

## NEWMAN - EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO

JOHN HENRY NEWMAN

# EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO

Ensayo sobre los motivos  
racionales de la fe

Non in dialectica complacuit Deo  
salvum facere populum suum.

San Ambrosio

Herder

*Traducción:* José Vives

*Diseño de la cubierta:* Claudio Bado

© 1960, Herder Editorial, S.L., Barcelona

*2.ª edición, 2.ª impresión, 2019*

ISBN: 978-84-254-0356-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com))

*Imprenta:* Prodigitalk

*Depósito legal:* SE-6806-2010

*Impreso en España – Printed in Spain*

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

A  
EDUARDO BELLASIS  
MAGISTRADO  
EN MEMORIA DE UNA AMISTAD  
LARGA, CONSTANTE, LUMINOSA  
EN GRATITUD  
POR LAS CONTINUAS BONDADES QUE HA TENIDO CONMIGO  
POR SU INFATIGABLE CELO EN MI FAVOR  
POR LA CONFIANZA INALTERABLE QUE EN MÍ HA PUESTO  
Y POR SU APOYO Y SU AYUDA PRONTA Y EFICIENTE  
EN TIEMPOS DE ESPECIAL TRIBULACIÓN  
DE SU AFECTÍSIMO

J. H. N.

21 de febrero de 1870

# ÍNDICE

|                                                                                                | <u>Págs.</u> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| Introducción a la edición española . . . . .                                                   | 9            |
| <br>PARTE PRIMERA: EL ASENTIMIENTO Y LA APREHENSIÓN                                            |              |
| I. <i>Maneras de mantener y aprehender una proposición</i> . . . . .                           | 39           |
| 1. Maneras de mantener una proposición . . . . .                                               | 39           |
| 2. Maneras de aprehender una proposición . . . . .                                             | 43           |
| II. <i>El asentimiento en relación con la aprehensión.</i> . . . .                             | 47           |
| III. <i>La aprehensión de proposiciones</i> . . . . .                                          | 51           |
| IV. <i>El asentimiento nocional y el asentimiento real</i> . . . . .                           | 64           |
| 1. El asentimiento nocional . . . . .                                                          | 68           |
| 2. El asentimiento real . . . . .                                                              | 94           |
| 3. El asentimiento real contrastado con el asentimiento nocional y con la inferencia . . . . . | 105          |
| V. <i>El asentimiento religioso</i> . . . . .                                                  | 112          |
| 1. La creencia en un solo Dios . . . . .                                                       | 114          |
| 2. La creencia en la Santísima Trinidad . . . . .                                              | 129          |
| 3. La fe en la teología dogmática . . . . .                                                    | 144          |
| <br>PARTE SEGUNDA: EL ASENTIMIENTO Y LA INFERENCIA                                             |              |
| VI. <i>El asentimiento en lo que tiene de incondicional</i> . . . . .                          | 157          |
| 1. El simple asentimiento . . . . .                                                            | 158          |
| 2. Asentimientos complejos . . . . .                                                           | 181          |
| VII. <i>La certeza</i> . . . . .                                                               | 199          |
| 1. El asentimiento en contraposición a la certeza . . . . .                                    | 199          |
| 2. La indefectibilidad de la certeza . . . . .                                                 | 208          |
| VIII. <i>La inferencia</i> . . . . .                                                           | 238          |
| 1. La inferencia formal . . . . .                                                              | 238          |
| 2. La inferencia informal . . . . .                                                            | 261          |
| 3. La inferencia natural . . . . .                                                             | 294          |
| IX. <i>El sentido ilativo</i> . . . . .                                                        | 305          |
| 1. La sanción del sentido ilativo. . . . .                                                     | 307          |
| 2. Naturaleza del sentido ilativo . . . . .                                                    | 312          |
| 3. Extensión del sentido ilativo . . . . .                                                     | 317          |
| X. <i>La inferencia religiosa</i> . . . . .                                                    | 338          |
| 1. La religión natural . . . . .                                                               | 341          |
| 2. La religión revelada . . . . .                                                              | 357          |

## INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Casi todas las obras de Newman pertenecen al género que podríamos llamar «escritos ocasionales»: los cuarenta volúmenes de que consta la edición *standard* contienen sermones, conferencias, contribuciones a publicaciones eruditas y obras polémicas que surgieron bajo el imperativo de las circunstancias del momento. Hasta la gran obra autobiográfica que colocó a su autor entre los clásicos de la lengua y los maestros de la literatura psicológica fue provocada por ataques a su persona y hubo de llevar el significativo título de *Apologia pro vita sua*<sup>1</sup>.

En cambio el *Essay in aid of a Grammar of Assent* constituye una excepción. Se puede decir que es ésta la única obra importante que Newman escribió espontáneamente, sin exigencias de las circunstancias concretas, sin más finalidad que la de exponer lo que él sentía sobre ciertos problemas que le habían preocupado largos años. A este respecto tenemos indicaciones preciosas en aquel su diario, tan revelador y tan profundamente íntimo. El 30 de octubre de 1870, pocos meses después de la publicación de su *Essay*, anota:

He querido escribir este libro durante los últimos veinte años, y ahora que lo he escrito no acabo de ver si es realmente lo que yo quería que fuese, aunque supongo que lo es. He intentado escribirlo más veces de las que podría enumerar.

Y cita a continuación 18 intentos de los que, según dice, conserva los manuscritos fechados desde 1846, poco después de su conversión al catolicismo, hasta 1865.

Estos intentos eran como de uno que quería penetrar en un laberinto o hallar el punto débil en las defensas de una plaza fortificada. No podía

---

1. En español: *Historia de mis ideas religiosas*, traducción de Manuel Graña, Madrid 1940.

seguir adelante y me hallaba rechazado, totalmente vencido. Sentía que tenía que sacar a la luz algo que veía en mi mente, pero no podía fijar nada que valiera la pena. No es que crea que valga mucho ahora que ha salido, pero me parecía que no me hubiera gustado morir sin decir lo que quería decir. Aunque lo que yo digo no valga mucho en sí mismo, puede ser que sugiera a otro algo mejor y más verdadero. Así pasé yo año tras año. Por fin, hallándome en Glion, junto al lago de Ginebra, se me ocurrió: Te equivocas al querer comenzar por la certeza: la certeza no es más que uno de los tipos de asentimiento. Debieras empezar distinguiendo el asentimiento de la inferencia. Obré según esta sugerencia y encontré la clave de mis propias ideas<sup>2</sup>.

Esta curiosa iluminación tuvo lugar durante sus vacaciones en Suiza, en agosto de 1866. Newman tenía 65 años. Desde entonces hasta fines de 1869 trabajó en su *Essay*, y al cumplir sus 69 años, el 21 de febrero de 1870, recibió el primer ejemplar de la obra que contenía su testamento ideológico. «Es mi última obra», escribió; y aunque en realidad todavía siguió escribiendo obras de valor, sin embargo hallamos en la *Grammar of Assent*, en su forma más perfecta y definitiva, todas las ideas que fueron más características de su pensamiento.

Se ha dicho que toda la obra de Newman es en algún sentido autobiográfica. Esta afirmación es fundamentalmente verdadera incluso en lo que se refiere a un libro como éste, que quiere ser, ante todo, una obra filosófica. A muchos han desconcertado el estilo y método peculiares de este libro. Newman poseía en grado extraordinario el don de la introspección, y su genio literario fue siempre el de analizar y expresar las reconditeces del alma humana, y sobre todo las de su propia alma. Por algo fue su autobiografía aclamada como una obra comparable sólo a las *Confesiones* de san Agustín. Este don singular tiene, sin duda, su explicación psicológica, en la que no podemos adentrarnos aquí<sup>3</sup>. Lo que aquí nos interesa, a fin de poder entender

---

2. J. H. NEWMAN, *Autobiographical writings*, edited by H. Tristram, Londres, 1956, p. 268s.

3. El lector que se interese por este asunto podrá acudir al finísimo estudio de LOUIS BOUYER, *Newman. Sa Vie. Sa Spiritualité*, París, 1952. La obra de HENRY BRÉMOND, *Newman, Essai de Biographie Psychologique*, París 1906 (trad. española, Buenos Aires 1947) es en general arbitraria, aunque tiene aciertos innegables. La biografía fundamental de Newman es la de WILFRID WARD, *The life of John Henry Cardinal Newman*, 2 vols., Londres 1911.

mejor su obra, es la repercusión de este talante literario de Newman en la *Grammar of Assent*. Este ensayo comienza, en frase de su último editor, «con un capítulo inicial que es uno de los menos atractivos, uno de los más repelentemente abstrusos que puedan hallarse en libros de semejante contenido e influencia». Sin embargo, el libro pronto cambia de estilo y, a medida que avanza, va tomando un tono personal, insinuante y hasta oratorio. Si uno leyera sólo el primer capítulo podría creer que se trata de una obra abstrusa, digna de cualquier filósofo teutónico de la época; si leyera sólo el último podría creer que está leyendo *Le Génie du Christianisme*. En realidad la *Grammar of Assent* no es ni una cosa ni otra. Su autor probablemente pretendió hacer una obra de carácter filosófico; mas la fuerza de su genio le empujó a dejar pronto el frío método de la filosofía para andar por el camino más soleado de un humanismo total y trascendente. Probablemente la posteridad salió con ello ganando, pues es difícil imaginar que la *Grammar* hubiera tenido muchos lectores si se hubiera mantenido el estilo de los primeros capítulos.

Sin embargo, tal vez sea injusto acusar a Newman de falta de unidad estilística, puesto que es en esto consecuente consigo mismo. Precisamente la tesis principal que él defiende es que la filosofía, tomada en el sentido racionalista entonces en boga, no es capaz de explicar y encuadrar de manera adecuada todos los hechos de nuestra existencia. Newman propugna que los métodos estrictamente racionales, que eran los únicos reconocidos por la filosofía, habían de dejar necesariamente sin explicación satisfactoria una serie de hechos de cuya legitimidad y realidad sería absurdo dudar; y afirma que lo que él se propone como objeto de su investigación pertenece a esta clase de hechos. Así, pues, no podía Newman seguir un método estrictamente racional en una obra en la que se afirmaba insistentemente que tal método es radicalmente inadecuado para su objeto.

Por no haberse dado cuenta de esta posición metodológica tan peculiar, muchos dirigieron contra la *Grammar* reproches de todo punto impertinentes. No se puede juzgar a una obra de este género según las concepciones *a priori* de lo que a nuestro juicio

ha de ser una obra filosófica. Si un autor profesa la necesidad de introducir un método nuevo para su obra y quiere que su obra ejemplifique el nuevo método, no se le puede reprochar el que en ella no haya seguido el método antiguo; a lo más podremos discutir si el método adoptado tiene o no las perfecciones que su autor propugna.

La estructura compleja e irregular de este ensayo responde a las necesidades del método que su autor propone. Parte de posiciones filosóficas que puedan ser admitidas en una filosofía de signo racionalista y poco a poco va propugnando, y a la vez ejemplificando, una nueva ideología con su correspondiente método filosófico, de signo menos racionalista y, diríamos ahora, más existencial. Newman ha cuidado muy bien la estructura de su trabajo, por más que no sea fácil descubrir a primera vista sus trazos fundamentales. En la obra de Newman no se acaban de ver las partes si no es contemplándolas en el todo. Como dice acertadamente C. F. Harrold, «Newman amaba la música de Beethoven; y en cierto sentido la estructura de la *Grammar* es como la de un cuarteto de Beethoven: se requiere una experiencia del todo antes de que puedan apreciarse las distintas partes y sus relaciones»<sup>4</sup>. En el pensamiento de Newman, como en esos períodos tan redondeados de su prosa, todos los elementos están mutuamente relacionados y ligados. Por eso es fácil que frases sacadas de su contexto suenen a despropósitos enormes. Newman no es un autor para citas breves, y su *Essay* o se juzga en su totalidad o ha de ser necesariamente mal comprendido.

La *Grammar of Assent* es fundamentalmente un ensayo sobre la razonabilidad de la fe religiosa o, mejor dicho, de la certeza que tiene el cristiano sobre las verdades fundamentales del cristianismo. La obra de Newman ha de juzgarse por lo que pretende ser: su autor la tituló modestamente como «Ensayo», y así como antes de fijar la gramática de una lengua se requieren muchas contribuciones preliminares que analicen y den a conocer la naturaleza de los hechos lingüísticos, así Newman quiso darnos

---

4. J. H. NEWMAN, *An essay in aid of a Grammar of Assent*, nueva edición con prefacio e introducción por Charles Frederick Harrold, Longmans, New York, 1947, página xv.

su contribución a lo que él concebía como una gramática o exposición sistemática de los hechos religiosos. Se trata, pues, de un ensayo más o menos tentativo y provisional sobre algunos aspectos limitados del objeto propuesto, no de un estudio definitivo y exhaustivo de los múltiples problemas que presenta la fe religiosa. Así, por ejemplo, aunque Newman positivamente afirma el carácter sobrenatural del acto de fe, sin embargo prescinde de este importantísimo aspecto, para tratar únicamente de la racionalidad de este acto desde un punto de vista natural.

Tampoco interesan a Newman los problemas epistemológicos por sí mismos. Por el mismo hecho de que la *Grammar* es la única obra de Newman que se presenta con algunas pretensiones directamente filosóficas, ha sido bastante común el error de querer hallar en ella un sistema filosófico completo o, al menos, una teoría epistemológica completa. Newman no fue precisamente un filósofo, ni le interesó demasiado la filosofía por sí misma, sino que fue ante todo un profundo conocedor del alma humana, un apologista y un hombre de acción<sup>5</sup>. Llegó a interesarse seriamente por la filosofía, porque, inevitablemente, en toda actividad intelectual seria hay que llegar a una base filosófica. La *Grammar of Assent* quiere ser ante todo un ensayo apologético, y los que han pretendido sacar de ella un sistema de filosofía han violentado descaradamente el pensamiento de su autor; lo cual no quiere decir que la obra de Newman no tenga un interés extraordinario aun desde el punto de vista filosófico y que no merezca la atención detenida de los filósofos. Está llena, en efecto, de enfoques nuevos y de atisbos geniales, algunos de los cuales fueron preludio de concepciones filosóficas muy recientes y otros tal vez no han recibido todavía su completo desarrollo, porque nadie les ha prestado la atención suficiente. Pocas obras de su género ofrecerán tanta riqueza y variedad de perspectivas y ciertamente nadie podrá acusar a Newman de falta de originalidad o de profundidad.

Newman no se había formado en ninguna escuela filosófica

---

5. Escribe así en sus *Stray Essays*: «Mi manera de ser nunca me ha llevado hacia la metafísica, sino más bien hacia la lógica, la ética y la acción». Citado por BRÉMOND, o. c., p. 76, n. 9 (edición española).

determinada, si no es en aquel humanismo de Oxford, bastante limitado al estudio de Platón y de Aristóteles. Al convertirse al catolicismo quiso ir a Roma a estudiar teología, pero el ambiente intelectual que allí encontró era tan lamentable que hubo de sacar muy poco provecho. En una carta llena de decepción cuenta la visita que hizo a uno de sus maestros, poco después de llegado a la Ciudad Eterna en 1846:

Pasamos a hablar del estudio del griego en *Propaganda* y le pregunté si los jóvenes estudiaban a Aristóteles. «Oh no — me dijo —, Aristóteles no es bien visto aquí en Roma, ni tampoco santo Tomás. Yo he leído a Aristóteles y a santo Tomás, y ciertamente les debo mucho, pero han pasado de moda en toda Italia.» [...] Le pregunté qué filosofía adoptaban. Me respondió que ninguna. «Trozos escogidos», como los *Stromata* de Clemente de Alejandría. Aquí no tenemos filosofía. Hechos, esto es lo único que importa. Exégesis, no teorías<sup>6</sup>...

Newman tendía al pesimismo en sus juicios sobre los hombres, y tal vez en su conjunto el ambiente de Roma no estaba tan mal como esta carta nos podría hacer suponer. Pero no hemos de olvidar que realmente la pobreza de la teología católica a mediados del siglo pasado era desoladora, y que se habían de necesitar todos los esfuerzos de un Perrone, un Passaglia y un Scheeben, y toda la energía de León XIII —el papa que hizo cardenal a Newman en reconocimiento de su obra intelectual— sin olvidar la contribución del mismo Newman, para levantar la teología a una altura digna de los tiempos.

El hecho es que las circunstancias forzaron a Newman a ser prácticamente autodidacto, aunque nunca le faltó la asidua correspondencia con hombres como Perrone. Conoció poco la filosofía escolástica, simplemente porque en su tiempo sólo empezaba a redescubrirse. Lo que él conocía bien era la *Ética* de Aristóteles — que entonces como ahora era la base de la filosofía que se enseñaba en Oxford —, los filósofos clásicos ingleses, Bacon, Locke y Hume, y los grandes teólogos anglicanos del siglo XVIII, sobre todo Butler, que él había estudiado cuando se interesó, a raíz del movimiento de Oxford, en la renovación del anglicanismo.

6. Citado por BOUYER, o. c., p. 336-7.

Por esto es la *Grammar of Assent* un libro originalísimo que no puede adscribirse a ninguna escuela. Newman lo pensó por su cuenta durante muchos años, y nosotros sólo lo entenderemos si nos acercamos a él sin prejuicios de escuela. Naturalmente, pueden discernirse influencias, singularmente la de Butler, y todo el conjunto se basa sobre un fundamento esencialmente aristotélico. Pero Newman descubre caminos nuevos y hasta crea su propio lenguaje filosófico, que, generalmente, él mismo explica y precisa admirablemente. Véase, por ejemplo, cómo en el capítulo cuarto explica él en un sentido peculiar los términos profesión, creencia, presunción, etc. Hemos creído que debíamos conservar esta peculiaridad del lenguaje en la traducción española. Dificilmente hubiéramos encontrado en nuestro vocabulario filosófico aceptado los términos adecuados para significar los conceptos de Newman, cuando ni él mismo los encontraba en su propia lengua.

\* \* \*

La *Grammar of Assent* es, pues, un ensayo apologético, pero no por ello hay que creer que se trata de una apologética del tipo característico de las últimas décadas del siglo pasado. Newman dice explícitamente varias veces que no pretende probar la existencia de Dios, ni la manera como llegamos a tener certeza religiosa, aunque el curso de su estudio le obligue a referirse incidentalmente a estas materias. Newman pretende primariamente demostrar que *el cristiano obra racionalmente al prestar su pleno asentimiento a las verdades religiosas, aunque no pueda presentar en su apoyo pruebas estrictamente irrefutables desde el punto de vista de la lógica formal*. Su argumento no va directamente a convertir a los no creyentes, sino más bien a defender y confirmar a los creyentes contra los ataques del racionalismo y del llamado espíritu científico de la época. De manera especial quería mostrar cómo aun los simples cristianos que tienen poco conocimiento personal de las razones científicas en las que se apoya su fe, obran racionalmente al abrazarla sin condiciones.

En una carta a un amigo, escrita en 1860, declara Newman lo que había de pretender en su obra:

Si escribiera un nuevo libro, trataría sobre las pruebas populares, prácticas y personales en favor del cristianismo, en contraposición a las pruebas científicas. Su objeto sería probar que cualquier hombre, culto o inculto, tiene para su certeza los mismos derechos, las mismas razones racionales que puede tener un teólogo que domina las pruebas científicas .

Este tema de la racionalidad de la certeza de los motivos de credibilidad preocupa a Newman casi desde que empezó a interesarse seriamente en problemas teológicos y pastorales, al recibir las órdenes anglicanas en 1824. Es cosa que se explica fácilmente en el ambiente de Oxford de aquellos tiempos. Empezaba a penetrar en la famosa Universidad y en todos los ambientes intelectuales de Inglaterra el espíritu racionalista que, empezando por un deísmo aparentemente inocuo, había de llevar a la hipercrítica del protestantismo liberal y agnóstico. Se exigía una prueba científica, absolutamente inatacable, rigurosamente lógica, de todo lo que un hombre tenía que creer. Era éste el resultado de un sistema de educación que había prevalecido durante muchos años: la base de la educación liberal estaba entonces constituida por los clásicos grecolatinos, la lógica y las matemáticas. Inglaterra vivía todavía bajo la impresión que habían producido los sorprendentes descubrimientos de sir Isaac Newton, y la ciencia progresiva de entonces, la que parecía prometer avances insospechados, era la matemática. La *Grammar of Assent* nos muestra en más de una ocasión que su autor estaba bien familiarizado con su álgebra y su geometría, no menos que con su Horacio y su Virgilio. El resultado de tal sistema educativo fue habituar a los entendimientos a la racionalidad del tipo matemático y silogístico. Se llegó a confundir el concepto de «prueba científica o racional», con el de «prueba matemática», y toda prueba que no tuviera la irrefutabilidad del cálculo matemático no era estimada como digna de ser tenida en consideración. No habían de pasar muchos años para que el auge de las

---

7. Citado por WARD, o. c., II, p. 243.

ciencias inductivas y experimentales relegara a segundo término la idolatría por lo matemático. Pero en los años jóvenes de Newman las ciencias empíricas todavía no habían despertado: en aquellos días todo lo que era ciencia era matemático, y lo que no era matemático ni era ciencia ni era racional<sup>8</sup>.

Newman hubo de darse cuenta muy pronto del peligro que esta concepción encerraba para la aceptación racional del cristianismo, basado como está en pruebas de tipo histórico y moral, y por ende no susceptibles de tratamiento matemático ni estrictamente lógico. Ya en el libro que publicó en 1833, *Los Arrianos del siglo cuarto*, propugna que primariamente solemos llegar al asentimiento, no por medio de la lógica estricta, sino por «todo el hombre», la imaginación, el sentimiento, la memoria, etc. La misma idea recibe un desarrollo más completo en los sermones predicados ante la Universidad de Oxford de 1839 a 1843, que contienen en germen todas las ideas principales de la *Grammar of Assent*. Y en su controversia en «The Times», a propósito del «Tamworth Reading Room» (1841), defendió con la brillantez propia de un polemista que «el hombre no es un animal racional, sino un animal que ve, siente, contempla y obra». El diario de Newman nos dice que estuvo veinte años pensando sobre su obra: esto creía él, pero en realidad podemos decir que estuvo pensando sobre su objeto desde que empezó a ocuparse en cosas teológicas. Este tema se repite tan frecuentemente en todos sus escritos, que hay que decir que le preocupó durante toda su vida.

Por esto tiene la *Grammar of Assent* un valor verdaderamente autobiográfico, y se puede decir que es como un complemento indispensable de la autobiografía. Ésta nos da la historia de la evolución más externa de sus ideas, pero la *Grammar* nos hace el análisis de esta evolución en los estratos más profundos. La autobiografía nos dice cómo fue cambiando de ideas, pero sólo la *Grammar* nos da a conocer plenamente las razones últimas de su cambio.

La apologética de Newman se distingue de la apologética convencional tanto por su fin como por sus métodos. En cuanto a su

---

8. Cf. BACCHUS, *How to read the Grammar of Assent*, en «The Month», cxliii (1924), p. 107.

fin, como he dicho, no pretende primariamente convertir al incrédulo, sino más bien confirmar al creyente en la razonabilidad de su fe. Por lo que a los métodos se refiere, Newman se niega a combatir al racionalismo con sus mismas armas y desde su mismo plano, como intenta hacer la apologetica tradicional; no quiere ponerse en la falsa posición de pretender partir de unos principios estrictamente racionales para deducir de ellos por métodos igualmente racionales las verdades religiosas. Newman pretende atacar al racionalismo de raíz, negando las falsas presuposiciones en que se funda.

Para ello, siguiendo la iluminación que tuvo junto al lago de Ginebra en 1866, empieza distinguiendo entre el asentimiento y la inferencia racional, y afirma que la fe religiosa es de suyo un asentimiento, no una inferencia. El asentimiento es la aceptación absoluta e incondicional de una proposición, mientras que la inferencia es una aceptación condicionada a la verdad y realidad de las premisas. De ordinario el asentimiento va precedido y garantizado por un acto de inferencia, pero ello no ha de ser necesariamente así: por ejemplo, el asentimiento que se da a los primeros principios intuitivos no descansa en acto alguno de inferencia, y así, en general, de todos los actos de intuición. De ahí que el asentimiento sea un acto esencialmente distinto de la inferencia: inferir no es asentir, y viceversa. En la sección primera del capítulo vi (pág. 158 s) Newman va analizando diversos casos en los que el asentimiento va por caminos distintos de los de la inferencia: un asentimiento puede permanecer aun cuando se ha perdido traza de los actos inferenciales que lo provocaron; un asentimiento puede fallar, aun permaneciendo firmes las razones en que se fundaba; a veces confesamos que las razones inferenciales en favor de una proposición son sólidas y buenas, y sin embargo no nos entregamos hasta dar nuestro asentimiento a ella; es más, esto puede suceder aun en el caso de demostraciones matemáticas estrictas, sobre todo si son largas y complicadas, mucho más en argumentos de tipo moral.

La conclusión de todo esto es que la fe no está necesariamente en función de las razones inferenciales que puedan aducirse en favor de ella, aun prescindiendo del carácter sobrenatural del

acto de fe. Puede ser que uno vea que las razones son perfectamente suficientes y que, sin embargo, no se mueva a dar su asentimiento; y, al contrario, puede ser que uno tenga genuino asentimiento religioso sin que las razones en que lo funda sean objetivamente suficientes. Naturalmente, el acto de fe será tanto más perfecto en el orden de lo racional cuanto más explícitos estén en la mente del creyente los motivos racionales en que tal acto se funda. Pero la racionalidad no constituye por sí misma al acto de fe en su perfección. La perfección del acto de fe está en la plenitud del asentimiento libre de la voluntad al objeto que se propone para creer. Por esto puede haber labriegos con una fe más viva que la de muchos teólogos, y puede haber quienes admitan toda la fuerza de las razones en favor del catolicismo sin que se decidan a abrazarlo. Una cosa es inferir y otra es asentir. O, dicho en términos más convencionales entre los teólogos, la fe es un asentimiento racional pero libre: se funda en verdaderos motivos racionales, pero no es necesitado absolutamente por ellos.

Newman distingue además entre un asentimiento «nacional» y un asentimiento «real», y esta distinción es tal vez lo que ha dado más fama a la *Grammar of Assent*. En principio la base de la distinción está en que el asentimiento nacional se presta a proposiciones cuyos términos representan nociones e ideas (v. g., el hombre es un animal), mientras que el asentimiento real tiene como objeto proposiciones cuyos términos representan cosas existentes concretas (v. g., este hombre es mi padre). La cosa parece bien sencilla, pero tiene gran trascendencia desde el punto de vista en que se coloca Newman, esto es, no desde un punto de vista meramente lógico, sino psicológico. Newman insiste una y otra vez en que el asentimiento real es «más fuerte» que el nacional. Desgraciadamente no explica en qué consiste esta «fuerza», pero parece deducirse que no se trata de una cualidad lógica el asentimiento (puesto que en el plano lógico todos los asentimientos parecen iguales), sino de una cualidad psicológica. En otras palabras, si consideramos el asentimiento, no simplemente como la aceptación de una proposición, sino como un acto humano con toda su realidad y sus consecuencias, vere-

mos que el asentimiento que tiene como objeto proposiciones concretas suele tener en la categoría de acto humano una plenitud — dirían ahora una «profundidad existencial» —, que no tiene el asentimiento que versa sobre proposiciones abstractas, por más que ambos se llamen asentimientos con pleno derecho. Newman asienta al principio del capítulo iv (pág. 64) que «lo concreto tiene una fuerza y deja una impresión en nuestras facultades que no tienen paralelo en cosa abstracta alguna». Y no mucho más abajo afirma que «el que lo concreto nos afecte más que lo abstracto proviene de nuestra misma naturaleza humana: podría ser que otros seres experimentaran lo contrario».

Newman insiste en que lo primero que ha de hacer el hombre es aceptar los hechos que se le presentan, especialmente los hechos psicológicos. Este punto fundamental es la clave de su metodología. Dice, por ejemplo, en el capítulo ix (pág. 307):

Vivimos en un mundo de hechos y hacemos uso de ellos, pues no podemos hacer uso de otra cosa. No discutimos los hechos, sino que los tomamos como son y procuramos aprovecharnos de ellos en lo que podemos. Sería cosa incongruente pedir que el fuego, el agua, la tierra y el aire nos presentaran sus credenciales para actuar, por así decirlo, sobre nosotros o para servirnos. Llamamos a estas cosas elementos, y los utilizamos, y sacamos de ellos el mejor partido posible. Especulamos sobre ellos a nuestro placer. Hay otra cosa que todavía podemos menos anular o poner en duda, tanto a nuestro placer como contra él: es lo que constituye la contrapartida y el testigo de los elementos, nuestro propio yo [...] A la manera como usamos de los elementos sin que critiquemos lo que no está bajo nuestra jurisdicción, así también tiene todavía menos sentido el que critiquemos o hallemos defectos en nuestra propia naturaleza — que no es otra cosa que nosotros mismos —, en vez de usarla según los usos a que se presta ordinariamente. Nuestro ser con sus facultades, nuestra alma y nuestro cuerpo son hechos que no admiten duda; todas las cosas han de referirse a ellos necesariamente, y no ellos a las demás cosas.

Newman parte de los hechos psicológicos tal como nos los da la experiencia. En cierto lugar reprocha a Locke el que haya pretendido explicar la mente humana, no tal como es, sino tal como él quisiera que fuese. En este punto se halla Newman dentro de la gran tradición realista y empirista de la filosofía inglesa.

Para él filosofar es ante todo explicar los hechos. Este método es específicamente apto para ser aplicado a la apologética, puesto que ésta pretende un objeto real muy concreto. El defecto de la apologética tradicional era — y tal vez sigue siendo — el de presentar un sistema lógicamente perfecto y teóricamente irrefutable, pero que no tenía en cuenta los innumerables burladeros que de hecho nos brinda la naturaleza humana. Como la epistemología de Locke, parece que se dirige más al hombre como debiera ser que no al hombre como es.

Newman señaló con su distinción entre asentimiento nocional y real que no todas las ideas mueven al hombre de la misma manera y observó finamente que, de ordinario, no se espera que todo teólogo haya de ser un santo, ni que todo santo haya de ser teólogo. En cierto sentido el teólogo puede saber mucho de Dios, y en cierto sentido puede saber muy poco. Es que los teólogos pueden contentarse con un conocimiento nocional de Dios, pero la religión se funda en un asentimiento real a las cosas divinas.

¿Qué es lo que distingue, pues, al asentimiento nocional del real? La experiencia inmediata nos da ante todo la diferencia en los efectos prácticos: el real lleva a la acción y penetra toda la vida de un hombre, pudiendo conducirlo hasta las cumbres del heroísmo; el nocional se queda en la región de la teoría e influye poco o nada en la vida del que lo posee.

Las diferencias intrínsecas y constitutivas son mucho más difíciles de explicar, y es éste sin duda uno de los puntos en que la psicología moderna todavía no ha dicho la última palabra. Aunque Newman no se explica con mucha precisión, parece suponer que lo que distingue el asentimiento real del nocional es el hecho de que el primero está asociado de alguna manera con imágenes que nos impresionan vivamente y son principio de acción. Fröbes afirma a propósito de esta concepción que la diferencia entre el asentimiento real y el nocional «no está tanto, como creía Newman, en la presencia de imágenes (que en la vida psíquica superior tienen mucho menos valor del que hasta ahora se admitía), cuanto en la asociación de fuertes sentimientos»<sup>9</sup>.

---

9. *Tratado de Psicología experimental*, Trad. española por J. A. Menchaca, S. I., Madrid, 1944, vol. II, p. 192-3.

La verdad es que el mismo Newman estaba muy lejos de desconocer el papel que el sentimiento desempeña, junto con la imaginación, en el asentimiento que él llama real:

Por fuerte que sea el asentimiento y por vívidas que sean las imágenes a las que va ligado, no es por ello necesariamente práctico. Hablando estrictamente, no es la imaginación la que origina la acción, sino la esperanza, el temor, los gustos y las repugnancias, el apetito, la pasión, el afecto, la agitación del egoísmo y del amor propio. Lo que hace la imaginación es encontrar el medio de estimular estos poderes motivados, proporcionando objetos suficientemente fuertes para tal estímulo [...] La imaginación puede, en cierto sentido, decirse que tiene carácter práctico, por cuanto lleva a la práctica indirectamente, por medio de la acción de su objeto sobre nuestros afectos (pág. 100).

El asentimiento real consiste, pues, en un asentimiento que de alguna manera afecta e implica a la imaginación y al sentimiento y que es, a causa de ello, principio de acción; mientras que el asentimiento nocional parece quedarse en la región de la pura inteligencia. La razón de esta diferencia parece estar en que el primero versa sobre objetos reales, individuales y concretos, mientras que el segundo versa sobre verdades abstractas o nociones. Ahora bien, Newman no duda de que el asentimiento que exige el cristianismo es de este tipo que él llama real y que compromete no sólo a la inteligencia, sino a todo el hombre; por tanto, cree él que no sería adecuado tratar al asentimiento religioso como un caso más de asentimiento nocional. Hay que estudiar las leyes psicológicas y lógicas del asentimiento real, y a esto dedica la mayor parte de su obra.

Desgraciadamente, los autores de tratados de apologetica no se han visto con ánimos para seguir por el camino indicado por Newman hace ochenta años, y en este punto tan fundamental se puede decir que no tenemos todavía casi nada más que la primera exploración tentativa e incompleta que es la *Grammar of Assent*. Los derroteros por los que anda hoy la filosofía hacen pensar que su camino será tal vez mejor explorado en adelante. Tal vez sería inexacto hacer de Newman un precursor del existencialismo, con todo lo que esta palabra ha venido a significar. Pero no se puede negar que hay en Newman una actitud que

podría bien llamarse existencial, y aun no sé si se falsearía mucho su pensamiento si hubiéramos traducido «real assent» por «asentimiento existencial».

La actitud existencial de Newman se manifiesta, como he apuntado, en su obsesión por empezar siempre aceptando los hechos de nuestra existencia y de la existencia del mundo, poniéndolos en la base de toda filosofía:

No puedo evitar el que haya de bastarme a mí mismo, porque no puedo hacer de mí otra cosa, y cambiarme a mí sería destruirme a mí mismo. Si yo no hago uso de mí mismo, no tengo otro yo para hacer uso de él. Mi único negocio es averiguar lo que soy, para poder usar de ello. Para probar el valor y la autoridad de cualquiera de mis funciones, me basta con poder decir que me es connatural. Lo que yo he de averiguar son las leyes a las que vivo sujeto. La primera lección elemental de mis deberes es la resignación a las leyes de mi naturaleza, sean las que fueren. Mi mayor desobediencia es la de impacientarme por lo que soy y entregarme a una aspiración ambiciosa por lo que no puedo ser, acariciar la desconfianza acerca de mis propias facultades y querer cambiar leyes que son idénticas conmigo mismo (pág. 308).

[...] aunque el hombre no pueda cambiar lo que le es dado al nacer, con todo es un ser capaz de progreso en lo que toca a su perfección y a su bien característico. Otros seres son perfectos, en aquella excelencia que les pertenece, desde el primer momento de su existencia; pero el hombre comienza, por así decirlo, sin ningún capital, y ha de ir haciéndoselo por sí mismo mediante el ejercicio de aquellas facultades que son su herencia natural. De esta manera va avanzando paulatinamente hacia aquella plenitud de su destino original. Este progreso no es algo mecánico, ni sujeto a necesidad, sino que depende de los esfuerzos personales de cada individuo de la especie. Cada uno de nosotros tiene la prerrogativa de completar su naturaleza, incoada y rudimentaria, y desarrollar su propia perfección a partir de los elementos vivientes con los que nuestra inteligencia comenzó a existir. Se nos ha dado el don de ser los creadores de nuestra propia autarquía y de hacernos realmente a nosotros mismos. Esta es la ley de nuestro ser a la que no podemos escapar; y tenemos la obligación, o, mejor dicho, somos empujados a cumplir todo lo que va implicado en esta ley (pág. 309).

\* \* \*

El asentimiento religioso ha de ser un asentimiento real; pero, para que tal asentimiento sea racional, ha de prestarse a un objeto verdadero, y el asentimiento no nos da en sí mismo la garan-

tía de la verdad de su objeto. Hay asentimientos que no son más que supersticiones, caprichos o fanatismos. El asentimiento racional exige una garantía de verdad, y Newman se propone examinar cual sea la garantía de verdad de las proposiciones fundamentales del cristianismo.

En los casos en que no hay una intuición o evidencia directa de la verdad, tendremos una garantía en la corrección de la inferencia o deducción a partir de otras verdades. Por ello era un dogma fundamental del racionalismo que la fe del cristiano tenía que basarse en argumentos deductivos racionales y estrictos. En los años jóvenes de Newman prevalecían en Inglaterra las ideas de la llamada *Evidential School*, según las cuales la fe era el resultado necesario de *evidences* o pruebas históricas irrefutables. Tal concepción iba a poner en peligro la misma posibilidad de la fe, pues los avances cada día más audaces del racionalismo hiper-crítico ponían en duda la posibilidad de llegar a una certeza irrefutable de tipo histórico. Inconscientemente se pedía para las pruebas histórico-morales la misma irrefutabilidad de las pruebas de tipo matemático y silogístico, y al no poder satisfacer tales requerimientos se abandonaba toda prueba como imposible.

Además, el racionalismo exagerado llevaba a negar la posibilidad de una fe racional en los rudos y los niños. Newman había protestado contra ello ya en 1832: «El hecho de que un labriego no pueda explicar por qué cree, no quiere decir que no tenga razones para creer.» Y en los sermones a la Universidad de Oxford en 1839: «Si los niños, si lo pobres, si los atareados pueden tener fe verdadera aunque sean incapaces de considerar argumentos (*evidence*), los argumentos no son el único fundamento sobre el que se basa la fe.»

La obra de Newman quiere probar lo irracional de la posición ultrarracionalista. Para ello Newman afirma que *el asentimiento religioso, para ser racional, ha de fundarse en una verdadera certeza de la verdad de su objeto; pero que esta verdad puede constar por caminos diversos de los de la prueba estrictamente racional, de tipo matemático o silogístico.*

Durante las controversias del modernismo, el nombre de Newman fue traído y llevado a propósito de la teoría condenada

en el decreto *Lamentabili*, según la cual «el asentimiento de la fe estriba en último término en una suma de probabilidades»<sup>10</sup>. En realidad ninguna teoría podía ser más ajena al pensamiento de Newman: los pasajes en los que, tanto en la *Grammar of Assent* como en otros escritos, afirma que la fe ha de fundarse en verdadera certeza de su objeto, y que no basta con tener probabilidad sobre él, son innumerables:

Butler enseña que la probabilidad es la guía de la vida. El peligro de esta doctrina, en el caso de muchos, es su tendencia a destruir en ellos toda certeza absoluta, llevándolos a considerar toda conclusión como dudosa: resuelve la verdad en una opinión que da seguridad ciertamente para ser obedecida y profesada, pero que no es posible abrazar con pleno asentimiento interior. Si esto fuera verdad, entonces el celebrado dicho «Oh Dios, si es que hay Dios, salva mi alma, si es que tengo alma» sería la mejor medida de devoción. Pero, ¿quién puede dirigir la oración a un ser cuya existencia se pone seriamente en duda? <sup>11</sup>.

Igualmente rechaza Newman otro de los fundamentos del modernismo, el de considerar la religión como mero sentimiento:

Desde la edad de quince años el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión: no conozco otra, no puedo hacerme a la idea de otra clase de religión. La religión como mero sentimiento me parece un sueño o una burla. Tan imposible es que haya amor filial sin que haya un padre, como que haya devoción sin que se admita la existencia de un Ser supremo <sup>12</sup>.

Mas, ¿cómo llegar a esta certeza necesaria en la base misma del acto de fe? El medio ordinario es el de la inferencia, pero Newman insiste en que no hemos de entender la inferencia en el sentido estricto de lógica formal — ya sea según los cánones aristotélicos o los de otras lógicas simbólicas más recientes —, sino que, para ciertos objetos y en ciertas condiciones, puede haber otra manera igualmente válida e igualmente racional para llegar a conclusiones ciertas.

Este método es fundamentalmente el de las probabilidades convergentes, que son por separado demasiado tenues y sutiles,

10. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 2025.

11. *Historia de mis ideas religiosas*, 2.ª ed. española, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 35.

y en su conjunto demasiado numerosas y heterogéneas, para que puedan manipularse en un argumento lógico formal.

La lógica formal es un sistema de relaciones entre símbolos o signos, y sus limitaciones son las limitaciones que tales símbolos necesariamente tienen para expresar lo simbolizado y para relacionarse entre sí. Los símbolos lógicos son las palabras combinadas en proposiciones. Las palabras pueden ser símbolo de realidades mentales o extramentales; pero raras veces llegan a expresar toda la riqueza y toda la complejidad de la realidad. De manera especial, la palabra es incapaz de expresar los casi infinitos aspectos de lo extramental, de las cosas existentes y concretas. Nuestra manera de pensar es abstractiva y esencial, y las palabras que usamos están hechas para expresar aspectos más o menos abstractos y esenciales de las cosas. Más aún: puesto que no existe un entendimiento agente común a todos los hombres, sino que todos hacemos nuestras abstracciones a nuestra manera, puede ser muy bien que el concepto evocado por una palabra en dos individuos distintos nunca sea exactamente el mismo, y aun quizás no es el mismo en un solo individuo en momentos y actitudes psicológicas diversas. El hecho de que ordinariamente nos entendamos por medio del lenguaje, prueba que existe una univocidad suficiente en el uso corriente de las palabras; pero el hecho, también muy frecuente, de los malentendidos y las malas interpretaciones muestra que el lenguaje dista mucho de ser absolutamente unívoco en todos los usos a los que lo sometemos. De ahí la necesidad de explicar bien el sentido de los términos en toda investigación filosófica. Pero, de ordinario, cuanto más se precisa el sentido de un término, más viene a ser expresión de una definición, no de una cosa. La lógica formal hace uso preponderante de términos comunes que responden a conceptos universales o esenciales, pero que no expresan cosas existentes y concretas.

De todo esto se deduce que la lógica formal, o, como la llama también Newman, la lógica verbal, es incapaz de proporcionar adecuado fundamento al asentimiento real. El asentimiento real tiene como objeto las realidades concretas y existentes, mientras que la lógica formal tiene como objeto directo los conceptos

universales, y sólo indirectamente llega a lo singular y concreto. Cuando, aplicando la lógica a conceptos metafísicos sobre la contingencia y juntamente a una proposición existencial, llegamos a deducir la existencia de un Ser supremo y absoluto, habremos llegado a un conocimiento cierto, pero sólo nocional, de la existencia de tal Ser. Tal conocimiento dista todavía mucho de ser el asentimiento real y existencial que es la base de la religión. No sería psicológicamente absurdo el caso de uno que aceptara plenamente la prueba por la contingencia y, a pesar de ello, no tuviera actitud religiosa alguna para con el Ser que tal prueba le fuerza a reconocer.

Tal hombre tendría un conocimiento nocional de Dios, pero le faltaría el asentimiento real.

Notemos aquí un aspecto interesante de la teoría de Newman: su preocupación por la filosofía del lenguaje, en lo cual se muestra verdadero precursor de las escuelas de filosofía lingüística que hoy día florecen en países anglosajones, aunque estaría él muy lejos de hacer suyos muchos de los extremos a los que éstas han llegado. El problema de la relación entre el signo y lo significado es de importancia capital en todo quehacer filosófico que haga uso de un sistema de lógica simbólica, sea de tipo aristotélico o de cualquier otro tipo.

Algunos han pretendido que la crítica que hace Newman de la lógica formal es excesivamente negativa, y no hay que negar que se pueden hallar frases en la *Grammar* que apoyan esta manera de ver. Pero cuanto uno más se familiariza con el pensamiento de Newman tanto más se da cuenta de lo arriesgado que puede resultar juzgarle por algunas de sus frases sueltas. Newman es un pensador profundo, original y asistemático, con una capacidad prodigiosa para adaptarse a los múltiples cambiantes de la realidad existencial, con una curiosidad inagotable para buscar los aspectos más inesperados de las cosas, con una penetración que prescinde de los límites que el método y el sistema imponen necesariamente a mentes menos dotadas. Se le ha comparado a menudo a san Agustín y a Pascal: como ellos es un espíritu intuitivo y sintético, no una mente sistemática y discursiva. Espíritus como el de Newman pueden fácilmente ser

víctimas de malentendidos de parte de talentos menos ágiles. Ward nos dice que Newman temía a «los que tienen más ciencia que inteligencia», y ciertamente tenía sus razones para temer. Ciertos espíritus parecen tener un don especial para sacar de un texto consecuencias que ni su autor pretendió jamás, ni han de seguirse necesariamente de sus palabras, entendidas en su contexto total. Se dice que Newman tiene una tendencia al irracionalismo o al nominalismo. Pero es que andar por la senda de la verdad es algo así como andar haciendo equilibrios sobre un cable tirante: cuando se siente el peligro de una inclinación excesiva hacia uno de los lados hay que reaccionar hacia el lado opuesto. Tan falso es el racionalismo como el irracionalismo y tan peligroso el nominalismo como el realismo. Hay que hacer equilibrios sobre la tensa cuerda de la verdad pura e inclinarse a un lado o a otro según las exigencias de esta verdad. A Newman su temperamento y su época le llevaron a reaccionar en un cierto sentido, pero ello no quiere necesariamente decir que perdiera el equilibrio por el lado opuesto. Lo que sucede es que a veces le falta aquella precaución y matización con que un filósofo de profesión se pondría a salvo de malas interpretaciones. Los espíritus intuitivos y sintéticos como Newman vuelcan sus ideas como en grandes bloques, sin señalar las precisiones que parecen indispensables a un espíritu analítico.

La actitud filosófica de Newman fue determinada por su propio temperamento y por la época en que vivió. Por temperamento y como por instinto valoraba lo real muy por encima de lo nocional, los hechos y las cosas por encima de las ideas. Tenía plena conciencia de las limitaciones de nuestras facultades y de nuestros sistemas metodológicos para llegar a lo real, con toda su riqueza de aspectos. Esto bastaría para explicar su llamado irracionalismo o agnosticismo. Pero es que además su época le enfrentó con un ambiente racionalista y deísta. Su *Grammar* nos muestra bien el impacto que en él habían hecho PALEY, autor de un libro sobre las *Evidences* o pruebas racionales del cristianismo, y PEEL, un político con quien Newman tuvo una controversia en sus años jóvenes por haber proclamado aquél, al inaugurar una sala de lectura en Tamworth, que en adelante la cul-

tura y la ilustración sustituirían a los aspectos más sombríos de la religión. Toda la obra de Newman va encaminada a probar que la crítica racionalista no tiene ningún derecho a exigir una prueba cuasi-matemática del cristianismo y que el deísmo no es más que un necio remedo de religión. De ahí su interés por probar no sólo la existencia de una causa primera, sino principalmente la de un supremo juez y legislador moral del universo. Algunos se han extrañado que Newman no haga más que alguna alusión ocasional a las tradicionales *vías* de santo Tomás para probar la existencia de Dios. Newman confiesa que a él personalmente le movían poco, y esto era tal vez porque veía que llevaban a un Dios que podía demasiado fácilmente quedarse en el Dios del deísmo racionalista. Newman no quería quedarse en el Dios de la pura razón. En una carta escrita a un amigo poco después de la publicación de su obra escribe: «El orden del universo nos habla de poder de sabiduría, de bondad; pero no nos habla de santidad, de misericordia, de un juicio futuro; y, sin embargo, estos tres elementos son esenciales de toda religión»<sup>13</sup>.

De ahí el interés de Newman en establecer que toda religión se basa en un asentimiento existencial y que la garantía de verdad de tal asentimiento está en el testimonio constante de nuestra conciencia que nos coloca inmediatamente frente a un legislador y juez de nuestras acciones. Tal vez en estos días en que «se ha perdido el sentido del pecado» esta apelación a la conciencia nos puede parecer poco convincente. Pero el mismo Newman explica que para sentir la fuerza de esta apelación se requiere cierta preparación moral: una vida desarreglada puede desviar y aun acallar el testimonio de la conciencia, pero ello no quiere decir que tal testimonio no exista o no tenga valor.

Contra este argumento en favor de la existencia de Dios a partir de la conciencia han objetado algunos que la conciencia no es más que el «temor de Dios» y que tal temor no puede existir más que donde haya conocimiento de la existencia de Dios. Dicho de otra manera, la conciencia moral sigue al cono-

---

13. Cf. PRZYWARA, *Einführung in Newmans Wesen und Werk*, Friburgo de Brisgovia 1922, p. 45, nota.

cimiento de la existencia de Dios, y previamente a este conocimiento no habría tal conciencia. A Newman le parece que los hechos psicológicos y la historia de las religiones contradicen esta manera de ver. Para él es un hecho psicológico que el hombre sentirá remordimiento al poner ciertas acciones, aunque no sepa nada de la existencia de un ser remunerador; y precisamente este hecho es lo que lleva a reconocer la existencia de tal Ser.

Esta concepción viene confirmada por lo que conocemos de la historia de las religiones primitivas en todo el mundo: en ellas hallamos siempre que los ritos de expiación constituyen la parte principal, si no la única, del culto tributado a la divinidad; de donde se deduce que los hombres han aprendido a considerar a Dios primariamente como un ser ofendido, como un juez y legislador moral.

Sin embargo, la conciencia con sus constantes y casi infinitas indicaciones no es más que uno de los canales que nos proporciona la naturaleza para llegar al conocimiento de Dios (cf. página 341). Juntamente con ella concurren en darnos noticia de Dios el curso del mundo externo, las providencias que se descubren en los negocios humanos, el orden del universo, la voz de la humanidad... En infinitad de sucesos puede el hombre ver la presencia de Dios omnipotente, con tal que quiera estar atento para reconocerla. Tales sucesos no pueden recogerse en un argumento lógico y esquemático, pero son suficientes para engendrar verdadera certeza en el hombre que los observa con buena voluntad y corazón puro.

Hay detalles insignificantes que en su conjunto pueden mover a un hombre más que todos los argumentos lógicos e irrefutables. Newman lo había experimentado al pasar del protestantismo al catolicismo:

Sentía profundamente la fuerza de la máxima de san Ambrosio: «Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum». No tenía gran simpatía por la lógica de papel. Por lo que a mí se refiere, no había sido la lógica lo que me había conducido, como no puede decirse que lo que cambia el tiempo es la columna de mercurio del barómetro. Es el hombre concreto el que razona. Pasan unos cuantos años

y encuentro que mi posición intelectual ha cambiado. ¿Cómo? Es todo el hombre lo que se mueve; la lógica de papel no es más que un registro de este movimiento. Toda la lógica del mundo no me hubiera hecho ir más aprisa hacia Roma de lo que lo hice...<sup>14</sup>.

Por algo puso Newman la máxima de san Ambrosio «*Non in dialectica...*» en la cabecera de su *Grammar*. La vida misma había enseñado a Newman otra lógica más eficaz, que, en general, ha sido sorprendentemente descuidada de los filósofos y que, sin embargo, constituye la base de la inmensa mayoría de los asentimientos que forman la trama de nuestro vivir. Nuestra vida está hecha de actos de fe: creemos que nuestro amigo nos es fiel, que Inglaterra es una isla, que hemos nacido y que moriremos, que existió Napoleón y que las odas de Horacio no fueron compuestas por un monje del siglo XIII; creemos que nuestra memoria nos es fiel cuando nos representa lo que ayer hicimos y que mañana saldrá el sol de la misma manera que salió hoy; creemos lo que nos dice nuestro médico sobre nuestra salud y hasta lo que nos dice la Prensa sobre los grandes sucesos políticos. Nuestra certeza acerca de tales creencias es tan firme, que no dudamos en regular según ellas toda nuestra vida práctica. Ninguna persona sensata podría decir que se trata de creencias irracionales, y sin embargo, ¿quién puede presentar en favor de ellas una prueba lógica y sistemática? ¿Puede expresarse su racionalidad, como dice Newman, sobre el papel, por medio de silogismos? No negamos que no se pueda absolutamente, pero en realidad nadie lo hace y nadie puede hacerlo, pues las razones en que tales creencias se fundan son casi infinitas en número y, por tanto, no puede hacerse de ellas un recuento sobre el papel; son de naturaleza existencial y concreta, y pierden su fuerza cuando se subsumen bajo un concepto general a fin de ser usadas como términos de una prueba silogística; son individualmente demasiado tenues para que puedan formularse en proposiciones verdaderas, y cada una presupone tantas experiencias antecedentes y tantas premisas, que el entendimiento humano es incapaz de abarcarlas en su totalidad. En otras palabras, la racionalidad de tales creencias está garantizada por la existencia de

14. *Historia de mis ideas religiosas*. 2.ª ed. española, pág. 117.