



UCA

Pontificia Universidad Católica Argentina

**Biblioteca digital  
de la Universidad Católica Argentina**

**Mauti, Ricardo Miguel**

*La “experiencia religiosa”  
forjadora de un lenguaje  
teológico significativo en John  
Henry Newman*

Revista Teología • Tomo XLVII • N° 103 • Diciembre  
2010: 133-154

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

MAUTI, Ricardo Miguel, *La “experiencia religiosa” forjadora de un lenguaje teológico significativo en John Henry Newman* [en línea]. *Teología*, 103 (2010) <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/experiencia-religiosa-forjadora-lenguaje-teologico.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

## LA “EXPERIENCIA RELIGIOSA” FORJADORA DE UN LENGUAJE TEOLÓGICO SIGNIFICATIVO EN JOHN HENRY NEWMAN

### RESUMEN

El autor plantea la cuestión de lo significativo del lenguaje teológico a partir del concepto de experiencia en el pensamiento del cardenal Newman. Su itinerario de fe y conversión, enraizado en un diálogo personal con Dios, le ha dado tanto a su teología como a su predicación, un atractivo que trasciende su época y que puede servir de estímulo actualmente en la comunicación teológica.

*Palabras clave:* Newman, experiencia, lenguaje teológico, expresividad.

### ABSTRACT

The author sets out to present the significance of the theological language, from the point of view of the concept of experience in Cardinal Newman's thought. His itinerary of faith and conversion, rooted in a personal dialogue with God, gives to Newman's theology and preaching an attractiveness that transcends his time. Nowadays, these could serve as stimuli to encourage theological communication.

*Key Words:* Newman, Experience, Theological Language, Communication, Expressiveness.

Vamos a intentar en las páginas siguientes mostrar cómo la “experiencia” en su dimensión “religiosa” es capaz de modelar un lenguaje significativo en la comunicación teológica del mensaje. En épocas en donde el anuncio del evangelio se debate entre un estilo “doctrinario” o “vivencial”, como una de las tantas vertientes por las que fluye la

problemática entre la unidad de la fe y el pluralismo teológico,<sup>1</sup> nos parece oportuno reflexionar sobre la “significatividad” del lenguaje teológico, a partir del concepto de “experiencia”, que ha encontrado especial atención en la obra del cardenal inglés.

El tema irrumpe modernamente en la teología, cuando al dejarse cuestionar por el lenguaje de la ciencia, adquiere una conciencia refleja de su método. Por otra parte, experiencia y comunicación son términos que se reclaman mutuamente en la transmisión de la fe cristiana (1Jn 1,1) y que pueden sintetizarse en aquel otro de “testimonio”, constituyéndose así en un criterio de verificación del lenguaje religioso.<sup>2</sup>

Según Bernard Lonergan “comunicar el mensaje cristiano es llevar a otro individuo a compartir una significación cognoscitiva, constitutiva, y eficiente, que uno ha hecho ya propia”.<sup>3</sup> Sin embargo tal *significación* exige fidelidades aparentemente contrapuestas: al Evangelio y a las culturas. Solo si la teología es entendida como “mediación” entre una determinada matriz cultural y el significado de una religión dentro de dicha matriz, puede cumplir acabadamente su misión.<sup>4</sup>

Newman conoció el lastre, que en la teología y la espiritualidad anglicana, dejaron la irreconciliable polaridad de ambos términos. Una *experiencia* sin contenido (*Low Church*) y un *dogma* carente de *experiencia interior* (*High Church*), le llevaron a recorrer un largo y dramático camino desde el Evangelismo de corte calvinista, pasando por la *High Church* que propiciaba la unión Iglesia - Estado, hasta desembocar en el Tractarianismo, que como *Via media* y a través de una vuelta a las fuentes, buscaba una auténtica reforma de la Iglesia anglicana. Precisamente allí, en el fragor de la lucha, aconteció su “paso” a la Iglesia católica.

Semejante itinerario intelectual-espiritual, modelaron un estilo teológico, y nos recuerda mucho a Agustín, cuyo espíritu –ha dicho E. Przywara–, solo encuentra su plena resurrección en la edad moderna en Newman.<sup>5</sup>

Con lo dicho, queda presentado el tema y el significado autobio-

1. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), Madrid, BAC, 1998, 41ss.

2. B. MONDIN, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid, Paulinas, 1979, 86.

3. BERNARD LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 2006, 347.

4. *Ibid.* 9.

5. ERICH PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, Cristiandad, 1984, 67.

gráfico que tiene en nuestro autor. En el trabajo, mostraré primero, la singularidad de su *experiencia religiosa*, como las influencias y resistencias a través de las cuales se fue plasmando. En un segundo momento, me centraré en la *coincidentia oppositorum*, que considero como la “forma mentis” de Newman. Finalmente intento explicar en qué medida, “experiencia” y “forma mentis”, configuran un lenguaje teológico significativo. En mi exposición, realizo una lectura sincrónica de sus obras, acentuando la continuidad que sobre los momentos *objetivo* y *subjetivo* de la experiencia, se han dado tanto en su período anglicano como católico.

## 1. La noción newmaniana de “experiencia” en el contexto teológico de su tiempo

Es importante afirmar desde ahora que, a pesar de su carácter específico, la experiencia religiosa es parte de la experiencia global humana, que está abierta a la trascendencia divina, y que es propia de un ser que vive y opera en el mundo visible. Asimismo importa escapar a una concepción reducida de la experiencia religiosa, como algo alojado exclusivamente en los dominios del sentimiento. La vivencia de lo sagrado comporta siempre importantes aspectos cognoscitivos.<sup>6</sup>

También debemos aclarar que no nos referimos a la experiencia mística, sino a la experiencia que podemos encontrar en la vida espiritual ordinaria del creyente, configurada por su dimensión eclesial y su práctica sacramental.<sup>7</sup> Esta vida presenta habitualmente diferentes niveles y momentos de intensidad, y, sin ser *mística* en el sentido fuerte y estricto del término, tal como lo ha consagrado la tradición católica, se halla abierta a importantes vivencias de Dios y de lo sobrenatural. Esta opción, que nos es necesaria por motivos metodológicos y también de fondo, es además muy oportuna y coherente con nuestro tema, porque a pesar de lo que han sostenido reconocidos newmanistas como Giovanni Velocci,<sup>8</sup> Newman no debe ser considerado un

6. Puede verse: GERHARD L. MÜLLER, “Experiencia de Dios como apertura original de la fe cristiana”, *Communio* 18 (1996) 185-187.

7. Cf. J.P. TORREL, “Dimensión eclesial en la experiencia cristiana”, en: T. GOFFI; B. SECONDIN, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sígueme, 1986, 241-261.

8. G. VELOCCI, *Newman Místico*, Roma, 1964.

autor místico, según el sentido usual que la palabra encierra en la espiritualidad y teología católica.

Podemos aceptar en lo fundamental la opinión de M. Nédoncelle cuando afirma que, en la *experiencia* vivida por Newman, “la intuición propiamente dicha del Absoluto nos es negada. Exiliados de nosotros mismos, separados de Dios que es trascendente, alejados de toda criatura, así permaneceremos hasta el final. Los místicos prometen a nuestra obediencia una visión que nos colma. Pero Newman no es un místico. Avanza en un desierto, silencioso por una fe razonable [...] Sin duda, de tiempo en tiempo parece que una fugaz claridad disipe las tinieblas y que una luz cegadora atraviere los paisajes de la ilusión. Pero nuestra guía es la fe, nuestra historia es un riesgo, y nuestro Salvador es un Dios escondido”.<sup>9</sup> Los autores hacen notar por lo general el carácter normal y ordinario de la vida espiritual de Newman, así como de su experiencia religiosa.<sup>10</sup>

Por diversos motivos, la mística no encuentra simpatías en Newman. Ni su formación religiosa ni su temperamento le conducen en esa dirección.

En su etapa calvinista y anglicana,<sup>11</sup> Newman se encuentra influido por prejuicios confesionales que con mayor o menor razón le llevan a identificar la vía mística con actitudes de evasión religiosa, quietismo y pereza espiritual. Escribe, por ejemplo, en estos años:

“Se debe huir la tendencia mística del alma (the mystical turn of the mind) que es sólo imaginación o especulación sutil”;<sup>12</sup> “Hay personas que creen que la religión consiste en los éxtasis. Pero no piensan así los verdaderos cristianos”;<sup>13</sup> “muchos se

9. M. NÉDONCELLE, *Oeuvres philosophiques de Newman*, Paris, Cerf, 1945, 193.

10. Cf. L. BOUYER, “Introduction”, en JOHN HENRY NEWMAN, *Prayers, Verses and Devotions*, San Francisco, Ignatius Press, 2000, xvii.

11. Desde 1816 a 1833, se ve influenciado sucesivamente por algunos autores: el pastor evangélico WALTER MAYERS (1790-1828) que lo introduce en el ambiente del Evangelismo, donde permanecerá diez años, y que puso en sus manos las obras de Calvino (Apo 31); otro autor fue THOMAS SCOTT (1747-1821) y su obra *The Force of Truth*, de los que Newman toma dos postulados esenciales: “La santidad antes que la paz” y “el crecimiento es la única prueba de la vida” (Apo 32); otra obra que dejará profunda huella en él fue Discursos sobre las profecías de THOMAS NEWTON (1704-1782), en donde se decía que el Papa era el anticristo (Apo. 34). Según Newman, estas obras “eran contrarias una de otra, y pusieron en mí las semillas de una incoherencia intelectual que me perjudicó durante bastantes años” (Apo 33).

12. JOHN H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons II*, San Francisco, Ignatius Press, 1997, 289; en adelante se cita con la sigla PPS.

13. PPS. V, 71.

imaginan que ciertos raros fenómenos que ocurren en sus almas –fuertes emociones, inquietudes, excitaciones sobrehumanas, y extravagancias– son prendas de ese Espíritu inescrutable que nos ha sido dado;...pero se equivocan”.<sup>14</sup>

En un famoso sermón anglicano de 1835, que lleva por título *Self-contemplation*, Newman inspirado en un pasaje de Hb 11, 2, dice:

“Nuestro deber es mirar fuera de nosotros mismos, mirar a Jesús, esto es, rehuir la contemplación de nuestros propios sentimientos, emociones, estados de ánimo, que no son los puntos centrales de la vida espiritual, y dejar, en cambio, que todo eso quede asegurado por sus frutos [...] esta moderna teoría menosprecia claramente la doctrina revelada del Evangelio, aunque sus más moderados defensores no quieran admitirlo. Al considerar un determinado estado del alma como el objetivo central al que hay que tender convierten la verdad que está en Jesucristo, que es el Credo definitivo de la Iglesia, en algo secundario a la hora de enseñar y profesar la fe. Y para que no parezca que subestiman ese punto, se defienden diciendo que tener los afectos religiosos correctos es garantía de tener la sana doctrina. Lo cual, en abstracto, es verdad; pero no en el sentido en que ellos lo entienden. Porque, desgraciadamente, creen que pueden discernir la presencia de tales afectos en tal o cual persona, y encuentran a alguien que posee esos afectos pero no es del todo ortodoxo en sus creencias, se ablandan un poco y argumentan que esas pequeñeces, esas rigideces doctrinales (ya sea la consubstancialidad del Hijo o la Unión hipostática) apenas cuentan a la hora de definir a un verdadero creyente espiritual. Para apoyar su posición, declaran como axioma que el principal propósito de la Revelación es mover el corazón”.<sup>15</sup>

Por su propio modo de ser realista, el cual nunca debilitó la aguda percepción del mundo invisible que poseía, Newman fue siempre radicalmente contrario a toda forma de emocionalismo religioso, que podía alimentar fácilmente dudosas propensiones místicas. Este realismo temperamental y equilibrado protegió a Newman de posibles espejismos y falsas visiones espirituales, que a veces creía detectar en corrientes protestantes que habían convertido la *sola fe* en un espejo donde solo se reflejaba la imagen del sujeto. Eran experiencias sin contenido, en las que el creyente únicamente se encontraba a sí mismo.

En las *Lectures on the Doctrine of Justification* (1838) de su período anglicano, escribía:

14. PPS. VIII, 215.

15. PPS. II, 15, 331-333.

“en la justificación (luterana) se coloca la fe personal, o una especie de experiencia mística (spiritual mindedness) por encima de Dios y de Cristo: se realiza un acto concreto sobre el cual nos sostenemos. La energía reside más en el acto que en el objeto de fe, más en la potencia consoladora y activa de la palabra de Dios, que en su contenido. El acto religioso consiste entonces, más que en hacerse presente Cristo, en la reflexión sobre el propio yo; no en una sencilla mirada hacia El, sino más bien en darse uno cuenta que Le está mirando; no tanto en la divinidad y fuerza redentora de Jesús, como en la propia experiencia de conversión”.<sup>16</sup>

La desconfianza de Newman hacia la mística tenía además motivos dogmáticos, que había formulado al contacto con las obras de San Atanasio,<sup>17</sup> el Padre de la Iglesia que mejor conocía y al que más admiraba. La teología del Verbo encarnado propuesta por el alejandrino, le ayudó a entender la humanidad de Jesús como principio de santificación y redención, estableciendo a partir de allí el “principio sacramental”,<sup>18</sup> como uno de los fundamentos de su pensamiento. Pero además, le hizo también mantener distancias, de las vías místicas y solamente contemplativas como modo de experiencia y unión con Dios.<sup>19</sup>

Después de la conversión, Newman adquiere una mayor apertura respecto a lo místico. En su *Essay on the Development* (1845), la obra con la que justifica intelectualmente su “paso” a la iglesia católica, al tratar la nota de “perennidad”, que hacen auténticos los desarrollos doctrinales, considera que tanto la ascesis como la mística pueden degenerar en “fanatismo” o “superstición”<sup>20</sup> melancólica, fuera de la Iglesia.<sup>21</sup>

Su crítica a la noción de experiencia que dominaba en el ambiente

16. Jfc. 297.

17. La admiración por el alejandrino aparece ya en *The Arians of the Fourth Century* (1833): aquí la obra y la figura de Atanasio sobresalen claramente entre los otros personajes envueltos en la polémica arriana. Además le dedica *Selected Treatises of St. Athanasius* (1842-1844).

18. “Es la doctrina según la cual los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles” (Apo 43). En un magnífico pasaje de su *Essay*, dice: “La encarnación es el antecedente de la doctrina de la mediación, y el arquetipo del principio sacramental y el del mérito de los santos. De la doctrina de la mediación se sigue la expiación, la Misa el mérito de los mártires y santos, su invocación y el culto. Del principio sacramental provienen los sacramentos propiamente dichos; la unidad de la Iglesia, y la Santa Sede como su tipo y centro; la autoridad de los concilios; la santidad de los ritos; la veneración de lugares santos” (Dev 121).

19. Tal como se dieron históricamente en la pseudognosis y el mesalianismo del siglo IV, como en el Evangelismo del siglo XIX.

20. A ambos peligros le dedicó su atención en dos sermones de los *University Sermons* (1826-1843): “El Amor, salvaguardia de la fe contra la superstición” (XII, 273) y “La sabiduría, contrapuesta a la fe y al fanatismo” (XIV, 331).

21. “Los ejercicios de ascetismo, que son tan elegantes en San Antonio, tan conmovedores en San Basilio y tan terribles en San Germano, no hacen otra cosa que convertirse en una supers-

religioso de su época las sintetiza en estas palabras: "El error de los cristianos evangélicos fue que apelaron a las experiencia dentro de ellos, más que a Aquel que existe sin ellos".<sup>22</sup>

### *1.1. Experiencia y asentimiento*

Aunque solo sea brevemente, debemos decir algo sobre la naturaleza personal de la creencia religiosa. Newman pensaba que en la creencia religiosa el elemento personal moral es el factor más decisivo. Puede ayudarnos el ejemplo de Otelo que llegó a su trágica convicción equivocada sobre la fidelidad de Desdémona, debido a un exceso de celos en su carácter que nubló su juicio de forma brutal.

Para Newman el creyente religioso es alguien cuya capacidad de juicio funciona correctamente porque él o ella posee las debidas disposiciones morales, mientras que el juicio del increyente está agrietado moralmente, prescindiendo de si ello ha sido voluntario o involuntario.

La creencia religiosa, por tanto, es un asunto personal en el mismo nivel en que cada uno de nosotros, al tomar decisiones morales, tenemos sólo el recurso a nuestra propia conciencia personal. Ahora bien, decir que la creencia religiosa es un asunto subjetivo no significa que sea irracional o no razonable, sino que lo decimos para reconocer que ésta compromete el juicio personal. Ésta es la razón por la cual Newman pudo responder a su hermano menor Charles, cuando ambos en su juventud contrastaron sus pareceres sobre religión:

"el rechazo del cristianismo proviene de una falla del corazón, no de la inteligencia" [...] "en el fondo de la increencia está la repugnancia al contenido de la Escritura". Y observa, pocas líneas después, que "los argumentos más poderosos a favor del cristianismo no llegan a convencer, tan sólo hacen callar; pues en el fondo hay una antipatía secreta hacia las doctrinas del cristianismo, que queda completamente fuera del alcance de la argumentación".<sup>23</sup>

tición melancólica y triste incluso en las personas más piadosas pero que están separadas de la comunión católica. Y mientras que la más alta devoción en la Iglesia es la mística, y la contemplación ha sido el signo de los santos más favorecidos, no necesitamos mirar con profundidad en la historia de las sectas modernas para encontrar la prueba de los excesos en la conducta o de los errores doctrinales en que han caído comúnmente los místicos que han alardeado de la posesión de verdades reformadas, rechazando las que llamaban corrupciones del catolicismo" (Dev 450).

22. Jfc. 305.

23. LD I, 219-221 (Carta a su hermano Charles Robert, March 24 th. 1825).



Ya entonces para Newman la cuestión clave no era tanto, cuáles son los argumentos a favor de la fe, sino más bien cuáles son los factores personales que mueven de hecho a alguien en concreto a creer o no creer. Aquí es crucial la importancia de lo que Newman denominó posteriormente “probabilidades antecedentes”, punto que ya había captado en su juventud, cuando escribió en otra carta tres semanas después:

“Contemplamos los asuntos morales y religiosos a través del prisma de los hábitos previos; y raramente dos personas usan un prisma con la misma capacidad amplificadora. Me atrevo a decir con confianza que si la comprobación de la autenticidad de lo que se presenta como revelación sobre las realidades divinas tuviera que ser su contenido, no podríamos recibir ninguna revelación: casi no es posible que dos personas coincidan en sus ideas antecedentes o por ellos elaboradas sobre Dios y los designios que tiene sobre el ser humano”.<sup>24</sup>

En otras palabras, nuestras creencias religiosas –o nuestra carencia de las mismas– dependen de lo que pensamos que es probablemente verdad, y esto a su vez depende del tipo de personas que somos, y de cuáles son nuestros valores. Todas nuestras creencias y convicciones tienen su raíz en el tipo de “primeros principios”<sup>25</sup> –así los llama Newman– que cada uno sostiene. Estos se pueden considerar como los elementos constitutivos del razonamiento, la fuente oculta del

24. LD I, 226. En un sermón de 1829, que lleva por título *La fe religiosa es racional*, Newman intenta mostrar que el acto de fe es profundamente racional, dice: “Cuando se dice que la fe es un principio religioso, lo propiamente religioso son, las cosas que se creen, no el acto de creerlas”; y pone el ejemplo de la “memoria” y de la “razón” que operan muchas veces sin estar “viendo” el objeto. Y agrega: “Yo digo que la memoria y la razón nos engañan continuamente y nadie dice que sea absurdo e irracional seguir confiando en ellas; y eso es así por la sencilla razón de que en conjunto son veraces y fieles testigos, y sólo a veces resultan engañosas; así que lo normal es que acierten en este caso o aquel en el que estamos metidos ahora; y es que en los asuntos prácticos no tenemos más remedio que apoyarnos no sobre lo posible, sino sobre lo probable” (PPS I 193-194).

25. Las diversas consideraciones de Newman sobre los *first principles* –tan importantes para su doctrina epistemológica como para la exacta comprensión de su personalidad– se encuentran cronológicamente en los siguientes escritos: *The Arians of the fourth century* (1833), *Oxford University Sermons* (1826-1843), *Present Position of Catholics in England* (1851), *Grammar of assent* (1870). Newman crea la doctrina de los “primeros principios” fundándose en la experiencia personal. Una de sus características más propias es de estar siempre en la búsqueda de principios fundamentales de los hombres y de las cosas, como así también de las distintas ciencias que se refieren a ellos. Así por ejemplo, indaga las leyes de la historia natural y de la revelación positiva, descubre las directrices de las cuales dependen las organizaciones como la Iglesia, el Estado, la Universidad. De este modo, va continuamente suscitando problemas sobre cada cosa, literatura, filosofía, sobre el significado de la música, de las leyes de una buena traducción, de las reglas de la verdadera elocuencia, de los principios que deben regular la controversia. En esta línea examina las leyes fundamentales de la teología anglicana y de la católica, los gérmenes ideales desde los cuales se han desarrollado las herejías como el arrianismo, el monofisismo, el luteranismo

conocimiento. ¿En qué sentido? Un razonamiento exige de premisas, las cuales o son indemostrables o reposan sobre otras premisas; pero en este camino hacia atrás no es posible proceder al infinito a la búsqueda de un punto fijo: "toda instrucción argumentativa procede de conocimientos preexistentes" (Aristóteles), esto es, al decir una verdad, se demuestra refiriéndola a otra verdad.

Newman considera a los primeros principios especialmente bajo el perfil psicológico, y raramente desde el punto de vista lógico;<sup>26</sup> con lo cual, incluye no solo proposiciones lógicamente irreductibles, en cuanto a su evidencia y admitidas por todos, sino también aquellos juicios que de hecho son presupuestos sin que se puedan suministrar las pruebas, y que se aceptan como seguros e indemostrables. Asimismo, la noción de primeros principios, es un concepto analógico muy amplio, que abraza diversas realidades, y cuya característica común constituye la primera base de nuestros juicios y de nuestro pensamiento. En este sentido se los puede definir como abstracciones elaboradas de hechos concretos, generalizaciones de nuestra experiencia.<sup>27</sup>

En la *Grammar of Assent* (1870) obra de madurez del período católico, Newman afirma que "*sin experiencia no hay asentimiento real*".<sup>28</sup> Un aspecto fundamental de su filosofía es la distinción entre "asentimiento nocional" y "asentimiento real", que correspondería a la distinción tomista entre *fides quae* y *fides qua*. Este es un tema típico de la mentalidad inglesa, atenta siempre a los hechos y desconfiada de las abstracciones y de los sistemas apriorísticos. La distinción en cuestión es importante porque se refiere a dos "modos" del conoci-

mo. Newman además, ha expuesto en la *Apología pro vita sua*, aquellas que pueden considerarse como las fuentes de las cuales derivan sus primeros principios: algunos provienen de la lectura de obras de: Scott, Butler, Clemente Alejandrino y Orígenes; otros los toma de maestros y amigos con quienes entabla relación en Oxford, como: Hawkins, Whately, Froude, Keble (Apo 30-53).

26. Dice en la *Grammar*: "La vida no es lo suficientemente larga para una religión de inferencia. Nunca podremos comenzar, si determinamos no comenzar más que con pruebas racionales. Nos pasaremos la vida echando fundamentos; convertiremos la teología en argumentos y los teólogos en prontuarios. Nunca llegaremos a los primeros principios. Si uno se decide a no creer nada, tendrá que probar sus pruebas y analizar sus elementos, hundiéndose cada vez más y hallando siempre en lo más profundo otra cosa todavía más profunda, hasta caer en el amplio seno del escepticismo. Yo preferiría verme obligado a defender la razonabilidad de "suponer" que el cristianismo es verdad, que no tener que "probar" la ley moral a partir del mundo físico. La vida es para la acción. Si insistimos en la necesidad de pruebas para todo, nunca llegaremos a la acción. Para obrar uno ha de suponer, y esta suposición es la fe" (109).

27. G. VELOCCI, *Newman Il problema della conoscenza*, Roma, Studium, 1985, 27-28.

28. GA. 71.

miento (considerado en cuanto relativo a la verdad conocida), los cuales se confrontan dialécticamente sin que se pueda dar la preeminencia del uno sobre el otro. Solo la síntesis da la medida real del conocimiento: “Cada una de estas proposiciones tiene su excelencia y utilidad, y cada una su imperfección. Asentir nocionalmente quiere decir tener un amplio horizonte mental, pero permanecer en la superficie; asentir realmente quiere decir ser profundo, pero limitado”.<sup>29</sup>

Es difícil establecer una distinción neta entre los dos términos, pero la diferencia es puesta de relieve por Newman al comienzo de su *Grammar*:

“La aprehensión real es más fuerte que la nocional. Al decir más fuerte quiero decir más vívida, más penetrante. Se explica que sea así, puesto que tiene como objeto lo que es real o se considera como real. Una noción intelectual no puede competir con los efectos de la experiencia de hechos concretos. Varios proverbios o máximas apoyan lo que voy diciendo: “Contra facta non sunt argumenta”, “Experientia docet”, “Ver es creer”..., y es un lugar común el contrastar la teoría y la práctica, el discurrir y el ver, la filosofía y la fe. No quiero decir con esto que la aprehensión real en sí misma empuje más a la acción que la nocional, pero sí que excita y estimula los afectos y las pasiones al presentarnos hechos como causas motivas”.<sup>30</sup>

La experiencia religiosa supone un asentimiento real, y nuestro autor se dedica continuamente a establecer la diferencia entre lo real y lo irreal. El criterio para la distinción se encuentra en aquella única realidad esencial que se anuncia sin interrupción bajo la presencia de Dios.

### 1.2. *Experiencia y conciencia*

En un estudio reciente de los argumentos a favor de la existencia de Dios a partir de la experiencia humana, Newman ha sido criticado por Aidan Nichols, op. “por concentrar sus energías de manera demasiado exclusiva en un aspecto de nuestra experiencia: nuestra conciencia de la obligación moral”; por “una concentración unilateral en nuestra experiencia moral”, es decir, “nuestra experiencia de la conciencia”.<sup>31</sup>

29. Ibid., 64.

30. GA 45.

31. A. NICHOLS OP, *A Grammar of Consent: The Existence of God in Christian Tradition*, Edinburgh, Notre Dame Press, 1991, 1, 19, 35.

Podemos sin embargo suponer que no hay objeciones a que Newman ponga el máximo énfasis en la conciencia, puesto que al hacerlo refleja simplemente todo el impulso de la Biblia y de la tradición cristiana, resumidos en las palabras de S. Pablo sobre la ley de Dios que está grabada en los corazones de los seres humanos, iluminados por la conciencia, si no lo han sido por la revelación.<sup>32</sup>

Es cierto que en la *Grammar of Assent*, llama a la conciencia el "gran maestro íntimo de religión" –aunque no el único–. Es el gran maestro, puesto que "la conciencia es una guía personal y si hago uso de ella es porque yo soy quien debe usarla", y porque "está más próxima a mí que cualquier otro medio de conocimiento".<sup>33</sup> En otras palabras, lo que hace tan importante a la conciencia es que sea algo personal de cada individuo y a la vez una forma de conocimiento accesible a los demás a través de sus respectivas conciencias. El tema de la conciencia ocupa un lugar privilegiado, desde los primeros momentos, en la enseñanza pastoral de nuestro autor. Los sermones anglicanos a partir de 1825, reflejan un moderado fundamentalismo escriturístico de corte evangélico, y sitúan la función orientadora de la conciencia en una relativa subordinación a la Palabra de Dios escrita. La Biblia viene a ser "la única guía infalible para todos los que desean caminar hacia la justicia y lograr el conocimiento de Dios". Sin embargo, hace también su aparición con nitidez el poderoso tema de la obediencia a Dios desde la conciencia, como disposición necesaria para interpretar correctamente las palabras de la S. Escritura. La conciencia es a la vez experimental y cognitiva, y tiene una importancia filosófica especial para Newman, que dice que si él tuviera que "que demostrar la existencia de un Dios", en ella sería donde "buscaría dicha prueba".<sup>34</sup> En este sentido considera que, del mismo modo que nos damos cuenta del mundo físico por medio de los sentidos:

"así, a partir de la facultad perceptiva que identifica las intimaciones de la conciencia con los reflejos o ecos –si así se pueden llamar– de una admonición externa, pasamos a la idea de un supremo Gobernador y Juez y, luego, nos lo imaginamos con sus atributos en estas continuas intimaciones, de las cuales, como fenómenos mentales, sacamos originalmente nuestro reconocimiento de su existencia".<sup>35</sup>

32. Rm 2,15.

33. GA. 342.

34. Ibid., 116.

35. Ibid.

La conciencia comporta no sólo el aspecto de “sentido moral”, sino también, como es más frecuente y fundamental, el de “sentido del deber” o “mandato magisterial”:

“la conciencia no reside en sí misma, sino que se extiende hacia algo que la trasciende, y puede entrever borrosamente una sanción más alta que ella misma en sus decisiones [...] Por eso estamos acostumbrados a hablar de la conciencia como una voz [...]. Más aun, hablamos de una voz o de un eco que impera y constriñe con una fuerza que no tiene paralelo en ninguna de nuestras experiencias”.<sup>36</sup>

Podemos preguntarnos sobre la relación que guarda la conciencia con la experiencia de la fe. Concretamente ¿es la conciencia un argumento abstracto, o una experiencia humana vivida? Newman negó que intentara emplear “un argumento abstracto por deducción de la fuerza de los términos”, como sería basarse en que “una ley supone un Legislador”; sino que respondía a la peculiaridad del sentimiento al que da el nombre de conciencia.<sup>37</sup> Así aparece en un sermón relativamente temprano (1834), donde dice: “*La misma Voz que habla dentro de la persona la proyecta fuera de sí misma*”.<sup>38</sup> La conciencia se convierte para Newman en campo de experiencia religiosa. No la entiende como un deseo de ser coherente con uno mismo, sino que la considera como un “mensajero de Dios”, que tanto en la naturaleza como en la gracia nos habla desde detrás de un velo y nos enseña y rige mediante sus representantes.<sup>39</sup> Es en la conciencia donde la obediencia se convierte en un acto libre, en cuanto supone “oír” a “Otro” que nos habla desde las entrañas más profundas del ser.<sup>40</sup> De este modo la dimensión “obediencial”, legitima la “experiencia”, que según Newman, se da en el santuario de la conciencia: “*Obedecemos a Dios principalmente, porque realmente sentimos su presencia en nuestra Conciencia, que nos empuja a obedecerle*”.<sup>41</sup>

En la *Carta al Duque de Norfolk* (1874), que es conocida como *locus maior* en la doctrina sobre la conciencia, Newman se expresa con gran audacia al describir su naturaleza:

36. Ibid., 119.

37. JOHN H. NEWMAN, *The Philosophical Notebook*, Louvain, Nauwelaerts Publishing House, 1970, 59.

38. PPS. II, 239.

39. *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk*, 73-74.

40. Cf. Call., 266.

41. PPS. I, 200.

“La conciencia es el más genuino Vicario de Cristo, un profeta en sus mensajes, con autoridad perentoria como la de un Rey; un Sumo Sacerdote en sus bendiciones y anatemas. Aunque el eterno sacerdocio dejara de existir en la Iglesia, en la conciencia permanecería el principio sacerdotal y en ella tendría su poder”.<sup>42</sup>

Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* hace suyo el pensamiento de Newman, cuando dice que “si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida”. Después de lo cual agrega: “*En este sentido el Cardenal J. H. Newman, gran defensor de la conciencia, afirmaba con decisión: La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes*”.<sup>43</sup>

## 2. La “coincidentia oppositorum” como forma mental

“El modo en que uno piensa y se relaciona con el mundo, configuran el lenguaje y el estilo comunicativo”. Esta afirmación de Franco Lanza en un estudio sobre el estilo literario de Pablo VI,<sup>44</sup> nos hace pensar sobre el modo con que Newman ve y entiende la realidad, a la par que nos abre a lo que podríamos denominar el potencial significativo de su palabra.

En su *Essay on the Development* (1845), tuvo ocasión de observar: “*no se debe permitir que un aspecto de la revelación excluya u oscurezca otros; y el cristianismo es, todo a la vez, dogmático, devocional, y práctico, esotérico y exotérico, indulgente y estricto, luz y oscuridad, es amor y es temor*”.<sup>45</sup> Newman reconoce aquí una cierta *coincidentia oppositorum* o unión de opuestos en el cristianismo. Más uno lee y relee al autor, más encuentra en su pensamiento esa unión de opuestos aparentes. La amplitud, plenitud y misteriosa inagotabilidad de su enseñanza, provienen, por lo menos en parte, de su habilidad para sostener firmemente verdades aparentemente opuestas. Una mente débil enfrentaría estas verdades una contra otra, y declararía que una de ellas

42. *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk*, 74.

43. VS. 34.

44. F. LANZA, *Paolo VI e gli Scrittori*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1994, 37. Sobre la relación de ambos autores, puede verse nuestro trabajo: RICARDO MAUTI, *Newman nel pensiero e nella vita di Paolo VI*, Istituto Paolo VI, Notiziario 43, 2002, 21-54.

45. Dev. 62.

es un error. Pero Newman se distingue por la integralidad de su pensamiento, o sea por encontrarle lugar a cada una de las verdades aparentemente opuestas, y esto aún cuando él no pueda explicar cómo ellas concuerdan.<sup>46</sup>

Ahora bien, se puede hablar en varios sentidos de *coincidentia oppositorum* en un pensador. En Newman esta unión de cualidades aparentemente opuestas, caracterizan su mentalidad. Por eso, se ha observado que Newman une en sí mismo los modos de pensar masculino y femenino, al punto que asombra, que un pensador con tal poder analítico y dialéctico, tenga también tal poder intuitivo, profundidad mística, y tenga además una fuerte relación con la música<sup>47</sup> y con modos no discursivos ni verbales de presentar la verdad del ser.<sup>48</sup>

Sin embargo, no debemos pensar que Newman tenga una teoría de los opuestos contrarios como la que ofrece Guardini en uno de sus estudios.<sup>49</sup> Es su práctica la que aquí nos interesa, es decir, su modo de mantener en su enseñanza una fecunda tensión entre verdades aparentemente opuestas y también instancias aparentemente opuestas de su personalidad.

### 2.1. La “*coincidentia oppositorum*” en el dogma

La mejor expresión del principio dogmático en Newman, se halla, en su ensayo sobre el desarrollo doctrinal:

“Que hay, pues, una verdad; que es una única verdad; que el error religioso es en sí mismo de naturaleza inmoral; que sus sostenedores, salvo los involuntarios, son culpables al mantenerlos; que hay que temerlo; que la búsqueda de la verdad no es la gratificación de la curiosidad; que su logro no tiene nada que ver con la

46. Para este tema: J. F. CROSBY, *Newman come 'Intelletto imperiale'*. *La Comprensività della sua mente e del suo cuore*, en *John Henry Newman. L'Idée di Ragione*, Milano, Jaca Book, 1992, 131-144.

47. Cf. LD XXIII [...] “Esa sonata en do menor, ahora y desde siempre, me causa un efecto que no puedo describirte, Beethoveen me transporta, me sucede a menudo que no puedo expresar ni analizar el extraño efecto que ese primer movimiento tiene sobre mí. Me deja, que casi no puedo seguir tocando” (Carta a Jemima, Rednal 19. VI. 1867).

48. Cf. LD XI “Ha sido más que costoso para mí. Tuve que arrancarme a mí mismo del sitio, y no pude evitar besar mi cama y la chimenea y otros rincones...He sido muy feliz allí, a pesar de encontrarme en una situación de espera. Allí, me ha sido señalado mi camino y he recibido la respuesta a mis oraciones” (Carta a Coopeland, coadjutor de Oxford, 1845).

49. Cf. ROMANO GUARDINI, *El Contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*, Madrid, BAC, 1996.

excitación de un descubrimiento; que la mente está por debajo de la verdad, no por encima, y a ella se liga, no para comentarla, sino para venerarla; que la verdad y la falsedad se nos ponen delante para probar nuestros corazones; que nuestra elección es una tremenda apuesta en que se juega la salvación o la condenación...este es el principio dogmático que tiene fuerza".<sup>50</sup>

Para entender a Newman, es preciso valorar cuán profundamente se aferra al principio dogmático, el cual es central en su pensamiento y en la obra de toda su vida.

Consideremos rápidamente el lugar que tiene en su conversión. Newman se convirtió a la edad de 15 años; en ese momento cuando era empujado hacia la incredulidad, fue cuando una poderosa experiencia de Dios lo venció, y a la cual respondió con fe. No cuenta mucho sobre este "hecho", pero en su Apología, señala lo sustancial de aquella experiencia que lo marcará de por vida: *"A mis quince años (en el otoño de 1816) un gran cambio tuvo lugar en mi pensamiento. Caí bajo la influencia de un credo definido, y recibí en mi inteligencia impresiones de lo que es un dogma que, por la misericordia de Dios, nunca se han borrado ni oscurecido"*.<sup>51</sup>

Por otra parte, el principio dogmático determinaba íntimamente su propia devoción. Sabemos, por ejemplo, que Newman encontraba gran gozo, rezando el Credo Atanasiano. Actualmente aunque reconozcamos dicho credo como venerable por su tradición y verdadero por su contenido, podemos decir que lo encontramos religiosamente árido y abstracto, más apto para teólogos que para fieles sencillos. Sin embargo, para Newman no era árido, impresionaba hondamente su imaginación religiosa y solía cantar sus artículos exultando en Dios. Decía que este credo es "el más simple y sublime, el formulario más devoto que jamás haya producido el cristianismo, más aún que el Veni Creator y el Te Deum... Es un salmo o himno de alabanza, de confesión, y de hondo homenaje, semejante a los cánticos de los elegidos en el Apocalipsis".<sup>52</sup>

Con lo dicho hasta aquí, puede parecer que la estructura interna del acto de fe, se reduce a un intelectualismo, de simple adhesión a proposiciones, sin embargo Newman presta especial atención a la subjetividad del creyente. Sostiene que no basta creer lo que en sí es verdadero: el cre-

50. Dev 365.

51. Apo 31.

52. GA. 138.



yente debe aprehender la verdad doctrinal también “imaginativamente” y “experimentalmente”, es decir, según la categorización arriba enunciada, “real” y no solo “nocialmente”. Solo de este modo, puede la verdad enseñorearse de toda la persona y habilitarla para vivir una vida testimonial.<sup>53</sup> Newman explora muy detalladamente la experiencia religiosa en relación con la verdad del dogma, y considera que así como no puede haber amor filial sin la existencia de un padre, tampoco puede existir devoción sin la existencia de un Ser supremo.<sup>54</sup>

En esto, Newman bien puede ser considerado como antecesor de pensadores como Max Scheler, Rudolph Otto<sup>55</sup> y Mircea Eliade<sup>56</sup> quienes, más que otros, volvieron a la experiencia religiosa como única fuente de conocimiento sobre Dios, y sobre la relación entre Dios y el hombre. Newman se anticipa a algunas críticas que estos hicieron a la teología filosófica de la Escolástica, al decir que las tradicionales demostraciones de la existencia de Dios “*no me dan calor ni me iluminan; no destierran el invierno de mi desolación, ni hacen despuntar los brotes y crecer las hojas dentro de mí, ni alegran, en fin mi ser moral*”.<sup>57</sup> Como se ve, junto a su celo por la verdad doctrinal, Newman es profundamente amigo de la experiencia religiosa, a la vez que un agudo crítico del racionalismo que espera demasiado de las definiciones y demostraciones. Hay aquí una unión de opuestos aparentes. Muchos pensadores que se sumergen en la subjetividad de la fe, tienden hacia algún tipo de subjetivismo religioso, y de allí a un desvío antidogmático. En Newman, el interés por la experiencia religiosa no debilita para nada el testimonio del principio dogmático; su seriedad con respecto a la apropiación subjetiva de la verdad no le quita seriedad respecto de la verdad objetiva que ha de ser apropiada.

## 2.2. La “*coincidentia oppositorum*” en la vida

Newman repite y acentúa que es relativamente fácil alcanzar excelencias aisladas, esto es, excelencias que no existen en relaciones de tensión con otras complementarias. Dice:

53. A este tema le dedicó el sermón V de los *University Sermons: “Personal Influence, The means of Propagating the Truth”*, 129.

54. Apo 75.

55. RUDOLF OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional*, Madrid, 2001.

56. MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Labor, 1994, 109.

57. Apo 189-190.

“No es difícil (hablando comparativamente) cultivar virtudes aisladas. Un hombre adopta una visión parcial de su deber, severa o amable, de acción o meditación: entra en ella con todas sus fuerzas, abre el corazón a su influencia, y se deja llevar avanzando en su corriente. Por el contrario, hay una complacencia a menudo en tal andar majestuoso en una dirección...El verdadero cristiano requiere de nosotros reconciliar en nuestra conducta virtudes opuestas”.<sup>58</sup>

En otro lugar da ejemplos tomados de la Sagrada Escritura sobre tales excelencias aisladas: “*Nadie hay que no tenga una buena cualidad: Balaam tenía escrúpulos de transmitir el mensaje de Dios; Saúl era valiente; Joab era leal; el profeta de Betel reverenciaba a los servidores de Dios y la bruja de Endor era hospitalaria*”.<sup>59</sup> Cuando Newman contrasta estos personajes con los santos cristianos, es llevado a hablar de la unión de opuestos en ellos: “S. Pablo exhibe la unión de celo y gentileza; S. Juan, de amor sobreabundante con una estrictez sin compromisos en los principios. Firmeza y dulzura es otra combinación de virtudes ejemplificada en Moisés”.<sup>60</sup>

Con esto, Newman muestra que estas “virtudes parciales” no lo son en sentido propio; entendiendo que su “parcialidad” no es más que expresión de las inclinaciones naturales y del temperamento de una persona<sup>61</sup>. Toda esta cuestión que estamos tratando tiene relación con el concepto actual de “madurez afectiva”, según el cual, es el “equilibrio” de las diversas potencialidades humanas, el que acredita la madurez de una persona.<sup>62</sup>

Newman vuelve una y otra vez sobre la “dimensión humana”, constituida sobre el entramado de virtudes aparentemente opuestas, y que constituyen una parte esencial de la estructura interna del acto de fe.

Pero existe otra razón por la que se necesitan las virtudes opuestas, y es que ellas se protegen mutuamente de las distorsiones y exageraciones hacia las que tiende cada una por sí en cuanto se aísla de las

58. US. III, 100.

59. *Ibid.*, 99.

60. *Ibid.*, 99.

61. Comentando las palabras de Pedro “Aunque tenga que morir contigo jamás te negaré” (Mc 14,31), Newman dice: “el impulso vehemente no equivale a decisión firme; los hombres puedan sentir excitados sus sentimientos religiosos, sin ponerse por ese motivo en absoluto más próximos a obedecer a Dios en la práctica”, en PPS. I, 182.

62. El tema ha encontrado un lugar especial en el magisterio de la Iglesia: la “dimensión humana” sirve de fundamento a las otras dimensiones (intelectual, espiritual y pastoral) que deben modelar la vida de los laicos (Ch L. 60) y pastores (PDV 43).

demás. Así explica Newman que el temor de Dios, separado o aislado del amor de Dios, degenera en amor servil; y a su vez el amor de Dios, una vez aislado del temor de Dios, degenera en una suerte de familiaridad complaciente en la que Dios es tratado casi como un igual.

Este tema es ejemplarmente tratado en el sermón católico *The Mission of St. Philip Neri*, predicado en el oratorio de *Birmingham* en 1850. Sobre la base de un díptico de figuras: Savonarola y S. Felipe Neri, Newman traza una semblanza de ambos “reformadores”, incurSIONA en su personalidad y estilo apostólico. Muestra, como la vehemencia del predicador dominico, lo convierte en un líder exaltado, que “arrastra” a las multitudes más a una revolución que a una reforma. La intransigencia con el pecado social y eclesial y la extravagancia para denunciarlo, son sus armas y serán también su ruina. La contracara es Felipe Neri, “amigo de cardenales y prostitutas”, “niño con los niños y cultor de artistas y músicos”, “buen vecino de los nobles en sus palacios y orante solitario en las catacumbas”.<sup>63</sup> No hay “notoriedad” ni estridencias fanáticas en Felipe Neri, sino un equilibrio moral y espiritual que lo hacen no solo amable, sino profundamente magnético ante los hombres. Bien se le puede aplicar lo que el mismo Newman dice en uno de sus *University Sermons*: “El crecimiento moral dentro de nosotros debe tener cierta simetría, para ser hermoso y duradero; de ahí que la santidad madura, allí donde existe realmente, rara vez es reconocida por los demás, y nunca por el mundo en general”.<sup>64</sup>

### 3. Cor ad Cor loquitur: un modo de transmitir la fe

Una de las “grandezas” de Newman –dice Ian Ker– fueron sus dotes de predicador.<sup>65</sup> El lema de su escudo cardenalicio, que tomó de San Francisco de Sales, sintetiza el estilo “dialogal” con el que comunicaba su mensaje.<sup>66</sup> Newman poseía el secreto de hablar a cada uno de

63. SVO. XII, 199-217.

64. US. III, 100.

65. I. KER, *Las grandezas de Newman*, en *Pasión de Verdad. Newman cien años después, el hombre y la obra*, Salamanca, 1992, 91s.

66. El tema es tratado por G. ROEWELL, *Cor ad Cor loquitur: Newman's Choice of his cardinalial motto as a Pointer to his Understanding of Christian Faith and his Communication*, en *John Henry Newman. Theologian and Cardinal*, Roma, 1981, 49-73.

los presentes como si estuviera solo. “Aspiraba –escribe Middleton– a ponerse en comunicación con cada alma en particular, para manifestarle los secretos y las necesidades del corazón”.<sup>67</sup>

La fuerza de la oratoria newmaniana deriva, más que de la belleza literaria, de esa profunda unidad entre fe y vida. Para Newman, como para San Agustín, predicar es manifestar aquello que el espíritu ha comprendido y el corazón ha gustado, y continuar en voz alta la propia contemplación y oración.<sup>68</sup>

Los recursos de su predicación, en la que se concentra lo mejor de su teología, son innumerables. Inspirado siempre en la Palabra de Dios, saca a la luz las cuestiones centrales de la fe, tanto en lo que hace a su contenido, como a las disposiciones internas del acto creyente. Se vale de imágenes, analogías, paralelismos, extraídos de la vida cotidiana, social y cultural de la época.

En cuanto a la forma, los sermones (especialmente los del período anglicano) son de indudable sabor patrístico. Con todo, se sirve libremente, de los instrumentos que están a su alcance para vehiculizar el mensaje de la fe.<sup>69</sup>

Si de algo toma especial recaudo, es que sus palabras no sean “irreales”.<sup>70</sup> Palabra como portadora del mensaje, sustentada en la experiencia de Dios y atestiguada en la conciencia, son las claves de su predicación. Este principio, fue el ideal que inspiró al legendario “Movimiento de Oxford”.

William Church, testigo de los acontecimientos y que sería más tarde el historiador clásico del movimiento Tractariano, así lo relata:

67. R. D. MIDDLETON, *The Vicar of St. Mary's*, en *John Henry Newman: Centenary Essays*, London, 1945, 133.

68. Sobre las referencias agustinianas en la obra de Newman, puede verse: J. HONORÉ, “Newman et Saint Augustin”, *Revista Agustiniana* 96 (1990) 821-838.

69. A la oratoria de Newman: dependencias y originalidad, estilo y contenido, su talante autobiográfico, le hemos dedicado un extenso artículo, R. MAUTI, “Newman, el predicador de St. Mary”, *Newmaniana* 38 (2003) 48-72.

70. Puede verse el sugestivo sermón *Unreal Words* en PPS. V, 977: “Las personas son irrealmente culpablemente en su modo de hablar, no cuando dicen más de lo que sienten, sino cuando afirman cosas diferentes de las que sienten [...] sé sincero contigo mismo y hablarás de religión donde, cuando y como debas hacerlo; apunta seriamente a tus metas, y tus palabras serán correctas aunque no siempre aciertes con ellas [...] Evitemos el hablar ocioso o crítico, el hacer profesiones vacías o largos discursos sobre las doctrinas del Evangelio, la afectación de filosofía o las pretensiones de elocuencia. Guardémonos contra la frivolidad y el amor a las apariencias, el deseo de que hablen de nosotros, la singularidad y el parecer originales” (986).

“Sólo quienes los recuerdan pueden juzgar adecuadamente el efecto de los sermones que Mr. Newman predicaba en Saint Mary a las cuatro de la tarde. La gente los conoce, ha oído hablar de ellos, y ha emitido opiniones diversas sobre su valor. Pero apenas se da cuenta de que, sin esos sermones, el movimiento de Oxford podría no haber ido adelante, y ciertamente no habría sido nunca lo que fue. Incluso personas que escuchaban regularmente los sermones y sentían que eran diferentes a cualquier tipo de predicación, apenas reparaban en su influencia real o llegaban a advertir de momento el impacto que estaba ejerciendo sobre ellos. Sencillos, directos, sobrios, envueltos en un inglés puro y transparente, sin faltas de gusto, recios en flexibilidad y perfecto dominio del lenguaje y pensamientos, eran la expresión de una visión penetrante y profunda sobre el carácter, la conciencia y los motivos del obrar, de una simpatía, severa y tierna a la vez, con los tentados y los vacilantes, de una fe ardiente y absoluta en Dios y en sus desig-nios, en su amor, en sus juicios, en la gloria sobrecogedora de su generosidad y en su magnificencia. Los sermones hacían pensar a los oyentes sobre las cosas que hablaba el predicador y no sobre los sermones mismos”.<sup>71</sup>

Aquello que explica el atractivo de su palabra como la perennidad de su mensaje, es el marcado “carácter personalista” de su teología y espiritualidad. El oratoriano de Birmingham, Charles S. Dessain, al exponer cómo Newman había anticipado buena parte de los planteamientos del Concilio Vaticano II, se refería a su marcado “personalismo”, perceptible en su actitud epistemológica (rechazo a toda abstracción, primacía de lo concreto, “asentimiento real”, filosofía como testimonio personal) y también en sus concepciones teológicas fundamentales (sobre la revelación, la Trinidad, la justificación...), y siempre inescindible de su propia experiencia, tanto interhumana (es bien conocida la importancia que la amistad poseyó siempre para él) como religiosa (ya su “primera conversión” a los quince años, la entendió como un encuentro personal: *Myself and my Creator*).<sup>72</sup>

### 3. Conclusión

Al plantearnos el tema de la “experiencia” como forjadora de un lenguaje significativo en teología, teníamos la intuición de que Newman podía ofrecer un aporte en este sentido. El sermón universi-

71. W. CHURCH, *The Oxford Movement, Twelve years 1833-1845*, London, 1970, 92-93.

72. CH. S. DESSAIN, *El Cardenal Newman como profeta*, Madrid, Concilium 37, 1968, 78-97.

tario que lleva por título *El testimonio personal, medio de propagar la verdad*,<sup>73</sup> sintetiza el lugar insustituible que ha tenido la experiencia religiosa en la formación de su estilo comunicativo.<sup>74</sup>

El personalismo de su itinerario religioso, ha plasmado en gran medida su "decir" teológico. En esto, Newman recorrió un camino singular, que puede servir de ejemplo, aunque él desaconseje toda imitación o copia. Dice en la *Grammar*:

"En lo que toca a la investigación religiosa, cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y tiene derecho a hablar sólo en lo que a él se refiere. Le bastan sus propias experiencias, pero no puede pretender hablar por los demás; no puede asentar una ley general; sólo puede aportar sus propias experiencias al acervo común de hechos psicológicos. Sabe lo que le ha satisfecho y lo que le satisface: si le satisface a él, es probable que satisfaga también a otros, porque no hay más que una sola verdad".<sup>75</sup>

Podemos decir que Newman ha contribuido eficazmente a liberar la idea moderna de experiencia cristiana de las hipotecas subjetivistas en las que era mantenida por la teología protestante en sus diferentes versiones. Newman trasladó la idea de experiencia, desde unos planteamientos puramente epistemológicos de meros contenidos de conciencia productiva, a un horizonte en el que la vivencia religiosa tiene lugar como reacción de todo el ser humano ante la Presencia cierta del misterio divino.<sup>76</sup> Lo primero no es aquí la experiencia, sino Dios que la hace posible y la provoca en el hombre. Aquí encuentra lugar su investigación sobre la naturaleza y la misión de la conciencia.

La cuestión que Newman se plantea no es, en efecto, saber si los hombres tienen experiencias religiosas, porque sin duda que habitualmente las tienen. Lo importante es determinar si es razonable aceptar que esas experiencias versan sobre algo real, que esté sujeto a algún tipo de comprobación, o si, por el contrario, habrían de considerarse ilusorias.

73. US. V, 129.

74. Sobre la influencia de la palabra y del testimonio en la transmisión de la fe, puede verse A. DULLES, *El Oficio de la Teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona, Herder, 2003, 77-82.

75. GA. 338-339.

76. Un tema que debería ser especialmente investigado es el "sentido del misterio" en la concepción de Newman, dado el lugar que el "principio sacramental" ocupa en su teología, en este punto tan deudora de los PP. Griegos.

En síntesis, Newman entiende que la experiencia y la comprensión crítica de esa experiencia son dos aspectos o momentos de un único hecho interior. El segundo momento ayuda a articular el primero, le atribuye un sentido, determina su autenticidad y lo hace “comunicable”. Toda experiencia es una síntesis de “presencia” e “interpretación”, de percepción y análisis. Newman plasmó en sus escritos este esquema, y cada vez que debió asumir con responsabilidad la comunicación de la verdad examinó a fondo su verificación en la “experiencia”. El mejor ejemplo es la *Apologia pro vita sua* (1864). Cuando siendo católico (veinte años después de su conversión) ya nadie hablaba de él en la iglesia anglicana, tomó la palabra para defenderse de falsas injurias de deshonestidad religiosa, lanzadas a la prensa por el capellán de la reina Victoria (*Charles Kingley*) que gratuitamente acusaba al clero católico de falsear la verdad, “*siendo el mejor exponente Father Newman*”.<sup>77</sup> La respuesta gestó un texto único, aplaudido por toda Inglaterra, que reconoció que era posible para alguien hacerse católico sin descalificar al cuerpo religioso en el que se había servido con intención recta. La *Apologia* es la *historia de sus ideas religiosas*, que Newman reconstruye apoyado en su poderosa memoria y su archivo de cartas, conservadas a lo largo de toda su vida. Pero por sobre todo, la *Apologia* es el testimonio de su conciencia, ofrecida por su autor como criterio único del obrar y decir la fe.

Concluyo, —habiendo tenido yo también una experiencia análoga— con unas palabras del teólogo francés Louis Bouyer, hablando sobre la importancia actual de Newman:

“Aquello que me impactó leyendo por primera vez la obra de Newman, y ha permanecido hasta ahora, después de muchos años; el objeto de mi interés personal, es el modo con el que consigue desarrollar a un tiempo su personalidad y su doctrina en unión inmediata entre la fidelidad a Dios y la integridad intelectual, sin que ambas realidades entren en conflicto”.<sup>78</sup>

RICARDO MIGUEL MAUTI

20.5.10 / 15.7.10

77. Apo. 7.

78. L. BOUYER, *L'importanza permanente de Newman*, en *Newman Oggi*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1992, 169.