

<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a09>

Cómo citar este artículo en APA: Albornoz, Mauricio (2017). La simpatía de la formulación dogmática. Una perspectiva teológica desde los Sermones parroquiales de J.H. Newman. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44 (102), 423-451.

Artículo recibido el 2 mayo y aprobado para su publicación el 20 junio de 2017.

LA SIMPATÍA DE LA FORMULACIÓN DOGMÁTICA. Una perspectiva teológica desde los *Sermones parroquiales* de J.H. Newman

SYMPATHY OF DOGMATIC FORMULATION. A THEOLOGICAL APPROACH FROM THE
PERSPECTIVE OF J. H. NEWMAN'S *PAROCHIAL AND PLAIN SERMONS*

A SIMPATIA DA FORMULAÇÃO DOGMÁTICA. UMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA A PARTIR
DOS *SERMÕES PAROQUIAIS* DE J. H. NEWMAN

MAURICIO ALBORNOZ¹

Resumen

La fe religiosa es práctica; es una realidad donde se funden la gracia sobrenatural que la precede, y hace posible, con las condiciones humanas para acogerla y vivirla. En coherencia con esta comprensión de la teología de la fe, los Sermones

1 Doctor en teología dogmática (2015), Académico de la Universidad Católica del Maule, Chile. Grupo de investigación; Círculo Latinoamericano: Newman, sus fuentes y comentaristas. Este texto fue presentado en el Coloquio Internacional, John Henry Newman y los desafíos contemporáneos, Guadalajara, 2015.

Correo electrónico: malbornoz@ucm.cl.

ORCID 0000-0003-3977-9122.

parroquiales de Newman, predicados entre 1824 y 1843, proponen la experiencia creyente como una realización, distinguiéndola de una abstracción. Este artículo pone en evidencia esta sugerente sintonía sacando a la luz la mediación cualitativa de la formulación dogmática que en la propuesta newmaniana se presenta simpática con el significado de la fe en su dimensión práctica.

Palabras clave

J.H. Newman, *Sermones parroquiales*, Fe religiosa, Experiencia religiosa, Formulación dogmática.

Abstract

Religious faith is practical: it is a reality in which the supernatural grace that precedes it, and that makes it possible, is melted with the human conditions required to embrace and experience it. In accordance with such understanding of the theology of faith, J. H. Newman's *Parochial and Plain Sermons*, preached between 1824 and 1843, pose the believer experience as a *realization* instead of an *abstraction*. The article aims to prove this suggesting sympathy by revealing the qualitative mediation of the dogmatic formulation, which, in the proposal of Newman, is presented as sympathetic to the meaning of faith within its practical dimension.

Key Words

J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, Religious Faith, Religious Experience, Dogmatic Formulation.

Resumo

A fé religiosa é prática; é uma realidade onde se fundem a graça sobrenatural que a precede, e faz possível, com as condições humanas para sua acolhida e sua vivência. Em concordância com essa compreensão da teologia da fé, os *Sermões Paroquiais* de Newman, predicados entre 1824 e 1843, propõem a experiência crente como uma *realização*, diferenciando-a de uma *abstração*. Este artigo põe em evidência essa sintonia sugestiva trazendo à luz a mediação qualitativa da

formulação dogmática que na proposta newmaniana se apresenta simpática com o significado da fé na sua dimensão prática.

Palavras-chave

J. H. Newman, *Sermões Paroquiais*, Fé religiosa, Experiência religiosa, Formulação dogmática.

INTRODUCCIÓN

Nuestro autor desarrolla su predicación² en un ambiente de tensión entre el racionalismo y el evangelismo, lo que ubicaba la racionalidad por una parte, y la dimensión afectiva por otra, como cualidades humanas opuestas, y, a su vez, paradigmáticas de la experiencia religiosa.

En este contexto, el oxoniense va describiendo homiléticamente los accesos antropológicos a la fe en el Dios revelado en Cristo, y, además, en perspectiva teológica, profundizando en una reflexión fiducial como realidad constitutiva del ser humano. La idea, entonces, era proponer los hitos fundamentales que va solicitando la comprensión de una fe religiosa que se haga auténticamente humana y confesionalmente válida. Esto es lo que lleva a nuestro autor, de modo progresivo, a descubrir la formulación dogmática como una necesidad interior del ser humano vinculada a la propia naturaleza de la fe, y no exclusivamente como una justificación a posteriori del contenido creyente.

Esta reflexión, en principio intuitiva en el discurso homilético de Newman, es la que luego deriva en una relación simpática entre la humana naturaleza y el contenido de la fe revelada, presentándose así una simpatía de

2 Se acaban de terminar de traducir al español los ocho volúmenes: *Sermones Parroquiales*, (2007-2015). Las citas que hacemos de los *Sermones parroquiales* (en adelante *P.S.*) están tomadas de la edición de Ignatius Press. Los números entre paréntesis corresponden a la clasificación de la lista completa de *Sermones* anglicanos de Newman, en la cual se pueden encontrar la fecha de predicación, el texto bíblico referencial, el título del sermón en español y la clasificación o área temática del sermón como tal. (c.f. Albornoz, 2015, pp. 41-62).

la formulación dogmática con el ser humano que cree. Esta es la perspectiva que este artículo describe y que a partir de un análisis de los *Sermones* de Newman podemos afirmar y proponer para el hoy creyente.

Nuestro estudio lo presentamos en tres momentos: el primero de ellos (1) nos llevará a la experiencia religiosa que movida por los sentimientos nos permite vivir en expresión *real* aquello que se cree; luego (2) presentaremos esa expresión religiosa como elaboración racional y forma necesaria de un credo definido (dogma), para posteriormente (3) afirmar como la fe cristiana, así entendida, encuentra plena simpatía con la formulación dogmática.

1. CONTEXTUALIZACIÓN

Las pocas posibilidades de lograr alcances sustantivos para no ceder a las exigencias del racionalismo³ provocaban en la Inglaterra de principios del siglo XIX una vivencia subjetiva de la fe, que atentaba contra la persona misma y la confesión religiosa por ella profesada. Como todo tenía que justificarse racionalmente aquellos menos instruidos se inclinaban hacia la *low church* o iglesia baja, es decir, aquella iglesia promotora de los ideales puritanos concentrada en un espiritualismo exclusivamente afectivo.

Por otra parte, la dualidad de perspectivas frente a la observancia del credo no resultaba atractiva afectivamente para unos, ni convincente racionalmente para otros, por lo que solo tenía valor lo que venía del impulso inmediato. Esto es lo que se reconoce en expresiones como: “*voy cuando me nace*”, “*lo hago cuando lo siento*”⁴. Lo demás sería legalismo, normativa o

3 Las ideas racionalistas son cuestionadas por nuestro autor, pues reconocía en ellas un daño directo a la comprensión antropológica y en consecuencia a la fe religiosa. El discurso exclusivamente racional atentaba con una visión integral del ser humano. (c.f. Sermón [572]: “Subordinación de la razón y los sentimientos a la palabra revelada”, *P.S.*, p.1352; “Ciertamente, quienes piensan que es irracional creer sin pruebas no están siendo racionales al pensar así”, sermón: Fe sin demostración, *P.S.*, pp.1391-1392; “Piensan que la religión no tiene otro fin que estorbar nuestros placeres de forma irracional y sin el menor sentido”, sermón: El amor es lo único necesario, *P.S.*, p. 1169).

4 Estas ideas que aquí enunciamos a modo de síntesis se pueden descubrir atendiendo al sermón: (El rigor de la ley de Cristo [*The Strictness of The Law of Christ*], del 9 de julio de 1837. *P.S.*, pp. 733-743).

dogmatismo. De estas comprensiones, Newman pretende liberar al creyente, pues, entender la experiencia religiosa bajo esta perspectiva coincidiría con aquello a lo que él llama irreal: “*religión irreal*”, o “*religión abstracta*”; si nos comportamos desde lo formal en la fe, la experiencia religiosa y el objeto creído derivan en abstracción, en último término podemos prescindir existencialmente de lo que se cree dada su formalidad:

Es común –no solo en religión– hablar de un modo irreal; esto ocurre siempre que tratamos un asunto que nos resulta familiar. Si oyeras a una persona ignorante en temas militares explicar cómo deben actuar los soldados de guardia o cómo ha de planearse su avituallamiento, su acantonamiento o sus marchas, estarías seguros de escuchar bastantes errores para provocar el ridículo y el desprecio de quienes saben de cuestiones bélicas. Si el extranjero llegara a una de nuestras ciudades y se pusiera, sin titubeos, a sugerir planes para surtir nuestros mercados u organizar nuestra policía, demostraría imprudencia y su intento revelaría gran falta de sentido común y modestia. Sería evidente que no entendía nada y que al hablar de lo nuestro usaba palabras sin sentido. Si alguien medio ciego intentara decidir cuestiones de proporción o de color, o un hombre sin oído juzgara composiciones musicales, diríamos que hablaba puras vaguedades o fantasías, o que se apoyaba en meras deducciones, sin una captación real de los temas que trataba. Sus observaciones serían teóricas e irreales⁵ (Newman, 1997, pp. 980-981).

5 “Of course it is very common in all matters, not only in religion, to speak in an unreal way; viz., when we speak on a subject with which our minds are not familiar. If you were to hear a person who knew nothing about military matters, giving directions how soldiers on service should conduct themselves, or how their food and lodging, or their marching, was to be duly arranged, you would be sure that his mistakes would be such as to excite the ridicule and contempt of men experienced in warfare. If a foreigner were to come to one of our cities, and without hesitation offer plans for the supply of our markets, or the management of our police, it is so certain that he would expose himself, that the very attempt would argue a great want of good sense and modesty. We should feel that he did not understand us, and that when he spoke about us, he would be using words without meaning. If a dim-sighted man were to attempt to decide questions of proportion and colour, or a man without ear to judge of musical compositions, we should feel that he spoke on and from general principles, on fancy, or by deduction and argument, not from a real apprehension of the matters which he discussed. His remarks would be theoretical and unreal” (*P.S.*, pp. 980-981. Sermón [537]: Palabras irreales [*Unreal Words*], del 2 de junio de 1839).

De aquí viene el llamado a la práctica de la vida de fe en que nuestro autor insiste. Por esta misma razón reconocemos su propuesta en la que la religión que debe vivir el creyente tiene que ser de obras y no de improvisaciones afectivas, o meras abstracciones, pues esto sería una religión irreal. Es por ello que para buscar la fe verdadera se requiere entonces de un conocimiento que no tenga como fundamento epistemológico solo los datos de la ciencia, aún de la ciencia religiosa, pues aquí estaríamos solo frente a la perspectiva definida de esta misma ciencia, es decir, frente a una perspectiva formal. Caso similar sucedería si atendiéramos solo a las improvisaciones de los afectos, emociones o sentimientos⁶. He aquí el dilema de la abstracción religiosa.

Ahora bien, dicho positivamente, la conjunción de estas variables en una comprensión antropológica integral, e integradora, nos permite reconocer la condición de posibilidad para que la verdadera experiencia religiosa acontezca. Pues, si la condición humana se reconoce bajo estas variables, entonces, el fundamento de la fe las supone, y el modo humano de vivir la fe necesitaría de estas dimensiones para sostenerse. La condición antropológica se transformaría así en fundamento de la fe y su credibilidad, a modo de *praeambula*.

1.1 Hacia una realidad visible

Entonces ¿De qué se trata creer? en las homilias de nuestro autor podemos encontrar la respuesta: pasar de una idea abstracta a una confesión real. Dicho de otro modo, pasar de la invisibilidad hacia la visibilidad. Esto es tan potente en la predicación de nuestro autor que el invisible que cree no solo encuentra lugar en la realidad visible, sino que la solicita, y, en este movimiento, encuentra su sentido. Es decir, existe una mutua relación

6 Si bien habría que precisar en cada caso –pues a veces Newman hace referencia a la misma realidad llamándole emociones (*emotions*) o sentimientos (*feeling*)-, en general la emoción en Newman es: “la expresión de un sentimiento mayor que se manifiesta en el ser humano a partir de un agente externo o interno que lo excita, sin considerar el aspecto cognitivo o volitivo de este individuo en particular. Y a partir del cual el mismo individuo puede ser conducido a la acción.” (c.f. Sermón: El lugar de los sentimientos en la vida cristiana [*The Religious Use of Excited Feelings*], del 3 de julio de 1831, *P.S.*, pp. 76-82; La emoción religiosa [*Religious Emotion*], del 27 de marzo de 1831, *P.S.*, pp.115-122).

entre la realidad nocional del individuo en particular con sus derivaciones racionales afectivas y reales. Ambas, activamente comprendidas, sugieren la fundamentación del acto de fe y su precedente antropológico.

Ahora bien, la invisibilidad de la fe exige de medios que la hagan visible, no solo en cuanto práctica de un determinado credo, sino también como contenido del credo. Hablamos de medios que visibilizan el invisible. Estos pueden ser, por ejemplo: la propia *Palabra de Dios*, la vida eclesial y sacramental, la vida orante, la confesión explícita de determinados contenidos, una piedad particular, incluso la misma comunidad de creyentes que reconocen y acogen en los medios visibles una realidad necesaria para la vivencia de la fe, donde la razón y los sentimientos puedan encontrarse explícitamente. En efecto, la comunidad no es solo el agente pasivo que recibe y transmite la fe, sino que ella misma –en cuanto comunidad–, visibiliza el invisible, lo que le da un carácter sacramental hablando en términos eclesiológicos.

Se insinúan ya aquí los constitutivos de la experiencia de fe auténtica: el carácter comunitario de la fe, el contenido positivo de la *revelación*, y el reconocimiento de las realidades visibles que hacen de una abstracción algo real. No hablamos de elementos accesorios a la realidad creyente, sino a la consecuencia de la necesidad humana que exige su propio desarrollo. Dado que existen condicionamientos previos en el ser humano en virtud de su propia naturaleza, lo que se requiere, entonces, es que el hombre siga su naturaleza en esta materia, para luego reconocer la sobrenaturalidad del acto creyente. Lo mismo sucede con los sentimientos y emociones, así sean religiosos, pues, más allá de los razonamientos propios y justificaciones particulares que se pretendían del credo, las inclinaciones de los sentimientos tendían a gobernar las exigencias de la propia fe⁷.

7 Esto es lo que revela el sermón llamado: Fe sin demostración (*Faith Without Demonstratio*), del 21 de mayo de 1837: “Pero los hombres no desean olvidarse de sí mismos; no les gusta, por así decirlo, hacerse nada y no tener otra ocupación que la fe. Prefieren el argumento y la prueba; les gusta que los convenzan de la verdad de una forma que los satisfaga, antes de aceptarla, aunque esa satisfacción sea, quizás imposible” (*Yet men are not willing to forget themselves; they do not like to become, as it were, nothing, and to have no work but faith. They like argument and proof better; they like to be convinced of a truth to their own satisfaction before they receive it, when, perhaps, such satisfaction is impossible*). (c.f. [468], *P.S.*, p.1390).

Por esta razón es que la obediencia de la fe y la fidelidad a lo que se cree supera, por ventaja, la situación particular que los sentimientos, o las emociones más sublimes, pueden estar gestando en el individuo en particular: “Ten por seguro que la fidelidad decidida y firme, aun sin transportes de ánimo o cálidas emociones, es mucho más agradable a Dios que todos los anhelos apasionados de vivir en su presencia que los ignorantes confunden con la religión”⁸ (Newman, 1997, p.82). En consecuencia, las insinuaciones que vengan de sentimientos religiosos, por sí mismas, no tienen que ver con el sustento firme que promueve la propia experiencia de la fe auténticamente comprendida y eclesialmente vivida. Por lo que los medios que hacen visible la fe no se corresponden con los sentimientos, al menos, no en cuanto tales.

1.2 Una aplicación práctica

Veamos un ejemplo. Un medio que visibiliza la realidad sobrenatural de la fe es la *Escritura*. La *Palabra de Dios*, en cuanto depósito confiado al cuerpo creyente, es un ejemplo patente de los medios visibles que Dios nos ofrece de lo invisible. No solo como objeto de fe, sino por toda la tradición que en ella ha quedado plasmada a lo largo de la historia. La Escritura es una consecuencia visible de la invisible relación de Dios con su pueblo. Y ¿por qué ha quedado escrita? Porque su contenido originalmente invisible para el hoy creyente, se transforma en objeto visible y actual; visibilidad de aquella realidad que la propia condición humana necesita para creer. Es esta misma realidad creída la que despierta la emoción y abre al amor para luego ser reflexionada. Aunque no basta con la sola reflexión, pues esto dejaría el vínculo con la Escritura en un plano puramente formal, nocional, encerrado en el concepto y en la lógica histórica que tales realidades quieran expresar y formular como concatenación de ideas relevantes. Para que la comprensión de lo escrito tenga consistencia vital en la persona, necesita ser valorada, querida y amada. He aquí la importancia de los sentimientos religiosos para la vivencia de la propia fe.

8 “Still be quite sure that resolute, consistent obedience, though unattended with high transport and warm emotion, is far more acceptable to Him than all those passionate longings to live in His sight, which look more like religion to the uninstructed” (Sermón [305]: El valor de los sentimientos en la vida cristiana [*The Religious Use of Excited Feelings*], del 3 de julio de 1831. c.f. *P.S.*, p. 82).

Entonces, una cosa es tener un vínculo nocional con el texto en concreto, descubrir su lógica interna, analizar el lugar de los personajes del relato, la coherencia histórica que puedan otorgar los hechos, la valorización de los acontecimientos narrados como fuentes de enseñanza, etc., pero otra cosa es hacer del texto bíblico (realidad visible) una fuente querida, con la cual se entra en relación vital, fruto de una afección con ella desarrollada (sentimiento-emoción). De este modo, porque se es capaz de amar lo que el escrito nos sugiere, se puede también respetar, cuidar, meditar y reflexionar. La experiencia de amor hacia la Escritura cambia el modo de relacionarse con ella, y porque se ama, entonces, se puede entrar a analizar, conjeturar, puntualizar y definir, las ideas que de la relación con ella puedan surgir (DV 21). De esta manera se entra en la dinámica de la fe que mueve e impulsa al creyente a una auténtica adhesión, que posibilita transformar las realidades visibles en un verdadero objeto de devoción que sugiere el invisible.

2. LA FORMA REAL DE UN CREDO

En el sermón “La humillación del Hijo eterno”, nos encontramos con la siguiente afirmación:

Mientras tanto, el mundo religioso se preocupe poco de adonde le llevan sus ideas u opiniones; y no se dé cuenta de que está dando culto a un simple nombre abstracto o a una vaga creación intelectual, en vez de al Hijo de Dios vivo, hasta que los fieles abandonen la fe, y entonces se asusten y aprendan que la así llamada religión del corazón sin ortodoxia de doctrina no es más que la tibieza de un cadáver, existirá durante un tiempo pero con certeza desaparecerá⁹ (Newman, 1997, p.592).

El escrito nos presenta una perspectiva que vuelve sobre lo que ya hemos insistido, pero creemos aquí con una dimensión mucho más aguda. La idea de religión abstracta que hemos considerado más arriba aparece

9 “Meanwhile, the religious world little thinks whither its opinions are leading; and will not discover that it is adoring a mere abstract name or a vague creation of the mind for the Ever-living Son, till the defection of its members from the faith startle it, and teach it that the so-called religion of the heart, without orthodoxy of doctrine, is but the warmth of a corpse, real for a time, but sure to fail” ([353], *P.S.* p. 592).

aquí enunciada como aquella que se sostiene no en la claridad de las ideas sino en las insinuaciones del corazón (*religion of the heart*), es decir, sobre la base de los sentimientos que el creyente puede tener.

Destaquemos también lo interesante que resulta la idea de abstracción, pues ésta no aparece aquí en colisión con el intelecto, sino con los sentimientos. Por tanto, una religión abstracta no es solo la que se reduce a lo racional, sino que también es abstracta en cuanto se queda solo con lo emocional. En cualquiera de ambos casos, al considerarse de manera exclusiva lo racional o emocional, se cae en la abstracción. En consecuencia, lo abstracto también tiene connotaciones distintas, pues aparece aquí como aquello que se opone a lo real, más que al hecho de la conceptualización misma. Expliquémoslo un poco más.

La crítica hacia lo abstracto en materia de fe religiosa se aclara si oponemos la abstracción con respecto a la fe religiosa «real». Dicho de otro modo, una abstracción religiosa ocurre en cuanto se opone a la vivencia de una fe, y, en este sentido, sea por los sentimientos o sea por lo racional, cualquier camino considerado de modo exclusivo respecto del otro queda atrapado en una abstracción religiosa en contra de lo que sería una fe real. ¿Cómo escapar de este peligro?, con la ortodoxia de doctrina (*orthodoxy of doctrine*). Nuestro autor nos introduce, entonces, hacia lo que queremos sistematizar a continuación. Se trata de la necesaria solicitud de un cuerpo intelectual que debe tener la religión para responder a esa necesidad racional, que solicita en virtud de su propia condición humana, y, desde aquí, posibilitar el asentimiento real a él, simplificado en la idea de la práctica de la misma. Esto no se logra con solo la atención al ejercicio intelectual, ni tampoco como aceptación del dictamen de los sentimientos, fruto de un acontecimiento que podemos llamar religioso.

La racionalidad forma parte del ser humano constitutivamente hablando, y, en consecuencia, todas sus facultades se encuentran tocadas por esta realidad. Entonces, la fe religiosa como dimensión también humana, según hemos explicado, solicitará de esta mediación racional para transformarse así en posibilidad real.

En todo caso conceptualizar lo creído asume ontológicamente el mismo acto de creer, es decir, se reconoce en la dinámica propia de lo que se cree un conjunto doctrinal que deriva de aquello que es creído, dice Newman: “Pero

la fe del Evangelio quedó establecida hace mucho tiempo, es un depósito bien definido, un tesoro común a todos, uno oye el mismo en todo tiempo, expresado en palabras fijas, que se puede recibir, preservar y transmitir”¹⁰ (1997, p. 389). En otras palabras, lo que se afirma es que aquello que se cree tiene una aprehensión real y verdadera de Dios, por lo que podemos hablar de una verdad testificada en su enunciado mismo, como contenido y expresión de él. Aquello que es reconocido como realidad que se cree –en razón de la propia necesidad racional de creer en su contenido–, trae como consecuencia la explicitación del credo, producto de la necesaria verbalización de él. Esto se hace tanto más patente cuando el ejercicio creyente requiere que sea transmitido, pues, la conceptualización de lo creído manifiesta la necesidad de una elaboración racional.

Ahora bien, si partimos del principio que un determinado cuerpo de doctrina se sostiene y propone en un establecido credo, aunque este se nos presente desde lo externo como realidad nocional, este mismo cuerpo, en cuanto expresión de la realidad creída, simpatiza con la dimensión antropológica buscada por este mismo ser humano en particular. Existe así una especie de connaturalidad del deseo humano que cree y en cuanto cree busca, pues si la inteligencia desea la verdad y la verdad está en esa expresión exterior que se propone, se genera un vínculo simpático hacia ella. Y a su vez, esta búsqueda de la verdad supone los condicionamientos propios del ser humano para alcanzarla, pues no tiene otro modo de hacerlo que a modo humano.

Se trata de la natural relación epistémica para alcanzar el conocimiento, aquella ciencia perceptiva que une, bajo la aspiración inteligible, el sujeto con el objeto. Es la realidad humana, tal y como se presenta en la vida cotidiana, la que vemos aquí encaminada en materia de fe religiosa, y de la cual nuestro autor se vale.

Ahora bien, si el conocimiento que se da en la comprensión y posibilidades humanas, si se entienden en la simpatía que otorga la gracia con el objeto sobrenatural, la acción de creer se ve doblemente respaldada

10 “But this has been all settled long ago; the Gospel Faith is a definite deposit, –a treasure, common to all, one and the same in every age, conceived in set words, and such as admits of being received, preserved, transmitted” ([367], *P.S.*, p. 389).

por el vínculo simpático del natural y el sobrenatural. Es decir, ya no solo la fe en cuanto aceptación por gracia del don sobrenatural, con la cual podría ser suficiente, sino también su contenido. En efecto, su credo viene a fortalecer y dar fundamento a aquella opción primera del creer:

También a nosotros, aunque no hemos sido admitidos todavía en la gloria celestial, se nos ha dado ver mucho, como preparación para ver más. Cristo habita entre nosotros en su Iglesia, de un modo real aunque invisible y, mediante sus preceptos, cumple con respecto a nosotros, en un sentido verdadero y suficiente, la promesa del texto¹¹ (Newman, 1997, p. 967).

Seguidamente podemos afirmar que el dato revelado en Jesucristo no puede ser conocido por la fe sin que, a su vez, el contenido de esa realidad (*dogma*) sea simultáneamente aceptado. Esto es lo que nuestro autor busca expresar bajo la necesaria vinculación y aceptación de un credo que libra de reducir la religión a un puro sentimiento, o a una realidad, sobrenatural tan inalcanzable que humanamente no se puede reconocer. Lo sintetizamos en la siguiente afirmación de nuestro autor:

Hay personas muy respetables que suelen referirse a la fe cristiana como un sentimiento o un principio al que las personas normales no pueden entrar, algo extraño y muy peculiar, distinto de todo lo que nos afecta y nos importa en este mundo. Y nada que nosotros hagamos les servirá de ejemplo de lo contrario. Piensan que, como se trata de un don espiritual de origen divino, es completamente sobrehumano, y que compararlo con cualquiera de nuestros sentimientos o principios ordinarios es pensar cosas indignas de ello¹² (Newman, 1997, p. 123).

11 “We too, though as yet we are not admitted to heavenly glory, yet are given to see much, in preparation for seeing more. Christ dwells among us in His Church really though invisibly, and through its Ordinances fulfils towards us, in a true and sufficient sense, the promise of the text” ([519], *P.S.*, p. 967).

12 “There are serious men who are in the habit of describing Christian Faith as a feeling or a principle such as ordinary persons cannot enter into; a something strange and peculiar in its very nature, different in kind from every thing that affects and influences us in matters of this world, and not admitting any illustration from our conduct in them. They consider that, because it is a spiritual gift, and heavenly in its origin, it is therefore altogether superhuman; and that to compare it with any of our natural principles or feelings, is to think unworthily of it” ([196], *P.S.*, p. 123).

Este es el tipo de reflexión de la que nuestro autor se hace cargo, y que en la sistematización aquí formulada nos abre paso al apartado siguiente.

2.1 El contenido de lo que se cree como respuesta a la propia fe

Nos detenemos ahora en las preguntas que dentro del corpus homilético de Newman avalan su preocupación y el discurso que venimos desarrollando: ¿Qué necesidad hay de profesar una religión? ¿Por qué ir a la Iglesia? ¿Por qué observar ciertos ritos y ceremonias? ¿Por qué vigilar, rezar, ayunar y meditar? ¿La mejor forma de acercarnos a Dios no es lo que ocurre dentro, en nuestra conciencia, y fuera, en nuestra conducta? ¿Cómo vamos a agradar a Dios sometiéndonos a unas formalidades religiosas, tomando parte en ciertos actos religiosos? ¿Por qué participar en lo que la Iglesia llama sacramentos? Esta serie de interrogantes nos pone ahora en el planteamiento que queremos reconocer, a saber, la necesaria respuesta de contenido que la condición humana tiene en cuanto confiesa una determinada fe. Pues, si se excluyera este aspecto de la propia vivencia de la fe no solo se atenta contra la fe misma, sino también contra la propia realidad humana, pudiendo reducir la experiencia religiosa a un solo sentimentalismo, o superstición, que no tiene nada que ver con lo que se pretende profesar, ni con aquello que se nos presenta más humano¹³. En definitiva, se atenta en contra de la propia condición antropológica: “Hasta que no sintamos que tenemos una confianza, un tesoro para transmitir, una seguridad de la que somos responsables, estaremos perdiendo una peculiaridad principal en nuestra condición”¹⁴(Newman, 1997, p. 396). Pues es la propia condición humana la que solicita de este peculiar ejercicio racional para sostenerse humano. Se trata de que el producto de su racionalidad, el ser humano, se encamine en una permanente pregunta sobre el contenido de la fe, en el intento de buscar la mejor manera de comprender lo que se cree, si bien la verdad absoluta resultará siempre inalcanzable (FR 95; 96).

13 “El desconocimiento de las verdades creídas puede conducir a numerosos errores, tales como reducir la fe a los sentimientos o, lo que sería aún más grave, que se adultere la fe conduciendo al creyente a la práctica de la superstición o hasta aceptar el absurdo hacia la irracionalidad de tantas corrientes [...]” (Fernández, 2009, p. 11).

14 “Till we feel that we have a trust, a treasure to transmit, for the safety of which we are answerable, we have missed one chief peculiarity in our actual position” ([367], *P.S.*, p. 396).

Se trata de ir adecuándose permanentemente a lo real, pues las limitaciones para la fe que nos ofrece la razón, por sí sola, exigen también abrirse a una nueva dimensión del contenido de ella, cuya respuesta solo la podemos reconocer en el amor. En cualquier caso, se trata de poner a la razón en el dinamismo de alcanzar la verdad del contenido de la fe, precisamente porque se cree, y el creer no atenta contra el ejercicio de la razón, por el contrario, lo lleva a plenitud (FR 17; 67; PF 10; LF 3). En esta perspectiva lo que busca la razón es sostener suficientemente lo que se cree y, de este modo, posibilitar la dimensión práctica de la fe, tan necesaria en el discurso para reconocer una fe auténtica:

Realmente asusta pensar que la mayoría de los que se llaman cristianos –no importa lo que digan o crean sentir, el encendimiento y el amor que profesen tener– harían exactamente lo mismo que hacen, ni mucho mejor ni mucho peor, si estuvieran convencidos de que el cristianismo es pura fábula¹⁵ (Newman, 1997, pp. 925-926).

De aquí deriva la importancia del contenido de lo que se cree que libera, o, al menos, busca favorecer la fe religiosa de una pura sensación interior. De lo que se trata en suma es de comprender que la fe en sí misma, al momento de ser confesada, trae consigo un cuerpo de contenido al cual se asiente por la propia fe originalmente confesada. Todo porque la humana naturaleza lo solicita, y la fe encuentra en esa naturaleza sus propias posibilidades de desarrollo.

2.2 Una realidad concreta

La condición humana supone una movilidad del creyente hacia su fe que se concreta en la cotidianidad de la vida religiosa. En este sentido no se puede cuestionar la fe por las formas externas que asume (contra el sentimentalismo) ni por las razones que la justifican aún sin evidencia (contra el racionalismo), ambas realidades son necesarias en la práctica de la fe y resultan coherentes con la humana condición, como advierte Newman (1997):

15 “I really fear that most men called Christians, whatever they may profess, whatever they may think they feel, whatever warmth and illumination and love they may claim as their own, yet would go on almost as they do, neither much better nor much worse, if they believed Christianity to be a fable” ([399], *P.S.*, pp. 925-926).

¿Qué es la oración sino una forma?, es decir, ¿acaso vemos salir algo de ella? Pero lo creemos, y por eso Dios nos da su gracia. ¿En qué sentido es la adhesión a la Iglesia una forma, que no lo sea también la oración? En beneficio de la una no se ve, y el de la otra tampoco. La una no beneficiará a la gente abandonada y sin Dios, y la otra tampoco. La una se nos ordena en la Escritura, la otra también. Por tanto, decir que la unidad de la Iglesia es una forma, algo externo, no es una injuria; las formas, las cosas externas, son el alimento de la fe¹⁶ (p.607).

Toda esta insistencia de nuestro autor no equivoca el sentir de la fe, sino que se funda en la idea de que aquella realidad que se cree –en su aplicación y vivencia concreta–, alimenta la fe desde la práctica de la misma. No es una pura forma de la fe, sino que es la fe que se vive, y viviéndola, asumidas las condiciones humanas previas, se transforma en signo de credibilidad, o, dicho de otro modo, en realidad sacramental. Pues, a fin de cuentas: “hay una gran diferencia entre creer una cosa y sentirlo”¹⁷.

La conceptualización de la fe como respuesta racional a lo que se cree, y la acogida de ella en el amor, movilizan en conjunto a la práctica religiosa, haciendo de una realidad confesional una especie de sacramentalidad de la propia fe. La razón constituye la reflexión de lo que se cree, purifica lo que se siente y alienta la fundamentación de la misma¹⁸. Por su parte,

16 “What is prayer but a form? that is, who (to speak generally) sees anything come of it? But we believe it, and so are blessed. In what sense is adherence to the Church a form in which prayer is not also? The benefit of the one is not seen, nor of the other; the one will not profit the ungodly and careless, nor will the other; the one is commanded in Scripture, so is the other. Therefore, to say that Church-union is a form, is no disparagement of it; forms are the very food of faith” ([428], *P.S.*, p. 607).

17 “There is a great difference between believing a thing to be good, and feeling it” (*L.D.*, Carta a Walter Mayers, de enero de 1821).

18 Por eso Newman puede decir: “La razón analiza los fundamentos y motivos de su actuar; una razón es un análisis, pero no es el motivo en sí. Tal como la conciencia es un elemento simple de nuestra naturaleza, y sin embargo sus operaciones admiten la inspección y el escrutinio racional. Así cabe también que la fe pueda ser reconocida, y sus actos justificados, por la razón, sin que por ello dependa efectivamente de la misma” (“Reason analyzes the grounds and motives of action: a reason is an analysis, but is not the motive itself. As, then, Conscience is a simple element in our nature, yet its operations admit of being surveyed and scrutinized by Reason; so may Faith be cognizable, and its acts be justified, by Reason, without therefore being, in matter of fact, dependent upon it”) (Newman, 2003, p. 183).

el sentimiento religioso fruto de una experiencia de amor más profundo despierta espontáneamente el deseo de la fe y su concreción explícita, moviendo al ser humano a lo sobrenatural.

Así, la fe que se cree, encuentra su consistencia en la práctica de la misma, entrando en una mutua relación de la *ortodoxia* con la *ortopraxis*. Newman (1908) dirá años más tarde en la *Apología Pro Vita Sua*: “Tenía confianza en la verdad de una cierta enseñanza religiosa definida, en base a este fundamento del dogma; a saber, que había una Iglesia visible, con sacramentos y ritos que son los canales de la gracia invisible”¹⁹(p.49). Y en una larga explicación sobre los vínculos del hacer y prometer como condicionantes de la fe religiosa, luego someterá a juicio la idea excluyente entre el sentir y el obrar:

¿Por qué? Porque hay una inmensa distancia entre sentir correctamente y obrar correctamente. Una persona puede tener todos esos buenos sentimientos y emociones, pero si no los ha puesto en práctica no puede estar seguro de poseer una base segura y permanente. Si no los ha puesto en práctica, no tenemos garantía para creer que sean algo más que palabras²⁰ (Newman, 1997, p. 111).

En clave positiva, la práctica de la fe redundará en más fe, y complementa las propias necesidades que el ser humano experimenta respecto de su propio creer. La insistencia en experimentar la fe religiosa como una realidad concreta ve en los distintos momentos del discurso homilético de Newman toda su capacidad de desarrollo, pues por naturaleza –dadas las diversas condiciones de esta humana realidad–, la práctica de la fe termina definiendo al hombre e imponiéndose a fuerza de práctica en su desarrollo creyente:

19 “I was confident in the truth of a certain definite religious teaching, based upon this foundation of dogma; viz. that there was a visible Church, with sacraments and rites which are the channels of invisible grace” (Newman, 1908, p. 49).

20 “Why? Because there is an immeasurable distance between feeling right and doing right. A man may have all these good thoughts and emotions, yet (if he has not yet hazarded them to the experiment of practice) he cannot promise himself that he has any sound and permanent principle at all. If he has not yet acted upon them, we have no voucher, barely on account of them, to believe that they are anything but words” (*P.S.* p.111. Sermón (315): Prometer y no hacer (*Promising Without Doing*) del 30 de octubre de 1831).

Lo que se hace de forma regular acaba imponiéndose en la mente (conciencia), deja su huella en la imaginación y la memoria, y parece sustituir a los demás deberes. Todo aquello que consiste en actos externos definidos está dotado de una plenitud y un aspecto tangible muy aptos para dejar satisfecha la mente²¹(Newman, 1997, p. 777).

En resumen, en la comprensión de nuestro autor, la fuerza y aplicación práctica de lo que se cree garantiza que hay un movimiento interior estimulado por toda la dimensión de la persona. La confesión de lo que se cree nos pone en la dinámica del ejercicio real de la fe, que se manifiesta concretamente en la vida del creyente, y lo lleva más allá del mundo de las nociones.

He aquí la importancia que ejerce el contenido de la fe, que termina siendo la realidad de la fe misma, si bien la reconocemos en momentos distintos en cuanto a su comprensión, pero en razón del credo y el asentimiento a él, su distinción es ontológica. Veamos ahora cómo se entienden estos dos momentos en la confesión de la propia fe religiosa.

3. CREER Y CONFESAR

Hemos dicho que aquella realidad que se cree necesita ser confesada y esto supone asumir el contenido de ello como acto segundo de la comprensión de la propia fe. La racionalidad jugará aquí un rol significativo, pues ella debe profundizar en lo creído para evidenciar la consistencia de las formulaciones y vivencias que deriven de aquello que se cree. Pero no solo eso, el ejercicio devocional, hacia aquello que se presenta como contenido de lo que se cree, abre la perspectiva más integradora de lo humano para profesar la fe misma: “De igual manera, diversos puntos de forma y disciplina son obligatorios aunque la Escritura no diga nada de ellas porque descubrimos nuestro deber

21 *“What is done stately forces itself upon the mind, impresses the memory and imagination, and seems to be a substitute for other duties; and what is contained in definite outward acts has a completeness and tangible form about it, which is likely to satisfy the mind”* ([460], P.S., p. 777).

por otro camino”²² (Newman, 1997, p. 272). ¿Cuál es ese otro camino?, la devoción. El acto devocional que involucra a toda la persona, lleva a ésta a creer, aun no teniendo todas las herramientas intelectuales para justificar aquello que cree, no obstante, cree. Esto es lo que posibilita la fe en ambientes de cultura sencilla, donde puede haber perfecta fe religiosa, aunque no se tengan todos los elementos para justificar aquello que se cree, y de hecho, *sensu stricto*, no se tienen porqué tener, pues estamos, en niveles distintos, y la fe real no es fruto de una acumulación de pruebas que la validen²³.

3.1 Hacia la simpatía dogmática

Ahora bien, la condición humana con su facultad racional exigirá profundizar en lo que se confiesa, para mostrar la coherencia de ello con el acto de fe mismo. Pues se debe guardar que aquello que la fe confiesa no sea una irracionalidad. Para ello la razón otorgará sus recursos propios, pero esto no significa que la dinámica de creer y confesar tenga, o deba tener, justificantes a priori para aceptar aquello que se confiesa. Por ejemplo, reconocemos en Jesucristo al supremo revelador, porque introduce a sus seguidores en una relación nueva con su *Padre*, una relación de íntima pertenencia filial en el Espíritu de ambos. La comprensión nueva se reconoce por la comunidad al punto de dejarla explícita en la Escritura, pero, antes de que la mente acepte esta realidad como verdadera, el corazón (razón-amor) ha dado su sí al don que Dios hace de sí mismo en esta nueva vida que ofrece a compartir.

También puede pasar que este cambio no se dé. Por ejemplo, en lo que dice relación a la ley judía y las discusiones apostólicas sobre el horizonte del *Kerygma* (Hech 15). En este caso Newman tomará ejemplo para decir que no necesariamente las formalidades externas se pueden relativizar, sino confesar, pues tienen su valor en sí mismas, para la práctica de la fe:

De esta obediencia a la ley judía, urgida y ejemplificada tanto por nuestro Señor como por sus apóstoles, aprendemos la importancia grande de

22 “And in like manner, various matters of form and discipline are binding, though Scripture says nothing about them; for we learn the duty in another way” ([280], P.S., p. 272).

23 Es la defensa que hace Newman de la fe de los sencillos y en contra de quienes cuestionaban este tipo de fe desde el racionalismo, advierte: “Los defensores de tales modificaciones suelen hablar en términos de superstición, como antaño los fariseos que llamaban maldita a la muchedumbre que no conocía la ley” (Tolhurst, 1993, pp. 57-67).

conservar las formas externas de lo religioso a que estemos acostumbrados, aunque en sí mismas sean indiferentes o no tengan origen divino²⁴ (Newman, 1997, p. 271).

Estamos entonces frente a dos momentos de un mismo acto de fe que se solicitan mutuamente. La realidad de una confesión interna solicita de la externa y viceversa, pues de no darse la instancia primera de creer tampoco se puede dar la segunda de confesar, y, a su vez, el confesar una determinada realidad en ausencia del creerla nos lleva al mismo estado de disociación creyente y humana. Así como no se puede dividir la naturaleza antropológica, tampoco podemos separar la fe real implícita de la confesión de su contenido explícito. Al hablar de las obligaciones que derivan de la fe religiosa en razón del santuario, Newman (1997) formula lo siguiente:

Bien, pero, ¿no veis que una doctrina con ese enfoque condena no solo a aquellos que simulan una religiosidad externa sin tener la interna, sino también a los que simulan la interna sin tener la externa? Porque, si es una incoherencia fingir una religiosidad externa al tiempo que se descuida la interna, también es una incoherencia, ciertamente, descuidarla externamente al tiempo que se finge internamente. Está mal, ciertamente, creer y no profesar²⁵ (Newman, 1997, p. 1375).

Este texto nos ubica en aquella dimensión de lo que queremos expresar, la necesaria vinculación que existe entre aquello que se cree y la consecuencia que deriva del contenido de lo que se cree. El vínculo irrenunciable que existe en esta dinámica, nos permite identificar y preparar las consecuencias de una determinada fe que queremos sea real. A su vez, esta distinción y formulación newmaniana nos introduce en aquello que hemos venido insinuando, a saber, la estrecha relación que existe entre la fe que se cree y la

24 “Now from this obedience to the Jewish Law, enjoined and displayed by our Blessed Lord and His Apostles, we learn the great importance of retaining those religious forms to which we are accustomed, even though they are in themselves indifferent, or not of Divine origin” ([280], *P.S.*, p. 271).

25 “Well; but do you not see that such a view of doctrine condemns not only those who affect outward religion without inward, but those also who affect inward without outward? For, if it is an inconsistency to pretend to religion outwardly, while we neglect it inwardly, it is also an inconsistency, surely, to neglect it outwardly while we pretend to it inwardly. It is wrong, surely, to believe and not to profess” (*P.S.* p.1375. Sermón [539]: Ofrendas para el Santuario [*Offerings for the Sanctuary*], del 23 de junio de 1839).

necesaria explicitación del contenido de lo que se cree, bajo una determinada formulación conceptual. Cuando esto ocurre, la formulación racional de lo que se cree queda justificada por el acto mismo del creer, pues la naturaleza antropológica en sus condicionantes lo solicita. De este modo el dogma no viene a ser un exclusivo añadido externo a la fe como agregado accidental, fruto de una disquisición histórica a partir de la materia primeramente confesada. Pues, ya en la confesión de la fe creída se encuentra la matriz necesaria para que la formulación dogmática se exprese, incluso asumiendo la realidad de misterio que esta puede tener.

La naturaleza dogmática simpatiza con la naturaleza humana a tal punto que esta misma realidad la solicita para reconocer explícitamente la fe que se cree. En todo caso, en un sentido más real de la propia fe que se vive la formulación dogmática, en su conceptualización, resulta prescindible, pues el objeto de la fe no es la conceptualización de lo que se cree sino la aceptación y vivencia del contenido de ella, en donde el dogma cumple un rol de explicitación²⁶. Pero también el dogma se transforma en el pilar de la fe frente a los sentimientos religiosos que, considerados en exclusiva, hacen palidecer el rostro de la misma fe y la exponen a los vaivenes del subjetivismo religioso, del tiempo y la cultura.

3.2 La comprensión antropológica

En sintonía con el discurso precedente la reflexión newmaniana sugiere una propuesta antropológica que radica en la pregunta sobre sí mismo, junto a la estructura propia que tiene el ser humano para sostener y comprender la fe que se cree. Nuestro autor más allá de manifestar su crítica contra el sistema abstracto de religión, que llevaba a una estimulación de las ideas religiosas pero que alejaba de una vivencia de la misma, propone en su discurso homilético el desarrollo de la búsqueda de la verdad a partir del conocimiento de sí mismo.

Newman invita al oyente a que profundice en su propia realidad humana, que se pregunte por cómo ha de actuar para tomar conciencia de su condición y posibilidades, pues la experiencia de la fe se construirá

26 Newman desarrolla explícitamente las ideas de los vínculos de la fe y el dogma en su obra sobre *Los Arrianos del siglo IV* publicada en 1833.

precisamente sobre esa realidad. Fiel a su dinámica homilética, nuestro autor lleva al oyente al autoconocimiento:

Este autoconocimiento está en la raíz misma de todo conocimiento religioso auténtico; y no sirve de nada –o peor que de nada: es un engaño y una maldad– pensar que uno entiende la doctrina cristiana, ¡por supuesto!, sencillamente porque la aprendió en los libros o escuchando sermones o por cualquier otro medio externo, por muy bueno que sea en sí mismo. Sólo en la medida en que escrutemos el corazón y conozcamos nuestra naturaleza limitada entenderemos lo que significa que Dios es gobernador y juez. Sólo en la medida en que comprendamos la naturaleza de la desobediencia y que somos realmente pecadores, sabremos lo que es la bendición de vernos limpios de pecado, la redención, el perdón, la santificación²⁷ (Newman, 1997, p. 32)

Lo importante en este texto de Newman es la insistencia que hace a sus feligreses a descubrirse en las propias dimensiones humanas. Esta insistencia no evoca solo un saber moral sobre sí mismo, si bien este elemento está presente, sino, sobre todo, el esfuerzo por intentar descubrir la experiencia religiosa a partir del conocimiento de sí mismo o de un autoconocimiento, es decir, a través de una aproximación antropológica que la propia persona debe hacer. Pareciese que Newman tuviese la certeza de que en la medida en que el ser humano reflexione sobre su propia condición, descubre, en esta misma, la presencia de Dios.

27 “Thus self-knowledge is at the root of all real religious knowledge; and it is in vain,—worse than vain,—it is a deceit and a mischief, to think to understand the Christian doctrines as a matter of course, merely by being taught by books, or by attending sermons, or by any outward means, however excellent, taken by themselves. For it is in proportion as we search our hearts and understand our own nature, that we understand what is meant by an Infinite Governor and Judge; in proportion as we comprehend the nature of disobedience and our actual sinfulness, that we feel what is the blessing of the removal of sin, redemption, pardon, sanctification [...]” (*P.S.*, 32. Sermón: *Faltas ocultas [Secret Faults]*, del 12 de junio de 1825). Según Lams este sermón analiza otra forma de conocimiento importante para la práctica religiosa; el auto-conocimiento. Muchos cristianos nunca llegan a “un correcto conocimiento de sí mismos, sino que se contentan con las impresiones generales y vagas sobre su verdadera realidad. Tal ignorancia es peligrosa porque la comprensión de uno mismo es la condición necesaria para entender las de grandes doctrinas de la Iglesia (c.f. V. Lams, *Newman’s Anglican georgic, Parochial Sermons*, New York 2004, 19).

El sermón citado fue predicado en 1825, cuando nuestro autor era un claro militante del evangelismo, razón por lo cual podemos comprender su insistencia en la condición pecaminosa del ser humano; no obstante el alcance del texto resulta relevante en el camino que seguimos²⁸. Nuestro autor se muestra confiado en que la fe religiosa solicita de los antecedentes naturales de la condición humana, lo sobrenatural de la fe encuentra su lugar en la propia naturaleza, y en consecuencia esta se constituye sobre un fundamento antropológico. Se trata de las reconocidas probabilidades antecedentes que nuestro autor desarrolla con profundidad en obras muy posteriores como la *Gramática del asentimiento*. En efecto, su esfuerzo en este sentido radica en mostrar lo natural de lo sobrenatural de la experiencia creyente, o en otras palabras: “*el natural sobrenatural de la fe*”, cuyo preámbulo se expresa en las condiciones antropológicas mismas²⁹. Así lo recuerda el sermón “La fe religiosa es racional”³⁰ (*Religious Faith Rational*), afirma en este escrito:

Pero no es del todo verdad que la fe misma, es decir la confianza, sea un principio de acción extraño al ser humano; y decir que es irracional raya en lo absurdo. Me refiero a una fe como la de Abraham, que le llevó a creer la palabra de Dios en contra de su propia experiencia³¹ (Newman, 1997, p. 123).

28 Así también pensamos fue relevante para Newman, porque se trata de un sermón que él volvió a predicar además de 1825, en 1826; 1830 y finalmente en 1833. Como lo mostraba el gráfico nº 1.

29 Esta expresión nos señala que el hombre siempre es inevitablemente, y en sentido teológico, más que pura naturaleza. Hay un apriori creyente, por decir así (*capax Dei*). Para identificar este estadio tomaremos aquí el concepto rahneriano de “*Existencial sobrenatural*”, con ello no estamos garantizando que la referencia en ambos autores explícite de igual modo y bajo los mismos desarrollos teóricos la misma realidad, ello sería materia de una nueva investigación, máxime una diferencia en tiempo de unos 130 años entre ambos escritos. Pero metodológicamente nos es útil aquí el concepto. Para ampliar la idea del *Existencial sobrenatural* c.f. K. Rahner. (1962). *Escritos de teología*, vol. IV, Madrid. pp. 139-157. Y, para una síntesis de la discusión, considerando a H. De Lubac y Hans Urs von Balthasar se puede ver B. Sesboüé, *Historia de los Dogmas, el hombre y su salvación*, vol. II, Salamanca 2010, pp. 306-307.

30 Racional debe entenderse aquí no como racionalista, sino como expresión de una realidad humana que es connatural al ser humano mismo, y que por ende, lo constituye esencialmente, pues se trata de mostrar efectivamente que la experiencia de la fe es un acto plenamente humano, como queda demostrado con la cita.

31 “But it is not at all true that Faith itself, i.e. Trust, is a strange principle of action; and to say that it is irrational is even an absurdity. I mean such a Faith as that of Abraham, mentioned in the text, which led him to believe God’s word when opposed to his own experience” (Newman, 1997, p. 123).

Cuestión que no quita el afirmar la dimensión sobrenatural de la propia fe religiosa, pues, en el mismo sermón nuestro autor señala:

Ahora bien, que el objeto de nuestra fe y las cosas que enseña la Escritura son en extremo asombrosas y deslumbrantes, y que son desconocidas e insólitas en cualquier otro lugar, eso es del todo cierto; como es cierto también que ninguna mente humana obtendrá la fe sin la asistencia de la gracia de Dios³² (Newman, 1997, p. 123).

Estamos entonces en la doble dimensión de la fe religiosa humano-divina, reconociendo en ello que en lo humano ya está la gracia que posibilita el acontecimiento agraciado sobrenaturalmente. Esta realidad que hemos reconocido como gracia “*existencial sobrenatural*”, es la que nos mantiene ahora en cuestión, pues la relación sentimiento y razón viene a situarse, en este sentido –dado su carácter antropológicamente previo al acto sobrenatural de la fe religiosa-, como condición antropológica.

Por supuesto nuestro autor no ignora en su planteamiento las concomitantes humanas que perturban el quehacer creyente, y distraen del cometido antropológico mismo del «existencial sobrenatural», en las relaciones sentimiento-razón, por ejemplo. Tampoco desconoce los elementos propios de la libertad, la voluntad o la conciencia, que resultan constitutivos de la realidad antropológica; pero el que estas realidades existan y se manifiestan en la humanidad –ya sea natural o sobrenaturalmente-, al influir sobre decisiones y perspectivas de fe religiosa, no se eximen del reconocimiento de las realidades fundantes primeras. De hecho nuestro autor explicita y recomienda la atención debida que hay que tener frente a estas realidades.

No se trata entonces de ignorar las materias propias que convergen en las realidades humanas y las posibilidades que éstas por sí mismas tienen de afectar la fe religiosa. Pero es esta misma realidad la que reafirma la idea de la experiencia agraciada que el hombre tiene en su naturaleza. Que aún teniendo en sí mismo factores antropológicos que distraen de sus posibilidades sobrenaturales, esta realidad «existencial sobrenatural»

32 “Now, that the object on which Faith fixes our thoughts, that the doctrines of Scripture are most marvellous and exceeding in glory, unheard and unthought of elsewhere, is quite true; and it is also true that no mind of man will form itself to a habit of Faith without the preventing and assisting influences of Divine Grace”. (*P.S.*, 123).

permanece, haciendo posible desde ella enfrentar los condicionamientos propios que las consecuencias del pecado arrastran consigo. La perseverancia en la obediencia religiosa pasa a ser, para nuestro autor, la posibilidad última de vencer y vencerse en las propias inclinaciones empecatadas que existen en nuestra naturaleza. Esta capacidad es también sobrenatural y deriva de la acción agraciada del hombre, pues a este:

le rige una ley que los otros desconocen; no se trata de su propia sabiduría o juicio, sino que le son concedidos la sabiduría de Cristo y el juicio del espíritu, mediante esa interna e incommunicable percepción de la verdad y el deber, que es la regla de su razón, afectos, deseos, gustos y de todo lo que hay en él, y que es el resultado de la obediencia perseverante³³ (Newman, 1997, p. 1352).

Las posibilidades de una fe practicada y vivida, cimentadas sobre la claridad conceptual de una formulación dogmática, conducen a la credibilidad de la misma a un nivel superior de comprensión explícita, de ahí que la condición humana, en sus variables, se transforme en fundamento de credibilidad de la fe. Por el contrario, la falta del ejercicio práctico de la fe, la carencia de racionalidad y la sujeción de ella a sentimentalismos pasajeros, exponen la experiencia creyente a diversidad de peligros. Esta es la razón del porqué, en una mutua correlación de estas facultades, se hace posible reconocer la fe como asentimiento a una realidad, y será esta misma realidad la que responda al asentimiento creyente para sostenerlo, alimentarlo y conducirlo.

La mutua relación que acontece en la práctica misma de la fe queda aquí solicitada y explicitada en un único acontecimiento. Es el acto creyente con su dinámica antropológica lo que sustenta y fundamenta el contenido de lo que se cree, y a partir de esta misma realidad creída se desarrollan las razones para proponer el dogma a la propia razón. En consecuencia, podemos decir que existe una distinción entre lo que se cree, lo que se siente y lo que se

33 “He goes by a law which others know not; not his own wisdom or judgment, but by Christ’s wisdom and the judgment of the Spirit, which is imparted to him,—by that inward incommunicable perception of truth and duty, which is the rule of his reason, affections, wishes, tastes, and all that is in him, and which is the result of persevering obedience”. ([572], *P.S.*, 1352. Sermón: “La subordinación de la razón y los sentimientos a la palabra revelada” [*Subjection of the Reason and Feeling to the Revealed Word*], del 13 de diciembre de 1840).

sabe, pero esta distinción no divide, sino que complementa las razones que la propia naturaleza humana y creyente propone para conocer y comprender. Si la fe en Jesucristo no tuviera sustento en la razonabilidad de los hechos, ni los hechos pudiesen ser reconocidos para despertar los afectos, la propia realidad de la fe no pasaría más allá de un mero recurso intelectual, frío y distante, o una efusión emocional que pudiese llevar hasta dar la vida, pero de modo irracional y con absoluta carencia de sentido.

3.3 Una aplicación práctica

La fe en Jesucristo abre paso a la religión porque el contenido de ella misma solicita de la práctica religiosa. A su vez, esa práctica favorece la vivencia de la religión en cuanto se reconoce al hombre entero que asiente, comprende y quiere lo que está contenido en el mismo asentimiento, aún siendo de modo implícito. Las fórmulas externas de religión, formales o prácticas, quedan entonces intrínsecamente solicitadas por la fe misma, y no son un hecho accesorio sino real de la fe que se profesa. Es en esta dirección donde nuestro autor recuerda el texto bíblico del Eunuco etíope:

Considerad el caso del eunuco etíope. “La fe viene de la predicación, y la predicación, a través de la palabra de Cristo” (Rm 10,17). En su caso ocurrió esto. Leyó el pasaje del profeta Isaías sobre los sufrimientos expiatorios de Cristo. Oyó la predicación de Felipe sobre ese texto sagrado. Tuvo fe en Cristo. Tuvo así un título para su justificación, pero tuvo que ser bautizado para poder recibirla. Escuchemos sus propias palabras: “Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?” (Hech 8,36). Veis, pues, que el bautismo era el fin que perseguía. ¿Por qué? Porque conlleva el don de la vida. ¿Por qué poner tanto empeño en una ley muerta, empeñarse en un mero rito externo cuando ya había obtenido el don interior?³⁴ (Newman, 1997, p. 1289).

34 “Consider the case of the Ethiopian Eunuch. ‘Faith cometh by hearing; and hearing by the word of God.’ This was fulfilled in his case. He read the Prophet Isaiah concerning Christ’s atoning sufferings. He heard Philip preaching on the sacred text. He had faith in Christ. He had a title to justification; but he was baptized in order to receive it. Hear his own words declaring it. ‘See, here is water; what doth hinder me to be baptized?’ (Hech 8,36). You see, baptism was the great end which he was seeking; why, except that it conveyed the gift of life? Would it have been rational to have been so earnest for a dead ordinance, for a mere outward rite? especially since now he had heard, and had believed. Would he have asked about ‘hindrances’ to a mere outward rite, when he had already obtained the inward gift?” ([575], P.S., p.1289).

El ejemplo sintetiza con bastante claridad lo que señalábamos anteriormente. Newman se pregunta por el sentido de solicitar un hecho externo estando ya en posesión de lo interno que, podría suponerse, era lo más importante, e incluso, desde ciertas tendencias de su época, lo único que importaba. Estando en posesión de la fe ¿qué sentido tiene la formulación o el rito externo, en este caso los signos del bautismo? Pues bien, con el ejemplo nuestro autor pone en evidencia que una cosa es la experiencia creyente, en cuanto asentimiento libre y personal a una realidad que se propone, y otra la explicitación de ese asentimiento que aquí se materializa en un hecho concreto, solicitado por la propia experiencia de fe primera. En otras palabras, hablamos de una distinción entre lo que es el título, por decir así, de una realidad sobrenatural —en este caso la fe religiosa—, que urge la formulación externa donde se otorga la posesión de aquello que internamente ya ha acontecido. Es la distinción entre la experiencia interna de la fe y el desarrollo externo que esa misma fe solicita. Esta realidad se distingue no en desmedro de la experiencia original, sino, más bien, como parte vinculante de una misma realidad.

Retomando el texto del Eunuco reconocemos que una cosa es la experiencia primera suscitada por la impresión provocada (*auditus fidei*), en este caso por la predicación de la *Palabra* en la voz de Felipe, pero esta realidad, al exteriorizarse ritualmente también con el gesto y la palabra, hace posesión de lo que internamente, en un primer momento, se ha vivido. La una dice relación con el sentimiento interior que impulsa al Eunuco a solicitar la posesión exterior por la interpelación a través de la *Palabra*; la otra dice relación con la formulación conceptual, la configuración ritual. Ambas responden a la condición humana que las solicita. Así: "...el querer no sustituye el venir, y la fe no puede sustituir al bautismo"³⁵ (Newman, 1997, p. 1292). Como también: "para quedar justificado hay que injertarse en ese cuerpo de la justificación; y la fe no es instrumento para hacer ese injerto, sino un título que da derecho al injerto"³⁶ (Newman, 1997, p. 1292). Esta distinción de momentos no es baladí, sino que entra en correspondencia directa con la comprensión epistemológica que pasa de lo abstracto a lo

35 "*Wishing will not serve instead of coming, and faith cannot serve in the place of baptism*" ([575], P.S., p. 1292).

36 "*None are justified but those who are grafted into the justified body; and faith is not an instrument of grafting, but a title to be grafted*" ([575], P.S., p. 1292).

real; de la insinuación interior que impulsa a la formulación exterior, lo que nos lleva a reconocer el necesario vínculo entre la condición interna del acto creyente y la formulación externa de lo que se confiesa interno. Este proceso será el que se propondrá como camino hacia una fe real, en donde la condición humana irá, progresivamente, asimilando las realidades que desde la propia fe religiosa se originen.

De este modo tiene sentido el proceso que se solicita desde la condición racional para expresarse razonablemente, es decir, la acción ritual del bautismo, según el ejemplo, responde no solo a una aplicación improvisada de parte de Felipe sino a una práctica que en el origen del texto bíblico era aplicada por la Iglesia. A esto se llegó no por azar, sino que hubo un proceso eclesial de reflexión que posibilitó el reconocimiento de la práctica bautismal como rito de iniciación a la vida cristiana, quedando consagrado de este modo en el escrito citado. Es decir, entre el proceso creyente primero y la formulación práctica del rito hubo un camino en la comunidad a la luz de los hechos originales de Jesucristo y su enseñanza, en otras palabras, hubo mediación eclesial, hubo teología. El proceso que va entonces desde el decir primero de la fe como acogida espiritual de lo que se cree, a la necesaria exteriorización y sistematización de esos contenidos responde a la condición humana como tal, dando origen al ejercicio teológico.

CONCLUSIÓN

Se cree, no en la lógica de la formulación dogmática, sino por la fe en que la declaración del dogma asume un contenido que es de fe religiosa, y a cuya base racional se encuentran las posibilidades explícitas de su comprensión. En consecuencia, la formulación dogmática no aparece como una justificación a posteriori del progreso creyente, sino como el descubrimiento de una necesidad interior vinculada a la naturaleza de la fe, en una revelación inagotable del acto creyente y de la *Tradición* viva. Esto es lo que hace posible confesar una religión que busque la explicitación de su credo, liberándose de ser comprendida de modo abstracto para situarse en lo particular y concreto de la vida.

La natural consecuencia de una comprensión creyente así vivida es que la Fe y el dogma son realidades que se solicitan mutuamente, cuanto más,

si los riesgos de no comprender lo que se cree, en razón de determinadas circunstancias, habitan en el ambiente. Por eso es que un auténtico sentimiento religioso no puede dejar de conducirnos a la formulación dogmática, bajo la mediación teológica. Más aún, es la propia formulación del dogma, se tenga conciencia de ello o no, la que nos despierta el sentimiento religioso y viceversa. Todo en un contexto simpático de lo que el ser humano es por naturaleza, y que nos lleva del sentimiento al dogma como característica humana que simpatiza con la fe cristiana.

LISTA DE REFERENCIAS

- Albornoz, L. M. (2015). *J.H. Newman y la condición antropológica como fundamento para la teología de la credibilidad*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca.
- Fernández, A. (2009). *Teología Dogmática*. Madrid: BAC.
- Ker, I. (1992). *Newman on Being a Christian*. Wallingford, U.K.
- Ker, I., (1990) *John Henry Newman: A Biography*. USA 1990.
- Newman, J.H. (1903). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, New York, Bombay 1903. En español: *El asentimiento religioso: ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Barcelona 1960.
- Newman, J.H. (1908). *Apologia Pro Vita Sua Being a History of His Religious Opinions*. London, New York, Bombay and Calcutta: Longmans, Green and Co. Paternoster Row.
- Newman, J.H. (1997). *Parochial and Plain Sermons*. San Francisco: Ignatius Press. Version original de *Parochial and Plain Sermons in Eight Volumes*. (1891). London, New York, Bombay and Calcutta: Longmans, Green, and Co.
- Newman, J.H. (1997). *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London, New York, Bombay and Calcutta 1909. Como la edición en castellano: *Via Media de la Iglesia Anglicana*. Salamanca.
- Newman, J.H. (2003). *Fifteen Sermons, Preached Before the University of Oxford Between a.d. 1826 and 1843*. Indiana: University of Notre Dame. En español: *La fe y la razón, Sermones universitarios*. Madrid 1993.
- Rahner, K. (1962) *Escritos de teología*, vol. IV. Madrid, Taurus.

La simpatía de la formulación dogmática

Sesboüé, B., (2010) *Historia de los Dogmas, el hombre y su salvación*, vol. II. Salamanca.

Tolhurst, J. (1993). La religión de las turbas. Un aspecto de la eclesiología de J.H. Newman. *Salamanticensis* 40 (1), pp. 57-67.