

El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman

*The existential and personal character of knowledge in
John Henry Newman*

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN*

Resumen: Este artículo pretende analizar los aspectos de la exposición del conocimiento en John Henry Newman que muestran su carácter existencial y personal. Según él, conocer no es una pura actividad intelectual, sino que implica a toda la persona. Esos aspectos se clasifican en tres campos: la certeza subjetiva de todo conocimiento como tal, los presupuestos y fines personales del acto de conocimiento y las condiciones existenciales y personales del progreso del conocimiento. El análisis descubre muchas tesis que después serán esenciales en el desarrollo de corrientes filosóficas tan importantes y fecundas como la fenomenología, el existencialismo y el personalismo. En particular, esas son, entre otras: la rehabilitación de la afectividad, las condiciones personales para un conocimiento verdadero y profundo, el enriquecimiento y perfeccionamiento personal gracias al conocimiento, las experiencias no estrictamente intelectuales como fuentes de conocimiento y la influencia personal como forma de comunicación de conocimiento. De este modo, Newman aparece como un pensador profunda y genuinamente filosófico, y no solo como un teólogo o un escritor espiritual religioso.

Palabras clave: Newman, conocimiento, personalismo, existencialismo, fenomenología.

Abstract: This paper aims to analyze the aspects of the description of the knowledge in John Henry Newman which show its existential and personal character. According to him, knowing is not a pure intellectual activity, but involve the whole person. These aspects are classified in three fields: the subjective certainty of every knowledge as such, the personal assumptions and ends of the act of knowing, and the existential and personal conditions of the progress in the knowledge. The analyze discovers many theses that will be later essential in the development of philosophical trends so important and fruitful like phenomenology, existentialism and personalism. Particularly, these theses are among others: the rehabilitation of affectivity, the personal conditions for a true and deep know-

* Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona. E-mail: smigallon@unav.es

ledge, the personal enrichment and perfection thank the knowledge, the not strictly intellectual experiences as source of knowledge and the personal influence as mode of communication of knowledge. In this way, Newman appears as a genuinely and deeply philosophical thinker, and not only as a theologian or a spiritual religious writer.

Keywords: Newman, knowledge, personalism, existentialism, phenomenology.

Recibido: 09/12/2017
Aceptado: 28/03/2018

En la biografía de John Henry Newman (1801-1890) se sintetizan armoniosamente vida y pensamiento, lucidez racional y fe religiosa, circunstancias personales y verdades absolutas; a la manera, ciertamente, de un Agustín de Hipona o de un Søren Kierkegaard.

Estas páginas quieren mostrar un aspecto medular de esa síntesis, a saber, que el conocimiento de la verdad –su logro y desarrollo– posee intrínsecamente una dimensión existencial. Por eso, en Newman van juntos las experiencias vitales y sus descubrimientos cognoscitivos. No se conocen ciertas cosas si no se tienen ciertas experiencias; ni se aprovechan fecundamente ciertas experiencias si no se alberga y cultiva el deseo de aprender. Además, conocer (especialmente las verdades fundamentales o que dan sentido a la vida) no es solo espejear o especular la realidad, sino hacer propias esas verdades, apropiárselas personal o existencialmente; solo entonces hay genuino conocimiento.

1. La certeza subjetiva como elemento del conocimiento

1.1. Naturaleza de la certeza

En su *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* –su trabajo más filosófico y más pacientemente trabajado–, Newman describe cómo el asentimiento de una proposición puede variar, desde un prejuicio infundado hasta un auténtico conocimiento¹. Así, los primeros

¹ Cfr. J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010 (en adelante: *Ensayo...*), pp. 165-166. De hecho, Newman describe la conversión –el asentir como cierto lo creído– como un cambio de tener ideas a poseer convicciones, J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua: historia de mis ideas religiosas*, Encuentro, Madrid 1996 (en adelante: *Apología...*), pp. 242 y 254.

asentimientos que hacemos son casi siempre prejuicios. Luego, gracias a la experiencia y a la reflexión, de modo general gradualmente y sin pretenderlo o a veces proponiéndonos un explícito examen, confirmamos o corregimos esas afirmaciones prejuzgadas. Tras esta operación, más o menos compleja, llegamos a nuevos asentimientos (los anteriores confirmados o unos nuevos que corrigen los primeros). Y estos últimos contienen algo muy peculiar: ya no solo asienten a una proposición, sino también a su “derecho” sobre nuestro asentimiento. Se trata de actos que asienten a un contenido y, simultáneamente, al asentimiento mismo. Lo añadido entonces es que la proposición en cuestión ya no es solo afirmada, sino afirmada con convicción, con conciencia de que tal proposición merece ser afirmada; es decir, la tenemos por verdadera o por propia-mente conocida.

Así pues, el ser algo objetivamente verdadero y el estar alguien subjetivamente convencido (entiéndase, con convencimiento no ciego como el prejuicio, sino motivado por el “derecho” de lo afirmado a serlo) son entonces dos aspectos correlativos, tanto en el ser como en el conocer. Es verdad que es el objeto verdadero lo que causa la convicción o certeza del conocimiento, pero solo es propiamente “objeto verdadero” –pues evidentemente no es lo mismo ser algo que es objeto que el ser objeto ese algo– cuando y mientras lo conocemos realmente. En definitiva, y por lo demás de acuerdo con la doctrina aristotélica clásica, el acto del conocimiento es una síntesis de (la forma de) lo conocido y la conciencia refleja y cierta de conocer cabalmente (aunque quizá de modo parcial) ese contenido. Si falta uno de estos dos elementos, no hay conocimiento.

Newman toma el término *certeza* en un sentido fuerte y preciso. Para él, la certeza es el estado subjetivo provocado por –y solo por– el conocimiento verdadero (o de una verdad); y, naturalmente, todo conocimiento cabal produce certeza en el sujeto². En el lenguaje común en ocasiones hablamos también de certeza para referirnos a los prejuicios porque los tenemos por indefectibles. Pero el asentimiento de los prejuicios se realiza antes de ver base alguna racional –o sin verla en absoluto–; mientras que la auténtica certeza se alcanza únicamente después del examen y la reflexión sobre dicha base. Es decir, la auténtica certeza ha de resistir las pruebas del examen y la reflexión³. De manera que, cuando alcanzo esa certeza, la tengo por definitiva o permanente⁴.

² Cfr. *Ensayo...*, pp. 166-167.

³ Cfr. *Ensayo...*, p. 213.

⁴ Cfr. *Ensayo...*, p. 186.

Ese tener por permanente, propio de la certeza, ilumina otro rasgo de esta. Se trata de que la certeza contiene en sí la confianza en que durará, en que lo que tenemos por verdadero seguirá siéndolo⁵. Asentir por otro motivo, como, por ejemplo, el miedo a discutir o a disentir, no es certeza. Solo ese sentimiento de confianza indica que asentimos a algo por su verdad, por la naturaleza de lo afirmado. Más precisamente, Newman dice –con no poca audacia y originalidad– que es un sentimiento de satisfacción, de éxito, de logro.

“Como estado de la mente que es, [la certeza] va acompañada de un cierto sentimiento que le es peculiar y que la distingue de otros estados mentales, intelectuales o morales, no como su diferencia específica, ni como criterio práctico para distinguirla, sino como una cierta prenda de su presencia y, en cierto sentido, como su forma. Cuando un hombre dice que está cierto, quiere decir que tiene conciencia de tener este sentimiento específico. Es un sentimiento de satisfacción y de íntima congratulación, de seguridad intelectual, el cual procede de una sensación de éxito, de logro, de posesión, de finalidad con respecto a la materia en cuestión”⁶.

De manera que la certeza es, propiamente, un estado de la mente al que le es concomitante un sentimiento de cumplimiento o satisfacción cognoscitiva. En cuanto es la satisfacción de un fin o una intención (el conocer) es un sentimiento análogo a la aprobación íntima de un acto moral correcto, aunque este dé satisfacción a un hábito distinto y propio (la virtud moral). Por otra parte, este sentimiento de certeza no caracteriza el mero conocer, sino a la apropiación o posesión de un conocimiento.

⁵ Cfr. *Ensayo...*, pp. 169-170.

⁶ *Ensayo...*, p. 173. Y a continuación lo compara con el sentimiento de aprobación moral: “Así como un acto moral va acompañado de un sentimiento de aprobación íntima que no puede ser provocado por otra cosa alguna, así la certeza va unida a un sentimiento peculiar en el cual ella vive y se manifiesta. Estos dos tipos paralelos de sentimiento, en realidad, no están en relación mutua alguna, pues el gozoso descanso íntimo de la certeza es tan ajeno a la obra moralmente buena como la aprobación interna de la conciencia lo es a la percepción de la verdad. Sin embargo, tanto el conocimiento como la virtud son fines últimos, y ambos, cuando reflexionamos sobre ellos, llevan consigo su propio premio en el sentimiento característico que, como he dicho, es propio de cada uno. Y así como la buena acción se distingue por esa paz religiosa, así la consecución de lo que es verdad viene confirmada por esta seguridad intelectual”.

Por cierto, este paralelismo entre la sanción cognoscitiva y la sanción moral se encontraría –y precisamente como un eje central de su pensamiento sobre el conocimiento moral– en F. BRENTANO (Cfr. su opúsculo de 1889, *El origen del conocimiento moral*, § 26 y 27 [Tecnos, Madrid 2002]). Sabemos que Brentano visitó a Newman del 2 al 16 de mayo de 1872, (cfr. J. H. NEWMAN, *The Letters and Diaries of John Henry Newman XXVI*, Clarendon, Oxford 1974, xiii, pp. 81 y 89-91; y H. SPIEGELBERG - K. SCHUHMAN, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague 1982, p. 31); y que conocía el *Ensayo* de Newman, del que lamenta que “apenas haya sido atendido en Alemania” (F. BRENTANO, *Wahrheit und Evidenz*, Felix Meiner, Hamburg 1974, p. 41).

Hay también un placer del mero conocer, e incluso de la pura búsqueda de conocimiento⁷. Pero esos placeres no son satisfacciones de logro, de cumplimiento, de adecuación cabal y final: este peculiar sentimiento es propio y exclusivo de la certeza que acompaña al conocimiento.

Este sentimiento es el aspecto más característicamente subjetivo de la certeza. Él nos da la conciencia más inmediata de la posesión que supone el conocimiento, pues la certeza es saber que uno sabe⁸. Y por él puede hablarse de una certeza subjetiva frente a una certeza objetiva⁹. La primera es el estado mental del que venimos hablando, el reconocimiento personal y activo de que ciertas proposiciones son verdaderas; la segunda es una cualidad de las proposiciones mismas que sabemos verdaderas (como cuando en el lenguaje normal hablamos de cosas ciertas).

Así pues, Newman señala tres condiciones de la certeza: que siga a la prueba de la reflexión y del examen crítico, que vaya acompañada de dicho sentimiento de logro y reposo en lo conocido, y que sea irreversible o se tenga por definitiva¹⁰.

La pregunta de qué criterio o cómo se asegura alcanzar la genuina certeza en nuestras inferencias –o sea, el verdadero conocimiento– en los casos concretos, la responde Newman con su conocida y peculiar doctrina de la facultad mental que llama “sentido ilativo”¹¹. Enseguida describiremos brevemente esta facultad de conocer. De entrada y en general, puede decirse que se trata de un auténtico conocimiento que alcanza una certeza también auténtica y, sin embargo, distinta de la meramente lógica. Por otra parte, la importancia del sentido ilativo es capital, pues nos proporciona un amplio conjunto de conocimientos muy relevantes para nuestra vida. Tal modo de inferir genera precisamente la certeza subjetiva, la certeza como elemento subjetivo del conocimiento; o, dicho de otra manera, es la certeza subjetiva la que pone de manifiesto y simultáneamente la que acredita el sentido ilativo.

1.2. El sentido ilativo y la certeza que proporciona

Para describir lo que Newman llama el “sentido ilativo” hay que remontarse a una distinción, muy importante para este pensador, entre dos modos de aprehensión y, por ende, de asentimiento: la aprehensión y

⁷ Cfr. *Ensayo...*, pp. 174-176.

⁸ Cfr. *Apología...*, p. 255.

⁹ Cfr. *Ensayo...*, p. 282.

¹⁰ Cfr. *Ensayo...*, p. 215.

¹¹ Cfr. *Ensayo...*, capítulo IX.

el asentimiento nocional, y la aprehensión y el asentimiento real; o si se quiere, la aprehensión nocional y real que fundan los respectivos asentimientos nocional y real¹².

La aprehensión nocional se parece a la inferencia o al silogismo, pues se refiere a ideas o conceptos abstractos, a nociones; a ella le corresponde el asentimiento nocional (que posee cinco niveles: profesión, creencia, opinión, presunción y especulación)¹³. En cambio, la aprehensión real suele conllevar un asentimiento real, o asentimiento propiamente dicho.

Consiguientemente, el asentimiento nocional es la aceptación de una proposición aprehendida o captada nocionalmente, es decir, abstractamente: lo así contemplado “se reduce a un aspecto o es relegado a un lugar en una clasificación, de manera que su nombre nos sugiere, no el ser real que existe en tal o cual individuo, sino una definición”¹⁴. Los objetos de aprehensión y asentimiento así considerados se contemplan reducidos a su definición, y se afirman a resultas de la exigencia de la lógica deductiva; se ven, por así decir, desde fuera, como objeto neutral ante un mero sujeto cognoscente. El conocimiento así adquirido tiene más riesgo de error, pues la abstracción corre el peligro de no advertir peculiaridades individuales relevantes (tanto del objeto como del sujeto). Además, su mismo carácter abstracto dificulta que tal asentimiento mueva a la acción.

Por el contrario, el asentimiento real deriva de una aprehensión real, la cual “es una experiencia o información acerca de algo concreto”¹⁵, sea presente o pasada (gracias a la memoria y a la imaginación)¹⁶. Se trata del contacto directo de la persona concreta con la realidad concreta, no ya de un sujeto cualquiera con un objeto cualquiera, abstracto. Este conocimiento contiene los rasgos individuales tanto del objeto como del sujeto. Es decir, es una experiencia de algo concreto (con todos sus detalles y matices) por parte de alguien también concreto (con su historia de experiencias pasadas, con sus afectos y efectos posibles que lo vivido evoca, etc.)¹⁷, como veremos con más detalle. Por eso el asentimiento real –el asentimiento en sentido más propio– es más rico, vivo y fuerte

¹² Cfr. *Ensayo...*, p. 27. Puede consultarse: R. ATHIÉ, *El asentimiento en J. H. Newman*, “Cuadernos de Anuario Filosófico”, nº 141, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001; y S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *John Henry Newman*, en F. FERNÁNDEZ LABASTIDA - J. A. MERCADO (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*: <http://www.philosophica.info/archivo/2016/voces/newman/Newman.html>.

¹³ Cfr. *Ensayo...*, pp. 51-74.

¹⁴ *Ensayo...*, p. 43.

¹⁵ *Ensayo...*, p. 37.

¹⁶ Cfr. *Ensayo...*, p. 75.

¹⁷ Cfr. *Ensayo...*, pp. 39 y 81-82.

que el nocional; además, la concreción de su objeto no se limita a lo sensible o material, sino que también alcanza cualquier tipo de experiencia psíquica, espiritual e incluso religiosa. Y en cuanto a la posible acción subsiguiente, no es que el asentimiento real empuje directamente a la acción, sino que estimula más los afectos, y estos sí pueden mover más inmediatamente a obrar¹⁸.

Por eso es lógico que Newman vea la necesidad de destacar, junto al asentimiento nocional –tan atendido por la lógica y ciertamente muy necesario para el conocimiento abstracto y teórico de leyes–, el asentimiento real. Este último es de naturaleza peculiar, y del todo imprescindible para la vida concreta y cotidiana, para mover a la acción y para experimentar las cosas no solo verdaderas, sino también valiosas (incluyendo de modo eminente, por cierto, las verdades morales y las religiosas)¹⁹. Y, por ello, tal asentimiento “nos lleva a toda clase de acciones, a establecer principios, a formar el carácter, y por ello está conectado íntimamente con lo individual y personal”²⁰.

Desde luego, para Newman es innegable la experiencia de lo que describe como asentimiento real. Pero el reto que se plantea entonces es mostrar que tal aceptación “real” de una verdad (recuérdese, material o espiritual) puede exhibir la misma certeza que un asentimiento nocional. Su tesis es que el asentimiento nocional alcanza certeza solo a través de silogismos racionales; mientras que el asentimiento real alcanza una certeza de idéntica fuerza, o más, sobre la base de la probabilidad²¹ y mediante lo que llama “sentido ilativo”²². Este segundo modo de asentir y de adherirse con certeza absoluta no es ni inductivo empírico (el cual ciertamente no alcanza necesidad ninguna), ni deductivo racional (el cual se mantiene en lo abstracto sin llegar a la concreción viva de lo real).

¹⁸ Cfr. *Ensayo...*, pp. 29, 47 y 81; y *Apología...*, pp. 102, 117 y 214.

¹⁹ Cfr. *Ensayo...*, p. 96.

²⁰ *Ensayo...*, p. 87. Cfr. J. F. CROSBY, *El personalismo de John Henry Newman*, Palabra, Madrid 2017, pp. 127-133 y 214-225.

²¹ Otra sugerente coincidencia, por cierto, entre Newman y Brentano (cfr. F. BRENTANO, *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, Encuentro, Madrid 2001, y *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid 1979).

²² Esta idea, que podría parecer obvia al sentido común, chocaba con la lógica entonces comúnmente admitida, especialmente en el medio anglosajón, de tradición empirista. (Recuérdese que el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* tiene como horizonte un contexto y una intención apologeticos, según detallaremos aún más adelante). Según esa tradición, toda certeza se basa, o bien inductivamente en la experiencia sensible, o bien deductivamente en los silogismos o inferencias de la razón. Estos eran los dos únicos modos de conocimiento –y únicos sendos campos de objetos cognoscibles objetivamente y con certeza– cuya combinación explicaba perfectamente el éxito de las ciencias experimentales. En el primer caso, logramos certezas de datos únicamente de objetos materiales; en el segundo, solo de ideas abstractas.

La estrategia de Newman consiste en advertir que hay varias clases de inferencias: la formal, la informal y la natural²³. La inferencia formal es el silogismo habitual de la lógica y de todo razonamiento científico. La inferencia informal va de proposiciones concretas a una conclusión concreta, típica de la deliberación y la toma de decisiones. Y la inferencia natural –el modo más natural de pensar– no se sirve de proposiciones, sino que va directa e inconscientemente de unas cosas concretas a otras cosas concretas; es una percepción espontánea de la realidad. Así pues, la inferencia formal se mueve en el plano de lo abstracto, mientras que la informal y la natural llegan a lo concreto. La primera tiene la ventaja de la universalidad; las otras dos, la capacidad de llegar a lo real concreto y de mover a la acción.

Y lo más importante es que en los tres modos de inferencia se llega, aunque de diverso modo, a asentimientos igualmente racionales (o razonables) y plenamente ciertos. Entonces, si para la formal el criterio son las leyes formales del silogismo, para las otras dos habrá que señalar un criterio equivalente: tal criterio es –particularmente para la inferencia natural, que permanece en lo concreto– el sentido ilativo²⁴. “Llamo a este poder de juzgar acerca de la verdad y del error en materias concretas el sentido ilativo”²⁵. Este sentido es, pues, una capacidad de juzgar sobre la verdad de cosas concretas, y se funda no en verdades universales, sino en probabilidades concurrentes y convergentes de hechos concretos. Tal probabilidad no alcanza la evidencia lógica de lo universal, pero sí una certidumbre equivalente.

La conocida frase de Newman tiene aplicación aquí: “diez mil dificultades [teóricas] no hacen una sola duda [real]; dificultad y duda son cosas heterogéneas”²⁶. En otra ocasión lo ilustra con un símil: “La mejor ilustración de lo que sostengo es la de un cable formado por un gran número de distintos hilos separados, cada uno débil en sí mismo, pero que juntos son tan duros como una barra de acero. Una barra de acero representa la demostración matemática o estricta; un cable representa la demostración moral, que es un ensamble de probabilidades, insuficientes para la certeza si están separadas, pero juntas son indestructibles. Un hombre que dice ‘no puedo confiar en un cable, debo tener una barra de acero’ sería, en ciertos casos, irracional e irrazonable: así también es un

²³ Cfr. *Ensayo...*, pp. 216-280.

²⁴ Cfr. *Ensayo...*, pp. 281-311.

²⁵ *Ensayo...*, p. 288.

²⁶ *Apología...*, p. 277.

hombre que dice que debe tener una demostración rígida, no moral, de la verdad religiosa”²⁷.

Por tanto, dicha capacidad depende, en gran medida, de la disposición de la persona a dejarse llevar razonablemente de las probabilidades a la certeza; a dejarse persuadir de que en ciertas materias la inferencia formal es insuficiente y de que entonces debe dejar paso a otros tipos de razonamiento. De modo que el criterio es, al final, el carácter intelectual y moral de la persona. Ella ve en su interior con una certeza subjetiva, pero real y racional, verdades esenciales para la vida (verdades morales, el discernimiento de la vocación o profesión, la apreciación estética, etc.). El sentido ilativo se asemeja –como señala el propio Newman–²⁸ a la prudencia aristotélica respecto a las cuestiones morales. Lo cual dirige ya nuestra mirada al sujeto de tal ejercicio de conocimiento.

2. Presupuestos y fin personales del conocimiento

Al examinar la certeza de los conocimientos más relevantes y necesarios para nuestra vida, logrados por el sentido ilativo y en los que se apoyan los demás conocimientos, se han detectado tanto presupuestos o condiciones del sujeto (su historia, sus afectos, sus disposiciones y, en definitiva, su carácter intelectual y moral) como los fines de este (la acción, sobre todo moral). Elementos que definen precisamente la existencia humana de cada persona. A lo que hay que añadir otro requisito fundamental y asimismo eminentemente individual: la certeza de la propia existencia, base de cualquier otra certeza.

2.1. La certeza de la autoconciencia

Ya cuando Newman habla del asentimiento meramente notional, distingue cuatro modos de este: profesión (y creencia), opinión, presunción y especulación²⁹; aunque en realidad esos modos llegan a convertirse –según de qué contenido se trate– en asentimiento real. El más relevante para nuestro asunto es la presunción, que es el tipo de asentimiento que se da a los primeros principios, y estos son “las proposiciones con las que empezamos nuestro razonamiento en cualquier asunto”³⁰. Los primeros principios son, pues, muchos y muy diversos, pero hay algunos

²⁷ J. H. NEWMAN, *The Letters and Diaries of John Henry Newman XXI*, Clarendon, Oxford 1971, p. 146.

²⁸ Cfr. *Ensayo...*, pp. 289-291.

²⁹ Cfr. *Ensayo...*, pp. 51-75.

³⁰ *Ensayo...*, p. 64.

que valen y son necesarios para todos los casos. Estos últimos son, según Newman, seis: la confianza en la razón y en la memoria, la existencia de cosas externas a nosotros, el conocimiento de Dios a partir de la conciencia moral, las conclusiones o abstracciones nocionales de experiencias concretas reales, la causalidad eficiente o efectiva y la causalidad como orden y finalidad en la naturaleza.

Pues bien, de esos seis, el primero no se menciona como tal en vano, pues es el fundamento de toda otra certeza. Pero no se trata de una confianza más o menos teórica en nuestras facultades. Es, más bien, una confianza general ya fundada en los actos concretos de esas facultades, abstraída o inferida de la certeza de estos. La confianza de que se trata, la confianza como auténtico primer principio, es la confianza en nuestros actos concretos y reales. Confianza esta que se justifica porque poseemos la inmediata conciencia de ellos como realizados por nosotros, como nuestros. Es decir, percibimos en ellos, inmediata y simultáneamente, la conciencia de nosotros mismos como sus sujetos reales. “La conciencia de nosotros mismos es anterior a todas las cuestiones acerca de nuestra confianza o nuestro asentimiento”³¹. Con espíritu más agustiniano que cartesiano³², Newman cita aquí a Terencio: “*Proximus sum egomet mihi*” (‘Yo soy mi próximo’, *Andria*, 636).

Por otro lado, a esta certeza fundante se refiere Newman varias veces en su *Apología*, obra que tiene la fuerza de su intensa experiencia personal: desde joven descansaba –dice– “en el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador”³³.

2.2. La historia y las disposiciones personales

En cuanto a los presupuestos o las condiciones del sujeto concreto, Newman advierte que ya la aprehensión real –que informa de lo que en concreto existe– está muchas veces mediada por la memoria y la imaginación³⁴. Y estas dos facultades contienen datos de nuestra historia personal. De manera que hay predicados que, aunque sean comunes a todos, a veces evocan además a cada uno imágenes de cosas concretas;

³¹ *Ensayo...*, p. 65.

³² “Si se presentara la alternativa, preferiría mantener que hemos de comenzar creyendo todo lo que se nos ofrece para ser aceptado, más que decir que tenemos el deber de dudar de todo. Este parece realmente el verdadero camino de la sabiduría”, *Ensayo...*, p. 306.

³³ *Apología...*, p. 51; cfr. también, pp. 237-238 y 241-242. El sermón titulado “La individualidad del alma” (J. H. NEWMAN, *Sermones parroquiales 4*, Encuentro, Madrid 2010, pp. 123-134) comenta e ilustra magníficamente esta afirmación.

³⁴ Cfr. *Ensayo...*, pp. 37-42.

por otro lado, muchas cosas no se perciben igual si antes no se han vivido personalmente esas cosas u otras relacionadas con ellas, como todo el mundo tiene bien experimentado.

Por eso el asentimiento real –que sigue a la aprehensión real– es de naturaleza personal³⁵. En primer lugar, y en un sentido muy evidente, porque cada individuo tiene o ejerce sus propios asentimientos, y por ellos también se le reconoce en su identidad biográfica personal y existencialmente única (e incluso en ellos se reconoce él a sí mismo). Una privacidad de asentimientos que no impide, por cierto, que puedan ser temáticamente explicitados y más o menos objetivamente comunicados. Pero, sobre todo, el asentimiento real es de naturaleza personal porque depende bastante –como se ha visto– de las imágenes y recuerdos del sujeto, de su experiencia personal. Una experiencia o biografía personal que es impredecible y de lo más variada, lo cual explica en buena medida la gran diversidad de asentimientos que en las personas se aprecia, así como el hecho de que distintas personas puedan ciertamente vivir en sí idénticas experiencias, sin embargo, con efectos a veces iguales y otras muchas veces distintos.

Además, si consideramos ahora no el sujeto del asentimiento real, sino su objeto, se advierte también el carácter concreto de tal acto, pues el mundo real es de cosas y no de nociones (a las que corresponde y para las que basta un asentimiento nocional)³⁶. Lo cual se acentúa cuando lo que conocemos –o a lo que asentimos– son personas o lo que tenga que ver con ellas, pues en el ámbito personal la individualidad es máxima y hace personalísimo también el acto referido a esa realidad.

En definitiva, la función de la mente que es el sentido ilativo –a diferencia de la pura lógica nocional– capta los “primeros elementos de pensamiento que, en todo raciocinio, son suposiciones, los principios, gustos y opiniones, muchas veces de carácter personal”³⁷. Hasta el punto de que Newman afirma, con no poca audacia, que “en lo que se refiere a raciocinios concretos (...) nuestro criterio de la verdad es, no tanto la manipulación de proposiciones, cuanto el carácter individual y moral de la persona que las mantiene y el efecto último y silencioso que sus argumentos o conclusiones ejercen sobre nuestra mente”³⁸.

³⁵ Cfr. *Ensayo...*, pp. 81-85.

³⁶ Cfr. *Ensayo...*, pp. 230-235.

³⁷ *Ensayo...*, p. 294.

³⁸ *Ensayo...*, p. 250.

Por lo demás, cuando el conocimiento lo es de verdades morales, la influencia en él de las disposiciones de esta índole por parte del sujeto se ve con más claridad aún. Esta relación resulta muy relevante porque, aunque tiene una honda raíz clásica, el pensamiento moderno ha tendido o a ignorarlas –en el plano teórico–, o –en el práctico– a reservarlas al ámbito de la práctica ascética, y no tanto al conocimiento moral mismo.

2.3. *La perfección y el crecimiento personales*

En tercer lugar, la certeza del conocimiento resulta relevante, más aún, decisiva para los fines de la persona misma que conoce.

De entrada, es fácil reconocer la teleología de la dimensión o facultad cognoscitiva en el ser humano. La certeza es la convicción verdadera, o sea, con conciencia de que lo afirmado es verdad. Y la persona necesita certezas porque el entendimiento está hecho para la verdad, para llegar a la verdad y retenerla, para descansar en la verdad³⁹. Con mayor razón si se trata de verdades morales, de certezas de la conciencia moral; pero la certeza lo es de igual modo para lo moral y para lo no moral. “Tanto la certeza como la conciencia tienen su lugar en la mente normalmente constituida. Por ser hombre soy incapaz, aunque quisiera, de vivir sin conciencia de ninguna clase”⁴⁰.

Por otra parte, es claro que gran parte de lo no moral termina influyendo en nuestra acción a través de la estimulación de los afectos, según vimos antes. Y es que la certeza que da el asentimiento real, a diferencia del nocional o de la mera inferencia, llega al corazón “por la imaginación, por las impresiones directas, por el testimonio de hechos y de sucesos, por la historia, por la descripción”⁴¹. En definitiva, el asentimiento real se refiere a cosas concretas, no solo verdaderas, sino también valiosas; y, asintiendo real y con convencimiento a ellas, estas configuran en nosotros un carácter individual, personal⁴².

Se aprecia una configuración del propio yo que es plenamente consciente. Es más, el conocimiento de hechos del mundo conlleva, como conocimiento que es, la certeza de nosotros mismos como sujetos de esa ac-

³⁹ Cfr. *Ensayo...*, pp. 186-187. Ya antes (cfr. la nota 6) se habló del sentimiento de cumplimiento de esta teleología.

⁴⁰ *Ensayo...*, p. 196.

⁴¹ *Ensayo...*, p. 89.

⁴² Cfr. *Ensayo...*, p. 87. Newman vio también este proceso en el camino de su propia conversión: “Ya no había más que aprender; lo que faltaba para mi conversión no era un nuevo cambio en las ideas, sino una conversión de las ideas, mismas en convencimiento intelectual firme y nítido”, *Apología...*, p. 242.

tividad⁴³. Esto ya lo expusimos al hablar de la certeza de la autoconciencia. Lo nuevo ahora es advertir que ese sujeto que somos, y del que estamos ciertos, tiene una determinada índole o naturaleza, un modo de ser. A saber, somos seres teleológicos, con fines, que tienden a su perfección propia. “¿Qué es lo peculiar de nuestra naturaleza, comparada con la de los animales inferiores que nos rodean? Es que, aunque el hombre no pueda cambiar lo que le es dado al nacer, todavía es un ser capaz de progreso en lo que toca a su perfección y a su bien característico”⁴⁴. Y esa perfección o ese bien característico comporta el llegar a ser “los creadores de nuestra propia autonomía (...) por medio de la adquisición de conocimiento”⁴⁵.

De manera que el conocimiento avanza en paralelo descubriendo el mundo y moldeando la propia persona. Lo cual refuerza la inseparabilidad de la conciencia de algo y la conciencia de uno mismo, que es lo único que en último término nos asegura la certeza de lo verdadero: “no hay una prueba suprema de la verdad fuera del testimonio de la verdad que nos da nuestra propia mente; este fenómeno, por desconcertante que nos parezca, es una característica normal e inevitable de la constitución mental de un ser como el hombre, colocado en un escenario como el de nuestro mundo”⁴⁶. No trata aquí de subjetivismo alguno, ni de enclaustramiento o solipsismo (respecto a esto último ya vimos que, junto a la certeza del propio yo, tenemos de algún modo, pero en alteridad radical y sobre todo merced a la conciencia moral, la certeza de la existencia de Dios); no se trata de subjetivismo ni de solipsismo, decíamos, sino de la fiel descripción del conocimiento como actividad humana y como actividad de personas humanas concretas. Por eso, el crecimiento del conocimiento y a la vez de la persona “es un crecimiento vivo, no un mecanismo; y sus instrumentos son actos mentales, no fórmulas ni invenciones lingüísticas”⁴⁷.

Por esa solidaridad entre el crecimiento cognoscitivo y el personal, procurar un uso adecuado de la facultad de conocer es nada menos que un “deber sagrado”⁴⁸. Para Newman, la teleología del conocimiento y su desarrollo como tarea moral son tales que reflejan la voluntad misma de Dios⁴⁹. Es interesante, como antes se apuntó, que Newman señale la prudencia aristotélica como un modo de conocimiento paralelo al sentido

⁴³ Cfr. *Ensayo...*, pp. 283-284.

⁴⁴ *Ensayo...*, p. 285.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ensayo...*, p. 286; cfr. p. 293.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. *Ensayo...*, p. 287.

ilativo; pero no idéntico, sino solo análogo. Pues eso significa, o que no se refiere solo al conocimiento moral, o que entiende por moral y debido algo más amplio que lo entendido por Aristóteles, a saber, esa teleología general de la razón ya mencionada, el perfeccionamiento existencial de la persona humana misma como ser racional.

3. Condiciones existenciales y personales del progreso del conocimiento

Después de todo lo expuesto, más o menos común para todo el que ha reflexionado sobre el conocimiento, desembocamos en lo más peculiar del carácter existencial y personal del conocimiento humano, y en lo que Newman se alza como luminoso maestro y ejemplo vivo.

3.1. El progreso del conocimiento como "crecimiento vivo" personal

Ya vimos cómo el crecimiento del conocimiento y, con él, de la persona en su integridad es un crecimiento vivo. Es decir, un progreso continuo e inacabable –de ahí que constituya un deber permanente, según se señaló también– que no consiste en la mera acumulación mecánica de datos teóricos, sino en la integración orgánica de certezas sobre realidades concretas y vividas en persona. Es, pues, un hábito que crece no solo por receptividad intelectual, sino además y sobre todo por experiencia personal.

Desde luego, sabemos ya que el asentimiento real mismo es de índole personal. Pero el que su crecimiento también lo sea, en el sentido de Newman, encierra más riqueza de lo que a primera vista pueda parecer. Es claro que, si el asentimiento real cuenta con factores no simplemente teóricos o "cognoscitivos", sino también prácticos en el sentido más general, su crecimiento deberá asimismo contar con ellos. Y donde en primer lugar, o donde más inmediatamente, se observa esto es en la progresión (o regresión) de la fuerza o el grado de convicción del asentimiento.

"Es evidente, primero, que mis hábitos mentales, puesto que son algo permanente y continuo, son susceptibles de crecimiento; y al decir que el asentimiento crece, a menudo solo queremos decir que el hábito crece y se va arraigando más profundamente en nuestra mente. Además, si consideramos detenidamente la cuestión, encontraremos que este crecimiento o disminución de fuerza no radica en el asentimiento mismo, sino en las circunstancias concomitantes como, por ejemplo, las emociones, la facultad de raciocinio o la imaginación"⁵⁰.

⁵⁰ *Ensayo...*, pp. 158-159.

Pero el crecimiento cognoscitivo posee también un carácter personal en el sentido de que su contenido se acrecienta y configura de modo único, irrepetible. Esos contenidos que configuran el conocimiento al que damos asentimiento real “dependen de la experiencia personal, y la experiencia de un hombre no es la de otro”⁵¹.

Es bien conocido este punto en el ámbito moral, pues ahí tal conocimiento es la conciencia moral, la cual “está constituida de tal forma que, si la obedecemos, sus mandatos se hacen más claros y se extienden a un campo más dilatado, corrigiendo y completando la debilidad accidental de sus enseñanzas iniciales”⁵². Como es sabido, la literatura sobre la conciencia moral en Newman es vasta y rica, por lo que no la podemos desarrollar aquí en su integridad⁵³. Además, en el aspecto que consideramos ahora, ya se ha indicado que Newman ve el conocimiento moral (y el religioso) como un caso del conocimiento en general; aunque también advierte que distintas disposiciones morales forman distintos tipos de caracteres mentales⁵⁴. A este respecto y con lo que llevamos dicho, solo queremos recordar, o sacar a la luz, dos hechos.

El primero, que el conocimiento que es la conciencia moral entraña esencialmente un sentimiento: “De la manera en que ciertos objetos cuando se hallan presentes a nuestra mente producen un sentimiento de dolor, arrepentimiento, alegría o deseo, así hay cosas que excitan en nosotros sentimientos de aprobación o desaprobación, y por eso las llamamos buenas o malas. Cuando las experimentamos, encienden en nosotros un sentido peculiar de dolor o placer, que es lo que se llama vulgarmente el sentido de la buena o mala conciencia. (...) El sentimiento de la conciencia, como he dicho, es una fina sensibilidad placentera o dolorosa, de aprobación y confianza o de compunción y temor, que sigue a ciertas acciones nuestras, las cuales se llaman por esto buenas o malas”⁵⁵. Y el segundo es, sencillamente, que esas diferencias subjetivas, personales y particulares (experiencia, disposiciones, actitudes,

⁵¹ *Ensayo...*, p. 82.

⁵² *Ensayo...*, p. 317; cfr. J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios: quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Encuentro, Madrid 2017 (en adelante, *La fe y la razón...*), pp. 79, 80-81 y 145-146.

⁵³ Puede verse, por ejemplo: J. MORALES, *Una visión cristiana de la conciencia*, “Persona y Derecho”, 5 (1978), pp. 539-590.

⁵⁴ Cfr. *Ensayo...*, p. 257.

⁵⁵ *Ensayo...*, p. 98. Como pronto tematizaría también Brentano poniendo con ello una de las bases de la nueva ética fenomenológica, cfr. su mencionado *El origen del conocimiento moral*. En general, como se muestra con gran detalle en *El personalismo de John Henry Newman*, cit. (pp. 139-151, 158-159 y 345), en Newman se contienen muchos elementos con los que luego Max Scheler y Dietrich von Hildebrand rehabilitarían la afectividad en la comprensión de la persona humana.

conducta...) explican bien las diferencias en las opiniones morales de los individuos, diferencias que el relativismo –en cambio– suele aducir sofisticadamente para negar todo bien y mal objetivos.

3.2. *La experiencia personal como fuente y revelación de conocimiento*

Así pues, el progreso cognoscitivo se nutre y beneficia de la experiencia personal en su sentido más integral: conocimientos, emociones, experiencias vitales, vicisitudes existenciales. Sin embargo, es entonces una experiencia que evidentemente no puede anticiparse ni predecirse.

“Que tal o cual persona tenga las experiencias particulares necesarias para el asentimiento real a un punto determinado (...) son hechos que pueden resultar de una multitud de coincidencias en un individuo. Pero como no tenemos medios de determinarlas, podemos decir que se trata de accidentes. (...) Tales accidentes son lo característico de las personas, como las *differentiae* y las propiedades son las características de las especies y géneros”⁵⁶.

La experiencia que necesitamos tiene, entonces, un gran margen de fortuna, de azar. Lo cual añade a la existencia humana un grado de tensión (cuando no de dramatismo, como cuando Aristóteles señalaba que el joven que necesita experiencia no la puede poseer todavía⁵⁷, mientras que al entrado en años que la tiene le resulta ya casi superflua). En efecto, dependemos de que providencialmente nos sucedan ciertas cosas o, sobre todo, de que nuestra vida se cruce con la vida buena de personas juiciosas y amables. Con todo, de nosotros sí depende estar a la escucha de esas experiencias para aprovecharlas, o para incluso buscarlas activamente apenas las avistemos. “Para hallar las experiencias morales que se perpetúan en imágenes, hay que buscarlas, y para apropiárselas, hay que fomentarlas y cultivarlas”⁵⁸; y, además, si nos es posible, hemos de ejercitarnos en reiterar dichas experiencias: “el ejercicio de los afectos robustece la aprehensión del objeto hacia el cual van dirigidos”⁵⁹. En sentido contrario, hay que evitar en lo posible ahondar o mantenerse en experiencias negativas, pues “tanto la

⁵⁶ *Ensayo...*, p. 83.

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1142a.

⁵⁸ *Ensayo...*, p. 85.

⁵⁹ *Ensayo...*, p. 108.

sanción moral como la sanción intelectual son susceptibles de sufrir ciertos desvíos a causa de inclinaciones y motivos personales”⁶⁰.

Pues bien, esta condición del conocimiento humano implica dos consecuencias hondas y cruciales. Primera, que la experiencia vital o existencial es, con toda propiedad, fuente de verdad. No solo de juicios vive el conocimiento humano, por así decir; no captamos cabalmente ciertas cosas, no nos apropiamos ni nos beneficiamos de su verdad, si no las vivimos. Este es el auténtico sentido de la riqueza de la experiencia, y no tanto el acopio memorístico de un extenso elenco de casos en los que luego podamos identificar sucesos quizá inéditos. La verdad, entonces, no solo se nos revela en juicios; también se nos ofrece en sentimientos, impresiones, sufrimientos, acciones, ejemplos de vida, etc., etc.⁶¹. La tradicional exclusividad –o incluso siquiera primacía– del juicio como lugar de verdad ha de hacer sitio a otras formas o fuentes de verdad, fuentes experienciales o existenciales⁶². La misma vida de Newman revela este crecimiento gracias a sus propias vicisitudes existenciales: sus dificultades en la Universidad de Oxford, la tibieza e incoherencia del anglicanismo de su tiempo, la grave enfermedad sufrida en Sicilia, la gozosa experiencia de las amistades que cultivó, etc. De igual modo, en san Agustín fue providencial, para comprender la naturaleza del auténtico amor; la muerte de su amigo íntimo; o en Kierkegaard, para descubrir estadios de vida superiores, el rechazo de Regina Olsen y sus diversas crisis posteriores.

La segunda consecuencia va justo en esta dirección. Se trata de que esas experiencias constituyen entonces auténticas revelaciones de sentido que, aun menudas en ocasiones, pueden influir decisivamente en nuestra vida. “En nuestro trato con otros, en los negocios, en asuntos familiares, en transacciones sociales y políticas, una palabra o una acción de uno constituye a veces una revelación repentina: nos invade la luz, y nuestro juicio sobre toda una serie de acontecimientos cambia por completo”⁶³. Revelaciones que incluso pueden cambiar a la persona misma de modo global⁶⁴.

⁶⁰ *Ensayo...*, p. 196; cfr. pp. 111 y 145-146.

⁶¹ Es bien conocida la fecundidad de los desarrollos, en esta dirección, de la fenomenología, el existencialismo y el personalismo posteriores.

⁶² No pensamos aquí en imposibles “verdades” del todo irracionales o incapaces de ser expresadas en juicios, sino en algo más sencillo: en la primaria manifestación de algo que luego puede ser juzgado, y que el juicio a su vez lo ilumina, explícita y transmite. Robert Sokolowski describe claramente este doble sentido de verdad, distinguiendo –pero a la vez relacionando necesariamente– la “verdad de corrección” (de los juicios) y la “verdad de revelación” (de los estados de cosas); cfr. R. SOKOŁOWSKI, *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia (México) 2012, pp. 199-201.

⁶³ *Ensayo...*, p. 277.

⁶⁴ Newman lo expresa con una imagen: “Quien ha visto un fantasma no vuelve a ser nunca el de antes. Los cielos se han abierto y vuelto a cerrar”, *Apología...*, p. 167.

Es decir, el ser humano precisa de revelaciones (como, por cierto, ya Platón sabía muy bien)⁶⁵, revelaciones que pueda recibir y que pueda ofrecer a sus semejantes. Por eso el crecimiento personal en la verdad nunca es un proceso solitario, realizable en una campana de vacío. Nos necesitamos y nos ayudamos mutuamente.

Ahora bien, ¿cómo se logra esa comunicación, ya que, en principio, el carácter personal de la experiencia parece enclaustrarla en la privacidad incomunicable? “El asentimiento real es, pues, como la experiencia que presupone, un acto del individuo como tal, y dificulta más bien que promueve el intercambio entre los hombres. Por así decirlo, se encierra en su propia casa, o al menos es el testigo de sí mismo y su propia norma. (...) puesto que es un accidente individual, no se puede ni calcular, ni prever, ni explicar”⁶⁶.

La penetración de Newman resuelve la dificultad, una vez más, atendiendo a la experiencia. Pues, aunque es verdad que muchas veces el lenguaje, la lógica y el asentimiento nocional se quedan cortos para captar y expresar numerosas verdades (precisamente las más relevantes para la vida humana)⁶⁷, tales herramientas no son del todo inútiles. Si se les añade el asentimiento real (con el razonamiento real, la imaginación, la experiencia, etc.), se logra un sentido que trasciende la letra de las meras proposiciones y que llega más lejos. Ya no es el *organon* lógico-formal, sino un *organon* vivo y personal⁶⁸. Y es que, “cuando se trata de conclusiones concretas, el lenguaje ordinario acusa la presencia de tal elemento personal en las pruebas de las mismas. Se considera que sentimos más bien que vemos la fuerza de las pruebas”⁶⁹.

Por eso, igualmente lejos del puro razonamiento que no mueve –como, por otra parte, sabemos desde Aristóteles⁷⁰ y de un emotivismo escéptico respecto de toda verdad lógica, Newman se muestra profundamente conocedor de la psicología humana⁷¹.

⁶⁵ Recuérdese, especialmente, el papel de Diotima en *El banquete*.

⁶⁶ *Ensayo...*, p. 82.

⁶⁷ Cfr. *La fe y la razón...*, pp. 150 y 154-155.

⁶⁸ Cfr. *Ensayo...*, pp. 260-261.

⁶⁹ *Ensayo...*, pp. 261-262. De hecho, Newman señala cómo las verdades más fundamentales se transmiten más por influencia personal que por mera argumentación, cfr. *La fe y la razón...*, p. 157; y que incluso a veces es perjudicial sistematizar y teorizar demasiado, cfr. ídem, pp. 368-369. Cfr., además, *El personalismo de John Henry Newman*, cit., pp. 169-198. También aquí es difícil no recordar la doctrina de M. Scheler sobre los modelos y el seguimiento en su *Ética*, Caparrós, Madrid 2001, sección 6ª, cap. 2, 4, ad VI; y en su trabajo “Modelos y líderes” en *Amor y conocimiento y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010.

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1179a 33-1179b 32.

⁷¹ Como además lo prueba, según numerosos testimonios, la eficacia de sus *Sermones parroquiales*. Cfr. V. GARCÍA RUIZ, *La voz de un maestro cristiano*, en J. H. NEWMAN, *Sermones*

“Seremos prudentes si nos servimos del lenguaje hasta donde podamos, pero procurando principalmente por medio de él estimular en aquellos a quienes nos dirigimos una manera de pensar y una disposición mental semejante a la nuestra, guiándolos así por su propia acción independiente, no por la obligación de los silogismos. Por esta razón, una escuela intelectual tendrá siempre necesariamente algo de esotérico, pues es una reunión de espíritus que piensan: su vínculo es la unidad de pensamiento y sus palabras se convierten en una especie de contraseña que no expresa el pensamiento, sino que lo simboliza”⁷².

Quien esté familiarizado con la vida de Newman comprenderá la hondura de estas palabras en, y gracias a, la experiencia de su biografía: toda una vida de búsqueda de la verdad rodeándose de amigos, confiando en la institución universitaria, adentrándose en la mente y vida de los Padres de la Iglesia, ingresando en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri y, en fin, eligiendo como lema cardenalicio la expresión “*cor ad cor loquitur*”⁷³. Una biografía personal e intelectual cuyo sentido filosófico está aún, en buena parte, por descubrir y explotar⁷⁴. Más aún, no parece exagerado afirmar que Newman “se sitúa en el umbral de la nueva época como un Sócrates cristiano, el pionero de una nueva filosofía de la persona individual y de la vida personal”⁷⁵.

parroquiales 1, Encuentro, Madrid 2010, pp. 13-28.

⁷² *Ensayo...*, p. 255.

⁷³ Cfr. el capítulo con ese nombre en *El personalismo de John Henry Newman*, cit., pp. 139-168.

⁷⁴ Cfr. J. NEWMAN, *The Mental Philosophy of John Henry Newman*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo ON 1986, pp. 23-29; y D. J. PRATT MORRIS-CHAPMAN, *The Philosophical Legacy of John Henry Newman: A Neglected Chapter in Newman Research*, en “New Blackfriars”, 98 (2017), n° 1078, pp. 722-750.

⁷⁵ E. SILLEM, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman: General introduction to the study of Newman's philosophy*, vol. I, Nauwelaerts Publishing House, Leuven 1969, p. 250. Citado en el excelente libro, que también se inspira en Newman como una de sus fuentes principales y recurrentes: J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Encuentro, Madrid 2007, p. 104, nota 47.