

FERNANDO PÉREZ ALCALÁ *

IMAGINACIÓN Y CONCIENCIA EN LA CONVERSIÓN DE J. H. NEWMAN

Fecha de recepción: mayo 2007.

Fecha de aceptación y versión final: julio 2007.

RESUMEN: El presente artículo constituye un intento de presentar lo original, profundo y actual de la conversión de John Henry Newman. Con apoyo en algunos de sus textos, se quiere comprobar cómo su camino hacia el catolicismo se configuró al tiempo como una iniciativa de la imaginación, como una empresa intelectual, y como el cumplimiento de un deber de conciencia.

PALABRAS CLAVE: John Henry Newman, conversión, moral, conciencia.

Imagination and Conscience in the conversion of J. H. Newman

ABSTRACT: This article seeks to present how original, deep and actual is the conversion of John Henry Newman. Based on some of his writings, this approach demonstrates how his road towards Catholicism was a balanced combination of imagination, intellectual enterprise and accomplishment of a duty of conscience.

KEY WORDS: John Henry Newman, conversion, morals, conscience.

* Licenciado en Derecho y Ciencias Económicas (E3). Licenciado en Teología. Notario de Madrid. ferpealcala@yahoo.es

I. MORAL Y CONVERSIÓN

Entendida de una cierta manera, la afirmación de que vivimos en medio de una rutina moral, no debiera tener un significado peyorativo. Pues esa rutina responde a que normalmente las valoraciones y las elecciones habituales son anticipadas mediante juicios de preferencia propuestos por la misma forma de proceder existente en el ámbito cultural en el que nos movemos y asimiladas según la experiencia personal de cada uno. Y gracias a ella, la vida moral no es un continuo sucederse de conflictos de conciencia.

Sin embargo, cuando los valores en juego no son los habituales, cuando existe una urgencia en favor de alguno de ellos, o cuando se trata de bienes cuya valoración comparativa es incierta, renace el conflicto. Es entonces cuando el individuo se encuentra a solas y de frente con una decisión que hace que se incline por aquello que percibe como justo o injusto, por el bien o por el mal. Como afirma Bastianel, en esa circunstancia, al hacer la elección concreta, la originalidad de la opción ética incluye el que siempre está presente una afirmación precisa de la experiencia propia, aunque con frecuencia en forma implícita¹.

Es más, puesto que lo que interesa de la reflexión moral es el hacer del hombre, esto es, un determinado comportamiento derivado de la libre elección de una persona, y, por ello, atribuible a su responsabilidad, quiere decirse que cuando hablamos de «moralmente bueno» o «moralmente malo» es al sujeto como a un todo al que estamos juzgando². La moralidad, por tanto, cualifica el existir en cuanto tal y no sólo a algunas de sus acciones. Y por ello, igualmente, el actuar moral, además de hacer comprensible al hombre a partir de su experiencia, le convierte en responsable de sí.

De todo ello se deriva que la conducta moral únicamente cabe enjuiciarla teniendo presentes dos factores: por una parte, la historia individual, la experiencia concreta que subyace detrás del individuo y que posibilita la comprensión del sujeto ante cada encrucijada y, por otra parte, el universo de sentido, el proyecto personal de cada uno. De modo que cada elección moral particular va configurando una interpretación de la realidad y un tipo de persona.

¹ S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente*, Brescia 1980, p.38.

² J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, p.77-125.

Ahora bien, desde un punto de vista estrictamente teológico, la novedad cristiana frente a estos dilemas morales consiste en la presentación de un nuevo contexto fundante: la experiencia de Dios³. Esto significa que el hecho de ser cristiano cualifica toda la conciencia moral hasta su nivel más profundo. Pero, y ello es aún más destacable desde una perspectiva eclesial y pastoral, la búsqueda de Dios sitúa nuestro horizonte de atención y de espera (*Erwartungshorizon*) más allá del horizonte de nuestra experiencia (*Erfahrungshorizon*). Nos coloca en la frontera del «misterio que el hombre lleva en su corazón» (H. U. von Baltasar), entre lo visible y lo invisible, en el lugar donde tiene lugar el sobrecogimiento, donde la Revelación confiere sentido a la existencia. En la época actual, por tanto, como señala Cabada, es lícito, más aún, necesario, descubrir en el hombre los rasgos o modos de presencia de lo divino. Se trata de una tarea que puede considerarse similar o paralela a la que en otros tiempos llevó a la reflexión filosófica a trazar caminos o «vías» que desde el cosmos condujeran reflexivamente a la divinidad⁴. La forma de realización de este encuentro con Dios —y, en la línea de lo expuesto al principio, de estar presente en el mundo moral— es consentir en una radical revolución existencial. Esta transformación la expresamos en lenguaje religioso con el término «conversión»⁵.

La conversión es esencialmente, por tanto, una experiencia interior e individual. Pero la alteración que implica no nace en el aire, sino que se origina, de alguna forma, en los impulsos religiosos y vitales que el converso ha recibido. Así, en un intento de comprender su sentido y alcance, cabe distinguir tres aspectos de la misma: Uno transformador, en cuanto es un asunto privado entre el hombre y Dios que sitúa al creyente en una perspectiva vital completamente novedosa. Por ello, la narración autobiográfica de lo ocurrido resulta imprescindible para conocerlo a fondo. Otro formativo, en el sentido de que la conversión viene siempre preparada en cierta medida por el contexto cultural en el que la persona

³ A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, p.27.

⁴ M. CABADA, *La interioridad básica humana como lugar de encuentro con la divinidad*: Pensamiento, vol.59, n.º223, enero-abril 2003. Y reproduce la apostilla de Rahner: «Antes era el mundo exterior en su orden y armonía el lugar en que surgía la experiencia humana de lo trascendente, ahora lo es la profundidad abismal de la propia experiencia humana» (K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, IX, 173).

⁵ J. A. MARTÍN VELASCO, *La experiencia de Dios hoy*: Manresa, vol.75 (2003), p.5-25.

vive. Y uno tercero, práctico o misional, dado que su desenvolvimiento natural impulsa a la regeneración interior del converso y de la propia Iglesia mediante la realización de actos de caridad y la búsqueda de otras conversiones⁶. No obstante este despliegue de virtualidades, la teología de los últimos siglos, como señala Fidel Herraéz, ha prescindido de una reflexión sistemática sobre la misma, lo que contrasta con el interés pastoral por promover su vivencia⁷. Sin embargo, prosigue este autor, citando a B. Lonergan, la conversión debe ser la categoría central, el criterio y el modelo que deben definir el campo y el método teológicos.

II. LOS ASPECTOS TRANSFORMADOR, CONFIGURADOR Y MISIONERO DE LA CONVERSIÓN DE J. H. NEWMAN

1. LO TRANSFORMADOR

En el caso de John Henry Newman (1801-1890), su llegada al catolicismo fue no sólo el suceso que le marcó la vida —casi divisible en dos mitades exactas con motivo de la misma—, sino que su reflexión teológica toda está en función de ese proceso de búsqueda de la verdad. Así, la íntima dependencia entre la dimensión afectiva e intelectual de su conversión la pone de manifiesto Bremond al señalar que: «En tanto desconozcamos su vida interior, no sabremos nada de la vida intelectual de Newman»⁸. Por ello quizá lo más característico del aspecto transformador-experiencial de su conversión es precisamente la vinculación entre la reflexión sobre la dimensión racional de la fe y las exigencias morales que implica.

⁶ ANYA MALI, *Patterns of conversion in Christianity: Studies in Spirituality* 2/1992, p.221. La autora emplea los términos «formative», «transformative» y «performative» para referirse a los tres estadios descritos. Para un análisis del desarrollo de la idea cristiana de conversión: P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris: Beauchesne, 1963.

⁷ F. HERRAEZ, «Conversión» en: C. FLORISTÁN - M. TAMAYO (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993. En una conferencia dirigida a catequistas en Roma el 10 de diciembre de 2000 el entonces cardenal Ratzinger presentaba los cuatro elementos para una nueva evangelización: el reino de Dios, la persona de Cristo, la vida eterna y la llamada a la conversión.

⁸ HENRI BRÉMOND, *Newman: Essai de Biographie Psychologique*, Paris 1933, p.71.

A la matriz reflexiva responde el hecho de que a finales de 1844 Newman había decidido escribir un Ensayo sobre el Desarrollo Doctrinal, cuya idea central —adelantándose incluso a las teorías evolucionistas de Darwin— es que existe un proceso de crecimiento en la comprensión de la verdad tanto a nivel individual en la conciencia como en el seno de la Iglesia en cuanto a la formulación del dogma⁹. Con este estudio quería responder —acaso convencerse a sí mismo de pasada— a la objeción anglicana de que Roma había añadido contenidos que no estaban en la fe de los Apóstoles. Si al concluir la redacción del trabajo sus convicciones a favor de la Iglesia Católica no eran más débiles, tomaría la decisión de entrar en su seno. De tal modo que la primera edición lleva un *postscriptum* que advierte: «Desde que ha sido escrito, el autor se ha unido a la Iglesia Católica. Era su intención y deseo llevar el volumen a la imprenta antes de decidir sobre este paso. Pero cuando había comenzado el proceso se reconoció a sí mismo convencido acerca de la verdad de la conclusión a que conduce toda la discusión de forma tan nítida como para soslayar ulterior deliberación»¹⁰. No obstante, el cardenal Wiseman, quien deseaba que el público inglés conociera las razones de Newman, decidió que se publicara el libro tal y cual había sido escrito, siendo aún anglicano.

Por su parte, a la pauta afectiva o moral se refiere Newman en otro momento con una metáfora preciosa en la que condensa las inquietudes de su itinerario vital:

«Desde que me hice católico, por supuesto, se acabó la historia de mis “opiniones religiosas”; ya no hay nada que narrar. No quiero decir con esto que mi mente haya estado inactiva o que haya dejado de pensar en asuntos teológicos, pero no ha habido cambios de los que dar cuenta ni, en absoluto, ansiedad alguna en mi corazón... fue como si hubiera llegado a puerto después de una galerna...»¹¹.

⁹ *Dei Verbum* n.º16: «Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en el corazón...». Sobre la cuestión, R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Collegeville: Liturgical 1997.

¹⁰ *An Essay of the Development of Christian Doctrine*, London 1845. Para la traducción española: *Ensayo sobre el desarrollo de la Doctrina Cristiana*, Cátedra de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, Salamanca 1997.

¹¹ *Apología pro vita sua*, p.237. La *Apología pro vita sua* se publicó inicialmente en siete cuadernos que aparecieron semanalmente entre el 21 de abril y el 2 de junio de 1864. El 16 de junio apareció un octavo cuaderno a modo de apéndice. El mismo

2. LO CONFIGURADOR

En el que hemos denominado el ámbito formativo o el contexto histórico de su conversión destaca la inquietud con que Newman preveía la relevancia pública que se atribuiría a su decisión. De hecho, por un lado, multitud de sus cartas o la redacción, como veremos, de la propia Apología, responden a la necesidad de justificar su conversión ante sus compatriotas y amigos. En septiembre de 1844, por ejemplo, le explicaba a su amigo abogado y miembro del grupo tractariano Edward Badeley el carácter personalísimo de su situación:

«Las convicciones son cosas que no se pueden transferir —y no es que uno desee que puedan serlo—. Lo que cabe es que de la misma forma en que se dan la mano, las gentes puedan intercambiarse opiniones que merezcan la pena. Nunca me gusta hablar a otro en cuestiones doctrinales o de principios. ¿Qué derecho tiene uno a hacerlo? Él es él y yo soy yo. Parece una impertinencia»¹².

En consecuencia, Newman, a su vez, que como católico se encontró ansioso, según su propia declaración, respecto de los que cerraban sus ojos al cisma o a la herejía, rehusó, no obstante, involucrarse en una caza de conversos. En su diario de 21 de enero de 1863 escribía:

«En Propaganda, son las conversiones, y nada más, la prueba de estar haciendo algo. En todas partes para los Católicos conseguir conversos es hacer algo, y no conseguirlos, es “no hacer nada” ... Pero yo soy totalmente distinto... Para mí las conversiones no fueron lo primero, sino la edificación de los católicos... Tengo miedo de hacer conversos de forma precipitada entre la gente educada y que no hayan sopesado el coste y tengan dificultades después de haber entrado en la Iglesia... La Iglesia debe estar preparada para los conversos, de igual manera que los conversos preparados para la Iglesia»¹³.

Quizá sus palabras respondían a la propia dificultad de su itinerario personal, a su acusada sensibilidad inglesa, respetuosa hasta el máximo

año se publicó el libro completo por Longman en Londres. Finalmente en 1865 se publicó una segunda edición titulada *Apología pro vita sua: Being a History of his religious opinions*. Para la edición española y citas: *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid 1996 (traducción y notas de V. García Ruiz y José Morales).

¹² A E. Badeley, 9 de septiembre de 1844.

¹³ JOHN HENRY NEWMAN, *Autobiographical Writings*, ed. Henry Tristram, London and New York 1956, p.259.

con el ámbito de lo privado, o a que su conversión se señalara como la de una «metanoia» específicamente intelectual. En todo caso, su ingreso en la comunión con Roma el 9 de octubre de 1845 es uno de los acontecimientos más significativos en la moderna historia tanto de Inglaterra como del Catolicismo. De hecho, Newman había liderado el movimiento que desde Oxford acogía a algunos de los hombres más relevantes de su generación (Pusey, Froude, Keble) participando en la vida pública de la nación hasta el punto que se hablaba de un *credo in Newmannum* para poner de manifiesto su influencia en el mismo¹⁴. Ya en la universidad oxoniense había demostrado tal delicadeza y refinamiento en sus sermones, tal cuidado en sus afirmaciones y humildad y emoción al declamarlos que el mismo Gladstone consideraba una costumbre ir a oírle los domingos a su parroquia de Santa María. Por todo ello no es de extrañar, pues, que la revista *The Tablet* asegurara el 28 de octubre de 1845:

«Como es natural nuestros lectores esperarán de nosotros unas palabras sobre la conversión del señor Newman, pero debemos confesar que encontramos grandes dificultades en satisfacer esta expectativa. El tema es tan amplio y, no obstante, tan sencillo, tan personal y tan difundido, que difícilmente sabemos qué decir o sobre qué aspecto evitar pronunciarnos. Para usar una expresión en boga, la conversión del señor Newman es “un gran acontecimiento (*a great fact*)” ...».

3. LO MISIONERO

La novelista de origen escocés recientemente fallecida, Muriel Spark, aseguraba sobre el alcance para ella de este «acontecimiento», que Newman «está mucho menos muerto para mí que muchos de mis contemporáneos; e incluso menos muerto que Sócrates en cuyas manos, en los días soñados de mi juventud, pensaba que habría sido precioso entregar mi vida... Fue por medio de Newman por quien me convertí al catolicismo. Ni los mártires decapitados de la Cristiandad, ni los éxtasis de las monjas en Europa, ni las cinco pruebas del Aquinate o los folletos católicos que conocía proporcionaban las respuestas que Newman me ofreció»¹⁵.

¹⁴ J. A. FROUDE, *Oxford Counter-Reformation*, Short Studies, IV, p.257.

¹⁵ MURIEL SPARK, prefacio en VINCENT F. BLEHL (ed.), *Realizations: Newman's own Selection of his Sermons*, Vincent F. Blehl (ed.), Londres 1964, ppv-ix; citado en LEON LITVACK, «The Road to Rome: Muriel Spark, Newman and the Nevertheless Principle», en: *Literature and the Bible*, David Bevan (ed.), Atlanta 1993, p.31-32.

Han existido conversiones en Inglaterra mucho antes de que lo hiciera Newman, algunas vinculadas a historias familiares o a alguna tradición intelectual, como la poesía. Es más, algunos contemporáneos de Newman se convirtieron por influjo de su *alter ego* de la época, el cardenal Manning, e incluso algunos de sus amigos dieron el paso poco antes que él (Ambrose St John, John Dalgairns). Pero Newman es el gran converso de Inglaterra, por sus escritos, por el glamour de su arraigo entre la intelectualidad de Oxford y por la congruencia de su vida¹⁶.

Por todo ello, la proyección posterior de su conversión comprende aspectos históricos, literarios y teológicos.

III. LA RELEVANCIA DE LA CONVERSIÓN DE J. H. NEWMAN: HISTÓRICA, LITERARIA Y TEOLÓGICA

1. HISTÓRICA

A pesar de su creciente convicción acerca de la verdad de la pretensión católica, su dolor por el abandono de la comunión anglicana —a la que le unía no sólo un parecer intelectual, sino, como buen inglés, la familiaridad y cercanía de su entorno— le mantiene vacilante sobre si debía dar el paso definitivo. Newman dejaba atrás simpatías, fama, familiares y amigos. En una carta a su hermana Jemima, datada el 15 de marzo de 1845, señalaba:

«Estoy renunciando a una posición que no implica deberes y adecuada en todo a mis deseos... Tengo un buen nombre con muchos; estoy sacrificándolo deliberadamente... Voy hacia aquellos a quienes no conozco y de quienes espero muy poco... Oh, ¿qué puede ser sino una necesidad firme lo que lo motive?»¹⁷.

La exigencia perentoria que indujo a Newman a convertirse al catolicismo a pesar de los sinsabores que ello le comportaría fue darse cuenta de la irrealidad de la pretensión de la Vía Media¹⁸. El eje de esta teoría

¹⁶ S. GILLEY, *Newman and the Convert Mind* en *Newman and Conversion* (I. Ker, ed.), Edinburgh 1997, p.5.

¹⁷ IAN KER, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1989, p.297.

¹⁸ George Herbert (1593-1633) y Alexander Knox (1757-1831) habían descrito ya anteriormente el anglicanismo como un camino medio entre otras confesiones.

giraba en torno al estudio de la Antigüedad cristiana y la doctrina de los santos Padres y, con arreglo a ella, al papel preponderante de los obispos, puesto que eran ellos quienes aseguraban la noción de sucesión en el seno del anglicanismo¹⁹. Desde la óptica anglicana, las diferencias entre los que permanecieron fieles a la Iglesia de Inglaterra y los que se pasaron a Roma fueron debidas a la distinta opinión sobre el papel de la autoridad en la Iglesia²⁰. Para Newman, sin embargo, los obispos no habían garantizado desde un punto de vista de la política diaria la independencia de la Iglesia frente al creciente erastianismo del Estado y, además, resultaba irreal pretender que puesto que sólo podía haber un obispo en cada lugar, la Iglesia Anglicana fuera la verdadera Iglesia en Inglaterra porque su «sucesión» estuviera en «posesión», cuando era de todos sabido que la división entre ambas Iglesias no se debía a problemas de orden sucesorio, sino a disputas de naturaleza doctrinal. El mismo hecho de que los ingleses fuera de su patria no se consideraran en comunión con los católicos lo demostraba.

A medida que la irrealidad de su posición anterior alejaba a Newman del anglocatolicismo, el impacto que en su imaginación supuso el descubrimiento de la piedad católica (sus sacramentos, su liturgia) como una religión objetiva consolidó los argumentos racionales que le habían llevado a convertirse. En el fondo, este reforzamiento se debía a que la interrelación entre la doctrina y la imaginación religiosa proporcionó a Newman el elemento objetivo de un *sensus fidei* concreto, lo que Paul Tillich denominaría un encuentro entre la revelación y la fe (*Offenbarungsglaube*)²¹.

Newman, por su parte, desarrolla su teoría en *La Vía Media de la Iglesia Anglicana*, 2 vols. (el primero es una reedición de las Conferencias sobre *El oficio profético de la Iglesia, considerado en relación con el Romanismo y el Protestantismo popular* de 1837, el segundo es una recopilación de artículos y tratos escritos de 1830 a 1841).

¹⁹ Así se explica también la consternación que produjo en Inglaterra la «agresión papal» (*papal aggression*) de septiembre de 1850 restaurando un episcopado católico en las islas o, por otro lado, la consternación que a Newman le ocasionó la condena del Tracto XC.

²⁰ «What might not the movement have been if the Bishops would have understood us! I remember Newman saying to me at Littlemore, “Oh, Pusey! We have leant on the Bishops, and they have broken down under us!”. It was too late then to say anything: He was already leaving us. But I thought to myself, “At least I never lent on the Bishops: I leant on the Church of England”», en: H. P. LIDON, *Life of Edward Bouverie Pusey* (1898), II, p.237.

²¹ P. TILlich, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, p.353, citado en GERALD O’COLLINS, *Foundations of Theology*, Chicago: Loyola University, 1971, p.33.

Y de ahí también que para nosotros el acto de fe no puede terminar en una proposición teórica, sino a riesgo de convertir, ahora ya el catolicismo, como entonces fue la Vía Media, en una religión de papel²².

Significativamente, si en las primeras ediciones de su Vía Media Newman había buscado formular un camino equidistante entre el Protestantismo y los que percibía como excesos de la posición católica, cuando en 1877 redacta un Prefacio al texto —en el que establece las líneas básicas de su eclesiología— describe su intento de lograr un discernimiento moderado como la búsqueda de «un camino posible entre la montaña y una morrena» que reclama «un llamamiento a la imaginación»²³.

El itinerario espiritual de Newman tenía aún otra arista con cierta relevancia histórica. «Empezó, asegura Newman, cuando me puse a mirar hacia Roma y desde que hice el gran sacrificio al cual Dios me había llamado. Me lo ha premiado en diez mil maneras diferentes. Cuantas han sido! Y, sin embargo, ha marcado mi camino con mortificación casi inintermitente»²⁴. Y es que Newman mostró en cuestiones doctrinales —la teología del laicado, la importancia de la educación y el papel de la religión respecto de la misma, el sentido del dogma, el alcance de la infalibilidad del Papa entre otras muchas— una moderación y un sentido común que le ganarían la incomprensión frecuente de Roma y enormes críticas en el grupo ultramontano, formado en algunos casos por conversos que habían sido compañeros y amigos (Ward, Manning, etc.). Newman hizo, por consiguiente, de cabeza de puente entre los anglicanos que no se atrevían a dar el paso y la Curia romana que urgía a la conversión de Inglaterra, entre la tradición instaurada del juicio privado y los que como Ward deseaban una encíclica dogmática con el ejemplar matutino del Times. Por eso, lo que pedía el cardenal inglés para sus contemporáneos es aplicable igualmente a los nuestros:

«En todo momento se debe tener la mayor consideración hacia aquellos que hacen su mentes a un artículo de fe que es novedoso para ellos. Asumir como un todo dicho artículo puede constituir un acto

²² Sto. Tomas nos recuerda, por otro lado, que los artículos o proposiciones nunca son el objeto último de la fe, pues el acto del creyente no termina en la proposición misma, sino en la realidad significada por ella. ST 2-2, q.1, a.6: «Articulus [fidei] est perceptio divinae veritatis tendens in [ipsam veritatem]».

²³ J. H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church (1836)*, Oxford 1990 (H. D. Weidener, ed.).

²⁴ Citado por I. Ker. J. H. NEWMAN, *A Biography*, Oxford 1988, p.520.

vigoroso de fe; pero también puede ser el acto de un hombre que está dispuesto a creer cualquier cosa porque no cree en nada, y que profesará lo que su partido eclesiástico, es decir político, le sugiera. Hay demasiados altos eclesiásticos en Italia e Inglaterra que piensan que creer es tan fácil como obedecer —esto es, hablan como si no supieran en qué consiste un acto de fe—. Un alemán indeciso puede albergar mejor lo que es el espíritu de la fe que un italiano que trague»²⁵.

2. LITERARIA

No es exagerado afirmar que el fenómeno de la conversión, al menos en lo que a Inglaterra se refiere, es un asunto más literario que científico o filosófico. Como afirma S. Galley, bastaría para probarlo las más de tres mil novelas recopiladas por Fr. Stephen Brown en 1940 como escritas por católicos, de los que al menos la mitad eran conversos o descendientes de ellos²⁶. De entre todos destacan, por razones distintas, Gerard Manley Hopkins, el gran renovador de la moderna poesía inglesa, a quien el mismo Newman convirtió en 1866 y se ordenaría como jesuita en 1877, y J. R. R. Tolkien, quien recibió el influjo de Newman por mediación de su contacto con el oratorio de Birmingham, en cuyas inmediaciones vivía, y muchos de cuyos miembros aún recordaban a Newman²⁷. Respecto de su obra más conocida, Tolkien afirmaba en carta a un amigo: «*El Señor de los Anillos* es, por supuesto, una obra fundamentalmente religiosa y católica; de manera inconsciente al principio, pero luego cobré conciencia de ello en la revisión»²⁸.

²⁵ *Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. Charles S. Dessain et al., Oxford 1973-7, xxv, p.418.

²⁶ STEPEHEN J. BROWN, S.J., *Novels and Tales by Catholic Writers*, Dublin 1940, citado en: S. GALLEY, *Newman and Conversion*, p.15, incluido en: *Newman and Conversion* (I. Ker, ed.) Edinburgh 1997.

²⁷ En relación con nuestro tema, Humphrey Carpenter recoge una afirmación de Tolkien en una conversación del 19 de septiembre de 1931 con C. S. Lewis y Hugo Dyson que evoca claramente a Newman: «... No meramente los pensamientos abstractos del hombre, sino también sus invenciones de la imaginación tiene que originarse en Dios, y en consecuencia reflejar algo de la vida eterna». H. CARPENTER, *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien and Their Friends*, Londres 1978, p.43, citado en C. GUTON, «Un lejano destello del Evangelio: La salvación en *El Señor de los Anillos* de Tolkien», en: J. R. R. TOLKIEN, *Señor de la Tierra Media* (J. Pierce, ed.), Barcelona 2001.

²⁸ H. CARPENTER (comp.), *Cartas de J. R. R. Tolkien*, Barcelona 1993, p.203.

Es indudable que dicho entusiasmo literario tiene mucho que ver con la obra de Newman. Él mismo, como autor, ha sido descrito por los críticos como «tal vez el más ingenioso y brillante escritor en prosa del siglo XIX»²⁹.

Esta consideración se debe, en primer lugar a que Newman, consciente de las insuficiencias de la teología —como muestra el que la misma Escritura introduzca al hombre en las cosas divinas no por fórmulas científicas, sino por un uso literario del lenguaje que es propio de la poesía y de la verdadera filosofía— acudió al lenguaje literario. Éste, por su riqueza, permite avanzar por aproximación hacia una expresión adecuada del misterio, aun cuando su realidad última, en último término, permanezca, sin embargo, inefable³⁰. En un artículo de enero de 1858 señala como complementarios el espíritu científico de Santo Domingo, el poético de San Benito y el práctico de San Ignacio. Y apunta que mientras el primero permite «apropiarse de las cosas, manejarlas, comprenderlas», el enfoque de la poesía «exige, como primera condición, que no nos situemos por encima de los objetos a los que se dirige, sino a sus pies; que deberíamos de sentirlos por encima y más allá de nosotros, que debemos contemplarlos desde abajo y, en lugar de imaginar que los abarcamos debemos asumir que nos rodean y sobrecogen»³¹. La poesía, escribe Newman, anticipando lo que dirá en la *Gramática del Asentimiento*, «no se dirige a la razón, sino a la imaginación y a los afectos». Y en un ensayo titulado *Poetry with reference to Aristotle's Poetics*, publicado por vez primera en la *London Review* en 1829, asegura que para un cristiano «una visión poética de las cosas constituye un deber» y que la poesía, como «la idea de lo cristiano» puede existir en la mente sin necesidad de ser expresada³².

Como se comprende hay aquí *in nuce* una idea modernísima en la que insiste Alonso Schöckel cuando recuerda que «lo que ha sido escrito con imaginación debe ser leído con imaginación»³³. Es decir, por una

²⁹ G. LEVINE, *The Boundaries of Fiction: Carlyle, Macaulay, Newman*, Princeton 1968, p.165.

³⁰ J. H. WALGRAVE, «The Idea of The Church: Reflections», citado en: T. MERRIGAN, *Clear Heads and Holy Hearts (The Religious and Theological Ideal of J. H. Newman)*, Louvain 1991, p.156.

³¹ *Historical Sketches* (1872) 2: 366, 386-387.

³² *Essays Critical and Historical* 2: 1-26.

³³ L. ALONSO SCHÖCKEL con JOSÉ MARÍA BRAVO, *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield 1998, p.170.

parte está la labor de la imaginación en el texto, el mundo narrativo que Jesús ofrece en su evangelio, lo que McIntyre denomina su «imaginación parabólica» (*parabolic imagination*) y que constituye una invitación a ver las cosas desde una óptica distinta, desde la perspectiva de Dios, esto es, una llamada a la conversión³⁴. Y por otra, la labor de la imaginación sobre el texto, el paso de la Escritura a la vida de fe, que supone el discernimiento cuidadoso del creyente sobre lo que Dios quiere³⁵.

Una segunda razón por la que Newman resulta moderno desde una perspectiva literaria es que fue él mismo un exegeta adelantado a su tiempo. En un artículo publicado en la *British Critic* asegura que la razón por la que existen tantas reacciones contrarias a la lectura de los santos Padres es que la gente «desconoce qué es lo que está buscando, o están poseídos de una o más ideas e intentan en vano encontrarlas allí. Su idea de lo divino es tan distinta de la que se tenía en los primeros tiempos que su inteligencia no llega a entrar en contacto con lo que leen...». Por tanto, la exégesis, como la creencia religiosa en general, supone que «si alguien empieza por convocar (a los Padres) ante sí, en lugar de acudir él mismo a ellos; buscando convertirlos en una evidencia para dogmas modernos en lugar de introducir su mente en el texto, y entresacando de lo que afirman sus propias doctrinas, ciertamente se perderá el significado»³⁶.

En tercer lugar, Newman resultó ser un polemista extraordinario. Para Ian Ker es en las *Conferencias sobre el oficio profético de la Iglesia* donde Newman despliega por vez primera todo su talento como escritor. Siendo todavía anglicano, muestra, no obstante, su ingenio para la controversia, su sarcasmo afilado y su capacidad para poner al descubierto las contradicciones del oponente. Desde una perspectiva teológica, las *Conferencias* pueden ser contempladas como un hito pionero de la teología ecuménica, y, constituyen, al tiempo, un primer ejemplo destacado de las muchas anticipaciones newmanianas de lo que más adelante serían desarrollos de la teología católica. En lo referente a la conversión, y con los

³⁴ JOHN MCINTYRE, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987, p.19-39. Se puede consultar sobre el significado del mensaje para la nueva hermenéutica: V. FUSCO, *Parola e Regno*, Napoli 1980, p.69.

³⁵ O. RUSH, *Sensus Fidei: Faith «Making Sense» of Revelation: Theological Studies* 62 (2001) *passim*.

³⁶ *Essays Critical and Historical*, 2 vols., I, 227-9, 232-3.

evangélicos en mente (pues de suyo en las conferencias los católicos ingleses son aún considerados cismáticos), Newman afirma que «un sistema doctrinal ha surgido en los últimos tres siglos en los cuales la fe o la preocupación espiritual es considerada como el objeto de la religión en vez de Cristo... Y de esta forma la religión ha pasado a consistir en contemplarnos a nosotros mismos en lugar de a Cristo...»³⁷.

A finales de junio de 1851 comenzó un conjunto de charlas semanales que fueron publicadas primero por separado y luego en forma conjunta y conocemos como *Conferencias sobre la situación actual de los católicos*³⁸. En ellas satiriza el prejuicio universal contra los católicos, un prejuicio que «no es únicamente una prueba para la carne y la sangre, sino un motivo de inquietud para la razón y la imaginación»³⁹, poniendo de relieve las inconsistencias de la posición anglicana⁴⁰.

Por último, Newman escribió poesía —alguna notable, como el poema *The Pillar of the Cloud* y concebida en su casi totalidad durante el viaje por el Mediterráneo del año 1833— y dos novelas sobre la conversión: *Loss and Gain* y *Callista: A Tale of the Third Century*.

La primera, publicada en 1848, trata de la conversión del Anglicanismo y su mensaje central es la exclamación del protagonista al entrar en una iglesia católica: «Ésta es una religión popular»⁴¹. Habiendo sido instruido en que el catolicismo es una religión externa y formalista, el héroe se sorprende al descubrir que en realidad es una religiosidad popular e igualitaria en contraste con la altanería y el clasismo de los clérigos protestantes. Esto se debe en buena medida al carácter objetivo del catolicismo que tanto entusiasmó a Newman: La misa constituye «un hacer», una liturgia que depende de una acción sacramental, un

³⁷ *Lectures on Doctrine of Justification*, 330, tomado de I. Ker, p.145s.

³⁸ *Lectures on the Present Position of Catholics in England: Addressed to the Brothers of the Oratory*, citada en adelante como Pres. Ian Ker la considera el arquetipo del ingenio del converso en I. KER, «Newman the Satirist», en: *Newman after a Hundred Years*, Ker and Hill (eds.), Oxford 1990, p.1-20.

³⁹ Pres 2.

⁴⁰ Sobre el juicio privado ironiza: «Había suficiente juicio privado en el mundo, pensaban [los protestantes] con el que ellos habían empleado. De modo que cerraron a la fuerza la puerta que habían abierto e impusieron a las gentes que habían reformado una tradición artificial, en lugar de la libertad de preguntarse y discrepar», Prep. 55.

⁴¹ I. KER, *Newman's post conversion discovery of Catholicism*, p.51, en Newman and Conversion (I. Ker, ed.), Edinburgh 1997.

drama centrado en un suceso accesible por igual para todos los devotos⁴². A partir de ese enfoque, Newman encontraba también respuesta a la insatisfacción que le ocasionó la introspección religiosa motivada por su conversión al evangelismo. Con los evangelistas en mente, había escrito que la moda del día era predicar la importancia de la conversión, en vez de proporcionarle su Objeto a las gentes, con el resultado de que la fe y la conciencia espiritual se convertían en fines y obstruían la visión de Dios. Sería, sigue Newman, como si alguien, tomando el efecto por la causa, quisiera conmover a la gente, diciéndole que solloce o que ría.

En su segunda novela, *Callista: Un cuento del siglo III*, escrita en 1855, Newman presenta una comunidad cristiana enfrentada al poder romano establecido⁴³. Lo que Newman no dice, y es de gran interés en el libro, son las semejanzas con la situación de los católicos ingleses en la Inglaterra protestante del siglo XIX. Muchos aspectos de su conversión aparecen dramatizados en el itinerario literario de la protagonista, *Callista: La gradualidad agónica de su paso del anglicanismo al catolicismo*⁴⁴, la necesidad de simpatía⁴⁵ y la conversión no como un hecho repentino, sino como un desarrollo que afecta a la totalidad de la

⁴² «Each in his place, with his own heart, with his own wants, with his own thoughts, with his own intention, with his own prayers, separate but concordant... not painfully and hopelessly following a hard form of prayer from beginning to end, but, like a concert of musical instruments, each different, but concurring in a sweet harmony...» (*Loss and Gain: The Story of a Convert*, 327s).

⁴³ Había comenzado la narración poco después de la anterior, pero sólo concluyó un par de capítulos. Entonces, el cardenal Wiseman le sugirió que escribiera un relato en continuación a su propia novela, *Fabiola o la Iglesia de las Catacumbas*, para ilustrar el siguiente período de la Iglesia Católica. En el anuncio de la primera edición Newman describía la obra como «un intento de imaginar y expresar, desde un punto de vista católico, los sentimientos y las mutuas relaciones entre los cristianos y paganos en el período a que se refiere».

⁴⁴ «She was neither a Christian, nor was she not. She was in the midway region of inquiry, which as surely takes time to pass over, except there be some almost miraculous interference, as it takes time to walk from place to place... To see the heathenism is false, – to see that Christianity is true, – are two acts and involve two processes» (*Callista*).

⁴⁵ «He needed the sympathy of his kind; hearts which might beat his heart; friends with whom he might share his joys and his griefs; advisers whom he might consult; minds like his own, who would understand him – minds unlike his own, who would succour and respond to him» (*Callista*, 27).

persona y no exclusivamente a su capacidad para la razón o para la lógica⁴⁶.

En Callista, Newman presenta el argumento de la conciencia sobre la existencia de Dios, pero, antes que en él, vuelve a poner el énfasis en la existencia objetiva del cristianismo como el motivo que conduce a Callista a la fe: «Aquí estoy —dice Callista— una mujer que respira y que vive, con un corazón desbordante, con afectos queridos, con un ansia de algo que me posea. No puedo existir sin ese apoyo»⁴⁷.

La necesidad de esa objetivación de la fe la había descubierto Newman, siendo aún anglicano, a partir de su viaje con Froude por el Mediterráneo. Desde entonces, Newman vino en distinguir lo rechazable que le parecía el sistema del catolicismo romano, Roma como lugar, del sistema católico, Roma como Iglesia. Por eso asegura en la *Apología*: «La contemplación de tantos grandes lugares, santuarios venerables y nobles templos, excitó vivamente mi imaginación, y mi corazón se conmovió también»⁴⁸. Ian Ker sostiene que la reflexión ulterior acerca de estas vivencias le fue distanciando del subjetivismo del evangelismo. Pero, por otra parte, tampoco la mera lógica se le presentaba como un camino satisfactorio y pleno para apoyar la motivación religiosa. De este modo, el catolicismo que Newman descubre, en los años sucesivos, aunando lo nocional y lo real, supone una vía de escape a la alternativa entre someter todo conocimiento a la ciencia o quedar encerrado en las emociones e inquietudes del yo⁴⁹.

3. TEOLÓGICA

Se ha discutido si Newman puede merecer la consideración de filósofo⁵⁰. Es más, él mismo tampoco se consideró un teólogo. Tras su con-

⁴⁶ «While she was continually differing from herself, in that she was changing, yet it was not a change which involved contrariety, but one which expanded itself in (as it were) concentric circles and only fulfilled, as time went on, the promise of its beginning»; «the more she thought of what she heard of Christianity, the more she was drawn to it, and the more it approved itself to her whole soul, and the more it seemed to respond to all her needs and aspirations, and the more intimate was her sentiment that it was true» (*Callista*, 291, 292).

⁴⁷ *Callista*, 131-2.

⁴⁸ *Apología*, p.79.

⁴⁹ I. KER, *Newman's post conversion discovery of Catholicism*, p.56, en Newman and Conversion (I. Ker, ed.), Edinburgh 1997.

⁵⁰ L. OBERTELLO, *Nuovi studi su Newman*, Edizioni di Filosofia, Torino (s.d), p.3:

versión al catolicismo, su falta de familiaridad con el escolasticismo imperante, su conciencia de que no era especialista en ningún tema, sino un aficionado en muchos, y su reserva a ser considerado una autoridad en la Iglesia, lo harían inviable. Con todo, como ha señalado N. Lash, existen buenas razones para aplicarle este título: Su aproximación no escolástica a los temas es especialmente compatible con el método de la teología contemporánea, la amplitud de sus conocimientos en realidad evitó un encasillamiento intelectual y su deseo de seguir su camino al servicio de la verdad, sin interferencias innecesarias, pero sin usurpar el papel de la autoridad oficial son instructivas respecto del verdadero papel del teólogo⁵¹.

Sin embargo, en la *Apología*, Newman confiesa que:

«Así es como llegué a ver claramente y con plena satisfacción, que al dejarme llevar hasta la Iglesia de Roma no lo hacía apoyado en motivos secundarios... sino que estaba como protegido y justificado —incluso en estos puntos de segundo orden— por un principio grande y sólido»⁵².

Este principio consistía en una cuestión de la mayor relevancia teológica, a saber, la particular forma de alcanzar la certeza en materia religiosa. Para el cardenal inglés, no consiste en una cuestión exclusivamente epistemológica, sino que incluye el descubrimiento del hombre como un ser completo que piensa, siente y anhela. Y en ese contexto es en el que la conciencia y la imaginación adquieren un papel primordial. Frente a quienes consideraban que sólo la demostración de tipo matemático o silogístico desvela la verdad, Newman se esforzó en investigar cómo de hecho se alcanza la adhesión a la fe religiosa. Por esto, una vez asumido que el hombre está hecho para alcanzar la verdad, en la Gramática asegura:

«Los procesos de razonamiento que legítimamente conducen al asentimiento, a la acción, a la certeza, son de hecho tan multiformes,

«Si è discorso molto... intorno a la domanda se il Newman possa meritare la qualifica di filosofo... Si può stabilire, con una distinzione forse superflua ma pertinente, che egli non è certo —e non volle mai essere— un filosofo in toga... ma forse per ciò stesso è un filosofo nel senso più pieno, se con simile nome si intende un uomo che usa con proprietà e profondità di intuizione la sua intelligenza al riguardo dei problemi speculativi».

⁵¹ N. LASH, *Was Newman a Theologian?*: HeyJ 17 (1976), p.322-325.

⁵² *Apología*, p.204.

sutiles, variados, tan implícitos, como para que puedan ser guiados como por una regla pues son, después de todo, personales...»⁵³.

Paradójicamente este «egotismo» por el que, según Newman, comienza la experiencia religiosa hizo de su biografía la causa por la que muchos de sus contemporáneos acudieran a él en el momento y ante la incertidumbre de su propia conversión⁵⁴. Del conjunto de sus numerosísimas cartas se concluye un cuadro equilibrado sobre los motivos y alcance de los aspectos intelectual y moral de la conversión religiosa.

En una carta a Elizabeth Bowden de 1 de junio de 1846, fecha cercana a la de su propia conversión, le advierte: «Es imposible que puedas llegar a una conclusión correcta, puesto que no puedes leer todo lo que se ha escrito desde ambos lados». Newman estaba respondiendo a la objeción de su cuñado —opuesto a la conversión de ella, aunque luego él mismo se haría católico— de que sería necesario leer todo lo posible a favor o en contra del catolicismo. Es más, sigue Newman, si las cosas fueran así, sólo las personas cultas se convertirían, e incluso para ellas la decisión resultaría precipitada puesto que cabe siempre imaginar nuevos argumentos aún no formulados. La cantidad de evidencia necesaria, por tanto, asegura Newman, para la conversión es personal y diferente para cada individuo, cualquiera que sea su nivel de formación⁵⁵.

En el logro de la certeza de la fe que conduce a la conversión se aúnan dos caminos. Por una parte, es precisa una fundamentación racional. En una carta a Mrs. Magdalene Helbert Newman asegura: «En cuanto a que la certeza de la fe tenga una fundamentación divina y no histórica, sino debida a la gracia de Dios, ello es cierto, pero irrelevante. Sólo significa

⁵³ *Gramática*, p.303.

⁵⁴ *Apología*, p.32: «... en aislarme de las cosas que me rodeaban, en confirmar mi desconfianza hacia la realidad de los fenómenos materiales y en hacerme descansar en el pensamiento de dos y sólo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: Yo y mi Creador». Ver también el sermón, *The Individuality of the Soul*, en *Parochial and Plain Sermons IV*, p.80s.

⁵⁵ *Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. C. Stephen Dessain et al., Oxford, 11:170 (1 de junio de 1846), Newman to Elizabeth Bowden tomado de: EDWARD J. ENRIGHT, OSA, *Newman and the Process of Religious Commitment: The Letters as Spiritual Direction*, DR 405 (octubre de 1998). Elizabeth era tía del poeta Swinburne y la viuda de uno de los grandes amigos de la época de Oxford: James W. Bowden. Era una mujer culta, inteligente y que contribuyó con generosidad al Oratorio de Londres, en el cual entraron luego dos de sus hijos.

que no puedes realizar un acto de fe por tus propias fuerzas, y que, cuando haces un acto de fe, crees en Dios y no en el hombre, aunque llegas a creer en Él, por medio de la historia y de la argumentación... No empiezas con la fe, sino con la razón, y concluyes con la fe... Debes de tener algún fundamento para convertirte en católica o no llegaras a serlo buena»⁵⁶.

Pero, por otra parte, escapa al interés de Newman cuál sea la ley de la naturaleza existente en cada individuo por la cual la cantidad de evidencia necesaria para la conversión es distinta en cada caso. Esto responde más bien a que nuestros afectos, nuestra imaginación y nuestra historia influyen en esa determinación. Y lo que sucede, como señala en la *Gramática del Asentimiento*, es que la vida es demasiado corta para una religión de inferencias y a partir del momento en que la mente alcanza la convicción sobre la verdad de la pretensión del catolicismo, la acción de convertirse constituye sencillamente un deber de conciencia. En otra de sus correspondencias destaca este sentido moral de toda conversión: «Si la convicción fuera algo inevitable, podríamos decir que estamos obligados a creer, como lo estamos acerca de las conclusiones matemáticas —sin embargo, aunque haya suficiente evidencia para creer, el que nos convenzamos o no depende de nosotros... Por el contrario, si estuviéramos obligados a creer, como lo estamos a admitir que los dos lados de un triángulo son mayores que un tercero, no habría perturbación de nuestros afectos, ni nada moralmente correcto en creer o erróneo en dejar de hacerlo»⁵⁷.

Al conjugar los aspectos racional y el subjetivo, Newman daba respuesta a los retos que las tesis racionalistas en boga suponían para la pretensión de una fe racional. En primer lugar, porque la base moral del racionalismo era lo bastante obvia: «El racionalista se convierte a sí mismo en su propio centro, no a su Creador»⁵⁸. El resultado será que la religión queda desprovista de su carácter objetivo y la idea de misterio desechada. El evangelismo, con su rechazo de los credos y rituales y su centramiento en la subjetividad del yo, constituye la consecuencia inevitable⁵⁹.

⁵⁶ *Ibidem* 24: 331 (10 de septiembre de 1869).

⁵⁷ *Ibidem* 12: 289 (12 de octubre de 1848), Newman a Catherine Ward.

⁵⁸ J. H. NEWMAN, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, p.34.

⁵⁹ «Una revelación es la doctrina religiosa vista desde el lado iluminado; un misterio es la misma doctrina vista desde el lado oscuro. De este modo, la verdad reli-

En segundo lugar, el racionalismo aplica a la creencia religiosa los parámetros de verificación externa de las demás ciencias. Newman desconfiaba de esta «lógica de papel», como él mismo la etiqueta, que en todo caso consideraba inaplicable en cuestiones religiosas:

«Primero viene el conocimiento, luego una cierta perspectiva, luego el razonamiento y finalmente la creencia. Por esto la Ciencia no supone una tendencia religiosa; las deducciones no tienen poder de persuasión. El corazón es alcanzado comúnmente no por medio de la razón, sino de la imaginación, por medio de impresiones directas, por el testimonio de los hechos y los acontecimientos, por la historia, por las descripciones. Las personas nos influyen, las voces nos conmueven, las miradas nos subyugan, los hechos nos inflaman. Más de un hombre viviría y moriría por un dogma: Ninguno sería mártir por una conclusión... Después de todo el hombre no es un ser que únicamente razone; es un ser que ve, que siente, que contempla y que actúa»⁶⁰.

Por otra parte, este racionalismo constituía la variante gnoseológica del movimiento al que Newman se enfrentó durante toda su vida: el Liberalismo. Es decir, «la doctrina según la cual no existe verdad positiva en materia religiosa, por lo que un credo es igual de bueno que otro»⁶¹. Pero las consecuencias de este liberalismo se extienden, como es previsible, más allá de la plataforma intelectual, al campo de una antropología que postula una exaltación de la subjetividad convertida en última instancia de decisión y de juicio, y de una religiosidad según y para cada momento (*The Religion of the Day* es el título de uno de sus sermones), consoladora y socialmente aceptable, agradable y conveniente, que prescindiera de los ingredientes exigentes y misteriosos de la fe⁶².

giosa no es ni luz ni oscuridad, sino la una y la otra juntas... La revelación, considerada de esta manera, no es un sistema revelado sino que está formada de un número de verdades aisladas e incompletas que pertenecen a un vasto sistema no revelado de doctrinas misteriosamente unidas...». J. H. NEWMAN, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, p.42. Como ha recordado Ward los dos principios sobre los que se asienta el liberalismo en tiempos de Newman eran: *El rechazo del dogma y el rechazo del misterio*. M. WARD, *Young Mr. Newman*, London 1948, p.142.

⁶⁰ *Discussions and Arguments*, p.274s. Tomado de I. KER - J. H. NEWMAN, *A Biography*, Oxford 1988, p.520.

⁶¹ *Essays and Devotions* (1893), p.357-358.

⁶² Terrence Merrigan destaca el paralelismo del panorama del liberalismo del XIX con la descripción que Newbiggin hace del liberalismo: «Religious pluralism... is the belief that the differences between the religions are not a matter of truth or falsehood, but of different perceptions of the one truth; that to speak of religious beliefs as

IV. PERSONA E HISTORIA EN LA CONVERSIÓN DE J. H. NEWMAN

1. LA PERSONA: PSICOLOGÍA DE SU CONVERSIÓN

En gran medida la fascinación que Newman produce como pensador y como individuo proviene de que ha sido objeto de juicios increíblemente divergentes. Para algunos es un sofista o un escéptico a la búsqueda de soluciones intermedias. Para otros, es la encarnación del humanista cristiano, el prototipo del teólogo contemporáneo o el campeón de la conciencia individual. Su propia conversión ha sido contemplada unas veces como la evolución natural de su temperamento religioso, otras como el cambio motivado por los deseos de revancha ocasionados a raíz del rechazo anglicano al tracto 90 o finalmente como un acto de la máxima integridad moral, la conclusión inevitable de una reflexión seria y sincera que implicaba al corazón y a la mente⁶³.

El mismo vocablo «conversión» parece aplicársele con dificultad. Pues, por un lado, a propósito de su aceptación adolescente del evangelio escribió:

«Hablo de conversión con desconfianza, estando obligado a adoptar el lenguaje de los libros. Pues mis sentimientos, en lo que puedo recordar, eran muy diferentes de cualquier relato que haya leído, y no me atrevo a dejarme llevar por lo que pueda ser un caso individual»⁶⁴.

Y de hecho, cuando la narración de su conversión evangélica fue publicada en su *Apología*, Newman recibió cartas asegurándole que desconocía en qué consistía la conversión y que la transformación verdadera-

true or false is inadmissible. Religious belief is a private matter. Each of us is entitled to have —as we say— a faith of our own. This is religious pluralism, and it is a widely held opinion in contemporary British society». L. NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Michigan 1989, p.14, citado en T. MERRIGAN, *The Anthropology of Conversion: Newman and the Contemporary Theology of Religions*, p.133, en *Newman and Conversion* (I. Ker, ed.), Edinburgh 1997.

⁶³ T. MERRIGAN, *Clear Heads and Holy Hearts: The religious and theological ideal of J. H. Newman*, Louvain 1991.

⁶⁴ *Autobiographical Writings*, ed. Henry Tristram, London 1956, p.166.

mente importante aún debía producirse en él si es que esperaba salvarse. Sin embargo, ya entonces fijó la «realidad de su conversión» en una certeza interior que vinculaba al alma con Dios y que exponía categóricamente: «Sé que estoy en lo cierto. ¿Cómo lo sé? Sé que lo sé»⁶⁵. Tiene, por tanto, razón Lash en enfatizar la importancia que la revelación tiene para Newman como: «“un mensaje y una lección que habla a este y a aquel hombre”. No es sólo el desvelamiento de cierta información, sino, como cabría esperar... algo que pertenece primordialmente al ámbito de lo que sería una orden o una invitación, evocando una respuesta “ética” o “práctica”»⁶⁶.

Y, por otro lado, porque el caso de Newman cabe situarlo entre los que John Barbour ha interpretado como supuestos de «deconversión»⁶⁷. Éstos tienen en común una serie de características como son: la duda o rechazo de un sistema de creencias, la crítica moral respecto la cosmovisión anterior, la sacudida emocional y la renuncia destacada a la comunidad de procedencia del converso. En este orden de cosas, la *Apología* de Newman no es sólo un relato celebrando la nueva fe encontrada, sino una narración autobiográfica que expone los factores emocionales, cognitivos y emocionales del individuo en el contexto de una sociedad y un ambiente cultural concretos. Newman, sigue Barbour, intenta mostrar que su conversión al catolicismo no es inconsistente con sus convicciones religiosas más profundas y particulares, sino una mejor expresión de las mismas de lo que la Iglesia Anglicana podía proporcionarle. El clímax del libro no se alcanzaría tanto con motivo de su entrada en la Iglesia Católica como con ocasión de su pérdida de fe en el anglicanismo. Por ello, hay una tensión interesante en la narración entre la sugerencia de que el autor no atraviesa una transformación radical, sino que permanece fiel a sus creencias originales y su necesidad de mostrar que realmente ha cambiado y que no era un católico en secreto durante la controversia con el movimiento de Oxford.

Un texto poco citado del Newman aún anglicano pone de relieve su visión de las cosas a este respecto:

⁶⁵ *Autobiographical Writings*, ed. H. Tristram, London 1956.

⁶⁶ N. LASH, *Newman on Development*, London 1975, p.99, tomado de: R. LEACH, *Cardinal Newman- Humanly Speaking*: DR 355 (April 1986), p.119.

⁶⁷ JOHN D. BARBOUR, *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville 1994, 5, citado en: JEFFREY D. MARLETT, *Conversion methodology and the case of Cardinal Newman*: Theological Studies 58 (1997), p.675.

«Los tiempos se mueven hacia algo, y, de forma desgraciada, la única comunión religiosa entre nosotros que en los últimos tiempos ha estado en la práctica en posesión de este “algo”, es la Iglesia de Roma. Ella sola, a pesar de los errores y las perversiones de su práctica, ha dado vía libre a los sentimientos de temor, misterio, dulzura, reverencia, devoción y aquellos otros que muy especialmente cabe denominar católicos. La cuestión es si debemos renunciar a los mismos en favor del catolicismo o si debemos reclamarlos para nosotros, como bien podríamos hacer, volviéndonos hacia ese antiguo sistema que en los últimos años ha quedado relegado... Pero si renunciamos a ellos debemos renunciar asimismo a los hombres que los animan. Debemos sentir o bien en abandonar a estos hombres o en admitir sus principios»⁶⁸.

La estructura de pensamiento en que tiene lugar la conversión de Newman —y de alguna manera su sistema teológico, si en él se puede hablar de un tal— está condicionada por la forma en que tiene lugar su experiencia del mundo⁶⁹. Para Newman cabe distinguir entre el mundo externo a uno mismo, el de las sensaciones, y el mundo interno, que él denomina «las impresiones mentales». En lo que ahora interesa, T. Merrigan ha señalado que puesto que Newman es lo que en términos de Jung se etiquetaría como «un introvertido con un don intuitivo particular» su mundo interior resultaba para él desde su infancia más real e incluso más tangible que el mundo de los sentidos⁷⁰. Y en ese mundo personal e íntimo, la experiencia es «naturalmente» religiosa y el crecimiento hacia la plenitud de la fe la consecuencia lógica de la fidelidad hacia esa naturaleza esencial. En la mentalidad de Newman, por tanto, la irreligiosidad es un cuerpo extraño que infecta nuestra cultura y nuestro modo de pensar. Y de ello extrae dos tipos de consecuencias:

Primera, que la conversión no supone un desprecio a la religiosidad natural, a esa vaga relación del hombre con Dios que ha existido en todo tiempo y lugar y configura un vago complejo de creencias y acciones, las cuales abarcan prácticas devocionales y éticas y que Newman denominó las «Dispensaciones del Paganismo». En *Los Arrianos* del siglo IV señala:

⁶⁸ *Via Media* ii, 385s.

⁶⁹ Afirmaba por ello Brémond que Newman era «le plus autobiographique des hommes»; H. BRÉMOND, *Newman: Essai de Biographie*, Paris 1933, p.42.

⁷⁰ T. MERRIGAN, *Nunquam minus solus, quam cum solus - Newman's first conversion: Its significance for his life and thought*: Downside Review 103 (1985).

«La Revelación, hablando con propiedad, es un regalo universal y no local», pues, como añade en otro momento, «todo conocimiento religioso proviene de Dios y no únicamente el que la Biblia nos ha transmitido. Nunca ha existido un tiempo en el que Dios no haya hablado al hombre, y le haya comunicado, hasta un cierto punto, cuál sea su deber»⁷¹.

Segunda, que esta «religiosidad esencial» que Newman postula tiene un testimonio privilegiado en la voz de la conciencia. «La conciencia implica, dice en un sermón de 1830, una relación entre el alma y algo exterior y superior a ella; es una relación con una perfección que no posee, con un tribunal sobre el cual ella no tiene ningún poder»⁷². Consiste, dirá en otro de sus escritos, en un elemento constitutivo del ser humano como pueda serlo la percepción de las ideas, la facultad de razonar, el sentido de la belleza o del orden u otras facultades intelectuales. Así, «la conciencia es una guía personal, y la utilizo porque debo servirme de mi mismo; soy tan poco capaz de pensar por medio de cualquier mente que no sea la mía como pueda serlo de respirar con el pulmón de otro»⁷³.

Asimismo, asegura Avery Dulles, puesto que el proceso de conversión involucra a la totalidad de la persona, inevitablemente conlleva tiempo⁷⁴. En un sermón titulado *Conversiones repentinas*, Newman señala: «Cuando los hombres modifican seriamente y de verdad sus convicciones religiosas, no son sólo sus convicciones religiosas lo que cambian, sino sus corazones; y esto evidentemente no tiene lugar sobre la marcha —es un trabajo lento—»⁷⁵. Y aplicándolo a su propia situación escribía en la *Apología*:

«Toda la lógica del mundo no habría logrado que me moviera hacia Roma más deprisa de lo que lo hice; decir que he terminado de dar un paseo porque pueda divisar la iglesia del pueblo, equivaldría a decir que todas las millas que mi alma tenía que recorrer antes de llegar a Roma podrían anularse... Los grandes hechos llevan su tiempo»⁷⁶.

⁷¹ Y en un texto sumamente interesante advierte: «It does not follow, because there is no Church but one, which has the Evangelical gifts and privileges to bestow, that therefore no one can be saved without the intervention of that one Church», en *Diff* 2, p.335.

⁷² *Oxford University Sermons*, London 1900, p.18.

⁷³ *Gramática del Asentimiento*, p.389-390.

⁷⁴ A. DULLES, *Newman: The Anatomy of a Conversion*, p.23, en *Newman and Conversion* (I. Ker, ed.), Edinburgh 1997.

⁷⁵ J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1987, VIII:15, p.1682.

⁷⁶ *Apología*, p.158-159.

2. LA HISTORIA: ETAPAS DE LA CONVERSIÓN

La fe espontánea de los años de la infancia, que había venido siendo alimentada por la lectura de la Biblia —«la religión nacional de Inglaterra», como la etiqueta en la *Gramática del Asentimiento*— sufrió una sacudida motivada por diversas lecturas de autores anticristianos. Pero hacia la edad de quince años (y asociada por Newman con la primera de una de las tres grandes enfermedades que marcaron su vida) se produce la primera conversión, la cual le conduce de la irreligiosidad al evangelismo. El elemento humano de la misma fueron las conversaciones y los sermones de inspiración calvinista del reverendo Walter Mayers, quien le introdujo a su vez en la lectura de la autobiografía espiritual de Thomas Scott. De este último Newman aprendió el papel decisivo de la conciencia en el campo religioso, la conversión como realidad que involucra a la totalidad de la persona y la necesidad de seguir a la verdad a donde quiera que nos conduzca⁷⁷.

Esta primera transformación se ha catalogado como una conversión a la *fides qua creditur*, al acto individual de fe, por el que todo creyente cree. En su momento quedaría reforzada —y para siempre— por la lectura de la *Historia de la Iglesia* de Joseph Milner, quien hace un uso extenso de San Ambrosio y de San Agustín e implantaría para siempre en Newman el gusto y la devoción por los Santos Padres. Todavía comprendía, no obstante, creencias que luego rechazaría, como la idea del Papa como el Anticristo o la caracterización de la conversión como una señal de elección divina.

La «segunda conversión» de Newman tuvo lugar del evangelismo al tractarianismo. El desencanto con el primero se inicia cuando en mayo de 1824 Newman es destinado a la parroquia de San Clemente en las afueras de Oxford, con una población trabajadora creciente y al cuidado de unos dos mil fieles. Fue entonces cuando comenzó un cierto desdén hacia la Antigüedad y la visión de lo inaplicable del evangelismo. «La verdad es que (yo) comenzaba a preferir la excelencia intelectual a la moral. Me deslizaba en dirección al liberalismo del día» asegura en

⁷⁷ L. M. HERNÁNDEZ, «Yo mismo y mi Creador»: *El yo se descubre a sí mismo en la Autobiografía Espiritual Anglosajona: Revista Española de Teología*, vol. LXIII (2003). Y comenta en la p.398: «Según la presentación de Newman, el hombre que se convierte debe ser conquistado por la verdad, que es en el fondo lo mismo que otros autores precedentes consideraban la acción de la gracia de Dios».

la *Apología*⁷⁸. La base amplia del anglicanismo era heredera del latitudinarismo del siglo xvii y enfatizaba por ello el conocimiento de Dios por medio de la razón y el tratamiento del dogma como mera opinión. El evangelismo, por su parte, al privilegiar una aproximación emocional a la fe, participaba de ese principio antidogmático. Por todo ello, para Newman fue clave el encuentro y la amistad con Richard Hurrell Froude y con John Keble, quienes le confirmaron en dos convicciones: Primera, que los fenómenos visibles son tipos e instrumentos de las realidades invisibles de orden más elevado. Esta convicción le prepararía para una mejor apreciación de los sacramentos, lo misterioso de la revelación y la comunión de los santos. Y la segunda, que la certeza en materia religiosa no se alcanza exclusivamente por la fuerza de la evidencia, sino por la del amor y la fe con la que asentimos⁷⁹.

Tiene entonces lugar el viaje por el Mediterráneo, donde Newman padece la tercera grave enfermedad de su vida y es cuando la visita de los grandes lugares de la Antigüedad impresiona vivamente su imaginación, como he referido. A la vuelta, en julio de 1833, su llegada coincide con la predicación por Keble del famoso sermón sobre la «Apostasía Nacional» que marca el comienzo del movimiento de Oxford y la redacción de los tractos a partir del mes de septiembre⁸⁰. Newman retendría, por tanto,

⁷⁸ *Apología*, p.33. Newman relaciona el «cambio» con su segunda gran enfermedad, ocurrida por exceso de trabajo en el otoño de 1827 después de la cual pasó unos días de convalecencia en casa de William Wilberforce. Probablemente tampoco fue ajena la muerte de su querida hermana Mary, a los diecinueve años, el 5 de enero de 1828. C. S. DESSAIN, *John Henry Newman*, Oxford 1980, tomado de la edición española: C. S. DESSAIN, *Vida y pensamiento del cardenal Newman*, Madrid 1990, p.33-34.

⁷⁹ Un ejemplo de la directísima influencia de Newman en el grupo de los Inklings (C. S. Lewis, Tolkien, O. Barfield y otros) en este pasaje del tracto número ocho que autocita Newman en la *Apología*: «El Evangelio es una ley de libertad. Somos tratados en él como hijos, no como siervos... interpelados como hombres que aman a Dios y desean agradarle». Afirma por su parte Lewis: «Dios se hizo hombre para convertir a las criaturas en hijos; no simplemente para producir hombres mejores de la antigua clase, sino para producir una nueva clase de hombre». C. S. LEWIS, *Mere Christianity*; para la traducción española: *Mero Cristianismo*, Madrid 2001, p.223.

⁸⁰ Los tractos o folletos de actualidad eran al principio breves e incisivas declaraciones de principios «apostólicos» o llamamientos a la acción inmediata. Se publicaron un total de noventa y aproximadamente un tercio se debió a la pluma de Newman. Los primeros 46 tractos se reunieron en un folleto que se publicó a finales de 1834, los restantes se coleccionaron en otros cuatro volúmenes.

de este período, la necesidad de una Iglesia visible en el mundo, independiente del Estado, y que fuera a un tiempo católica y apostólica.

La «tercera conversión» de Newman, del tractarianismo al catolicismo, a la *fides quae creditur*, tiene lugar cuando la interpretación católica de la fe anglicana se descubre como inviable. Tres acontecimientos históricos ponen de manifiesto la ya expuesta irrealidad de la Vía Media: Por una parte, un artículo del cardenal Wiseman en la *Dublín Review* en agosto de 1839 sobre la herejía donatista en la que ofrecía un criterio de catolicidad más sencillo que el de la Antigüedad y que impresionó a Newman (*Securus iudicat orbis terrarum*); en segundo lugar, el rechazo episcopal al tracto XC publicado el 27 de febrero de 1841 y que proponía una interpretación católica de los 39 artículos anglicanos y, finalmente, el proyecto de creación en ese mismo año de un obispado en Jerusalén que no hacía sino dificultar el entendimiento con Roma y poner de manifiesto la falta de catolicidad de la Iglesia Anglicana⁸¹.

Sin embargo, al principio del capítulo V de la *Apología* Newman matiza el alcance en su pensamiento de «la fuerza de los argumentos a favor de la existencia de Dios extraídos de la vida y de la sociedad humana, o del curso de la historia. Este tipo de argumentos no me encienden ni me iluminan, no barren de un plumazo el invierno de mi desolación, no hacen germinar las flores ni florecer las hojas en mi interior, no hacen que mi ser moral que busca a Dios se regocije»⁸². Por ello, tanto si nos ocupamos del acto de fe como si lo es de la dinámica de su conversión, junto a las razones de la historia y de la inteligencia, Newman consideró siempre las que procedían de su conciencia y su imaginación.

V. IMAGINACIÓN Y CONCIENCIA EN LA CONVERSIÓN DE J. H. NEWMAN

1. LA IMAGINACIÓN

La exposición sobre el papel de la imaginación en la conversión de J. H. Newman debería formar parte de un análisis más amplio acerca del

⁸¹ De forma resumida, la nota que consideraba ausente en cada una de las Iglesias sería: en Roma, la apostolicidad; en el anglicanismo, la catolicidad, y en la Iglesia Ortodoxa, la independencia del poder político.

⁸² *Apología*, p.240.

sentido de la imaginación en el discurso teológico. Esto supuesto, lo cierto es que los estudios generales sobre la materia son relativamente recientes, en su mayoría de origen anglosajón, y seguramente no han disfrutado todavía de divulgación suficiente⁸³. Por otra parte, la investigación sobre la imaginación religiosa se ha centrado casi en exclusiva en la denominada imaginación literaria —que permitiría al lector, por ejemplo, entrar en el mundo narrativo del autor—. Tal aproximación implica casi inevitablemente que las pretensiones de verdad religiosa sean vistas de forma parecida a las creaciones literarias; esto es, como parte de la narrativa teológica, lo que puede resultar convincente para los que se introducen en ella, pero no afirma una realidad más allá de su estructura narrativa. Sin embargo, esta manera de ver las cosas no hace justicia a la autocomprensión tradicional del cristianismo, para el cual las formulaciones de la fe constituyen vehículos para la transmisión de la verdad objetiva como tal.

A pesar de ello, Newman, al invocar la imaginación en sentido pleno, se vio obligado a modificar el vocabulario preciso de tipo filosófico por el propio de la crítica literaria. Se debía a que, de suyo, su interés por la forma en que el hombre asiente a la verdad religiosa respondía a la convicción de que todas las creencias —también las sociales o políticas— deben hacerse creíbles en primer término para la imaginación. En esta línea, los dos postulados del escritor romántico S. T. Coleridge referidos a la imaginación: Su poder de percibir y su capacidad para integrar iluminan a Newman en su tratamiento de la misma⁸⁴. La imaginación es en este autor, como en Newman, una facultad sintetizadora que funde en una unidad los datos de la experiencia —los particulares concretos— de modo que los transforma en un todo irreducible que da lugar, a su

⁸³ Entre los más relevantes: P. RICOEUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Philadelphia 1995; P. D. AVIS, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, London 2000; W. LYNCH, *Images of Faith*, University of Notre Dame Press, 1977; J. MCINTYRE, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987; G. GREEN, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, Grand Rapids 1998; ÍD., *Theology, Hermeneutics and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge 2000.

⁸⁴ «Durante esta primavera», escribe Newman en 1835, «he leído por vez primera parte de las obras de Coleridge; y estoy sorprendido de cuánto de los que creía mío se puede encontrar ahí», en W. WARD, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, vol.I, London 1912, p.58. Sobre el conocimiento de Coleridge por Newman: J. COULSON, *Newman and the Common Tradition*, Oxford 1970, 254-55.

vez, a nuestra «idea» del mundo (Coleridge) o de la fe (Newman). De esta manera, puede subrayar Terence Merrigan el paralelo entre la visión del poeta como ideal de perfección según Coleridge, pues «pone todo el alma humana en acción... por medio de ese poder sintetizador y mágico para el cual sólo disponemos del término imaginación» y el creyente católico maduro, según Newman, quien es capaz de formar una unidad a partir de los elementos dispares e incluso contradictorios que le ofrece su fe⁸⁵.

En lo que se distancian Newman y Coleridge, como ha demostrado Coulson en su ensayo *Newman and the Common Tradition*, es en la dimensión eclesiológica. Mientras este último insistía en una dicotomía radical entre la idea de Iglesia (*Ecclesia*) y su realización social y cultural, la Iglesia institución (*Enclesia*), por el contrario, para Newman la ideas no pueden ser tratadas separadamente de su constatación visible, como si fueran autosuficientes. Por un lado, porque como asegura Newman —frente a E. Gibbon— la vitalidad de la idea cristiana primitiva derivó no de un cuerpo particular de doctrina o de una adecuada organización religiosa, sino de la «imagen» de Cristo que animaba a los primeros cristianos y les movía a la conversión. Y, por otro, porque precisamente la historia del abandono newmaniano de la Vía Media no se debe, como quedó dicho, sino a la percepción de la irrealidad de la idea teológica y a su creciente convicción de que la única representación adecuada de la «idea» de Iglesia apostólica era el catolicismo romano⁸⁶.

Con todo, la mayoría de las alusiones de Newman a la imaginación en su primeros escritos son de tipo negativo o, cuando menos, cautas. La imaginación puede resultar un instrumento de engaño y decepción, y de esta forma contribuir a la fragilidad de la fe. El mal del mundo, advierte en uno de sus sermones ante la universidad de Oxford, siendo aún anglicano, muestra su poder «no sólo apelando a nuestra razón o ejercitando

⁸⁵ T. MERRIGAN, *Clear Heads and Holy Hearts: The religious and theological ideal of J. H. Newman*, Louvain 1991, p.79s.

⁸⁶ J. COULSON, *Newman and the Common Tradition*, Oxford 1970, p.63-64. La actualidad aún en nuestros días de las consecuencias de una «imaginación católica» y otra «protestante», al decir de Andrew Greeley, excede de los límites de este artículo. Sin embargo, no se debe olvidar que ha dado lugar a una reflexión teológica considerable: D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; A. GREELEY, «Do Catholics Imagine Differently?», en *The Catholic MiHt.: The Behavior and Beliefs of American Catholics*, New York 1990.

nuestras pasiones, sino imponiéndose sobre nuestra imaginación»⁸⁷. Y al relatar en la *Apología* su itinerario espiritual recuerda la convicción que le acompañó algún tiempo de que el Papa era el Anticristo o de que con motivo de su conversión: «Tome la decisión de guiarme no por la imaginación, sino por la razón»⁸⁸.

Con el tiempo, sin embargo, Newman vino en reconocer a la imaginación religiosa una importancia positiva en el centro mismo del acto de fe.

En primer lugar, en cuanto forma parte de la disposición esencial del creyente. En sus sermones de Oxford ya citados Newman profundiza por vez primera —anticipando el contenido de la *Gramática del Asentimiento*— en las relaciones entre fe y razón. En ellos se enfrenta a los postulados de la «Evidential School», al defender que en materia religiosa no cabe el método neutral de la investigación empírica⁸⁹. Antes bien, los que se juegan su felicidad en un acto de fe no lo han hecho, asegura, a través de un examen de las pruebas, sino a partir de un movimiento espontáneo del corazón hacia ella. Recibimos la fe como hijos, no como jueces. Y, por tanto, como expresaba Newman a su hermano Charles, el agnosticismo procede «de un defecto del corazón, no de la inteligencia»⁹⁰.

Pero la relevancia de la imaginación en esa disposición previa no se reduce a una cuestión afectiva. Ésta sería la apoyatura de la conocida acusación de modernismo a Newman. Tal acusación, sin embargo, carece de fundamento, como señala Flanagan, porque para Newman es la razón la que juzga sobre la verdad que la imaginación hace suya, mientras que para el modernismo el proceso es el opuesto, la experiencia religiosa es la que define el objeto de la creencia. De modo que mientras que aquél concibe la imaginación como un instrumento para suscitar y orien-

⁸⁷ *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, London 1880, p.122. Se trata de quince sermones, de los cuales nueve fueron predicados entre 1826 y 1832 y seis de 1839 a 1843. La primera publicación tuvo lugar en este mismo año y la segunda al año siguiente. Newman siempre consideró que no se había hecho justicia al valorar el alcance e interés de los mismos. Ver *The Letters and Diaries of J. H. Newman* (C. S. Dessain, ed.), XII, p.32.

⁸⁸ *Apología*, p.138.

⁸⁹ La escuela evidencialista, así bautizada por M. Pattison, a la que pertenecerían W. Paley, Lardner y Whately, pretendía demostrar la verdad del cristianismo a partir de «evidencias», básicamente de tipo histórico.

⁹⁰ *Ibidem*, I, p.219.

tar el sentimiento religioso, los modernistas sostendrían que es la emoción religiosa misma la que conduce a la verdad⁹¹.

El papel de la imaginación en este sentido forma parte más bien de lo que Newman denomina las consideraciones antecedentes de la creencia religiosa⁹². Su tesis consiste en que mientras que la fe está influida por preconcepciones y predisposiciones previas, la razón se apoya en una demostración directa y precisa. Por eso, a diferencia del argumento racional estricto, para el cual la fuerza de la prueba en que se sustenta es siempre la misma, la cantidad de evidencia necesaria para convertir a otro individuo varía entre una y otra persona. Como recuerda en la *Gramática del Asentimiento*, una persona buena y una mala tienden a creer cosas diferentes. Y, análogamente, en sus *Discourses Adressed to Mixed Congregations* advierte, refiriéndose a los Protestantes:

«Tienen el mismo impedimento en sus corazones a convertirse a la Iglesia Católica que el que tenían los Fariseos y los Sofistas delante de sí mismos; va contra ellos creer en su doctrina, no tanto por falta de evidencia de que la misma proceda de Dios, como porque, si es así, ... tienen que recibir un conjunto de doctrinas, lo quieran o no, que resultan extrañas a su imaginación y difíciles para su comprensión»⁹³.

Pero, en segundo lugar, la imaginación es el componente central para que tenga lugar el asentimiento religioso⁹⁴. En su libro *Religion and Imagination: In Aid of Grammar of Assent*⁹⁵, John Coulson expone su tesis básica de que Newman había escogido inicialmente en el curso de la redacción de la *Gramática* la expresión «asentimiento imaginativo» (*imaginative assent*) y, probablemente por temor a ser malentendido y que se

⁹¹ P. FLANAGAN, *Newman, Faith and the Believer*, London 1946, p.138s.

⁹² Acerca de la semajanza y recuperación de esta noción en el pensamiento moderno se puede ver: A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella 1998, p.101.

⁹³ *Discourses Adressed to Mixed Congregations*, Faith and Private Judgement, London 1893, p.204.

⁹⁴ Un asentimiento es, para Newman, un acto mental que expresa la adhesión incondicionada de la mente a una proposición tenida por verdadera. Puede ser: Nocienal, si la proposición se me presenta en términos abstractos o genéricos, o Real, cuando afecta a un objeto particular o a un aspecto práctico. Por ello dirá que «con un asentimiento real al dogma realizamos un acto religioso y con un asentimiento nocienal un acto teológico»; *Gramática del Asentimiento*, p.112.

⁹⁵ J. COULSON, *Religion and Imagination: «in aid of a grammar of assent»*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

confundiera lo imaginativo —*imaginative*— con lo imaginario —*imaginary*—, lo cambió por el de «asentimiento real» (*real assent*). Con todo, en el mismo texto hay ocasiones en las que el término primitivo subsiste: «He deseado rastrear el proceso por el cual la mente llega no a un asentimiento nocional, sino a uno imaginativo o real»⁹⁶. Este último supone una forma de aceptar las proposiciones de fe que implica una «teología de la imaginación religiosa» capaz de «sostener verdades» que la gente encuentra «vivas en su corazón»⁹⁷.

De cara a la conversión, R. Hoyle ha subrayado cómo la aprehensión real de Newman estaba marcada por «auto implicación imaginativa», de modo que una recepción por la imaginación de las realidades religiosas es capaz de producir un nivel de convicción más profundo y un sentido más hondo de la presencia de Dios⁹⁸. Pone, como si se dijera, carne sobre los huesos del teísmo. La imaginación suscita, en resumen, un sentido de realidad acerca de lo creído que conduce a la convicción sobre la verdad de la proposición.

Por su parte, Gerard Magill, otro experto en Newman, destaca que la función principal de la imaginación es la de posibilitar una percepción cognitiva adecuada⁹⁹. Partiendo de tres características del discernimiento que proceden de la teoría educativa de Newman, a saber, su carácter dinámico, acumulativo y subjetivo, Magill defiende que la imaginación participa de esos tres rasgos y ello la constituye con una función hermenéutica específica de la realidad de forma que selecciona la experiencia de forma creativa y la organiza en un todo con sentido. Se aúnan así en la imaginación la síntesis experiencial de los hechos, por un lado, y los sentimientos del sujeto, por otro. El testimonio clave para su argumento lo obtiene de un texto de 1865, propedéutico de la *Gramática*, en el que Newman afirma: «La certeza no se alcanza por medio de la facultad de razonar, sino gracias a la imaginación»¹⁰⁰.

⁹⁶ *Gramática*, p.119.

⁹⁷ *Gramática*, p.117s.

⁹⁸ R. HOYLER, *Religious Certainty and the Imagination: an interpretation of J. H. Newman*: *The Tomist* 50 (1986) 395-416.

⁹⁹ G. MAGILL, *Moral Imagination in Theological Method and Church Tradition: John Henry Newman*: *Theological Studies* 53 (1992) 451-475; Íd., *Imaginative Moral Discernment: Newman on the Tension between Reason and Religion*: *Heythrop Journal* 33 (1991) 493-510.

¹⁰⁰ *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*, ed. H. M. de Achaval - J. D. Holmes, Oxford 1976, 126.

Un aspecto particular de esta función gnoseológica de la imaginación es la de conciliar aspectos contradictorios, de modo que construye o aprehende una realidad nueva a partir de los datos dispersos. Es lo que T. Merriam ha denominado la «Prehending Imagination». Para este autor, Newman introduce su preocupación por ella preguntándose:

«¿Puedo alcanzar un asentimiento más intenso sobre el Ser de Dios que el que otorgo a las meras nociones que proporciona el pensamiento? ¿Puedo introducirme con un conocimiento personal en el círculo de verdades que conducen aquella noción? ¿Puedo elevarme a... una aprehensión imaginativa de la misma? ¿Puedo creer como si viera?»¹⁰¹.

La respuesta de Newman será que sí, pues existe un instrumento que «puede impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador»¹⁰². Este *Mensajero de Dios* es la conciencia.

2. LA CONCIENCIA

Para nuestro autor, por tanto, el acto de fe no es tanto un procedimiento racional *stricto sensu* como un proceso de reconocimiento de la cualidad de un mensajero. Y de la misma forma que el objeto propio del Juicio Privado, tan ponderado por los protestantes, no consiste según Newman en dictaminar sobre el contenido mismo de la Revelación, sino en decidir quién tiene la autoridad para exponer dicho contenido, en admitir o no sus credenciales, el reconocimiento de este mensajero que es la conciencia, de esta ley interior de nuestra naturaleza, es el principio creativo de la vivencia religiosa¹⁰³. Así, afirma en la Carta al Duque de Norfolk: «La conciencia no es un egoísmo previsor ni un deseo de ser coherente con uno mismo; es la mensajera del que, tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la gracia, a través de un velo nos habla, nos instruye y nos gobierna. La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo»¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Parochial and Plain Sermons*, London 1830-1842, 1868, 8vols., 2:67; 5:102; *Gramática del Asentimiento*, p.102.

¹⁰² *Gramática del Asentimiento*, p.121.

¹⁰³ *Gramática del Asentimiento*, p.121.

¹⁰⁴ *Carta al Duque de Norfolk*, p.57.

En consecuencia, la relevancia de la conciencia en su religiosidad se aprecia en todas las etapas de su conversión. Primero en su juventud, con motivo de su «primera» conversión, cuando Newman se verá influido por la importancia que Thomas Scott atribuye a aquella en su propia autobiografía (*The Force of Truth*). Más tarde, cuando en el mencionado viaje del Mediterráneo se está incubando su abandono del evangelismo y caiga enfermo en Sicilia repetirá: «No voy a morir porque no he pecado contra la luz, no he pecado contra la luz»¹⁰⁵. Él mismo reconoció que nunca llegó a saber qué quería decir exactamente, pero se interpreta como que la luz que entrevé en el delirio es la luz de la conciencia. Y, por último, con motivo de su conversión inminente al catolicismo en octubre de 1845, escribe el 30 de marzo a María Giberne: «Mi convencimiento no puede ser mayor; sólo que es difícil saber si es un llamamiento de la razón o de la conciencia»¹⁰⁶.

En este sentido para Newman, por tanto, la existencia de la conciencia es lo que denomina un primer principio. Éstos son proposiciones muy generales que se aceptan sin prueba y de las que nos servimos para probar otras proposiciones. Subraya, de una forma muy actual, que los principios verdaderamente primeros o las presuposiciones fundamentales del pensamiento que dirigen y determinan, por así decirlo, los resultados son en gran medida inconscientes e irreflexivos. Existen, por lo demás, diversos tipos de primeros principios. Los hay propios de una época, de una cultura o de un grupo social. Pero los hay también que se enraizan en la naturaleza misma del hombre y a ese género pertenecen los primeros principios de la moral.

Y es que para Newman la conciencia tiene una doble naturaleza como descubre en la *Gramática del Asentimiento*: «Es un sentido moral y un sentido del deber; es un juicio de la razón y un dictado magisterial». En cuanto sentido moral consiste en un discernimiento inmediato, sin intermediarios lógicos, en la determinación de la bondad o maldad de la acción. La conciencia «parece detectar, asegura Newman, la verdad religiosa donde quiera que está escondida y siente una convicción de su propia precisión que los demás no pueden reconocer»¹⁰⁷. De ahí el aspecto emocional que conlleva: «También la conciencia, considerada como un sen-

¹⁰⁵ *Apología*, p.56.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.226.

¹⁰⁷ *Oxford University Sermons*, sermón 4, n.13.

tido moral o un sentimiento intelectual, es un sentido de admiración o de disgusto, de aprobación o de reprobación. Pero es algo más que un sentido moral; es siempre, lo que el sentido de lo bello sólo es en ciertos casos: es siempre emocional (...) Las cosas inanimadas no pueden excitar nuestros afectos, sino que éstos se refieren siempre a personas»¹⁰⁸. Pero implica a su vez un sentido del deber. Y en cuanto tal, sin embargo, tiene un alcance imperativo, implica un juicio sobre la conducta y tiene una dimensión universal.

No es el objeto de este estudio la profundización en los distintos aspectos que proporciona el planteamiento newmaniano sobre la conciencia. De cara a su conversión, sin embargo, Newman le atribuye dos particularidades que se deben reseñar: primero, el papel de la conciencia está referido no a la crítica de verdades especulativas, sino a la adopción de decisiones prácticas: «La conciencia no es un juicio sobre ninguna verdad especulativa o doctrina abstracta, sino que se dirige de forma inmediata a la conducta, a algo que debe hacerse o no hacerse»¹⁰⁹, y segundo, que el tipo de emociones y sentimientos que la conciencia conlleva proporciona, a su modo, una convicción vital, personal e íntima sobre la presencia de un Ser que nos importa. Dicho de otro modo, supone un asentimiento real a la existencia de Dios. Lo resume bien las palabras de la protagonista en *Callista*:

«Siento a ese Dios dentro de mi corazón. Me siento en su presencia. Me dice: “Haz esto; no hagas aquello”. Puedes responderme que este dictado es una mera ley de la naturaleza, como la alegría o la tristeza. No lo entiendo así. No, es el eco de una persona que me habla. Nada me persuadirá de que no procede en último término de algo exterior a mí. Lleva consigo la prueba de su origen divino. Mi naturaleza se siente hacia ello como si se tratara de una persona... Creo en lo que es más que un mero “algo”. Creo en lo que es más real que el sol, la luna, las estrellas y la preciosa tierra y la voz de los amigos. Me dirás: ¿Quién es Él? ¿Te ha dicho alguna vez algo sobre sí? ¡Qué va! Lo que es una pena. Pero no renunciaré a lo que tengo, porque no tenga más. Un eco implica una voz; una voz alguien que habla. Es el locutor al que yo amo y temo»¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Gramática del Asentimiento*, p.120.

¹⁰⁹ *Carta al Duque de Norfolk*, p.62.

¹¹⁰ *Callista: A Sketch of The Thrid Century*, London 1962, p.174.

CONCLUSIONES

Al final de su vida, y comentando su artículo «La catolicidad de la Iglesia Anglicana», Newman escribía: «Siempre me preguntaba qué hubiesen hecho los Padres, aquellos cuyas obras me rodeaban en mi habitación, con cuyos nombres siempre se encontraban mis ojos... ¿Qué hubiesen dicho estos hombres, cómo hubiesen actuado puestos en mi lugar?»¹¹¹. Aunque la estatura intelectual y moral de Newman —más sin duda que su distancia histórica— le convierte en un ejemplo difícil de imitar, este estudio ha querido presentar los rasgos generales de quien es considerado el ejemplo por antonomasia de una «conversión intelectual»:

Primero, la sinceridad de su conversión. La línea de fuerza de la vida y el pensamiento de Newman fue la búsqueda de la verdad donde quiera que le llevara. Por una parte, por congruencia consigo mismo y, por otra, porque percibe su conversión como una forma de crecimiento a partir de los primeros principios colocados por Dios en el centro de su alma. Newman considerará a lo largo de toda su vida que ambas cosas sólo son posibles mediante la escucha de la voz de su conciencia.

Segundo, la conversión es un asunto que involucra la totalidad de la persona y, por tanto, muy especialmente a su corazón o a su imaginación. Ambas, asegura A. Dulles, proporcionan la probabilidad antecedente que normalmente forma parte del proceso de discernimiento¹¹². Por esa misma razón Newman tuvo siempre un respeto exquisito para las situaciones y experiencias individuales sin inducir conversiones en quien no hubiera sentido una llamada.

Tercero, la conversión no es un asunto que se pueda tratar con precipitación o a la ligera. Necesita tiempo. Newman fue muy cuidadoso con las consecuencias de su decisión, con la decepción de quienes le hubieran acompañado en decisiones anteriores, con su desconocimiento de la nueva fe o con los amigos que dejaba.

¹¹¹ *Essays Critical and Historical II*, p.74-75.

¹¹² A. DULLES, «Newman: The Anatomy of a Conversion», en *Newman and Conversion* (I. Ker, ed.), London 1997, p.33.

Y, por último, Newman nos enseña que la conversión es un asunto en el que la última palabra es de Dios. No se trata de cambiar exclusivamente el destino de un domingo por la mañana. Consiste en la entrada en el misterio. Y, por tanto, aun cuando las facultades intelectivas del hombre se deban poner en juego, el juicio privado o el esfuerzo de la lógica no consiguen, como diría Newman, la completa «aprehensión de su objeto».

