

SANTIAGO TOMÁS BELLOMO
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

El Sentido Ilativo en la obra del Cardenal Newman: un intento de superación del racionalismo inglés

No pocos han reparado en la particular trascendencia de la filosofía del Cardenal Newman en cuanto constituye un intento sumamente original de superación del racionalismo inglés del siglo XIX¹. Para hablar con propiedad, su pensamiento busca oponerse particularmente al liberalismo inglés de la era victoriana, hijo directo de la metafísica racionalista de la modernidad que profesara claramente John Locke, haciendo suya aquella proclama de reconstrucción del edificio de la ciencia que años antes había pronunciado idílicamente Francis Bacon. «El racionalismo es el azote del día.» —declara el Cardenal— «¿No me es lícito considerar mi puesto en St. Mary's como un lugar de protesta contra él?»².

¹ Cf. Przywara, Erich, *San Agustín, perfil humano y religioso*; Ker, Ian, *La grandeza de Newman*; Jaki, Stanley, *Newman's assent to reality, natural and supernatural*; Ford, John T., *Faithfulness to Type in the Essay on the Development of Newman*; Nichols, Aidan, *From Newman to Congar*, entre otros.

² Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 111. Léase también Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 86: «Ya he dicho que, si bien el fin del «Movimiento» era oponernos al liberalismo del día, yo me percaté cabalmente no ser ello posible por meras negaciones. Era menester para nosotros tener una teoría positiva sobre la Iglesia, levantada sobre bases sólidas»

En este intento de reconstrucción de la ciencia, el racionalismo moderno había apelado a la gestación de un nuevo tipo de racionalidad como única vía de superación del pensamiento clásico, descartando toda forma de conocimiento que no respondiera a los criterios de este nuevo modo de pensar. Coherente con este objetivo fundacional, el liberalismo filosófico introdujo en la Inglaterra victoriana las semillas de lo que Newman denominó la «razón engreída», una razón cerrada al misterio de lo real, únicamente dispuesta al estudio del factum, amante de la corrección formal y propensa a la aplicación del método analítico. Así, al describir la situación de su tiempo, Newman declara :

«En nuestros días vemos la extensión progresiva de un abuso que se ha ido gestando, con mayor o menor reconocimiento público, durante algunos siglos: la razón ha usurpado el territorio de la moral y la religión. La razón, en los primeros años de su crecimiento, hacía profesión de respetar los límites de la justicia y la sobriedad: se veía a sí misma con cierta modestia; pero al cobrar más fuerza, se ensoberbeció; y abatiendo todo lo que lleva el nombre de Dios, o es objeto de culto, ocupó el sitio de templo de Dios, como si representara a Él³». La razón engreída es, pues, «La mente que razona como no debe, es decir, partiendo de presupuestos extraños e injuriosos a la religión y a la moral»⁴.

Cabe aclarar que la «razón engreída» no es tal por pretender realizar un abordaje racional de aquellos asuntos propios de la moral y la religión. Lejos está el Cardenal de oponerse a este ejercicio que él mismo ha sabido defender y aplicar tan hábilmente. La razón es engreída cuando no acepta como fuente de certeza otra cosa que los productos que ella misma, a partir de su movimiento discursivo, considera como verdaderos. Se trata —como hemos dicho— de una razón cerrada a toda forma de misterio, sea natural o sobrenatural.

Así, la elegancia y la corrección en el uso de la inteligencia, en cuanto que desviada de su fin natural (que no es otro que el conocimiento de la verdad) degeneró en la Inglaterra de su tiempo en un logicismo estéril hacia el que Newman sintió en todo momento viva repulsión. Confiesa el Cardenal: «otro motivo de turbación, además de este laberinto lógico, era meter la lógica en todo asunto, cualquiera que fuese,

³ Newman, J.H.; *Fe y razón (Sermones Universitarios)*; Sermón IV:

«Excesos de la razón»; pág. 119.

⁴ *Ibidem*; pág. 111 (nota 14).

como se hacía. Antes de haber entrado a Oriel recuerdo haberme dicho un amigo que «el salón de Oriel apestaba a lógica»⁵. De estos personajes de Oriel afirma Newman que «están más preocupados por deducir correctamente que por pensar correctamente»⁶ y es por contraposición a ellos que declara:

«Al corazón se llega comúnmente no por la razón, sino por la imaginación, por las impresiones directas, por el testimonio de los hechos y de sucesos, por la historia, por la descripción (...) El hombre no es un animal que razona únicamente; es un animal que ve, siente, contempla y actúa»⁷.

En el campo de la teología (campo en el que Newman centraba especialmente su interés) dicho racionalismo se manifestaba en un tipo de religiosidad fundada únicamente en las evidencias racionales. Al ya conocido deísmo imperante en su época –que reducía el contenido de la revelación a los elementos estrictamente racionales y demostrables– se sumaba una escuela llamada «Escuela de la evidencia» (*Evidential School*) que, sin negarle a la fe su carácter sobrenatural, fundamentaba su valor también en pruebas de rigurosa racionalidad. Ante semejante exaltación desproporcionada del conocimiento abstracto y demostrativo, Newman se resguarda en el mundo de lo singular que, al fin y al cabo, es el único que existe.

«Que los individuos pasen delante y los llamados universales vengan después. Que los universales sirvan a los individuos y no se sacrifiquen los individuos a los universales. Juan, Ricardo, Roberto son seres individuales, independientes e incommunicables»⁸

La Via Media Filosófica: Individuos vs. Universales

Esta auténtica «filosofía del corazón» -tal como se ha dado en llamar– representa un camino oscilante entre facciones muchas veces inconciliables: se fusionan en él las influencias del más férreo «racionalismo sensista»⁹ y el más incauto fideísmo evangélico. Ha leído a Aris

⁵ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 136-7

⁶ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*, pág. 108

⁷ *Ibidem*, Pág. 107-9

⁸ *Ibidem*; Pág. 254.

⁹ Aunque aparentemente inapropiada, esta expresión de «racionalismo sensista» describe con bastante precisión el ambiente intelectual que imperaba según el mismo Newman en los pasillos de Orwell. En efecto, el liberalismo profesado por los empiristas ingleses –y que con tanta velocidad se propagaba en aquel entonces por Inglaterra– constituía un clarísimo exponente del racionalismo iluminista tan propio del siglo XVIII, iluminismo signado por la primacía de la razón y de su dominio. La clásica distinción entre empirismo (o sensismo) y

tóteles (principalmente en lo referente a sus tratados sobre moral), pero ha estudiado también a los Padres de la Iglesia, recibiendo por su intermedio las más profundas y sentidas influencias del platonismo cristiano. Conoce y desdeña -en su inicial posición anglicana- la doctrina católica romana, a la que considera como la corrupción de la fe de los apóstoles; simultáneamente, es capaz de ver claramente las más graves deficiencias de la prédica luterana. Recibe, como puede observarse, las más antagónicas influencias y, sin embargo, no desfallece en su empeño por encontrar la verdad. Aquello que reconoce como cierto, lo incorpora con maestría en su propio sistema de pensamiento sin por ello caer en «sincretismos raquíuticos». Su obra es mucho más que una mera compilación de corrientes diversas; está caracterizada por lo que algunos han dado en llamar *coincidentia oppositorum*¹⁰. Así, Prziwara no duda en afirmar respecto de la obra del Cardenal:

«En realidad no es camino medio bien definido: es, más bien una «oscilación». Es moderar la tensión entre los antagonismos, «cuerdas resonantes»: es la vibración noética de su toque de violín, al interpretar a Beethoven.»¹¹

El intento de esta *vía media*, o mejor, de esta *conciliación oscilante*, se perfila en todos los ámbitos de su pensamiento. En su juventud, entre el evangelismo fideísta y el deísmo liberal; en su teoría del desarrollo, entre el fijismo y el evolucionismo; en su filosofía, entre el irracionalismo subjetivista y el racionalismo extremo. Newman, pues, aparece como un pensador intermedio entre Hegel y Kierkegaard en muchos aspectos¹². Tal como lo había hecho Santo Tomás con Aristóteles y Platón, Newman se encarga de rebasar las doctrinas de sus antecesores en una síntesis sumamente original y *sui generis*.

Entre los múltiples aspectos de su obra en que se manifiesta esta «tensión» se destaca la ancestral antinomia en torno a lo universal y lo singular o, al decir de los griegos, entre lo uno y lo múltiple. Es conveniente aclarar que, en este punto, el pensamiento del Cardenal se entiende únicamente en el marco de la concepción racionalista relativa

racionalismo tiene más que ver con la concepción relativa al conocimiento humano que cada grupo asume que con las visiones metafísicas subyacentes.

¹⁰ Crosby, John F.; *La coincidentia oppositorum en el pensamiento y espiritualidad de John Henry Newman*; en: Revista Newmaniana n° 4, año II, Pág. 22. Para profundizar en torno a la personalidad de Newman y el carácter de su obra, cf. también: Brémond, Henri; *Newman. Ensayo de biografía psicológica, 1865-193*; Cavaller, Fernando María, *Aproximación a Newman*; Bouyer, Louis, C. Or, *Newman Sa vie. Sa spiritualité*.

¹¹ Prziwara, Erich; *San Agustín*; Cf. Cap. 7: "Agustín y Newman", Ed. Cristiandad, Madrid, pág. 69.

¹² *Ibidem*, Pág. 69-70.

al conocimiento de lo universal, de cuyos supuestos Newman nunca pudo desprenderse suficientemente.

La concepción racionalista del conocimiento universal

Una mirada logicista se inclinará por convertir al universal en el producto más propio de la actividad intelectual. Para la mentalidad racionalista inglesa, el concepto universal – surgido a partir de la generalización de las «ideas simples»– no es otra cosa que el pilar fundamental sobre el que se sostiene todo el andamiaje del propio sistema filosófico. Cabe esperar que en un contexto semejante se anteponga el hecho (factum) intelectual al hecho (datum) real. Lo real nos es dado y en alguna medida escapa a nuestro dominio. La realidad es –en último término– inaprensible. En cambio, lo creado por la mente nos es enteramente doméstico y domesticable. Éste es, según Cassirer, el rasgo más prominente de la razón ilustrada:

«El Espíritu no crea ni inventa nada, repite y compone; pero en esta misma repetición puede dar muestras de una fuerza casi inagotable. Amplía el universo visible más allá de todos los límites; camina en la infinidad del espacio y del tiempo y se halla incesantemente ocupado en producir dentro de sí nuevas formaciones. Pero en todo esto no se maneja más que a sí mismo y a sus “ideas simples”. Éstas constituyen el suelo firme sobre el que descansa su mundo, el exterior tanto como el interior, suelo que nunca podrá abandonar. (...) ...se sigue reconociendo como función fundamental de la razón la función modificadora. No es posible el orden racional y el dominio racional de lo dado sin su rigurosa unificación. “Conocer” una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal»¹³.

Es en este sentido que el concepto abstracto, entendido a la manera racionalista como fruto de la generalización progresiva de un intelecto más propenso a la descomposición y al análisis que a la penetración intelectual, hubo de convertirse en tiempos de Newman en el centro y piedra de toque de la filosofía liberal moderna. En virtud de ello, el Cardenal ha querido oponerse desde el primer momento a esta forma estrecha de describir la naturaleza y alcance de la inteligencia humana. Y ha creído encontrar –según señala Duacastella¹⁴– en la obra de

¹³ Cassirer, Ernst; *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1978, Págs. 39-41.

¹⁴ Duacastella, Luis, *El Cardenal John Henry Newman: El principio de Participación como fundamento de una filosofía cristiana*; Casa Editrice Leonardo Da Vinci, Roma, 2002, Pág. 93 ss.

los filósofos del «Common Sense», particularmente en el pensamiento de Abraham Tucker, algunas claves para la correcta comprensión del fenómeno del conocimiento. Las más destacadas son:

1) La mente recibe las impresiones de las cosas directamente desde las imágenes que le presenta la imaginación. La imaginación, por tanto, pone a la mente en contacto inmediato con las cosas individuales.

2) Es el conocimiento de lo individual el que se vuelve capaz de atraer toda la atención cognoscitiva del sujeto, de modo tal que ninguna idea puede hacerlo. El conocimiento así concebido tiene que ver con un posesión personal imposible de traducir adecuadamente a través de meros razonamientos.

3) El conocimiento intelectual, en cambio, origina ideas más generales que no poseen la fuerza y atracción que se perciben en las impresiones que recoge la imaginación.

4) Este proceso racional (más afín a la tradición aristotélica) aborda una porción del conocimiento válida, pero absolutamente insuficiente para aprehender la realidad en toda su hondura.

Es en el contexto de estas consideraciones que deben comprenderse todas las citas del Cardenal relativas al tema de los universales.

«Los universales se hacen siempre la guerra entre sí porque lo que llamamos un universal es simplemente una generalización, porque lo que no es más que una generalización no puede llevar a una conclusión necesaria. Juzguemos a Fabricio según otro universal: “Todos los hombres tienen conciencia; Fabricio es un hombre; luego Fabricio tiene conciencia.” Hasta que no conozcamos a Fabricio por experiencia lo único que podemos decir es que, puesto que es un hombre, puede ser que sea sobornado o que no lo sea. «Latet dolus in generalibus»; son arbitrarios y engañosos, si queremos tomarlos por algo más que visiones de conjunto y aspectos de las cosas; nos son útiles como notas e indicaciones para juzgar de los particulares, pero no llegan a tocar y determinar los hechos absolutamente”¹⁵.

«Tales términos [los universales] expresarán únicamente una relación, una generalización, una abstracción, una idea elaborada limpiamente en el laboratorio de nuestra mente y

¹⁵ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*; pág. 254.

suficientemente domesticada y sumisa a nosotros por el hecho de que no existe más que en una definición»¹⁶.

De esta separación tan radical que establece entre el conocimiento universal y el particular se desprende la ya clásica distinción newmaniana entre el conocimiento «real» y el conocimiento «nocial».

«Aprender una proposición es imponer un sentido a los términos que la componen. Ahora bien, ¿que es lo que los términos de una proposición, sujeto y predicado, representan? A veces representan cosas externas que conocemos a través de la experiencia y la información que de ellas nos viene. Todas las cosas del mundo exterior son unidades individuales; pero nuestra mente no contempla únicamente estos individuos tal como existen, sino que tiene el don -por un acto creativo-, de llevar a cabo abstracciones y generalizaciones que no tienen existencia o correspondencia fuera de ella. Ahora bien, hay proposiciones en las cuales uno o ambos términos son nombres comunes que representan algo abstracto, general, inexistente, tales como «el hombre es un animal», «algunos hombres son sabios», «los apóstoles son una creación del cristianismo», «una línea es una extensión sin anchura», «errar es propio del hombre», «perdonar es propio de Dios.» A estas proposiciones yo las llamo **nocionales** y a la aprehensión por la que las inferimos o asentimos a ellas la llamo **aprehensión nocial**. Hay otras proposiciones compuestas de nombres singulares, cuyos términos representan realidades únicas e individuales, existentes fuera de nosotros, tales como «Filipo era padre de Alejandro», «la tierra se mueve alrededor del sol», «los apóstoles predicaron primero a los judíos». A esas yo llamo proposiciones reales y a la aprehensión de las mismas aprehensión real»¹⁷.

Vemos, pues, que en la concepción del Cardenal, mientras que el conocimiento de lo universal pareciera garantizar absolutamente la firmeza de las conclusiones y su inalterabilidad, tiende por naturaleza a quedar marginado del reino de lo singular. Por el contrario, cuanto más se refiere al individuo, mayor debilidad e imprecisión adquiere. «Los argumentos acerca de lo abstracto no pueden referirse a lo concreto para determinarlo. Pueden aproximarse a una prueba, pero no pueden alcanzar más allá de lo probable porque no pueden alcanzar lo

¹⁶ *Ibidem*; pág. 245.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 43

particular (...) La ciencia dejada a sí misma llega a la verdad en el campo de lo abstracto y a la probabilidad en el de lo concreto...»¹⁸.

El conocimiento abstracto, por tanto, no goza de su mayor estima: «En cierto sentido esto es así: mientras hablamos de lógica nadie nos puede objetar nada. Pero, por otra parte, el teatro vivo del universo real es un mundo tan poco lógico como poético; y así como no podemos exaltarlo hasta la perfección de la poesía, así tampoco podemos reducirlo a una fórmula lógica. Lo abstracto sólo puede llevar a lo abstracto. Pero nosotros necesitamos llegar a lo concreto en nuestro raciocinio»¹⁹.

En el contexto de estas afirmaciones, podría ciertamente afirmarse que Newman tiene el mérito de prevenir al pseudo-realismo (al realismo racionalizado) de volverse excesivamente hacia el reino de las puras esencias, olvidando que lo único verdaderamente real (y, por tanto, aquello en lo cual y hacia lo cual debe dirigirse nuestro conocimiento) es el individuo singular.

Y así como la obra de Newman tiene un mérito, también esconde un gran peligro: al no poseer una doctrina sistemática en torno al tema de los universales, su pensamiento se hace en ocasiones confuso e intrincado. Suele encontrarse el lector con frases que nos hacen dudar de su realismo, frases como las que hemos mencionado arriba. En ellas descubrimos efectivamente una influencia del conceptualismo inglés del que nunca pudo desprenderse. Podríamos afirmar, en este sentido, que Newman es un conceptualista: ciertamente no cree en la existencia real de los universales, cree más bien que ellos son producto de una generalización. No presenta un desarrollo explícito de la teoría de la abstracción, con lo cual, la naturaleza de lo universal tiende a convertirse en una mera construcción mental. El conocimiento abstracto, pues, lejos de posibilitar un acercamiento más profundo a la realidad, constituye un acercamiento superficial y más bien «extrínseco». Está, sin duda, llamado a complementarse con el conocimiento de lo singular, pero no se percibe la estrecha vinculación que Santo Tomás o el mismo Aristóteles han sabido reconocer. Pareciera como si, en Newman, ambos tipos de conocimiento corrieran por caminos paralelos, manteniendo -sin duda- relaciones mutuas, pero guardando, al mismo tiempo, insalvables distancias:

«Tenemos, pues, dos tipos de actividad mental: los dos usan un mismo lenguaje, los dos tienen un mismo origen; y, sin embargo, no tienen nada en común en sus resultados.

¹⁸ *Ibidem*; pág. 253

¹⁹ *Ibidem*; pág. 245.

Los informes transmitidos por los sentidos y las sensaciones son la base inicial de los dos; pero en uno penetramos dentro de los objetos, en el otro los contemplamos desde fuera; en el primer caso, los perpetuamos en forma de imágenes, en el segundo los transformamos en ideas. Los dos procesos nos son connaturales en sus primeros elementos y en su desarrollo y, por más que sean divergentes e independientes en sus direcciones, no pueden ser incompatibles entre sí. (...) Ambos tipos de proposiciones tienen su propia excelencia y su utilidad, y ambos tienen sus imperfecciones. Aprender nocionalmente es poseer una mente amplia pero superficial. Aprender realmente es tener una mente estrecha, pero profunda. El primero es el principio ampliador del conocimiento, el segundo es el principio conservador del mismo. Sin la aprehensión de ideas siempre estaríamos dando vueltas a un pequeño círculo de conocimientos; sin amarrarnos firmemente a las cosas nos perderíamos en especulaciones. Sin embargo, la aprehensión real tiene precedencia, pues es el fin y la meta y la piedra de toque de la nocional». ²⁰

Esta acusación de conceptualismo resulta algo injusta si se tiene en cuenta la indiferencia voluntaria que el mismo Newman prestó a semejantes cuestiones metafísicas. Pero, por otra parte, esta indiferencia lo vuelve en alguna medida culpable. Así, Jaki no duda en afirmar: «Newman no trató los universales con guantes en la mano o con mayor coherencia, excepto por la coherencia de que siempre que sentía que estaba siendo arrastrado al borde del precipicio de la heterodoxia, resueltamente se echaba atrás. Si tenía la fuerza para hacerlo, la fuerza tiene tan poco que ver con la filosofía o con la lógica respecto a la materia, como tiene que ver con la búsqueda de la santidad, una búsqueda anclada en su enorme sensibilidad y lealtad a la voz de la conciencia, un punto principal en la Gramática. Pero esto es anticiparse. Pues el mismo Newman que repetida y enfáticamente determinó que el asentimiento era un acto intelectual, que el sentido ilativo (un término que él no inventó pero que ciertamente volvió popular) era una operación intelectual y que la certeza era supremamente intelectual, también declaró su disgusto personal, de hecho, su plena incompetencia, por no haber dado respuestas filosóficas a cuestiones filosóficas y fundamentalmente epistemológicas esenciales»²¹.

²⁰ *Ibidem*; pág. 62 (Los resaltados son nuestros).

²¹ Jaki, Stanley; *Newman's assent to reality, natural and supernatural*; en: *Newman Today*; Volume I; Ignatius Press; San Francisco, 1988, pág. 196.

Tal vez lo más asombroso de la doctrina newmaniana tenga que ver con la manera en que el Cardenal intentó superar el racionalismo de su tiempo aún asumiendo estos fundamentos ajenos al espíritu de su doctrina, reivindicando la capacidad de la razón de adquirir un conocimiento cierto a partir de las realidades individuales. Las formas en que intentó realizar esta superación son variadas, pero adquiere especial relevancia su teoría acerca del Sentido Ilativo o Inferencia Informal.

El Sentido Ilativo:

Siendo que la inferencia formal, cuya forma básica viene constituida por el silogismo aristotélico, se estructura sobre los cimientos de conceptos universales que no admiten sino aprensión nocional (con la consecuente debilidad de dicho conocimiento), surge la necesidad de encontrar otro tipo de inferencia que permita el desarrollo y crecimiento de una doctrina sin perder de vista lo concreto singular. Esta tarea resulta ineludible dado que el conocimiento de lo concreto es el único capaz de generar un asentimiento real que despierte no sólo la adhesión intelectual sino la compenetración y movilización total e integral del ser humano. De hecho, los actos más genuinamente humanos, los que más ennoblecen al hombre, tienen como punto de partida esta visión intelectual movilizadora.

Newman cree encontrar este tipo de movimiento discursivo en lo que se dio en llamar el Sentido Ilativo. Existen numerosos pasajes en los que intenta describir su naturaleza:

«Está claro que la conclusión lógica formal no es el método por el que de hecho llegamos a obtener certeza acerca de lo concreto ; y está claro también, después de lo que hemos apuntado, cuál sea el método verdadero y necesario. Es la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto de que se trata ; probabilidades que son demasiado sutiles y tortuosas para que puedan convertirse en silogismos, y aún cuando fueran convertibles, demasiado numerosas y variadas para una tal conversión»²².

La imagen del cabo o la cuerda es ilustrativa: se compone de delgadas fibras, que en sí mismas no tienen la fuerza suficiente para sostener un objeto relativamente pesado. Ahora bien, en conjunto, adquieren tanta fuerza que resultan prácticamente irrompibles. En este sentido, es claro que para Newman la suma de proposiciones probables es capaz de engendrar certeza: a su modo de ver hay un salto cua-

²² Newman, J.H.; *El asentimiento religioso* ; pág. 261. Cf. también págs. 306-7, 312, 318-9

litativo entre la probabilidad y la certeza. Este salto cualitativo tiene su origen en un acto intelectual determinado, no se trata únicamente de poner en común las proposiciones singulares, se trata de «reconsiderarlas» prestando atención esta vez al conjunto:

«Tal es también la visión intelectual que tenemos de la fuerza de la prueba de una verdad concreta. Aprehendemos todo el conjunto de premisas y conclusiones como si fuera una sola cosa, como una especie de percepción instintiva de la conclusión legítima a través de las premisas»²³.

Este nuevo tipo de inferencia, esta vez de tipo «informal» o «natural», recibe la denominación de «Sentido Ilativo», y representa, para él, la manera más natural con que razonamos : de cosas a cosas, de lo concreto a lo concreto, de un todo a otro²⁴. En relación al hecho religioso, el Sentido Ilativo adquiere una relevancia muy particular:

«La certeza absoluta que podemos alcanzar, ora respecto de las verdades de teología natural, ora sobre el hecho de la revelación, es resultado de un assemblage de probabilidades concurrentes y convergentes, y ello de acuerdo con la constitución del entendimiento humano y con la voluntad de su Creador. Esta certeza es un hábito del entendimiento; la evidencia, una cualidad de las proposiciones. Las probabilidades que no alcanzan evidencia lógica pueden bastar para la certidumbre intelectual, y la certidumbre así lograda puede igualar en medida y fuerza a la certeza creada por la más rigurosa demostración científica. Tal certeza, en fin, en casos dados y para determinados individuos, puede ser un verdadero deber, aunque no para todos en otras circunstancias.»²⁵

Como sucede con la mayor parte de sus ideas, Newman ha tenido ocasión de experimentar y descubrir en su propia historia esta peculiar forma de inferencia. De hecho, su propia conversión personal no fue sino fruto de una inferencia informal. Así nos lo confiesa en su *Apología* :

«Hablo históricamente de lo que creía en 1843-1844, y digo que creía en Dios por razón de probabilidad, y creía en el cristianismo por probabilidad, y creía en el catolicismo por probabilidad. Estos tres motivos de probabilidad, dis-

²³ *Ibidem*; pág. 272.

²⁴ *Ibidem* ; pág. 295

²⁵ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 19

tintos, por fuerza, en el tema dado, eran todos una sola y misma especie de prueba: probabilidades; probabilidades de naturaleza especial, probabilidad acumulada y trascendente, pero probabilidad al cabo. Por consiguiente, Él que nos ha creado, ha querido que, en matemáticas, lleguemos a la certeza por medio de una rigurosa demostración; pero en la indagación religiosa hemos de llegar a la certeza por medio de probabilidades acumuladas. Él ha querido, digo, que obremos así y, queriéndolo así, (...) nos conduce a una certeza que se levanta por encima de la fuerza de nuestras conclusiones lógicas»²⁶

En cuanto a la inferencia formal, aquélla de la que se vale la lógica, Newman no pretende negar su importancia. Antes bien, se esfuerza por ubicarla en su justo lugar, y en subordinación al anterior tipo de inferencia. «Los procesos metódicos de la inferencia, aunque son útiles para llevarnos hasta donde pueden, sin embargo, no son más que instrumentos de nuestra mente y requieren, para que puedan usarse correctamente, aquel raciocinio real y aquella imaginación presente que les da un sentido que trasciende la letra y que, aunque obra a través de ellos, sin embargo llega a conclusiones que van mucho más lejos que ellos. Tal organon viviente es un don personal, no un mero método o un cálculo.»²⁷

Consideraciones finales:

A modo de conclusión, enunciaremos tan sólo dos ideas que, a nuestro juicio, constituyen ejes centrales o núcleos esenciales para la correcta apreciación del pensamiento de Newman en torno a esta cuestión.

La debilidad fundamental

Seguramente, no habrá escapado a la comprensión del lector la insuficiencia de la teoría newmaniana en lo que respecta al tema de los universales. En efecto, esta debilidad tiene que ver con el marcado divorcio que establece entre lo nocional y lo real, entre lo universal y lo particular. Newman, no manifiesta una adecuada comprensión del valor de los universales, lo que relativiza el alcance del silogismo como medio para conocer la verdad. De hecho, si en su concepción hubiera percibido una unidad mayor entre dichos términos, esto mismo lo hubiera llevado a sostener que, a pesar de manejarse con términos universales, la inferencia tiene valor para conocer la verdad concreta, cosa que Newman pareciera negar. En efecto, nosotros partimos de la base

²⁶ *Ibidem*; pág. 158

²⁷ Newman, J.H.; *El asentimiento religioso*; pág. 284.

La debilidad fundamental

Seguramente, no habrá escapado a la comprensión del lector la insuficiencia de la teoría newmaniana en lo que respecta al tema de los universales. En efecto, esta debilidad tiene que ver con el marcado divorcio que establece entre lo nocional y lo real, entre lo universal y lo particular. Newman, no manifiesta una adecuada comprensión del valor de los universales, lo que relativiza el alcance del silogismo como medio para conocer la verdad. De hecho, si en su concepción hubiera percibido una unidad mayor entre dichos términos, esto mismo lo hubiera llevado a sostener que, a pesar de manejarse con términos universales, la inferencia tiene valor para conocer la verdad concreta, cosa que Newman pareciera negar. En efecto, nosotros partimos de la base que todo universal (trátese de un concepto o una proposición) guarda relación intrínseca e inalienable con el o los individuos de los que ha sido «extraído». En este sentido, la conclusión universal de una inferencia deberá mantener dicha relación para que el conocimiento sea genuino. El fundamento metafísico que da sustento a esta teoría ya está presente en el pensamiento de Aristóteles, particularmente en su teoría hilemórfica:

«El individuo es un compuesto de materia y forma, como hemos visto, Y si, en cierto sentido, substancia es el conjunto, en el sentido más estricto la substancia es la forma o la esencia que determina la materia. El compuesto es un *tode ti*, es decir, algo inteligiblemente determinado. En cuanto aprehendida por el entendimiento, la forma llega a ser universal, en el sentido de que por la estructura ontológica que determina una cosa se convierte en concepto aprehendido como capaz de referirse a más cosas y, por tanto, capaz de predicarse de muchos sujetos (de todos aquellos que tienen tal estructura). De esta manera la forma ontológica se convierte en especie lógica.»²⁸

Pero, en el caso del Cardenal, no se establece esta íntima comunidad entre lo universal y lo particular, por lo cual, la comprensión del alcance de la inferencia formal queda desdibujada. Y no se establece dicha comunidad debido a la falta de sustento metafísico en su pensamiento: el Cardenal no ha asimilado en sus escritos la teoría de la materia prima y la forma substancial de Aristóteles, por lo cual no cuenta con el fundamento necesario para explicar acabadamente la naturaleza del universal.

²⁸ Reale, G. ; *Introducción a Aristóteles*; Herder, Barcelona, 1986, Pág. 155-6

de los universales se relaciona con la imposibilidad de hablar racionalmente acerca de problemas éticos tales como el aborto y la eutanasia sin entrar en la cuestión acerca de la realidad de una naturaleza humana como universal. Mucho menos puede proclamarse la certeza en torno a la verdad universal (principal meta de Newman en la Gramática) sin establecer la verdad acerca de los universales.»²⁹

Sin duda alguna, y en coincidencia con lo señalado por Jaki, nos conforma esta insinuación de conceptualismo que puede percibirse en la obra del Cardenal, puesto que destruye absolutamente toda pretensión de verdad universal. Asimismo, destruye también la posibilidad de un desarrollo homogéneo y nos sumerge en el más crudo subjetivismo.

Sin embargo, cabe hacer una observación si no queremos ser injustos con Newman. Es comprensible que en un contexto como el anteriormente descrito resultara difícil desembarazarse de todo resabio de racionalismo. Incluso, en alguna medida Newman percibió claramente este riesgo de subjetivismo; es por ello que buscó defender a toda costa y en todo momento el «principio dogmático», que reafirma la posibilidad de la razón humana de adherirse a verdades tanto sobrenaturales cuanto naturales. De hecho, hablando acerca del liberalismo, Newman concluye: «Al presente no es más que el profundo escepticismo, de razonable apariencia, del que he afirmado arriba ser el término fatal de la razón humana, manejada por el hombre natural»³⁰. El Cardenal descubrió con una certeza implacable el sentido que cobraría este subjetivismo en el campo religioso: una espiritualidad de puro sentimiento, una afectividad religiosa vacía de contenido y librada a los impulsos más superficiales³¹. Cayó, sin embargo, en el ya conocido principio de la «subordinación por oposición», quiso reaccionar contra el subjetivismo arrollador en el que había derivado el Iluminismo inglés en materia religiosa partiendo de los mismos supuestos filosóficos con que dicho Iluminismo había fundado su doctrina: el nominalismo, hijo de una visión racionalista de la inteligencia humana.

Creemos que la superación de esta debilidad pasa por la correcta comprensión de aquel principio clásico de la filosofía medieval según el cual el universal puede ser considerado como objeto de conocimiento o como medio de conocimiento: conocer una cosa en general se dice

²⁹ Jaki, Stanley; *Op. cit.*, Pág. 200

³⁰ Newman, J.H.; *Apología pro vita sua*; pág. 106.

³¹ Newman, John Henry; *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*; Traducción al español por José Morales en revista "Newmaniana", n° 18; pág. 15.

de dos modos: Uno, por parte de lo conocido, entendiéndose que sólo se conoce la naturaleza universal de ello: conocer así algo en general, es conocer imperfecto, puesto que conocería imperfectamente al hombre, quien únicamente supiese de él que es animal. Otro, por parte del medio de conocer: y así conocer una cosa por una forma universal es conocerla más perfectamente; porque más perfecto es el entendimiento que puede conocer las cosas singulares propias por una sola idea universal que el que no lo puede. (I, q. 55, a. 3, ad. 2)

Newman, condicionado por la filosofía de su tiempo incapaz por esencia de trascender la visión idealista del universal y la visión «compositiva» de la inteligencia, perdió de vista esta segunda alternativa. Ello explica el divorcio existente entre el conocimiento nocional y el real, y la escasa valoración que da a la inferencia formal como fuente de aprensión real.

La herencia de la filosofía newmaniana

Pero al mismo tiempo que señalamos éste, su mayor déficit, no podemos dejar de reconocer el valor de la filosofía del Cardenal en cuanto ha sabido plantear, con originalidad y justeza, un intento de superación del racionalismo desde el seno mismo del racionalismo. Y esta superación pasa, sin lugar a dudas, por el reconocimiento reiterado y explícito de diversas formas de intuición intelectual, de las cuales cobra especial transcendencia el Sentido Ilativo al que hicimos referencia.

En este punto de nuestra exposición, la genialidad de John Henry Newman se descubre con notable claridad: el empirismo inglés se las había ingeniado para hacer desaparecer cualquier vestigio de «intelección» en la gnoseología. Todo lo que implicara aceptación pasiva, contemplación, y -por tanto- respeto, sometimiento, humildad, fue eliminado del vocabulario filosófico. En la filosofía inglesa, la abstracción deja de ser concebida como «percepción intelectual de la forma», como una «simple aprehensión», y es interpretada más bien como un proceso activo de generalización y comparación; paralelamente, la inducción pierde su capacidad de penetrar lo concreto para extraer de allí una conclusión universal y se limita a inferir conclusiones probables.

Newman, educado en este contexto, percibió claramente la necesidad de un cambio. Primeramente, a nivel sobrenatural, pues no hay religión posible si en el punto de partida no se da un primer momento de recepción. Concibe, en este sentido, a la fe como un asentimiento a lo dado; y lo dado, en este caso no es otra cosa que la Revelación, el Evangelio de la Salvación. Pero si en el nivel sobrenatural se acepta este fundamento de carácter receptivo, en el campo natural deberá

descubrirse un momento análogo. La inteligencia humana no es pura discursividad, pura «ratio». La pura «ratio» es impensable y contraria al orden de la naturaleza. La inteligencia tiene, pues, por tarea fundante la aprehensión de lo «dado»; su capacidad más saliente es la capacidad de «intelección». Puede, en efecto, «leer» dentro de lo real, limitadamente -es cierto- pero su aprehensión no se agota en lo puramente fenoménico, en lo que meramente «aparece».

Es notable que, Newman, sin contar con el bagaje intelectual que le hubiera conferido la formación escolástica tradicional, se las ingenia para redescubrir el momento intelectual y, por tanto, receptivo, del conocimiento humano. En primer lugar, acepta la existencia de una percepción intelectual (denominada por él «instinto») de las realidades concretas. Este instinto -que conoce lo concreto- le otorga al sentido ilativo la capacidad de engendrar los «primeros principios» que pasan de ser meramente nocionales a ser absolutamente reales³², son percibidos por un acto intelectual llamado «intuición». Por último, la facultad ilativa, el «buen juicio», permite desarrollar razonamientos que no pierden su contacto con lo concreto: parten de lo concreto y, en el cúmulo de lo concreto, perciben intelectualmente una conclusión virtualmente contenida en las premisas. Todas estas «facultades» intelectuales tienen la particularidad de presentar una naturaleza receptiva, intelectual, más que discursiva. Newman -más allá de los nombres o características que otorgue a cada una de ellas- las agrupa en torno a una capacidad intelectual: la «intuición» o nou V.

«Nunca he pensado dejar la verdad en manos de una protección tan poco digna de confianza como el razonar en sí mismo. No hay duda de que el destino del entendimiento es la verdad. Pero de esto no se sigue que la verdad sea el objeto directo de todas sus capacidades (...) Hay una facultad en la mente que actúa como complemento del raciocinio y que, teniendo a la verdad por objeto directo, asegura el uso del raciocinio para fines correctos. Esta facultad, en lo que concierne a la religión, es el sentido moral; pero tiene un campo más amplio que la religión, el de la «aprehensión de los primeros principios». Aristóteles me enseñó a denominarla **nouV** o facultad noética (...) El antecedente del raciocinio es su vínculo con la facultad noética.»³³

³² Newman, J.H.; *Fe y razón*; Sermón XII; pág. 319.

³³ Newman, J.H.; *Theological Papers of J.H. Newman on Faith and Certainty*; citado en *Fe y razón*; nota al Sermón IV, Pág. 110.

Cabe la observación de que esta pretendida superación del racionalismo no parece constituir verdaderamente una superación metafísica, sino tan sólo una superación por vía de la moral, lo cual es un recurso frecuente entre los pensadores ingleses de la modernidad. Cerrado el camino para la captación de verdades universales objetivas, la construcción de una moral universal se volvería imposible. De allí la necesidad de «abrir un resquicio» por el que la inteligencia práctica garantice la instauración de un ordenamiento moral objetivo. El párrafo arriba señalado pareciera avalar esta suposición. Sin embargo, son numerosos los pasajes en los que el Cardenal explícitamente se opone a esta consideración. Su salida pretende ir más allá del ámbito de la moral, extendiéndose a cuestiones especulativas:

«...el juicio extralógico que nos garantiza la certeza acerca de ellas [las proposiciones concretas] no es tan sólo el sentido común, sino que a veces es un sentido especial que requiere cualidades especiales, o también algún sentido intelectual diverso de la mera aprehensión de un argumento científico. Muchas veces se llama *iudicium prudentis viri*, y es un criterio de certeza que vale en todos los casos concretos, no sólo en lo que se refiere a nuestros deberes y acciones -cosas que nos son más familiares- sino también en cuestiones acerca de la verdad o del error en general, o sea, en lo que se llaman cuestiones especulativas, en las cuales actúa no como sustituto, sino como complemento de la lógica»³⁴.

A diferencia de la inferencia formal, el Sentido Ilativo se ejercita lo mismo en los puntos iniciales del pensar (los llamados «primeros principios») que en sus resultados finales o conclusiones³⁵. En este marco, el Sentido Ilativo logra «penetrar con rectitud instintiva en los principios, doctrinas y hechos, ya sean falsos, ya verdaderos, para discernir con presteza qué conclusiones son necesarias, convenientes o expedientes si aquellos se dan por supuestos»³⁶.

Desde el punto de vista filosófico, esta reivindicación de la faz intuitiva de la inteligencia, tiene que ver sin duda alguna con la primacía del elemento contemplativo en la actividad propiamente discursiva de la inteligencia y con el reconocimiento y aceptación de que todo conocimiento tiene su origen, sostén y patria en la visión de lo concreto singular.

³⁴ Newman, J.H.; *El asentimiento religioso*; pág. 284-5

³⁵ *Ibidem*; pág. 320

³⁶ *Ibidem*; pág. 318

Si se pierde de vista esta consigna básica, entonces cobra fuerza todo aquello que Newman ha descrito magistralmente en torno a la aprensión nocional: allí donde se pierde de vista la realidad, se sumerge la mente en un tráfigo de nociones estériles aunque lógicamente coherentes. El conocimiento se vuelve así incapaz de movilizar al hombre, aún el más férreamente sostenido, mientras que el alma y el conocimiento permanecen inertes en su esterilidad. Por el contrario, el conocimiento que se nutre de lo real es garantía de fecundidad, verdadero principio de desarrollo, por cuanto su vitalidad no viene de dentro del sujeto, por un movimiento centrífugo, sino de fuera, por la fuerza de atracción que genera el conocimiento de la verdad y el bien concretos:

«Cuanto más plenamente esté la mente absorbida en una experiencia, tanto más vivo será su asentimiento a ella, si es que asiente; y, por otra parte, cuanto más ocupada esté en una abstracción, tanto más muerto y menos activo será su asentimiento»³⁷.



³⁷ *Ibidem*; pág. 63