnesia— simplemente habría perdido la identidad consigo mismo, y por ello, podría *comenzar a ser hombre pero no lo habría sido*. Un pueblo, cuando olvida su pasado, no tiene futuro, por cuanto este futuro no es sino una dimensión correlativa —en el plano intencional— de la antigüedad del pasado. Cuando un hombre tiene conciencia de todas las dimensiones de la Historia, de la Historia universal, de la Historia de su nación, de su región, de sí mismo, cuando tiene clara conciencia de las articulaciones históricas puede *ubicarse* en su mundo, en el puesto que le toca ejercer en dicho mundo, y cumplir su misión, su vocación, en un sentido plenamente humano. Por ello, la histórica es la ciencia que funda toda formación humanística, y, mejor dicho, la educación propiamente humana.

Si todo esto puede decirse de la mera historia profana, mucho más de la Historia de la Iglesia. Por cuanto la Historia de la Iglesia no es sólo un cierto acontecer anecdótico a modo de ejemplo, sino que constituye la sustancia del Dogma, el “lugar teológico” por excelencia, la médula de la revelación. La Historia como *Historia Santa* no es sino la evolución en las relaciones interpersonales de la Trinidad con la Humanidad desde la creación hasta la Parusía, en su Iglesia.

¡Ahora bien, *ser cristianos en América Latina*, es un modo

¹⁰⁴ Birmingham Oratory Archives, A.30.1.

¹⁰⁵ *Parrochial Sermons*, VIII, Serm. XI, p. 161: “We may do all things whatever we are about to God’s glory; we may do all things *heartily*, as to the Lord and not to man, being both active and yet meditative...”.