

buscando la unión con el hombre. La divinización del hombre es gracia de Dios, "somos realmente hechura suya" (Ef 2, 10). Sólo el amor de Dios la hace posible: "Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama el alma en sí consigo con el mismo amor que Él se ama"⁶¹. "La Divinidad misericordiosa, inclinándose al alma con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma divinidad"⁶². En la segunda canción de la *Llama de amor viva* "da a entender el alma cómo las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella esta divina obra de unión, transformándola en sí"⁶³.

"No hay que maravillar que haga Dios tan altas y extrañas mercedes a las almas que Él da en regalar, porque si consideramos que es Dios y que se las hace como Dios con infinito amor y bondad, no nos parecerá fuera de razón; pues Él dijo que en el que le amase vendrían el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y harían morada en él (Jn 14, 23), lo cual ha de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios"⁶⁴. "Siendo Dios el que lo hace, hácelo no menos que como Dios"⁶⁵.

El hombre, que es deseo de Dios, no será plenamente hasta que no haya conseguido la plena semejanza con Dios. Con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios comienza el proceso que culmina con la divinización del hombre: "Hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ha manifestado lo que vamos a ser; pero sabemos que cuando eso se manifieste, seremos semejantes a Él, puesto que lo veremos como es" (1Jn 3, 2). "El séptimo día seremos nosotros mismos", decía S. Agustín. La escatología está en estrecha conexión con la protología, que versa sobre el origen, pues nuestro destino tiene que ver con aquello que originalmente estamos llamados a ser. Por eso el alma pide, al final del *Cántico* de S. Juan de la Cruz, "la gloria esencial para la que Dios la predestinó desde el día de su eternidad. Y así canta: *Allí me mostrarías/ aquello que mi alma pretendía/ y luego me darías/ allí, Tú, Vida mía/ aquello que me diste el otro día*. Lo declara así: "aquel peso de gloria en que me predestinaste, ¡oh Esposo mío! en el día de tu eternidad, cuando tuviste por bien de determinar de criarme, me darás luego allí en el día de mi desposorio y mis bodas y en el día mío de la alegría de mi corazón"⁶⁶.

Todo es gracia en la vida del creyente. Un profundo misterio nos rodea, aprisionándonos, no recortado nítidamente en la existencia sino entretejido en los condicionamientos y rodeado de lo vacilante. Se necesita pureza de corazón para ver a Dios sorprendiéndonos infinitamente por la profusión de la bienaventuranza que nos da.

61 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 32, 5", en *Obras completas*, 868.

62 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 32, 4", en *Obras completas*, 868.

63 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 2, 1", en *Obras completas*, 943.

64 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Prólogo, 2", en *Obras completas*, 912.

65 S. Juan de la Cruz, "Llama de amor viva. Canc. 3, 39", en *Obras completas*, 996.

66 S. Juan de la Cruz, "Cántico B. Canc. 38, 9", en *Obras completas*, 890.

Si ser cristiano significa conformar nuestro pensamiento con el de Cristo, adaptar nuestras disposiciones interiores a las suyas, transformar nuestra vida imitando el modelo de la suya, ¿quién se atreverá a vanagloriarse a este respecto? Creemos porque Jesús viene a buscarnos. Le pedimos su Espíritu para que podamos ir a Él. Desprendiéndonos de nosotros mismos nos echamos al agua con la confianza de que nos acogerá y atraerá hacia sí.

Al pensar y esperar esto ya queda realizado lo que esperamos alcanzar, aunque no sea más que en un estado de iniciación. Porque también esta esperanza de que nos conceda la gracia de poder creer en Él no puede nacer en nuestro espíritu más que si Jesús la engendra en él.

La analogía en John Henry Newman

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

D. Francisco Cabrero Pico.

1. ¿Quién fue John Henry Newman?

John Henry Newman (1801-1890) vivió la mitad de su vida como anglicano y la otra mitad, como católico romano. La suya es una figura muy amplia, difícil de abarcar: muy longevo, muy prolífico y muy polifacético.

A través de sus escritos, ciertamente dispersos, la mayor parte de ellos motivados por circunstancias del momento, “*se descubren unas líneas de fuerza vigorosas que los ligan y les dan unidad, más allá de la diversidad de géneros y formas*”¹. De entre ellas, como reza el título, vamos a centrar nuestro estudio en el papel de la analogía (o principio sacramental), como clave de la obra, del pensamiento y de la vida de John Henry Newman.

2. La asimilación del principio de analogía por J. H. Newman

En el sumario de su artículo, J. Vives nos presenta el principio de analogía como “*la clave de comprensión de los aspectos más importantes del pensamiento de Newman*.”². Este principio se encuentra condensado en su epitafio: ‘*Ex umbris et imaginibus in Veritatem*’ (‘*Desde las sombras y las imágenes, hacia la Verdad*’).

Veamos cómo se produce la asimilación del principio de analogía en el pensamiento de Newman. Entre sus recuerdos infantiles, encontramos un primer atisbo de intuición de la irrealidad de los fenómenos materiales, que más tarde formularía como el principio sacramental o de analogía de la realidad:

¹ Vives, Josep, *L'ombra ens fa veure la llum. Analogia de la fe i racionalitat en el pensament de J.H. Newman*, en *Revista Catalana de Teologia*, XV/2, Barcelona 1990, pp. 343-368, p. 343. En adelante: Vives.

² Vives, 368.

*"Pensaba si la vida sería un sueño, o yo un ángel, y todo este mundo un espejismo, y que mis compañeros ángeles se escondían de mí mediante un truco juguetón, y me engañaban con la apariencia de un mundo material"*³.

En su Apología, Newman recuerda que, sobre los quince años, ya desconfiaba de la realidad de los fenómenos materiales y tenía la convicción de que hay *"dos y sólo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador"*⁴.

En 1825 lee la Analogy de Butler⁵, del que adquiere dos principios subyacentes a gran parte de su pensamiento posterior, la analogía y la probabilidad como guía de vida, que articulan aquel sentimiento:

*"En primer lugar, la idea misma de una analogía entre las diferentes obras de Dios lleva a la conclusión de que el sistema de menos importancia se encuentra económica o sacramentalmente conexo con el sistema más importante. De esta conclusión es resultado último la teoría de la irrealidad de los fenómenos materiales, a la que me inclinaba desde que era un adolescente... En segundo lugar, la idea de Butler de que la probabilidad es la guía de vida me condujo... a la cuestión de la coherencia lógica de la Fe, sobre la que tanto me ha tocado escribir"*⁶;

A propósito de estos ejes verán la luz dos de las grandes obras de nuestro autor:

*"Veremos cómo del principio de analogía sacramental surgirá el Ensayo sobre el desarrollo del dogma, que es como la presentación formal de lo que más impulsó a Newman a convertirse a la Iglesia Romana. El otro principio, el de la primacía de la 'probabilidad' sobre el discurso deductivo estricto, originará la Gramática del asentimiento y estará en la base de las originales consideraciones de Newman sobre las relaciones entre fe y razón"*⁷.

Estos principios los reencuentra dos años más tarde, reelaborados y refundidos, cuando aparece el Año cristiano (Christian year), de Keble: (en particu-

3 Newman, J. H., *Apologia pro Vita Sua (Historia de mis ideas religiosas)*, Ed. Encuentro, Col. Ensayos 104, Madrid² 1996, 371 pp. p. 29. En adelante: *Apología*.

4 *Apología*, 32.

5 *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736). En adelante: *Analogy*.

6 *Apología*, 36.

7 Vives, 345-346. Esta perspectiva es compartida también por E. Vilanova: "dos [son] los grandes principios de su pensamiento: el del desarrollo y el del asentimiento. Gracias al desarrollo comprendía la historia y por el asentimiento comprendía el mundo interior" (*Historia de la teología cristiana*, Ed. Herder, Sec. de Teología y Filosofía, 182, Vol. III, Barcelona 1992, 1059 pp., p. 633).

lar) “el sistema sacramental; es decir, la doctrina de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles”⁸.

Más tarde, con ocasión de la preparación de su libro *Los arrianos del siglo IV*, entra en contacto con la filosofía de Clemente y Orígenes:

“Algunas partes de su enseñanza... sonaban como música a mi oído interior, en respuesta a ideas que... yo había alimentado durante mucho tiempo. Estas ideas se apoyaban en el principio místico o sacramental, y postulaban distintas Revelaciones de lo eterno... Entendí que esos pasajes significaban que el mundo visible, físico o histórico, no era sino una manifestación a nuestros sentidos de realidades mayores. La naturaleza era una parábola, la Escritura una alegoría, y la literatura, filosofía y mitología paganas... no eran sino una preparación del Evangelio... La Iglesia Santa con sus sacramentos y sus ministerios jerárquicos permanecerá hasta el fin del mundo sólo como un símbolo de esos hechos celestiales... Es evidente lo mucho que había en estos pensamientos de las ideas que me habían atraído desde joven y de la doctrina que yo asociaba con la Analogía y el Christian Year”⁹.

En esta cita, como se puede apreciar, encontramos aplicado el principio sacramental a las diversas y sucesivas dispensaciones o economías de la historia de la salvación y de la Iglesia. La doctrina de la ‘economía’ de los padres alejandrinos contempla la historia humana y la creación entera como una acomodación y una pedagogía a la condición actual de la humanidad, en vistas a su salvación. No obstante, hay una unidad dinámica que apunta a su culmen en el cristianismo: *“el sistema de creencias y sentimientos que... pueden llegar a nosotros independientemente de la revelación y son como una preparación a ella... entre los cristianos no pueden ser nunca separados del cristianismo”¹⁰.*

Las bases que fundamentan su pensamiento más maduro, nos las describe él mismo en su *Apología*, y las cifra en tres:

“1. La primera era el principio del dogma... No conozco otra religión... La existencia objetiva de verdades religiosas fue el principio fundamental del Movimiento de 1833.

2. En segundo lugar, estaba seguro de... [que] había una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible [principio sacramental]...

⁸ *Apología*, 43.

⁹ *Apología*, 49-50.

¹⁰ Newman, J. H., *El asentimiento religioso*, Ed. Herder, Sec. de teología y filosofía 40, Barcelona 1960, 421 pp., p. 356. En adelante: AR. Original en inglés: *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, (critical edition, by Ker, I. T.), Ed. Clarendon Press, Oxford 1985, 409 pp. En adelante: GA.

3. ...sobre el tercero de los puntos... pensaba que el papa era el Anti-cristo [principio anti-romano]..."¹¹.

La analogía se aviene naturalmente con el platonismo que impregnaba el ámbito anglosajón y en particular, el ambiente oxoniano. La mente de Newman tendía al platonismo, entendido éste, no tanto como un sistema filosófico acabado, sino como una sensibilidad, una atmósfera intelectual. Se caracteriza por su gran capacidad de penetración, que va desde las realidades visibles a las invisibles, sin separar unas de las otras.

3. La Analogía en el pensamiento de J. H. Newman

En el presente apartado vamos a exponer cómo el principio de analogía, tal como lo asimila nuestro autor, vertebra y fecunda su pensamiento y su obra.

A. Analogía de la realidad

En su particular visión del mundo que desarrolla, Newman sostiene, por una parte, la *"irrealidad de los fenómenos materiales"*, y por otra, que *"los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles"*¹². El principio sacramental es, pues, el reverso (positivo) que apunta a la trascendencia de este mundo contingente. La actitud dialéctica entre ambos polos le permitirá sostener, sin contradicción ni menoscabo de una ni otra, su defensa de la verdad objetiva (principio dogmático) y, a la vez, la relatividad de los medios a través de los cuales se expresa dicha verdad.

En correlación con esta visión de la realidad, es característico en el vocabulario newmaniano el binomio 'real'-irreal' ('real'-unreal'), que podríamos traducir por '(in)consistente', '(in)auténtico', que llega a ser un criterio de clasificación y valoración del distinto grado de verdad en las personas, ideas, instituciones, etc.

B. Analogía de la religión y el curso de la naturaleza

B.1. La analogía como argumento negativo

Veamos, en palabras de nuestro autor, cuál es el carácter y el alcance del argumento de la analogía Butler:

"El argumento de Butler en su Analogy es una presunción... usada de modo negativo. Cuando se presentan objeciones contra ciertas características del cristianismo, responde él que hay una presunción en su favor derivada del paralelo que descubre en el orden de la naturaleza; de manera que tales objeciones no tienen valor alguno contra

¹¹ *Apología*, 75-79.

¹² *Apología*, 43.

el origen divino del cristianismo si no tienen al mismo tiempo valor contra el origen divino del sistema de la naturaleza"¹³.

a) Carácter

En la Nota II de *Grammar of Assent* ("Sobre la alternativa intelectual entre el ateísmo y el catolicismo") abunda en el carácter negativo del argumento:

*"El argumento a partir de la analogía es fundamentalmente negativo... Butler no prueba que el cristianismo sea verdadero por medio de su famoso argumento, sino que remueve lo que a primera vista parece un gran obstáculo para escuchar las pruebas del cristianismo"*¹⁴.

El argumento no va encaminado directamente a probar la verdad del cristianismo, sino a cuestionar las objeciones que se le plantean a éste; propiamente no aduce razones a favor de la religión (el cristianismo), sino que arguye en contra de los argumentos puestos en contra de la misma.

b) Alcance

Tampoco se trata de una refutación estricta de las objeciones, sino de una (mera) presunción en favor de la verdad revelada: de partida, la similitud entre la revelación (cristiana) y el curso de la naturaleza es un indicio ('probable') que apunta a la autenticidad de aquélla, aunque no es suficiente para demostrarla estrictamente ('demonstrative')¹⁵; hace que la autenticidad (del cristianismo) sea verosímil, pero no prueba (estrictamente) que lo sea, de forma que la opinión contraria, aunque no sea imposible, se presenta como muy improbable. Con todo, Newman sostiene que se produce una sinergia en la conjunción entre el carácter negativo y el antecedente (presunciones) del argumento: "*Los argumentos antecedentes, si son negativos, son seguros*"¹⁶.

El resultado es que en esta empresa, la *Analogía* de Butler "*ha logrado de una forma más remarcable aquietar la imaginación que convencer a la razón, aunque, por supuesto, no estoy negando el valor argumentativo de este Tratado*"¹⁷.

B.2. La analogía como argumento positivo

Newman es consciente de la limitación del alcance del argumento de Butler y de la necesidad consecuente de buscar argumentos 'positivos' en favor del cristianismo:

¹³ AR, 336.

¹⁴ P. 320. No aparece esta nota en la traducción española AR.

¹⁵ Es importante la aclaración que hace Newman del uso de dichos términos: "*Yo uso 'probable' como opuesto a 'demonstrativo', no a la certeza*" (*Letters and Diaries* XI, 293).

¹⁶ AR, 335.

¹⁷ Holmes D. (Ed.), *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*, Ed. Clarendon Press, Oxford 1976, Vol. I, 170 pp., p. 116, cit. en GA, 400, nota (del editor) 320.5.

“Así, lejos de limitarme al argumento de la Analogía en nombre de mi credo, postulo la presencia y el uso de argumentos independientes, positivos, por el hecho de usar uno que es principalmente negativo¹⁸... Hay un cierto sentido en el cual la Analogía puede decirse que aporta un argumento positivo, a pesar de que no es su propósito primario y directo. La coincidencia de dos testigos independientes que dan cuenta de una operación es un argumento para su verdad; el parecido de dos efectos sugiere una causa para ambos¹⁹. El hecho de la Mediación, tan prominente en la Escritura y en el mundo, como Butler lo ilustra, es un argumento positivo de que el Dios de la Escritura es el Dios del mundo²⁰”.

En otros textos de los *Sermones Universitarios* encontramos matizado este argumento:

“Todo el conjunto del plan revelado se apoya en la naturaleza para la validez de sus garantías racionales... Nada satisface más a la reflexión cristiana que su percepción de las raíces profundas del sistema revelado en el curso natural de las cosas, del cual es simplemente la consecuencia y la plenitud²¹”.

En este texto, Newman subraya que es el plan revelado quien se apoya en la naturaleza, a diferencia de los anteriores textos, en los que se presentaba dicha analogía simplemente como recíproca.

En este otro texto encontramos formulado el argumento de la analogía, pero de forma inversa: partiendo de la identidad del autor de la naturaleza y de la Revelación, para presumir la analogía entre los principios de la religión natural y la revelada:

“si el autor de la naturaleza es el autor de la gracia, se puede esperar que, mientras que los dos sistemas de hechos son distintos e independientes, los principios desplegados en ellos serán los mismos, y establecerán un vínculo de unión entre ambos sistemas. En esta identidad de principios yace la analogía de la religión natural y revelada, en el sentido que Butler da a la palabra²²”.

18 De hecho, el argumento que esgrimiré personalmente con más fuerza es el basado en el testimonio de la conciencia moral (Cf. AR, 349ss. y *PhilN* I, 175).

19 Cf. *SU* (II.25), 83-84. La cita significa: Newman, J.H., *La fe y la razón-Sermones universitarios*, Ed. Encuentro, Col. Ensayos, 73, Madrid 1993, 411 pp., [En adelante: *SU*] Sermón II, parágrafo 25, páginas 83-84.

20 *GA*, 320, Nota II.

21 *SU* (II.24), 82-83. Este texto de la época anglicana de Newman nos sugiere un par de adagios clásicos de la teología católica (romana): ‘La gracia supone la naturaleza, y la perfecciona’ (Santo Tomás) y, referido a la relación entre ambos testamentos de la Biblia: ‘Quod in Vetere latet, in Novo patet’.

22 Newman, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, editado por el Centro de estudios orientales y ecuménicos “Juan XXIII” de la Universidad pontificia de Salamanca, Col. Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 24, Salamanca 1997, 495 pp., p. 110. En adelante: *Des*.

Se echa de ver el contraste entre nuestro autor y los llamados “filósofos de la sospecha”, de la modernidad. Así, mientras para Newman, la continuidad entre los contenidos de la religión se interpreta como un argumento a favor de ésta, para otros autores como Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, se explica como una proyección fuera de nuestro mundo de las frustraciones —de diversa índole— que tienen lugar en éste.

Hasta el momento, de los textos aducidos, la argumentación en pro de la verdad revelada se basaba en la analogía positiva (semejanza) con el curso de la naturaleza. En el siguiente texto, nuestro autor, como contrapunto, argumenta a favor de la Revelación a partir de la falta de analogía, haciendo más explícita la discontinuidad entre la naturaleza y la Escritura:

“Un ulterior elemento de demostración consiste en descubrir que la Escritura completa precisamente la deficiencia de la naturaleza; y que la misma Escritura... contiene una sola doctrina que por su naturaleza no tiene parangón en este mundo: la Encarnación de la Esencia divina, garantía intrínseca de la verdad de los bienes con que colma a la religión”²³.

B.3. La analogía entre la naturaleza y la revelación aplicada a temas particulares

La analogía genérica entre la naturaleza y la revelación la ilustra Newman con multitud de ejemplos concretos, que encontramos a lo largo de toda su obra, entre los que entresacamos los siguientes:

“La ciencia y la revelación están de acuerdo en suponer que la naturaleza se rige por leyes uniformes y fijas”²⁴. “El contenido de la misma revelación es puesto de manifiesto e interpretado por las tremendas analogías de la mediación y el sufrimiento vicario, que discernimos en el curso visible del mundo y que tienen tantas aplicaciones”²⁵.

En su Sermón universitario XI ‘Razonabilidad propia de la fe’, Newman utiliza este argumento haciendo ver que las objeciones contra la fe se pueden emplear también respecto a otros ejercicios de la razón admitidos por sus adversarios: *“Me propongo poner de relieve que la fe no es el único ejercicio de la razón que, examinado críticamente, calificarían de irrazonable, sin serlo”²⁶*; y dedica el resto del sermón a mostrar la analogía entre el razonamiento de la fe y otros usos de la razón; entre ellos, entresacamos éstos:

“Y es bastante conforme al principio de la analogía el hecho de que la verdad divina deba conseguirse por un método tan sutil e indirecto, método menos tangible que otros, menos susceptible de análisis, y

²³ SU (II.25), 84.

²⁴ SU (I.6), 60.

²⁵ SU (II.24), 83. Cf. AR, 354.

²⁶ SU (XI.12), 260.

*que sólo en parte se puede reducir a las fórmulas racionales, y al fácil pasatiempo de las objeciones quisquillosas*²⁷; *“Las analogías que he ido trazando se extienden a las acciones morales, a sus propiedades y objetivos, tanto como a las funciones intelectuales”*²⁸.

Y en *El asentimiento religioso* encontramos otra consideración:

*“Tal es en general la analogía entre nuestro conocimiento de las cosas de este mundo y el de las cosas del mundo invisible, a saber, una indefectible certeza en lo que se refiere a las cuestiones primarias y la múltiple variedad de opiniones en lo que se refiere a la aplicación y disposición de las mismas”*²⁹.

C. Analogía De la historia

Para Newman, la analogía es un instrumento del que se sirve igualmente para comprender la historia. En concreto, se sirve de ella para su teoría del desarrollo doctrinal. El concepto estático de la *analogía* se convierte, al aplicarlo a la historia, en el concepto dinámico del *desarrollo*. La relativa (in) adecuación de lo visible para expresar lo invisible está en la base y es el presupuesto previo de dicha teoría. Ésta la encontramos expuesta en dos escritos suyos consecutivos en el tiempo: el Sermón universitario XV (1843) y el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845). El primero se refiere a los aspectos de la ‘idea’ cristiana (‘impresiones mentales’),

*“que viven en las mentes de los creyentes individuales... [y] considera el desarrollo desde un punto de vista psico-epistemológico. El Ensayo sobre el desarrollo se refiere sobre todo al propio dinamismo inherente a la ‘idea’ y a la exhibición de éste en el contexto social e histórico. Su punto de vista es, en consecuencia, socio-epistemológico. Sería erróneo, sin embargo, divorciar una idea de la otra”*³⁰.

C.1. El desarrollo doctrinal: aspectos psicológicos

El proceso del desarrollo de una doctrina comprende dos momentos sucesivos y recurrentes: impresión (objeto > idea) y expresión (idea > fórmulas doctrinales)³¹.

C.1.1. La impresión: formación de la idea

Ante todo, para no llamar a confusión, hay que advertir que

27 SU (XI.23), 267.

28 SU (XI.27), 271.

29 AR, 223.

30 Merrigan, T., *Clear heads and holy hearts (The religious and theological ideal of John Henry Newman)*, Ed. Peeters Press, Col. Louvain theological & pastoral monographs, 7, Louvain 1991, 272 pp., p. 82. En adelante: *Clear*.

31 Cf. *Ibidem*.

“‘Idea’ tiene en Newman un sentido muy amplio, desde un simple objeto captado por los sentidos hasta los grandes movimientos culturales y sociales de la historia. Es quizá todo lo que se presenta de alguna manera al alcance del entendimiento de una persona o grupo de personas”³².

Sin embargo, en este Sermón y en el *Ensayo sobre el desarrollo*, ‘idea’ (o ‘impresión’) se refiere, en principio, a la ‘idea’ cristiana, tanto en su conjunto, como a los aspectos parciales de esta ‘idea’³³.

Nuestro autor nos da trazos de cómo se ha ido formando el objeto de la fe cristiana:

“... en su conjunto, este gran edificio doctrinal [el cristianismo] sigue siendo el desarrollo de una idea”³⁴, “es la expansión de unas palabras más bien breves y ocasionales, pronunciadas por los pescadores de Galilea... Éste es un fenómeno propio del evangelio, y una nota de su carácter divino. Sus frases entrecortadas, lo que se desprende de su lenguaje, admiten desarrollo. Hay en ellas una vida que se manifiesta de manera progresiva, una verdad garantizada por la coherencia, una realidad que fructifica en recursos insospechados, una profundidad que llega a penetrar hasta el misterio”³⁵.

Esa idea, como si de un organismo vivo se tratara, tiene como característica la unidad (interna): *“La Escritura tiene que imprimir en nosotros una sola cosa: la idea católica; en ella se incluyen todas”³⁶.*

C.1.2. La expresión de la idea: los desarrollos doctrinales

La idea cristiana tiende a expresarse en los diversos aspectos que conforman la vida (la Tradición) de la Iglesia, aunque nuestro autor se centra en los desarrollos doctrinales (que llama ‘dogmas’), que se expresan, finalmente, en proposiciones:

“Los dogmas teológicos son proposiciones que expresan juicios que forma la mente, o las impresiones que recibe, de la verdad revelada. La revelación le presenta ciertos hechos y signos, realidades y principios sobrenaturales; esta impresión se convierte de manera espontánea, o incluso necesaria, en tema de reflexión por parte de la misma mente, la cual procede a investigarla y a proyectarla en una serie de frases”³⁷.

³² SU XV, 373, nota 15 (del traductor: Aureli Boix).

³³ Cf. *Clear*, 82.

³⁴ SU (XV.5), 369.

³⁵ SU (XV.7), 370-371.

³⁶ SU (XV.28), 388.

³⁷ SU (XV.10), 373.

Así, cuando intentamos expresar una idea, *“las explicaciones van creciendo en nuestras manos, por más que nos esforcemos en abreviarlas”*³⁸. *“Este proceso de desarrollo viene a parar en... un cuerpo de afirmaciones doctrinales. Lo que empezó siendo una impresión grabada en la imaginación, se ha convertido en un sistema o credo en la razón”*³⁹.

En este proceso de desarrollo doctrinal, Newman expresa de manera inequívoca la primacía de la idea sobre las proposiciones que intentan expresar esta idea.

*“Una filosofía divina se ha confiado a la custodia de la Iglesia. No un número determinado de formulaciones, en las cuales consistiría la teología..., sino todo un sistema de pensamiento”*⁴⁰.

Y, correlativamente, la dependencia de los desarrollos respecto a la idea que intentan expresar:

*“Cada una de las proposiciones de que nos servimos para expresar los aspectos de la sublime idea que se nos ha otorgado nunca puede confundirse con la idea misma; todas estas proposiciones tomadas en conjunto llegan justo a alcanzarla, pero no pueden rebasarla... los credos y dogmas viven de la idea única... y sólo ella tiene consistencia propia”*⁴¹.

Así, no es de extrañar que la idea pueda existir sin sus correspondientes desarrollos doctrinales; no así al contrario:

*“La ausencia total o parcial de formulaciones dogmáticas... no es ninguna prueba de que falten las impresiones o juicios implícitos en la mente de la Iglesia. Pueden pasar incluso siglos sin la expresión formal de una verdad que ha sido a lo largo de ellos la vida secreta de millones de almas fieles”*⁴².

Entonces, ¿de dónde procede la necesidad de las formulaciones?

*“Los credos y dogmas son necesarios por la única razón de que la mente humana no puede discurrir sobre aquella idea si no es por fragmentos; no puede tratarla en su unidad e integridad, y tiene que resolverla en una serie de aspectos y relaciones”*⁴³.

38 SU (XV.17), 378.

39 SU (XV.20), 381.

40 Carta a Stanislas Flanagan (1868), *Theological Papers of J. H. Newman on Biblical Inspiration and Infallibility*, p. 168, cit. en SU (XV.10), 373, n. 16. Recuérdese la máxima de Santo Tomás: *“La fe no termina en los enunciados, sino en las cosas”* (Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2); cf. CEC, 170.

41 SU (XV.23), 382-383.

42 SU (XV.13), 375.

43 SU (XV.23), 382-383. Cf. SU (XV.25), 384-385.

Newman nos presenta, además, el dinamismo que da lugar al desarrollo de la idea:

“Aunque la mente cristiana deduce una de otra una serie de formulaciones dogmáticas, esto siempre lo ha realizado... no a partir de las formulaciones tomadas en sí mismas, como proposiciones lógicas, sino iluminada ... habitada o penetrada por la sagrada impresión que es anterior a ellas, que actúa de principio regulador siempre presente sobre el razonamiento”⁴⁴.

En todo caso, la elaboración de las fórmulas doctrinales es un proceso arduo, lleno de dificultades, hasta el punto de que al propio creyente le puede costar reconocer su fe en las mismas⁴⁵.

Lo que, en último término le preocupa a Newman es fundamentar la vinculación entre la creencia religiosa interna y las fórmulas doctrinales⁴⁶ y, consecuentemente, la armonía entre sí de los diversos desarrollos; para ello, el punto de partida ha de ser, a diferencia de la herejía, la aprehensión de la idea (cristiana): “*El contacto con la realidad de Dios [‘realizing’] es la vida propia de los desarrollos auténticos*”⁴⁷.

C.2. El desarrollo doctrinal: aspectos socio-históricos

En el *Ensayo sobre el desarrollo*, Newman prolonga y complementa la reflexión sobre el desarrollo de la doctrina cristiana llevado a cabo en el Sermón universitario XV. Aquí, la perspectiva que adopta es la histórica: con gran profusión de datos, hace un recorrido por la evolución de las doctrinas de la Iglesia, con la intención de discernir cuáles son los desarrollos auténticos de los que no lo son; para ello establece 7 notas que distinguen los desarrollos de las corrupciones doctrinales. La aplicación de estas notas le lleva a la conclusión de que la Iglesia Católica (Romana) de su tiempo es la auténtica Iglesia, heredera de la Iglesia indivisa de los Santos Padres⁴⁸, lo cual le llevará al Catolicismo (Romano) como fruto de estas reflexiones.

La confrontación de la doctrina con la historia hace inevitable que haya un desarrollo dogmático, bien sea para hacer frente a los desarrollos erráticos propuestos por la herejía, bien sea del esfuerzo por hacer más inteligible y significativo el mensaje cristiano en nuevos contextos y situaciones. Este desarrollo es posible y necesario por el carácter analógico de las formulaciones, es decir, por la insuficiencia de éstas para expresar adecuadamente el Misterio cristiano: posible porque las formulaciones no son el Misterio, y necesario,

44 SU (XV.26), 385.

45 Cf. SU (XV.14-16), 376-377.

46 Cf. SU (XV.8), 372.

47 SU (XV.29), 389.

48 Ya en la elaboración de su libro *The arians of the fourth century*, a medida que avanzaba en sus investigaciones, se fue persuadiendo de que la Iglesia primitiva era el verdadero punto de referencia de la doctrina revelada del cristianismo, y se percató de la necesidad histórica de definir y elaborar las verdades contenidas *in nuce* en la Sagrada Escritura.

para adaptar la expresión, siempre perfectible a cada contexto y momento histórico.

Podemos encontrar una presunción de que haya de ser así por la analogía con el mundo físico y moral, como apunta Newman citando a Butler:

“La totalidad del mundo y su gobierno... responde a un plan o sistema, no fijo, sino progresivo; un plan en el que la actividad de diversos medios ocupa gran cantidad de tiempo antes de que se puedan lograr los fines a los que tienden... Nuestra existencia no sólo es sucesiva,... sino que un estado de nuestra vida y ser está designado por Dios para que sea una preparación para otro... Así, en el curso diario de la providencia natural, Dios obra de la mismísima manera que en la dispensación del cristianismo”⁴⁹.

Este desarrollo, que se realiza progresiva y sucesivamente, da como resultado una evolución homogénea de la idea cristiana, en el que cada doctrina queda orientada e interpretada en el marco de la analogía de la fe:

“Estas doctrinas son miembros de una familia, y entre sí se sugieren, se relacionan, se confirman o se ilustran. Una proporciona la prueba a otra, y todas a cada una de ellas; si esta se prueba, aquella se convierte en probable; si esta y aquella son probables, pero por razones distintas, cada una añade a la otra su propia probabilidad... Estos desarrollos separados tampoco permanecen unos independientes de otros, sino que están conectados mediante relaciones en cruce, y crecen juntos cuando proceden del mismo... Debes aceptarlo o rechazarlo todo”⁵⁰.

La analogía le permitió a Newman encontrar el justo medio entre dos extremos perniciosos: un rígido apego a las fórmulas del pasado, como si éstas fueran una cabal representación de la idea cristiana, por una parte, y, por otra, una arbitraria innovación que diera entrada a elementos ajenos e incoherentes a la genuina Tradición cristiana, como si las fórmulas no tuvieran nada que ver con el Misterio o con la vivencia subjetiva del mismo. No vale, pues, desechar, sin más, las fórmulas doctrinales; como tampoco es suficiente con repetir, sin más, las antiguas. Así, el lenguaje analógico se abre paso entre las interpretaciones (deficientes) del lenguaje doctrinal como unívoco (del dogmatismo) o como equívoco (de la herejía o del escepticismo).

“se percató... que solamente podían prevalecer aquellas actitudes que defendían,... las que propugnaban un desarrollo coherente, cuya marca era la analogía entre las formas antiguas y las nuevas... Es esta identidad en la diferencia lo que se expresa adecuadamente con el concepto de analogía”⁵¹.

49 *Des*, 101.

50 *Des*, 120-121. Cf. *DV* 12, en n. 104.

51 *Vives*, 350.

Esta posición permitió a Newman poder mantener dos principios, no contradictorios entre sí, pero sí de difícil conjugación: El principio dogmático y el principio de reserva apofática. El principio dogmático indica el valor cognitivo que tienen las formulaciones doctrinales que, aunque de manera imperfecta, expresan algo del Misterio al que se refieren. El principio de reserva apofática, sin negar el anterior, lo contrapesa al conceder un valor siempre limitado a la capacidad veritativa de las fórmulas doctrinales y al lenguaje religioso en general. Lo que permite mantener la unidad-polaridad entre ambos principios es el principio de analogía.

Por lo demás, nuestro autor recurre al argumento de la analogía en multitud de pasajes del *Ensayo sobre el desarrollo* para apuntalar diversos aspectos o momentos del argumento general. Si se produce una Revelación, es de esperar el desarrollo progresivo de la misma y una autoridad que la guíe y la exprese, como ocurre con los procesos naturales, pues la conservación está incluida en la idea de la creación⁵². La aplicación de las notas que distinguen a un verdadero desarrollo también la hace nuestro autor de la mano del principio de analogía, particularmente de las cuatro primeras⁵³.

C.3. Cuestiones en torno al lenguaje doctrinal y teológico

C.3.1. ¿Tiene sentido un lenguaje sobre el Misterio?

Con cierto sentido de anticipación a lo que sería la filosofía del lenguaje, Newman se plantea la objeción de si nuestro lenguaje puede representar lo divino. En concreto, se hace esta pregunta: “¿Y si hubiesen caído en el mismo error tanto los ortodoxos como los herejes? ¿Y si unos y otros... hubiesen tomado las palabras por realidades?”⁵⁴, es decir, en reducir la realidad (divina en este caso) a lo que podemos expresar de ella a través del lenguaje, con lo que se acaba reduciendo las realidades divinas a la realidad humana del lenguaje.

Newman supera esta objeción gracias a la analogía del lenguaje religioso, que en términos humanos es capaz de sugerir, sin llegar a de-finir las realidades divinas: “Aunque la idea sea terrestre, es posible que tenga cierta correspondencia con su arquetipo celestial: de tal manera, que aquella idea sería la mayor aproximación al arquetipo que permite nuestro estado actual”⁵⁵. En los siguientes párrafos de este Sermón, nuestro autor pone ejemplos de lenguaje analógico⁵⁶, quizás sugiriendo –analógicamente– que si esta modalidad se emplea en otros ámbitos, es una presunción de que su uso pueda ser posible (legítimo) también en el tema religioso.

52 Cf. *Des*, 111ss.

53 1ª: Conservación del tipo (pp. 201-202), 2ª: Continuidad de principios (p. 210), 3ª: Poder de asimilación (pp. 214-215, 387), 4ª: Continuidad lógica (p. 219).

54 *SU* (XV.31), 390.

55 *SU* (XV.33), 392.

56 Cf. *SU* (XV.34-40), 393-399.

Los términos que expresan las cualidades divinas son inevitablemente análogos; por ello permiten que cada afirmación elemental sea representada en una imagen, aunque ésta sea imperfecta; pero cuando las abordamos teológicamente, confrontamos varias afirmaciones, y aunque las realidades que representan sean entre sí compatibles, sus formulaciones, que no se ajustan unívocamente a la realidad, no lo son; no lo son para nosotros, pero sí que serían compatibles para una mente que fuera capaz de captar las afirmaciones sobre Dios en su sentido exacto. Por eso hablamos de Misterio. Newman aplica este razonamiento al misterio de la Santísima Trinidad⁵⁷.

C.3.2. Acomodaciones del lenguaje: el principio de economía⁵⁸ y la disciplina arcani

El sentido en que Newman utiliza aquí 'economía' podríamos traducirlo, en una primera aproximación, por 'acomodación', 'adaptación'.

Este principio tiene una aplicación práctica en la enseñanza de la doctrina en la Iglesia primitiva. Newman lo caracteriza así: "*de los distintos modos de conducta o de hablar en asuntos de religión... debe escogerse el que más se ajuste a lo que se pretende*"⁵⁹.

Este principio de conducta tiene su correlato en el sistema catequético de la Iglesia antigua de la *disciplina arcani*, por la que se van descubriendo los misterios del cristianismo a medida que el neófito avanza en el proceso de la iniciación cristiana.

D. Analogía Del conocimiento

D.1. La analogía como método de razonar

Además del uso más específico de la analogía entre la religión y el curso natural, para clarificar diversos temas del cristianismo, Newman utiliza con profusión, a lo largo de su obra, la analogía, en un sentido más genérico, como método de razonamiento: "*Los métodos [para razonar] son: la probabilidad antecedente, la analogía, los casos semejantes, el testimonio y los indicios circunstanciales*"⁶⁰. Las consideraciones antecedentes, las presuposiciones y las analogías forman parte de lo que Newman llama el razonamiento implícito⁶¹.

D.2. Razonabilidad de la fe: la analogía y la probabilidad

Veámos al principio de esta exposición, en palabras del propio Newman, que los dos principios que había adquirido de Butler (y luego re-encontrados

⁵⁷ AR, 139-140.

⁵⁸ Cf. *Apologia* (Nota F: sobre la 'Economía'), 342-345.

⁵⁹ *Apologia*, 342.

⁶⁰ SU (XIII.8), 309.

⁶¹ Cf. SU (XIII.17), 315; SU (XIV.30), 347.