

La *Apología* de John Henry Newman como modelo de cosmovisión personal: una lectura desde Otto Muck SJ

John Henry Newman's Apologia as a Model of Personal Worldview: A Reading from Otto Muck SJ

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO*

Resumen: El presente trabajo intenta interpretar la *Apologia pro vita sua* del santo cardenal inglés John Henry Newman como un modelo de cosmovisión personal reflexionada, siguiendo la filosofía de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ. Para este, una cosmovisión personal, por ser implícita, es muy difícil de poner en palabras, sobre todo en lo que se refiere a los principios o núcleo de la misma. La extraordinaria introspección y sinceridad de Newman le permitieron, hasta cierto punto, hacer explícita su cosmovisión personal como un proceso de maduración en la fe, desde la etapa evangélica hasta la etapa católica, convirtiéndose así en modelo para cada persona en su intento de dar cuenta de su cosmovisión personal en las diferentes circunstancias de su vida.

Palabras clave: Otto Muck SJ, experiencia vital, núcleo de la cosmovisión, primeros principios, maduración y crecimiento.

Abstract: This paper attempts to interpret the *Apologia pro vita sua* by the English cardinal John Henry Newman as a model of a reflective personal worldview, following the philosophy of Otto Muck SJ's personal worldview. For Muck, a personal worldview, being implicit, is very difficult to put into words, especially when it comes to its principles or core. Newman's extraordinary introspection and sincerity allowed him, to a certain extent, to make his personal worldview explicit as a process of maturation in faith, from the evangelical stage to the Catholic stage, thus becoming a model for each person in their attempt to account for their personal worldview in the different circumstances of their life.

Keywords: Otto Muck SJ, life experience, core of worldview, first principles, maturation and growth.

Recibido: 20/08/2025
Aceptado: 30/01/2026

* ITAM, Instituto Tecnológico Autónomo de México. E-mail: carlos.gutierrez@itam.mx. ORCID 0000-0002-7569-7450

1. Introducción

Según Bremond, Newman es la persona más autobiográfica¹. Su apología, sus apuntes autobiográficos, sus cartas y entradas de diario, e incluso sus novelas, en la medida en que pueden interpretarse autobiográficamente, nos dan una visión perspicaz no solo de su vida y pensamiento, sino también de la evolución y maduración de sus ideas en relación con las personas y circunstancias que lo llevaron a tal desarrollo intelectual.

Ahora bien, hay varias claves hermenéuticas para abrir el tesoro de la vida y pensamiento de Newman con el fin de beneficiarse al máximo de ellos. Está, por ejemplo, el motivo romántico del hogar, del estar en casa, que el propio Newman parece usar en su juventud. Según este motivo, su vida puede leerse como una búsqueda constante y dramática de un hogar, de un estar en casa². El Newman anglicano está feliz en su puesto como *Tutor* en Oriel College y en su ministerio como pastor. Se sentía en casa. Pero luego ocurrieron ciertos eventos que lo hicieron dudar de la Iglesia anglicana: se sintió como si estuviera en el desierto y buscó nuevamente el hogar perdido. En un diálogo de la novela *Perder y ganar*, escrita después de su conversión, en 1848, Newman hace decir a su personaje principal, Charles Reding: “Si no sé por dónde empezar... Me han pasado muchas cosas, de distinto tipo, que me han llevado a la conclusión de que no tengo sitio ni hogar, que no estoy hecho, que soy un extraño en... la Iglesia de Inglaterra”³. No es casualidad que Newman describa su conversión a la Iglesia católica en la *Apologia* de la siguiente manera: “Pero sentía como si hubiera llegado a puerto después de una galerna”⁴. Algo similar sucede con respecto a su lugar específico dentro de la Iglesia católica. Newman tuvo que pensar diligentemente en dónde él y sus compañeros podrían usar mejor sus habilidades para servir a la Iglesia. La decisión tomada fue el Oratorio de san Felipe Neri. No es casualidad que los oratorianos llamen a su propia casa (permanecen en el mismo lugar toda su vida) “nido”, “hogar”. Newman

¹ H. BREMOND, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Librairie Bloud & Cie, Paris 1913, p. 8.

² Teresa Huffman dedicó su tesis doctoral al tema: “*I have not a Home*”. *Catholic Conversion and English Identity*, University of Notre Dame, Indiana 2007. En el *Abstract* puede leerse el propósito de su trabajo: “Sostengo que en la literatura relacionada con la conversión católica y el movimiento tractariano, el tropo de encontrar un hogar se convirtió en una herramienta para imaginar nuevas comunidades domésticas, religiosas y nacionales”.

³ J. H. NEWMAN, *Perder y ganar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 1994, p. 223.

⁴ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Encuentro, Madrid 2019, p. 289.

estaba tan apegado a su Oratorio de Birmingham que hizo una petición especial al papa León XIII cuando fue nombrado cardenal:

Durante treinta años he vivido ‘en mi pequeño nido’, en mi muy amado Oratorio, seguro y feliz, y por lo tanto le pediría a Su Santidad que no me aleje de san Felipe, mi padre y patrón. [...] Pido a Su Santidad [...] que me deje morir donde he vivido tanto tiempo⁵.

Otra clave hermenéutica podría ser la realización de su idea del cristianismo en su propia vida: la vida y el pensamiento de Newman como un desarrollo gradual de todos los aspectos de esa idea⁶. Una tercera clave sería la búsqueda de la verdad: la vida y la obra de Newman se entenderían entonces como una búsqueda y un descubrimiento permanente y dramático de la verdad, tal como se aprecia en su epitafio: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*:

El peregrinaje intelectual de Newman ‘fue un desarrollo consistente de una línea de pensamiento que lo condujo lenta pero invariablemente a su meta predestinada’: un compromiso con la verdad y una invitación a los demás a asumir este mismo compromiso⁷.

No obstante lo anterior, quiero proponer aquí otra clave hermenéutica para comprender la vida y el pensamiento de Newman, la cual no debe entenderse como una exclusión de las perspectivas mencionadas hasta ahora, sino como su integración. Mi objetivo es aplicar las categorías de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ a Newman para mostrar que su *Apología* y otros escritos autobiográficos pueden leerse en clave de cosmovisión personal. La reflexión de Newman sobre su propia vida cubre todas las características que Muck atribuye a la cosmovisión reflexionada, como veremos más adelante. No solo eso, la minuciosidad con la que Newman dio cuenta de su evolución intelectual permite enriquecer la propuesta de Muck en algunos aspectos decisivos.

⁵ *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edited at the Birmingham Oratory, Volume XIX: The Cardinalate January 1879 to September 1881, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 19 (en adelante LD número de tomo en números romanos y número de página).

⁶ La concepción de la idea de Newman es muy conocida por sus reflexiones sobre la *idea* del cristianismo en su doctrina del desarrollo, la *idea* de la universidad en sus conferencias de Dublín y la *idea* del Oratorio, en el que vivió toda su vida católica, según sus *Cartas sobre la vocación oratoriana*.

⁷ M. CORONA, *The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2020, p. 112. CORONA cita a Ch. DAWSON, *Newman's Place in History*, en *Newman and Littlemore*, Salesian Fathers, Oxford 1945, p. 33.

Para todo ello es necesario exponer en primer lugar, aunque sea brevemente, las líneas generales de la reflexión de Otto Muck sobre la cosmovisión personal.

2. La filosofía de la cosmovisión personal de Otto Muck SJ⁸

2.1. Descripción

Más que una definición precisa, Muck ha intentado varias descripciones de cosmovisión a lo largo de los años. La más completa es la siguiente:

Cosmovisión se entiende aquí como una actitud personal, vivida, desde la cual se comprende y valora espontáneamente lo que se presenta en la vida. A menudo no se formula explícitamente, sino que solo se abre a través de la interpretación. En este contexto, la cosmovisión vivida puede estar en tensión con el intento de formularla explícitamente. Tampoco debe confundirse con una cosmovisión o doctrina ‘oficial’. Sin embargo, una cosmovisión vivida con frecuencia contiene una aceptación o rechazo total o parcial de tales visiones formuladas de la vida, por ejemplo, las enseñanzas fundamentales de una determinada confesión religiosa. Al hacerlo, estos puntos de vista formulados se entienden en una cierta interpretación⁹.

Vale la pena destacar algunos aspectos de esta descripción:

1. Actitud: Muck suele hablar de actitud, pero también utiliza convicción¹⁰ o postura¹¹. En cualquier caso, esto apunta al interior de la

⁸ O. Muck SJ (1928-2024) nació en Viena. Estudió filosofía, matemáticas, física y teología en las universidades de Viena e Innsbruck y en el Berchmanskolleg de Pullach, cerca de Múnich. En 1952 ingresó en la orden jesuita y fue ordenado sacerdote en 1958. Desde 1966 hasta su jubilación en 1997 fue profesor de filosofía cristiana en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Innsbruck. En 1969/1970 fue decano de la Facultad de Teología Católica y de 1975 a 1977, rector de la Universidad de Innsbruck. Algunas de sus obras: *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Rauch, Innsbruck 1964; *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983 [*Doctrina filosófica de Dios*, trad. por Claudio Gancho, Herder, Barcelona 1986]; y la colección de artículos *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, hrsg. von Winfried Löffler, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999.

⁹ O. Muck, *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 132.

¹⁰ “Las siguientes consideraciones se refieren a las convicciones vitales o, como sinónimo de ellas, a la cosmovisión”. O. Muck, *Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 101.

¹¹ “Cosmovisión se entiende aquí como la convicción y la postura respectivas de una

mente humana. Muck simplemente expresa que cualquier discurso humano (sobre el mundo, él mismo o Dios) no tiene lugar en el vacío, sino que surge de la actitud de cada persona, actitud que está siempre presupuesta. Esta actitud nos permite entender el mundo en general como lo hacemos y actuar o tomar decisiones como lo hacemos. Muck aplica aquí el aparato conceptual filosófico trascendental adquirido, ya que, siguiendo las huellas de Maréchal, presenta la cosmovisión como condición de posibilidad para toda actividad humana¹². La cosmovisión es, pues, vivida y, como tal, implícita. Al incorporar la filosofía trascendental, Muck quiere mostrar el irrenunciable carácter metafísico de la actividad humana.

2. Personal: A menudo experimentamos que diferentes personas entienden, interpretan y valoran el mismo hecho de manera diferente. Según Muck, esto se explica porque cada una tiene su propia cosmovisión. Hasta ahora la cosmovisión personal no había sido desarrollada, sino que se la había relacionado generalmente con grupos o sociedades. Por eso nos es mucho más familiar hablar de cosmovisión occidental u oriental; de cosmovisión antigua, medieval o moderna; de cosmovisión cristiana, musulmana o judía; pero también hemos escuchado de la cosmovisión de Platón, Kant o Nietzsche. Muck, pues, afirma que cada persona tiene su propia cosmovisión, que está en tensión dinámica con las cosmovisiones formuladas oficialmente. Ejemplo: muchas personas han crecido en una cosmovisión “budista”: pero una ha crecido en un pueblo y otra en una gran ciudad; una ha aprendido y practicado a fondo la ciencia y la otra tiene poco que ver con ella; una ha entrado en contacto con muchas otras cosmovisiones, la otra escasamente ha conocido otras, etc. Tales circunstancias, incluyendo los contactos con otras personas, conducen a una síntesis muy personal, que es la cosmovisión. Es decir, dentro de la cosmovisión artificialmente construida del “budismo” se encuentren miles y millones de reales y concretas cosmovisiones personales “budistas”: una persona budista que combina

persona, que tienen un efecto en la configuración de su vida”. O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 66.

¹² Löffler añade: “Por lo tanto, las convicciones cosmovisivas no son solo un fenómeno psicológico interesante o una especie de superestructura psicológica para las teorías ‘realmente relevantes’ sobre el mundo. Más bien, son un marco interpretativo indispensable dentro del cual los otros contenidos del conocimiento sobre el mundo recién pueden desplegar su poder de apertura y orientación de la realidad”. W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt 2013, p. 152. O con Kanzian: “Después de todo, es nuestra cosmovisión la que constituye el último e inevitable horizonte teórico y práctico de interpretación y horizonte de significado de nuestras acciones”. C. KANZIAN, *Farewell to Tropes! Ein Abschied, frei nach Otto Muck*, en W. LÖFFLER (hrsg.), *Metaphysische Integration: Essays zur Philosophie von Otto Muck*, Ontos, Heusenstamm 2010, p. 35.

la reencarnación con la ciencia; otra que combina el budismo con la política; otra que acepta tal doctrina de Buda, pero tal otra no; una que medita piadosamente y otra que no considera la meditación como esencial para ser budista, etc. El discurso de una sociedad plural en cosmovisiones (*weltanschaulich plurale Gesellschaft*) se aplica no solo a grupos, partidos, ideologías, etc., sino también a cada persona. En un mundo así, el entendimiento mutuo es un gran desafío, al que Muck busca hacerle frente.

3. *Vivida*: la cosmovisión siempre ha estado ahí, independientemente de que la conozcamos o no. Como actitud vivida (implícita), no puede ser agotada o capturada, sino que solo puede ser reconstruida lingüísticamente de manera parcial. Con otras palabras: cuando alguien nos pide explicar por qué entendemos como entendemos, actuamos como actuamos, valoramos como valoramos, relacionamos fenómenos como lo hacemos, caemos en la cuenta que es muy difícil dar la explicación solicitada. Hacemos todo lo anterior de manera espontánea, natural y poner eso es palabras claras y distintas es casi imposible.

Con todo, Muck cree que es posible mostrar una estructura clara en la cosmovisión. Pero primero hay que considerar su función.

2.2. *Función orientadora e integradora de la cosmovisión*

La cosmovisión cumple funciones indispensables en la vida humana¹³. Se pueden distinguir claramente las funciones *orientadora* e *integradora*. Según Löffler, que ha desarrollado posteriormente el enfoque de Muck, la función principal de la cosmovisión es: “orientación de la acción a través de la interpretación y la valoración”¹⁴. Cada persona tiene que lidiar con todo lo que colectivamente llamamos el mundo. Pero sin una orientación básica, esto sería imposible. Como se ha dicho, la cosmovisión nos permite comprender el mundo como siempre lo hemos hecho espontáneamente. De la misma manera, la cosmovisión permite descubrir en esta realidad diversos valores (personas, cosas, circunstancias, ideas) según los cuales tratamos de orientarnos en nuestras decisiones y acciones. Por lo tanto, también debemos nuestra orientación en asuntos prácticos a nuestra cosmovisión.

¹³ Véase O. MUCK, *Phänomenologie – Metaphysik – Transzendente Reflexion*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 241.

¹⁴ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 152.

Además, la cosmovisión, al igual que la metafísica, tiene una función integradora¹⁵, porque por medio de ella la persona no experimenta un revoltijo de objetos, experiencias, percepciones, etc., sino una totalidad estructurada. La cosmovisión hace posible que cada persona conciba la totalidad de la realidad como un todo ordenado, y esto significa que cada persona reconoce en la realidad diferentes ámbitos y su relación entre sí. Cada persona reconoce o no un ámbito de la realidad (como el ámbito de lo milagroso) y cada uno asigna un cierto peso a esos diferentes ámbitos (por ejemplo, a un seguidor de una teoría de la conspiración no le importa lo que la ciencia considere probado). Es por eso que Muck afirma: “Una función importante de nuestra cosmovisión vivida es valorar estos juegos de lenguaje especiales y formas de actuar en su relación entre sí y en su relevancia para nuestro juicio y forma de vida”¹⁶.

En resumen, la cosmovisión es un asunto integral intelectual y práctico para el hombre, porque determina la forma en que una persona quiere entender el mundo y dar forma a su vida. La cosmovisión es algo predeterminado, pero no algo fijo, sino algo abierto al desarrollo.

2.3. Estructura de la cosmovisión

Aquí es donde entra en juego la verdadera contribución de Muck, ya que, al mostrar la estructura de la cosmovisión, es posible aproximarse a su peculiar racionalidad. Según Muck, la estructura de cada cosmovisión consiste en la experiencia vital y el respectivo núcleo de la cosmovisión. Esta concepción de la estructura de la cosmovisión va mucho más allá del intento sociológico de Dilthey¹⁷ y del intento psico-

¹⁵ “Dado que tal interpretación intenta comprender la complejidad de lo experimentado en un todo ordenado, se podría llamar una *explicación o interpretación* integradora”. P. RIORDAN, “Religion as *Weltanschauung*: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion”, *Aquinas*, 34 (1991), p. 528.

¹⁶ O. MUCK, “Philosophie und persönliche Weltanschauung – am Beispiel der christlichen Philosophie”, *Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophie and Religion*, 6 (2004), p. 10.

¹⁷ Wilhelm Dilthey (1833-1911) ha pasado a la historia de la filosofía no solo porque defendió las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) como metodológicamente independientes –ellas buscan entender (*Verstehen*) y no explicar (*Erklären*)–, sino también porque hizo de la cosmovisión uno de los objetos principales de su investigación: de ahí surgió su *Weltanschauungslehre*, que él consideraba una “filosofía de la filosofía”. Dilthey desarrolló su famosa doctrina de la cosmovisión como alternativa a las escuelas de pensamiento dominantes en la época. Por un lado, estaban los sistemas metafísicos abstractos, fríos y ahistóricos, alejados de la vida, incluidos los sistemas griegos y medievales, que, por cierto, desaparecieron en su pensamiento debido a la aparición de la conciencia histórica. Por el otro lado, sin embargo, acechaba el nihilismo del relativismo histórico. Para Dilthey, las diferentes cosmovisiones son indemostrables, solo pueden describirse histórica y psicológi-

lógico de Jaspers¹⁸, en tanto que se desarrolla en similitud y al mismo tiempo en diferencia con la ciencia.

Una cosmovisión tiene que ver esencialmente con la experiencia en tanto que la interpreta y la valora. Pero no esta o aquella experiencia específica, como en las ciencias naturales (la física, la química, la óptica, la fisiológica, etc.), sino lo que Muck llama “experiencia vital”. Esta tiene características especiales: contiene experiencias de naturaleza intelectual y práctica (tanto resultados de la ciencia como valoraciones de personas o hechos)¹⁹. La experiencia vital nunca está cerrada: siempre se expande con el desarrollo de cada persona; es personal y cambia con cada persona: esta es la razón por la que con demasiada frecuencia discrepamos en la conversación con los demás, porque todos hemos tenido experiencias diferentes. Si llegamos a un entendimiento, es porque, a pesar de las diferentes experiencias, a veces hay grandes superposiciones o puntos de encuentro en nuestras experiencias vitales²⁰. La experiencia

camente. Por eso, la mayoría de los estudiosos de Dilthey interpretan la *Weltanschauungslehre* como expresión del relativismo cultural y epocal. Según Dilthey, la estructura de la cosmovisión surge de la “ley psíquica”: todas las cosmovisiones contienen una “imagen del mundo” (*Weltbild*) o “conocimiento del mundo” –que apunta a la facultad comprensora de la psique–, una “apreciación de la vida”, es decir, agrado o desagrado, preferencia o desprecio en relación con objetos o personas –que remite al elemento sentimental de la psique– y una decisión de la voluntad –que remite a la parte volitiva de la psique–. Mediante la imagen del mundo, se dispone de conceptos y juicios para interpretarlo de forma global. Sin embargo, no es posible captar el mundo por completo mediante la cognición; se atribuyen diversos valores a los objetos del mundo en función de si tienen un efecto beneficioso o perjudicial para la persona. Este juicio depende de los propios objetos. Y también está el nivel de la acción, de lo práctico. Pues tras la imagen del mundo y la apreciación, viene la acción en el mundo, que, para ser posible, incluye necesariamente el ideal, un bien supremo y unos principios superiores. Véase W. DILTHEY, *Teoría de la concepción del mundo*, trad. por Eugenio Imaz, FCE, Ciudad de México 2000. Como puede verse, Dilthey no hace referencia a la experiencia vital y separa la valoración y decisión, que Muck integra en una sola.

¹⁸ Karl Jaspers (1883-1969) publicó en 1919 un extenso libro titulado *Psicología de las visiones del mundo*. El libro cobró importancia para el propio Jaspers porque lo consideraba la transición en su pensamiento de la psicología a la filosofía y porque en él aparece por primera vez una de las categorías básicas de su pensamiento, a saber, las situaciones límite (culpa, lucha, muerte, azar). De hecho, el libro pretende explicar cómo el hombre busca apoyo y orientación precisamente en las situaciones límite. Jaspers consideraba también como evidente el relativismo de las cosmovisiones. Para él, la estructura de la cosmovisión consta de un lado subjetivo –la actitud–, un lado objetivo –la imagen del mundo– y un lado que une a ambos –la vida del espíritu–. La vida del espíritu es una fuerza dinámica que, no obstante, cristaliza una y otra vez en objetivaciones –imágenes del mundo– y subjetivaciones –actitudes– en diversas combinaciones. Jaspers denomina a estas combinaciones tipos mentales (*Geistestypen*). Como puede verse, Jaspers tiene en cuenta la experiencia vital en el sentido de las situaciones límite, pero no presenta principios filosóficos, sino psicológicos.

¹⁹ “No solo incluye unas pocas afirmaciones empíricas, sino que básicamente tiene en cuenta todas, y no solo los hechos, sino también las experiencias de valor estético y moral”. O. MUCK, *Zur Logik der Rede von Gott*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 24.

²⁰ “Aunque esto abarca toda la experiencia vital, que es personal e irreplicable para cada

vital también incluye las “experiencias límite” de sufrimiento y fracaso, enfermedad y muerte²¹. Según Jaspers, estas experiencias son las responsables de que una cosmovisión personal colapse o caiga en crisis. Para Muck, son pruebas de fuego para la cosmovisión en un sentido positivo, puesto que surge la oportunidad de maduración, cambio o conversión²². Por ejemplo: una persona, debido a una enfermedad grave, puede reemplazar su cosmovisión religiosa por una atea, pero otra persona puede hacer justo lo contrario. Con todo, las experiencias límite también pueden convertirse en situaciones de desarrollo que conducen a la formulación explícita de la cosmovisión vivida. Muck entonces las llama experiencias trascendentales²³.

La experiencia vital es interpretada y valorada de acuerdo con una serie de principios que forman el núcleo de la cosmovisión: “contiene un marco conceptual y principios de carácter general, que se dan por sentados y que permiten entender como fundada la interpretación particular o la concepción espontánea de las circunstancias de la experiencia”²⁴. Löffler propone una visión más diferenciada del núcleo de la cosmovisión, es decir, como círculos concéntricos de convicciones que aumentan en grado de generalización. La totalidad de estas convicciones permite ordenar toda la realidad que vive cada persona y darle sentido, orientación y significado. El primer círculo está formado por *orientaciones transversales (bereichsübergreifenden Orientierungen)*, es decir, orientaciones que unen o separan diferentes campos de la realidad (sabemos que la química, la biología y la psicología pueden intervenir en las enfermedades, y sabemos que los astros no interfieren en la inflación económica). En un segundo círculo, más amplio, tenemos las *convicciones de fondo más generales (allgemeineren Hintergrundüberzeugungen)* sobre las cosas u objetos del mundo y su relación entre sí; sobre los contextos generales –todo cambio tiene una causa, aunque pueda haber diferentes tipos de causas–, las convicciones normativas generales –no usar la

ser humano, sin embargo, hay en ella experiencias típicamente recurrentes sobre las que uno puede comunicarse con los demás”. O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 82.

²¹ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 153.

²² “Tanto la maduración de la cosmovisión personal como las conversiones, en cuanto cambios esenciales en la cosmovisión, a menudo pueden entenderse en sus componentes racionales por el hecho de que la persona en cuestión se ha dado cuenta de momentos previamente descuidados de su experiencia vital”. O. MUCK, *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 9.

²³ “En tales situaciones, las limitaciones del pensamiento cotidiano, meramente objetivo, se hacen evidentes, las conexiones integrales se hacen visibles, se experimenta la importancia de la pregunta por el significado”. O. MUCK, *Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulichen Dialogs*, en *Rationalität und Weltanschauung*, cit., p. 76.

²⁴ O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, cit., p. 81.

violencia, respetar los esfuerzos de otras personas—²⁵. Finalmente, en el núcleo más externo de la cosmovisión se encuentran los *principios rectores generales* (*übergreifenden Leitvorstellungen*) que proporcionan una interpretación general de la realidad²⁶. Son del tipo: toda la realidad es como una especie de organismo. O bien: todo lo que existe se basa en el caos absoluto y el azar. O bien: la totalidad de la realidad es guiada por un ser espiritual e inteligente, etc.

No es fácil poner en palabras el núcleo o los principios por los cuales conocemos, interpretamos, valoramos, decidimos y actuamos como lo hacemos. La mayoría de las personas experimentan que es muy difícil para ellos poner en palabras su experiencia de vida y sus principios. La cosmovisión reflexionada nunca agota la cosmovisión vivida. No es posible dar cuenta exhaustivamente de los principios que rigen nuestra cosmovisión. Se requiere un enorme esfuerzo intelectual para descubrir por qué hacemos lo que hacemos. Si poner nuestros principios en palabras es difícil, lo es más resumirlos en frases cortas y concisas, por lo que generalmente se presentan metafórica o simbólicamente. Sin embargo, el hecho de que el núcleo de la cosmovisión tenga rasgos simbólicos no significa que esté y permanezca alejado de la experiencia. Todo lo contrario: con demasiada frecuencia, se utilizan contextos cotidianos y familiares para formar tales símbolos²⁷. Esta puede ser la razón por la que no solo las cosmovisiones religiosas, sino también las seculares, como el capitalismo, la Ilustración, el marxismo, etc., utilizan narrativas simbólicas para expresar el núcleo de la respectiva cosmovisión.

Veamos ahora la reflexión de Newman sobre su propia cosmovisión.

²⁵ W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 153. Löffler sugiere que estas convicciones generales son examinadas por la ontología o metafísica y por la ética. Una corriente evangélica reciente ha dado gran importancia a la noción de cosmovisión, afirmando que puede caracterizarse por la respuesta a las siguientes siete preguntas fundamentales: “¿Cuál es la realidad primera, lo realmente real? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad externa, es decir, del mundo que nos rodea? ¿Qué es un ser humano? ¿Qué le sucede a una persona al morir? ¿Por qué es posible saber algo? ¿Cómo sabemos lo que está bien y lo que está mal? ¿Cuál es el sentido de la historia humana?”. J. W. SIRE, *The Universe Next Door*, InterVarsity Press, Downers Grove 2009, pp. 22-23. En la misma línea, véase C. VIDAL, «Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison», *Metaphilosophy*, 43 (2012), pp. 306-347. Aun reconociendo la importancia pedagógica de tales cuestiones, hay que subrayar con Muck y Löffler la dificultad de expresar adecuadamente una cosmovisión: “La explicación de los principios rectores en el núcleo de la cosmovisión es particularmente difícil”. W. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, cit., p. 156.

²⁶ *Ibid.*, p. 154.

²⁷ Véase O. MUCK, *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, cit., p. 9.

3. La cosmovisión reflexionada de Newman

La vida de Newman, tal como se expresa sobre todo en la *Apología*²⁸, nos ofrece algunas posibilidades de interpretación en relación con la presentación de la cosmovisión de Muck. Es cierto que es imposible expresar por completo la cosmovisión vivida por una persona. Solo se expresa conceptualmente en parte si la persona se siente obligada a hacerlo en determinadas circunstancias. El sensible, concienzudo y altamente reflexivo Newman fue capaz de dominar esta difícil situación hasta cierto punto, por lo que nos ha dejado una imagen casi completa de su cosmovisión personal²⁹.

En 1864, Newman fue atacado por el clérigo anglicano Charles Kingsley y, junto con todos los sacerdotes católicos, acusado de deshonestidad. A los ojos de Newman, tal declaración cuestionó toda su vida hasta ahora: sus ideas, sus intenciones, sus valores, sus elecciones... todo lo que hemos indicado en el apartado anterior como una cosmovisión personal. Newman experimentó en su conciencia el deber de exponer públicamente el desarrollo de sus ideas religiosas para hacer visible su coherencia y veracidad. Es decir, Newman se sintió desafiado a dar cuenta del desarrollo de su cosmovisión vivida. El resultado puede describirse como una cosmovisión reflexionada.

3.1. Cosmovisión evangélica o fase evangélica de la cosmovisión cristiana de Newman

El punto de partida es una cosmovisión que no era explícitamente religiosa: “no tuve convicciones religiosas formadas hasta los quince años”³⁰. ¿Newman no tuvo cosmovisión durante 15 años? Por supuesto que tenía una, formada a partir de lo que experimentaba y aprendía. De hecho, conserva una idea de su antigua cosmovisión que, en germen, buscaba desarrollo o perfección. Era la relación entre el mundo visible y el invisible: “Pensaba si la vida sería un sueño, o yo un ángel, y todo este

²⁸ “Pero la belleza pura de su prosa y la fuerza de sus sentimientos, como relato de una peregrinación personal, en una búsqueda transparente y sincera de la verdad religiosa, lo hacen digno de estar al lado de las *Confesiones* de san Agustín, y convencieron a la mayoría de sus lectores protestantes de que, por grandes que fueran sus dificultades para mostrar las complejidades de un estado mental que cambiaba con el tiempo, aquí había un hombre honesto”. S. GILLEY, *Life and Writings*, en I. KER – T. MERRIGAN (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 21.

²⁹ Aunque él mismo confesaba: “¿Quién es capaz de conocerse a sí mismo y advertir las múltiples y sutiles influencias que actúan sobre él?”, NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 151, lo intentó y lo logró parcialmente.

³⁰ *Ibid.*, p. 51.

mundo un espejismo”³¹. Aquí se puede ver lo que Muck entiende por experiencia de vida. Newman no se refiere a tal o cual experiencia concreta, sino a la totalidad de lo que se le presentaba. Simplemente todo lo que experimenta le parece un reflejo de un mundo superior y más real. Esta idea del mundo invisible creció en importancia a través del contacto con los autores románticos³² y los Padres de la Iglesia, hasta convertirse en el principio sacramental, como veremos más adelante.

Newman era extraordinariamente consciente de las personas que compartían con él una idea u opinión. Une cada idea o principio de su vida y pensamiento con un rostro, con una referencia personal³³: Hume y el escepticismo hacia los milagros, Voltaire y la crítica de la inmortalidad. Lo mismo con Walter Meyers y la realidad de Dios. Gracias a este, sus conversaciones y sermones, Newman tuvo lo que se conoce como su primera y más fundamental conversión:

Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Me encontré bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido [...] y en hacerme descansar en el pensamiento de dos y solo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador³⁴.

Unos años antes, en 1859, Newman reflexionó en oración sobre esta experiencia fundamental y escribió:

Sé muy bien, y lo confieso con agradecimiento, ¡Oh Dios mío!, que tu gracia maravillosa me volvió hacia el bien cuando yo me parecía más a un demonio que a un muchacho travieso, a la edad de quince años, y me dio lo que por tu continua ayuda no

³¹ *Ibid.*, p. 52. Gilley comenta: “Su educación religiosa durante la infancia consistió en la lectura de la Biblia anglicana sin doctrina, algo habitual en aquella época [...], pero él le aportó un profundo sentido de la realidad superior de lo sobrenatural, como en su deseo de que Las mil y una noches fueran reales y en su imaginación de que él era un ángel y el mundo era un engaño que le habían gastado sus compañeros ángeles”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 1.

³² Véase C. GUTIÉRREZ LOZANO, “John Henry Newman como pensador pragmático y romántico”, *Metafísica y Persona*, 32 (2024), pp. 31-49.

³³ “Newman desarrolló sus valoraciones teológico-religiosas en encuentros [...]. Las áreas problemáticas del siglo XIX, que al principio parecen abstractas, están personalizadas en sus relaciones de vida”, R. SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen, und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996, p. 131. “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”, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2005), p. 94.

³⁴ NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., pp. 54-55.

he perdido nunca. Tú cambiaste mi corazón, y en parte, toda mi contextura mental en aquel tiempo³⁵.

Esta experiencia tuvo un impacto tan profundo en él que, a partir de entonces, ya no pudo evitar ver todo desde un punto de vista religioso-cristiano. Aquí la cosmovisión de Newman se convirtió en una cosmovisión religiosa-cristiana. Desde entonces, conoció, interpretó y valoró el mundo de una manera decididamente diferente a la anterior. Aquí se despierta en Newman la idea del cristianismo, que durará toda su vida, pero que alcanzará la madurez y la culminación a través de ciertas estaciones. Y aquí surgieron algunos principios fundamentales³⁶ que fueron dando forma a la vida y pensamiento de Newman en un grado más profundo: lo que Muck llama núcleo o principios de la cosmovisión, Newman llamó principio dogmático al primero de ellos³⁷. Mirando hacia atrás, confiesa:

³⁵ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, trad. por Sofía Martín-Gamero, Taurus, Madrid 1962, pp. 202-203.

³⁶ En Newman hay toda una teoría de los principios. En un sermón universitario, Newman describe en detalle lo que quiere decir con principio. Cada persona, conscientemente o no, tiene principios que dirigen u orientan sus pensamientos y acciones. “[...] no podemos razonar, sentir o actuar, sin ello [...]. Antes que abstenerse de principios, la mente los tomará de manos de otros, y soportará los que son defectuosos o inciertos”, J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Sermones universitarios*, trad. por Aureli Boix, Encuentro, Madrid 1993, p. 350. Newman también habla mucho sobre los primeros principios, que se utilizan como sinónimos en nuestra investigación: “Por primeros principios entiendo las proposiciones con las que empezamos nuestro razonamiento en cualquier asunto. Son consiguientemente muy numerosas y muy diversas según las personas que razonan. Según sea el juicio y la facultad de asentimiento de ellas, son recibidas por unas, pero no por otras, y tan solo unas pocas son recibidas universalmente. Todas consisten en nociones, no en imágenes, puesto que expresan lo que es abstracto, no lo que es individual y sujeto a la experiencia directa”, J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. por Josep Vives, Encuentro, Madrid 2010, pp. 64-65. La similitud con Muck es obvia. Acerca de los principios en Newman, Koritensky afirma: “Los principios son grandes verdades, verdades generales, leyes, a partir de las cuales se puede desarrollar un sistema. A diferencia de las normas, los principios no son directamente aplicables en la acción concreta. Los principios se caracterizan por la estabilidad y funcionan como estándares de juicio. Como tales, no siempre tienen que ser conscientes como proposiciones individuales, sino que toman forma en un *êthos* ideológico y dianoético”, A. KORITENSKY, *John Henry Newman's Theorie der religiösen Erkenntnis*, Kohlhammer, Stuttgart 2011, p. 118. Y sobre los primeros principios Sánchez-Migallón afirma: “Los primeros principios son, pues, muchos y muy diversos, pero hay algunos 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”, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, “El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman”, cit., pp. 85-86.

³⁷ Gilley afirma que este principio determinó esencialmente el pensamiento de Newman: “Estos son los dos polos opuestos, subjetivo y objetivo, de su pensamiento posterior: el yo, con sus sentimientos, intelecto y conciencia, y el Dios en quien el yo encuentra el medio para escapar de su propio egoísmo y subjetividad”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 1.

En muchas cosas he cambiado, pero no en esta. Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. [...] Lo que mantenía en 1816 lo mantuve en 1833 y lo mantengo en 1864. Quiera Dios que lo mantenga hasta el final³⁸.

Por dogma, Newman entiende la realidad objetiva de las verdades religiosas³⁹: “La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser Supremo”⁴⁰.

El principio de verdad puede derivarse del principio dogmático. Si para Newman la religión tiene que ver con la objetividad y la realidad, entonces no se puede prescindir de la búsqueda de la verdad. De que Newman declare: “creo que lo que verdaderamente deseo es la verdad y donde quiera que la encuentre estoy dispuesto a abrazarla”⁴¹. Newman adoptó este principio de Thomas Scott:

Lo que más llamará la atención de quien se acerque a la vida de Scott y a sus escritos, es su rotunda ausencia de mundanidad y su vigorosa independencia intelectual. Persiguió la Verdad hasta donde quiso llevarle, empezando en el Unitarianismo y terminando en una fe llena de celo en la Santísima Trinidad. Fue él quien primero plantó en mi mente esa verdad fundamental de la religión⁴².

Como veremos, Newman transitó un camino similar al de Scott. Pero el principio de verdad, en un mundo de creciente escepticismo, tiene un alto precio. Newman lo sabía cuando, más tarde, confiesa: “Promovemos la verdad a base de sacrificio propio”⁴³.

³⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 107.

³⁹ “Ante esta palabra, dogma, que en la cultura actual suena con connotaciones muy desagradables, hay que recordar que para Newman significa simplemente la realidad del objeto de nuestra fe”, A. BOIX, “Notas complementarias para la interpretación del Ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana”, *Diálogo Ecueménico*, 32 (1997), p. 214.

⁴⁰ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 107.

⁴¹ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 128. A este respecto, Hofmann escribe: “La cuestión de los verdaderos contenidos de la fe era cualquier cosa menos secundaria para Newman. Su búsqueda de la verdad de la fe fue impulsada por su convicción del principio dogmático”, S. HOFMANN, *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011, p. 104.

⁴² J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 56.

⁴³ *Ibid.*, p. 100.

Otro principio, que para Newman se conoce incluso como el principio de los principios, es la conciencia⁴⁴. La conciencia es el lugar donde se lleva a cabo el encuentro personal con Dios, y también es la autoridad que administra los principios para comprender y valorar el mundo. Por lo tanto, según Newman, la obediencia a la conciencia⁴⁵ es un fenómeno fundamental de la vida humana. Todo lo que hizo en su larga vida, lo hizo por obediencia a su conciencia. Para Newman, es imperativo seguir la propia conciencia, aunque esta juzgue erróneamente: “He defendido siempre que la obediencia, aun a la conciencia errónea, es el camino para lograr luz”⁴⁶. Y es por eso que siempre fue sagrado para Newman respetar la conciencia del otro y no violentarla de ninguna manera: “Si algo me horrorizaba, era la posibilidad de andar sembrando dudas e incertidumbre en las conciencias, sin necesidad”⁴⁷.

Su profunda experiencia de conversión fue apoyada y fortalecida por la lectura de varios libros del mencionado Thomas Scott, “al que (humanamente hablando) casi debo mi alma”⁴⁸. Newman adoptó de él dos “axiomas”⁴⁹ que le dieron apoyo y orientación a lo largo de su vida: “Santidad antes que paz” y “El crecimiento es la única prueba de que hay vida”⁵⁰.

Sobre el primer axioma: la experiencia de Dios como un ser evidente por sí mismo, junto con el mundo visible como un signo (sacramento) del mundo invisible, imprimió en la mente de Newman la santidad como el sentido y la meta de la vida. Newman siempre subordinó la propia autorrealización o dicha al cumplimiento de la voluntad de Dios. Cuando se piensa en todas las experiencias negativas por las que Newman pasó como anglicano y católico (la renuncia a su cargos en la Iglesia anglicana, la condena del Tracto 90, la pérdida de muchos familiares y amigos, el asunto Achilli, las disputas con el Oratorio de Londres, el fracaso de

⁴⁴ Véase R. ACHTEN, *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995, p. 205 y C. GUTIÉRREZ LOZANO, “El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman”, *Devenires*, 48 (2023), p. 121.

⁴⁵ “La voluntad de abrirse y aprender de otras tradiciones y convicciones surgió de la firme fe de Newman en la guía providente de Dios y su deseo de seguir fielmente la voz de Dios escuchada en la conciencia”, HOFMANN, *Religiöse Erfahrung*, cit., p. 103.

⁴⁶ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 261.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁹ También pueden considerarse principios.

⁵⁰ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 57. Siebenrock une el principio dogmático con estos dos y habla de “tres convicciones básicas que el joven Newman hizo suyas en su fase decisiva de la vida”, R. SIEBENROCK, *Hinführung zur Neuausgabe*, en G. BIEMER – J. D. HOLMES (hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2019, p. III.

la universidad irlandesa, de la traducción de la Biblia y del proyecto de fundación del Oratorio de Oxford, etc.), queda claro que Newman estaba preocupado por la santidad sin importar las consecuencias que trajera.

Respecto del segundo axioma, el crecimiento implica dos aspectos aparentemente contradictorios: por un lado, crecimiento significa cambio constante; por otro lado, sin embargo, lo que está creciendo debe permanecer fiel a sí mismo. El propio Newman acuñó una variante de este principio en su teoría del desarrollo de la doctrina cristiana: “En un mundo superior ocurre de otra manera, pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado frecuentemente”⁵¹. Newman cambió a menudo sin dejar de ser él mismo⁵².

Por lo tanto, para él, la primera aparición del cristianismo es evangélica. Newman tiene así una cosmovisión personal religiosa-cristiana que comparte algunos principios centrales con la cosmovisión evangélica general, como las ideas de predestinación y renacimiento espiritual a través de la conversión. La idea teológica de la predestinación colorea la forma de conocer y valorar los fenómenos mundanos y, por lo tanto, esta visión podría clasificarse como una cosmovisión específica.

Fue en esta etapa evangélica que tuvo su primer contacto con los Padres de la Iglesia a través de la historia de la Iglesia de Milner, pero también de aquí surgió la idea del papa como Anticristo. Sin embargo, una idea importante se destaca durante este tiempo: Newman creía que tenía una misión especial⁵³ que requería sacrificio. Tal sacrificio para él fue la vida célibe. Con tales ideas y valores, tomó dos decisiones importantes que están íntimamente vinculadas: solicitar una beca en Oriel College y convertirse en sacerdote anglicano. “Fue durante el transcurrir de esos años de vida parroquial cuando se produjo una notable transformación en las ideas y opiniones religiosas de Mr. Newman, transformación debida a varias influencias. Una de ellas, por supuesto, la del ambiente del *Common Room* de Oriel”⁵⁴.

⁵¹ J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, trad. por Ramón de la Trinidad Piñero, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, p. 67.

⁵² Gilley interpreta ambas máximas como complementarias: “La santidad es el principio de crecimiento dentro del alma; y es solo mediante el crecimiento en santidad que el alma puede saber que está viva”, GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 2.

⁵³ Muchos años después, este sentido de misión no había disminuido de ninguna manera: “Dios me ha creado para prestarle un servicio concreto; me ha encomendado una tarea que no ha encomendado a nadie más. Tengo mi misión, quizá nunca la conozca en esta vida, pero me la revelarán en la próxima”, *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, ed. by W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., London 1907, p. 301.

⁵⁴ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., pp. 118-119.

En Oriel (fue nombrado miembro en 1822 y *Tutor* en 1826) conoció a nuevas personas que le mostraron más aspectos del cristianismo. Así, el Dr. Hawking⁵⁵ le presentó la idea de la tradición⁵⁶ y el renacimiento a través del bautismo. Por William James conoció la sucesión apostólica. Del obispo Butler tomó la idea de la analogía. De Richard Whately recibió todo un equipamiento intelectual que lo moldeó por el resto de su vida, pero también una influencia teológica específica: lo familiarizó con la iglesia como una institución visible independiente del Estado. Newman, sin embargo, también vio en Whately por primera vez el rostro del liberalismo, contra el que lucharía por el resto de su vida. Con todo, las figuras decisivas de esta etapa fueron sin duda John Keble y Richard Hurrell Froude. Keble profundizó en Newman “el sistema sacramental; es decir, la idea de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles”⁵⁷. Hurrell Froude puso a Newman en contacto con el culto mariano, la oración litúrgica católica y una visión más positiva de la Iglesia romana, aunque Newman todavía la rechazaba como la encarnación del Anticristo. La presencia real de Cristo en la Eucaristía y el sacramento de la penitencia también los conoció por Froude.

En los mismos años, Newman tuvo intensas experiencias como diácono (1824) y sacerdote (1825), en la predicación, las visitas domiciliarias y el cuidado pastoral, que pusieron a prueba la idoneidad de su cosmovisión evangélica. Esto es de gran importancia para nuestra presentación, porque Newman ve con bastante claridad cómo interactúan los principios y la experiencia en la formación de una cosmovisión: “Aunque en el cambio de opiniones religiosas que se operó en Mr. Newman influyeran mucho la fuerza de la lógica y las ideas de otros, también tuvo parte en ello la experiencia”⁵⁸. Newman descubrió que la estructura mental evangélica no era suficiente para comprender, interpretar y valorar su experiencia pastoral previa: “En el calvinismo no está la clave de los fenómenos de la naturaleza humana”⁵⁹. Newman ahora simplemente tenía que admitir que “no había sido nunca un ‘evangélico’ auténtico”⁶⁰. Así pues,

⁵⁵ Hawking le prestó a Newman el libro de Sumner *Predicación apostólica*, del cual Newman dice: “Fue con este libro con lo que se arrancarían las ideas evangélicas del Credo religioso de Mr. Newman”, *ibid.*, p. 128. Y más adelante: “Mr. Newman había, pues, dado el primer paso hacia el abandono de la forma ‘evangélica’ del cristianismo”, *ibid.*, p. 129.

⁵⁶ “Hawkins le instruyó también en otro gran principio filosófico, [...] y dicho principio es el de la *quasi* católica doctrina de la tradición como elemento esencial para demostrar y enseñar las verdades del cristianismo”, *ibid.*, p. 129.

⁵⁷ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 72.

⁵⁸ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 130.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Newman vivió la cosmovisión evangélica durante unos años (1816-1829) hasta que experiencias, encuentros y pensamientos lo impulsaron en su conciencia a expandir su cosmovisión. Gilley señala que se abrieron dos caminos para Newman: el liberalismo y el ala alta de la Iglesia anglicana. Aunque Newman había andado en el camino del liberalismo por un corto tiempo, finalmente se decidió por el anglicanismo *High Church*.

Aquí es apropiada una pequeña reflexión, que explica el título de esta sección: ¿Cómo se debe valorar el cambio en la cosmovisión, aquí en Newman y en cualquier otra persona? ¿Son entonces dos cosmovisiones mutuamente excluyentes? ¿Es la misma cosmovisión, con solo matices cosméticos e irrelevantes? ¿Son grados de una sola cosmovisión religiosa? Y con respecto a la persona que tiene tal cosmovisión: ¿es simplemente libre de creer o afirmar lo que quiera y mientras lo quiera? ¿Alguien puede decirle algo sobre su cambio de cosmovisión? ¿Puede una persona ser contradictoria, absurda en su cosmovisión? Las respuestas no pueden darse de manera abstracta y general. La propia persona tiene que decidir algunas de ellas. En el caso de Newman, vemos que, como explicará más adelante en la teoría del desarrollo, se trata de un desarrollo orgánico de sus principios adoptados: Newman obedeció a su conciencia y siguió la verdad donde la encontró. Pero con respecto a la idea del cristianismo se puede ver una continuidad sin quiebras: el cristianismo evangélico no era para él un cristianismo contradictorio en relación con el cristianismo anglicano de la alta Iglesia, pero este último tenía más aspectos del cristianismo en sí mismo y, por lo tanto, debía ser valorado en la conciencia de Newman como más verdadero que el anterior. Al expandir su cosmovisión, Newman ha mantenido intactos principios importantes del cristianismo: la convicción de la realidad de Dios y de sí mismo, la convicción de su misión y vida célibe; la convicción de la santidad y el crecimiento. En una carta de 1887, ya como cardenal, recuerda con gratitud las primeras enseñanzas que recibió:

[...] ¿Qué puedo decir, sino que esas grandes y ardientes verdades, que aprendí de niño gracias a la enseñanza evangélica, han quedado grabadas en mi corazón con una fuerza renovada y cada vez mayor gracias a la Santa Iglesia Romana? Esa Iglesia ha enriquecido el sencillo evangelismo de mis primeros maestros, pero no lo ha oscurecido, diluido ni debilitado en absoluto⁶¹.

⁶¹ LD XXXI, p. 189. En su ensayo sobre el estado actual de la investigación sobre Newman, Peter Nockles se quejó de que la etapa evangélica de la vida de Newman recibía muy poca atención en la mayoría de las biografías de Newman. Sin esta etapa, sin embargo,

Sin embargo, ha abandonado la convicción de la predestinación y el renacimiento a través de la conversión, que es indispensable para una cosmovisión evangélica.

3.2. La cosmovisión anglicana o la etapa anglicana de la cosmovisión cristiana de Newman

Fue durante este periodo de su vida que Newman vivió, humanamente hablando, sus mejores años: sus logros intelectuales como predicador universitario, líder del movimiento de Oxford y teólogo le valieron un gran prestigio en toda Inglaterra y más allá. Amigos y compañeros lo rodeaban. La conciencia de cumplir gradualmente la tarea de su vida le daba alegría y fuerza.

Los principios que adquirió y según los cuales ahora se orientaba en el conocimiento y valoración del mundo fueron, entre otros, el principio de la tradición, el de la analogía, el de la probabilidad como “guía de la vida”⁶², el de la Iglesia primitiva como autoridad para el cristianismo y la Iglesia anglicana, el de lo personal: “Mi preferencia por lo Personal sobre lo Abstracto”⁶³, el de la Iglesia como institución visible con sacramentos, ritos y autoridades y el antirromano: “Por puro deber de conciencia y haciéndome violencia, consideré un deber protestar con la Iglesia de Roma. Era un deber porque tal protesta constituía un principio vivo de mi propia Iglesia”⁶⁴.

Como se mencionó en el apartado anterior, Newman tenía una viva impresión de estar llamado a algo, aunque no sabía con certeza en qué consistía esa misión. Decisivo para clarificar este llamado interno fue el viaje al Mediterráneo⁶⁵ que emprendió en 1833 junto con su amigo Hurrell Froude. Durante su estancia en Roma, tuvieron un encuentro con el Dr. Wiseman, el cual cerró toda posibilidad a la unión con los anglicanos, si estos no se sometían incondicionalmente a Roma. A pesar de esto, Wiseman abrió la puerta a posteriores visitas. Pero Newman contestó

la vida de Newman no puede explicarse. Afirma: “La herencia evangélica de Newman siguió desempeñando un papel importante en su posterior trayectoria religiosa. De hecho, es posible considerar su conversión al catolicismo no como un repudio, sino como una culminación o consumación de su pasado evangélico”, P. B. NOCKLES, “The current state of Newman Scholarship”, *British Catholic History*, 35 (2020), p. 124. Como puede verse, nuestras reflexiones ayudan a remediar un poco esta laguna.

⁶² J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 63.

⁶³ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵ Véase V. GARCÍA RUIZ, *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2018.

rotundamente: “Tenemos una tarea que realizar en Inglaterra”⁶⁶. Newman no viajó directamente a Inglaterra, sino que regresó solo a Sicilia, y fue entonces que enfermó gravemente de fiebre tifoidea⁶⁷. Creyó que iba a morir, pero se recuperó y en el trayecto de regreso a Londres escribió el famoso poema *Lead Kindly Light*. Unos años después, al reflexionar sobre lo sucedido, escribe: “En el momento no vi adónde iba a parar la historia. Le di [a su criado] una dirección a la que escribir si yo moría (la de Froude), pero dije: ‘No creo que muera’, ‘no he pecado contra la luz’ o ‘Dios tiene aún tarea para mí’. Creo que lo segundo”⁶⁸.

Esto se muestra claramente en el Movimiento de Oxford, el movimiento de reforma de la Iglesia anglicana desde el espíritu de los Padres de la Iglesia, que Newman promovió y moldeó apasionadamente. Hacia dentro, Newman buscó revivir la espiritualidad anglicana a través de la oración y los sacramentos. Hacia afuera, trató de presentar y defender la catolicidad de su Iglesia ante Roma. Newman pensaba en la Iglesia anglicana, según la virtud aristotélica, como una “via media” entre el protestantismo herético y el romanismo apóstata, o como un término medio equilibrado entre el evangelismo meramente profético y el romanismo meramente autoritario. Sin embargo, había que localizar la “via media”. Por eso profundizó el estudio de los Padres de la Iglesia y el cristianismo primitivo. Pero fue precisamente en este cristianismo de los orígenes donde surgieron por primera vez las dudas sobre su “via media”: “Quien ha visto un fantasma no vuelve a ser nunca el de antes”⁶⁹. Este fantasma desapareció y reapareció después de 3 años. Sus principios fundamentales de verdad y conciencia pusieron a Newman en una situación dramática: “Dudaba de lo que era verdad, pero solía decir: ‘Unirme a la Iglesia de Roma iría en contra de mi conciencia. No *podría* hacerlo’. No digo que no fuera una conciencia falsa, pero *era* una conciencia, y siempre es correcto actuar según la propia conciencia, aunque sea falsa”⁷⁰.

⁶⁶ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 89.

⁶⁷ Respecto de las enfermedades y su efecto en su vida interior, Newman escribe: “He tenido tres enfermedades graves en mi vida, y hay que ver cómo me cambiaron. La primera, aguda y tremenda, siendo un chaval de quince años, me hizo cristiano [...]. La segunda, en 1827, me dolorosa pero si fastidiosa y que me hizo añicos, fue cuando los Exámenes de Master; me arrancó por completo de mi incipiente liberalismo y marcó definitivamente mi orientación religiosa. La tercera fue en 1833, estando en Sicilia, antes de empezar el movimiento de Oxford”, J. H. NEWMAN, *Suyo con afecto. Autobiografía epistolar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2002, p. 425.

⁶⁸ V. GARCÍA RUIZ, *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, cit., p. 394.

⁶⁹ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 178.

⁷⁰ LD XVI, p. 122.

Newman hizo todo lo posible para permanecer en la Iglesia anglicana. Habló solo con unas pocas personas sobre sus dudas, no aconsejó a nadie que se convirtiera a la Iglesia católica, pero respetó la conciencia de los que se convirtieron. “Pero entre julio y noviembre [1842] recibí tres golpes que me rompieron”⁷¹. Newman se refiere a la recurrencia de la duda sobre la Iglesia anglicana a través de la lectura del ensayo de Wiseman sobre los donatistas, en el que Newman encontró la famosa frase: *securus judicat orbis terrarum*; la condena del Tracto 90 y el establecimiento contradictorio de la diócesis de Jerusalén. Newman vio de nuevo que su cosmovisión anglicana no era capaz de explicar todos los fenómenos religioso-eclesiásticos:

Si nuestros gobernantes hablan contra los Tractos o no hablan de ellos en absoluto, si algunos no solo no favorecen, sino que ni siquiera toleran los principios que contienen, es obvio que los miembros de nuestra Iglesia no tienen más opción que abandonar esos principios o abandonar la Iglesia⁷².

La conciencia de Newman es fundamental aquí. Ella le prohibió continuar ejerciendo sus cargos anteriores; le requirió que resolviera las dudas mediante una búsqueda aún más intensa de la verdad. Los principios de su cosmovisión no permitieron que Newman permaneciera donde existía el error o la falsedad. Por ello, Newman se retiró a Littlemore para orar, vivir una vida comunitaria y continuar su estudio de la historia del cristianismo primitivo. El posible cambio siempre fue una cuestión de conciencia para Newman: “No tenía derecho, no podía actuar contra mi conciencia. Esa era una regla más alta que cualquier discusión sobre las Notas de la Iglesia”⁷³. El proceso de conversión de Newman fue lento y doloroso, pero al mismo tiempo liberador y pacífico, porque estaba respaldado por la conciencia y la razón. Newman consideraba la conversión como un asunto profundamente personal, tanto que estaba extremadamente irritado por los rumores de conversiones masivas: “hay una gran diferencia entre una conclusión en abstracto y una conclusión en la práctica. [...] Es el hombre concreto quien piensa”⁷⁴. El deber de verdad y de conciencia de Newman era tan luminoso en su interior y tan orientador en sus valoraciones y decisiones que asumió la enorme pérdida (amigos, familia, profesión, fama). Su camino lo llevaba más allá de la Iglesia anglicana: “Ese paso en mi evolución consistía en poder decir

⁷¹ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 198.

⁷² *Ibid.*, p. 200.

⁷³ *Ibid.*, p. 210.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 227.

honradamente que tenía *certeza* acerca de las conclusiones a que había llegado. Ese paso, del todo obligatorio cuando se tiene esa certeza, era mi *sometimiento* a la Iglesia católica”⁷⁵. En la noche del 8 al 9 de octubre de 1845 fue recibido en la Iglesia católica por el padre Dominic Barberi. Y así, la cosmovisión anglicana de Newman se había convertido en una cosmovisión católica romana.

3.3. La cosmovisión católica romana o la etapa católica romana de la cosmovisión cristiana de Newman

La “*via media*” anglicana fue reemplazada por el principio del desarrollo doctrinal: “Me di cuenta de que el principio del Desarrollo no solo servía para explicar algunos hechos, sino que era en sí mismo un fenómeno filosófico muy interesante que daba carácter al pensamiento cristiano a lo largo de los siglos”⁷⁶. Unido a este principio estaba la autoridad legítima del papa como garante de la verdad en la Iglesia que ha resistido la prueba del tiempo. Por lo demás, no había sufrido ningún cambio serio:

Al convertirme no noté que se produjera en mí ningún cambio, intelectual o moral. No es que empezara a sentir una fe más firme en las verdades fundamentales de la Revelación o un mayor dominio sobre mí mismo. Tampoco tenía más fervor⁷⁷.

Su conversión a la Iglesia católica fue una ganancia para él, como había expresado en la teoría del desarrollo, quizá autobiográficamente:

Así que, naturalmente, si una mente religiosa estuviera educada en alguna forma de paganismo o herejía a la que se adhiere sinceramente, y luego fuera iluminada por la verdad, esto supondría que se pasaría del error a la verdad, sin perder lo que tenía, sino ganando lo que no tenía. [...] La verdadera conversión siempre es de un carácter positivo, y no negativo⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 289. “Sobre todo, se veía a sí mismo como el mismo hombre antes y después de su sumisión a Roma, en una continuidad no interrumpida por su nueva lealtad, en su búsqueda de la santidad y la verdad”, S. GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 13.

⁷⁸ J. H. NEWMAN, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, cit., p. 229. “Sin embargo, Newman parece partir de la base de que [los primeros principios] gozan de una gran estabilidad, de modo que incluso los cambios radicales en la vida, como las conversiones religiosas, no tienen por qué deberse necesariamente a un cambio en los primeros principios, sino que también pueden interpretarse como la plena expresión de los primeros principios ya existentes”, A. KORITENSKY, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, cit., p. 268.

Como se mencionó anteriormente, Newman se sintió seguro, en casa, a partir de ese momento, a pesar de toda la resistencia que experimentaba y aun experimentaría. Ya no vemos ningún cambio cosmovisivo en la vida de Newman. Las nuevas experiencias se incluyen, interpretan y valoran según sus primeros principios. Las experiencias difíciles no llevaron a Newman a corregir o abandonar su cosmovisión, sino a confirmarla o consolidarla. Frente a las malas experiencias, Newman escribió la siguiente reflexión:

¡Oh!, ¡Qué triste y solitaria ha sido mi vida desde que soy católico! He aquí el contraste —cuando era protestante me parecía que mi religión era triste, pero que no lo era mi vida— pero, desde que soy católico es triste mi vida, pero no mi religión⁷⁹.

El principio de la realidad de Dios (principio dogmático) y de sí mismo (principio de conciencia), que surgió durante su primera conversión, permaneció intacto como católico:

De esto sigo convencido: soy católico porque tengo fe en Dios; si alguien me pregunta que por qué tengo fe en Dios, le contestaré que creo en Dios porque tengo fe en mí mismo, porque me parece imposible tener fe en mi propia existencia —de la que estoy completamente seguro— sin creer en la existencia de Alguien que vive en mi conciencia como un Ser Personal que todo lo ve y todo lo juzga⁸⁰.

Según el propio testimonio de Newman, esta cosmovisión permaneció con él hasta el final de su vida. Así, en 1865 escribe:

No quiero decir con esto que mi mente haya estado inactiva, o que haya dejado de pensar en asuntos teológicos, pero no ha habido cambios de los que dar cuenta ni, en absoluto, ansiedad alguna en mi corazón. Mi paz y mi alegría han sido perfectas, y no he vuelto a tener una sola duda⁸¹.

En 1879, al ser nombrado cardenal, hace un recuento de su vida y declara:

En mi larga vida he cometido equivocaciones [...]; pero creo sinceramente que en todo lo que he publicado ha existido inten-

⁷⁹ J. H. NEWMAN, *Escritos autobiográficos*, cit., p. 212.

⁸⁰ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 254. También: "Si no fuera por esa voz que habla tan claramente a mi conciencia y a mi corazón, yo sería ateo, panteísta o politeísta al mirar el mundo". *Ibid.*, p. 292.

⁸¹ J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 289.

ción recta, ausencia de fines personales, actitud obediente, buena disposición para ser corregido, odio al error, afán de servir a la Iglesia Santa y, por divina bondad, una razonable medida de éxito⁸².

Bien se puede decir que en el periodo de su vida católica algunas cosas se desarrollaron o maduraron en su cosmovisión: por ejemplo, su comprensión de la vida oratoriana en vista de los problemas con el Oratorio de Londres; su trato con la autoridad eclesiástica por su experiencia con el obispo Ullathorne o los cardenales Wiseman y Manning, sin mencionar a las autoridades en Roma (excluyendo al papa); su actitud ante la muerte después de despedirse de tantos queridos amigos y compañeros, etc. Sin embargo, sobre todo, Newman tuvo que defender su cosmovisión cuando las circunstancias lo llevaron a hacerlo. Tres ejemplos:

1) El ya mencionado origen de la *Apología*, contenido de esta investigación.

2) Su carta al duque de Norfolk, en la que Newman muestra la primacía de la conciencia tanto en los asuntos religiosos como en los estatales, sin que ello signifique autonomía absoluta frente a la autoridad: “La conciencia es el más genuino Vicario de Cristo”⁸³. Newman explica que la conciencia y la autoridad bien entendidas no se excluyen mutuamente, sino que se complementan. Solo así se entiende correctamente su famosa frase: “Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa –desde luego, no parece cosa muy probable–, beberé ‘¡Por el Papa!’ con mucho gusto. Pero primero ‘¡Por la Conciencia!’, después ‘¡Por el Papa!’”⁸⁴.

3) Su discurso en la recepción del cardenalato, en el que reconoce en retrospectiva lo que finalmente se convirtió en la obra de su vida: la lucha contra el liberalismo en la religión, que Newman llamó el principio antidogmático: “Me alegra decir que desde el principio me he opuesto a un gran mal. Por espacio de 30, 40, 50 años, he resistido con mis mejores energías el espíritu del Liberalismo en religión”⁸⁵.

⁸² J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*. “*Biglietto Speech*”, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996, p. 162.

⁸³ J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Norfolk*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996, p. 74.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁵ J. H. NEWMAN, *Cartas y diarios*. “*Biglietto Speech*”, cit., p. 162. Antes, en la *Apología*, escribió: “Yo había puesto todo mi esfuerzo en derribar el principio liberal antidogmático”, J. H. NEWMAN, *Apología pro vita sua*, cit., p. 258.

Finalmente, debe señalarse la interpretación de Gilley del prefacio católico a la tercera edición de la “*via media*”, en la que Newman volvió a considerar que toda su vida era coherente y veraz:

El ‘Prefacio’ podría considerarse como la cumbre eclesiástica del largo peregrinaje religioso de Newman. Había descubierto que su evangelismo inicial carecía de una defensa racional. Su breve coqueteo con el liberalismo le reveló su deficiencia en materia de fe, y su anglo-catolicismo resultó ser deficiente en cuanto al orden. Pensaba que el catolicismo liberal se inclinaba demasiado hacia la razón, y el neoultramontanismo, demasiado hacia el orden. Había un equilibrio, una posición clásica, que mantenía a cada uno con su peso adecuado en su relación correcta con los demás⁸⁶.

4. Lo que Newman puede aportar a la reflexión de Muck

Así pues, Newman nos proporciona una imagen detallada de su cosmovisión: se puede comprender su experiencia de vida y los principios que le permitieron integrar las diferentes áreas de la experiencia en un todo, jerarquizarlas, descubrir valores para tratar con objetos y personas, conducir todo hacia un origen, etc. La descripción de Newman de su cosmovisión vivida nos permite confirmar las reflexiones de Muck sobre la cosmovisión, por un lado, y complementarlos más concretamente, por el otro.

La reflexión de Newman sobre su vida religiosa revela una actitud clara con la que extrajo ideas y valoraciones de su entorno. Su reflexión muestra de una manera extraordinaria el carácter personal de la cosmovisión: Newman siempre habló solo por sí mismo, porque sabía que las otras personas no compartían las mismas experiencias y los mismos principios que él. Newman describe de manera más concreta que Muck cómo una cosmovisión integra el cambio y el crecimiento a través del tiempo. Por lo tanto, cada cosmovisión tiene una dimensión temporal e histórica indispensable (los problemas y desafíos de época, el avance temporal de la ciencia y la tecnología, etc.). La función integradora y orientadora de la cosmovisión es particularmente evidente en el relato de Newman: su cosmovisión apunta a un mundo bien ordenado (un mundo visible e invisible en una relación armoniosamente mediada sacramentalmente) donde cada campo (ciencia, política, iglesia, familia, estudio, oración, enfermedad, muerte, éxito) tenía su lugar y rango. En un mundo interpretado de esta manera, Newman pudo encontrar su camino en la vida y tomar las decisiones que consideró correctas y buenas en su conciencia.

⁸⁶ S. GILLEY, *Life and Writings*, cit., p. 24.

El propio Newman pudo ver algunos (de hecho, muchos) principios que determinaban su cosmovisión. Fue muy consciente del núcleo de su cosmovisión, hasta cierto punto, pues, como ya se ha dicho, no es posible dar cuenta exhaustiva de la cosmovisión vivida.

La cosmovisión reflexionada de Newman nos permite reconocer fuertemente el rasgo dialógico de cada cosmovisión, a la que Muck no prestó mucha atención. La cosmovisión de Newman se formó en contacto constante con las personas a través de encuentros personales: leyendo un libro, asistiendo a una conferencia, escuchando un sermón, platicando con amigos, maestros y discípulos. Newman mostró una apertura especial a lo nuevo y una capacidad cultivada para el diálogo, que puede ser modelo para toda persona en todo tiempo y lugar.

5. Conclusión

La reflexión sobre su cosmovisión personal hace ver a Newman como un pensador personalista desde una perspectiva fresca y original: Newman muestra que toda persona tiene su propia y personalísima manera de ver el mundo, de conocer, interpretar, valorar, decidir y actuar el mundo y en el mundo. Pero también pone de manifiesto que es necesaria la reflexión y la honestidad para dar cuenta de ella cuando las circunstancias lo exijan. Además, la reflexión de Newman señala la responsabilidad que tiene cada persona de conocer lo mejor que pueda los principios que rigen su cosmovisión, de modo que su desarrollo sea crecimiento y maduración, no solo arbitrariedad y capricho. La búsqueda de la verdad y la guía de la conciencia son dos faros fundamentales en la reflexión sobre la propia cosmovisión. Newman resalta la dignidad y belleza de la persona a través de su cosmovisión vivida y reflexionada.

Bibliografía

- ACHTEN, R., *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.
- BOIX, A., "Notas complementarias para la interpretación del Ensayo de Newman sobre el desarrollo de la doctrina cristiana", en *Diálogo Ecueménico*, 32 (1997), pp. 195-250.
- BREMOND, H., *Newman. Essai de biographie psychologique*, Librairie Bloud & Cie, Paris 1913.
- CORONA, M., *The Pragmatism of J. H. Newman. His Contribution for a Commitment to Truth in Contemporary Times*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2020.

- CROSBY, J. F., *El personalismo de John Henry Newman*, trad. por Nieves Gómez Álvarez, Palabra, Madrid 2017.
- DILTHEY, W., *Teoría de la concepción del mundo*, trad. por Eugenio Imaz, FCE, Ciudad de México 2000.
- GARCÍA RUIZ, V., *John Henry Newman: el viaje al Mediterráneo de 1833*, Encuentro, Madrid 2018.
- GILLEY, S., *Life and Writings*, en I. Ker - T. Merrigan (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 1-28.
- GUTIÉRREZ LOZANO, C., “El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman”, en *Devenires*, 48 (2023), pp. 103-124.
- , “John Henry Newman como pensador pragmático y romántico”, en *Metafísica y Persona*, 32 (2024), pp. 31-49.
- HOFMANN, S., *Religiöse Erfahrung, Glaubenserfahrung, Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.
- HUFFMAN, T., “*I have not a Home*”. *Catholic Conversion and English Identity*, tesis doctoral, University of Notre Dame, Indiana 2007.
- KANZIAN, C., *Farewell to Tropes! Ein Abschied, frei nach Otto Muck*, en W. Löffler (hrsg.), *Metaphysische Integration: Essays zur Philosophie von Otto Muck*, Ontos, Heusenstamm 2010, pp. 31-52.
- KORITENSKY, A., *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis*, Kohlhammer, Stuttgart 2011.
- LÖFFLER, W., *Einführung in die Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt 2013.
- MUCK, O., *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983.
- , *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, hrsg. von Winfried Löffler, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999.
- *Neuansätze zur Gottesfragen der Philosophie*, pp. 3-13.
 - *Zur Logik der Rede von Gott*, pp. 14-44.
 - *Sprachlogische Aspekte religiös-weltanschaulichen Dialogs*, pp. 63-80.
 - *Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebensstragender Überzeugung*, pp. 101-105.
 - *Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen*, pp. 106-151.
 - *Phänomenologie – Metaphysik – Transzendente Reflexion*, pp. 232-246.
- , “Philosophie und persönliche Weltanschauung – am Beispiel der christlichen Philosophie”, en *Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophy and Religion*, 6 (2004), pp. 5-23.
- NEWMAN, J. H., *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, ed. by W. P. Neville, Longmans, Green, and Co., London 1907.

- , *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edited at the Birmingham Oratory, XXXII Volumes, Oxford 1961.
- , *Escritos autobiográficos*, trad. por Sofía Martín-Gamero, Taurus, Madrid 1962.
- , *La fe y la razón. Sermones universitarios*, trad. por Aureli Boix, Encuentro, Madrid 1993.
- , *Perder y ganar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 1994.
- , *Carta al Duque de Norfolk*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996.
- , *Cartas y diarios. "Biglietto Speech"*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Rialp, Madrid 1996.
- , *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, trad. por Ramón de la Trinidad Piñero, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997.
- , *Suyo con afecto. Autobiografía epistolar*, trad. por Víctor García Ruiz, Encuentro, Madrid 2002.
- , *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, trad. por Josep Vives, Encuentro, Madrid 2010.
- , *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, trad. por Víctor García Ruiz y José Morales, Encuentro, Madrid 2019.
- NOCKLES, P. B., "The current state of Newman Scholarship", en *British Catholic History*, 35 (2020), pp. 105-127.
- RIORDAN, P., "Religion as Weltanschauung: A Solution to a Problem in the Philosophy of Religion", en *Aquinas*, 34 (1991), pp. 519-534.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "El carácter existencial y personal del conocimiento en John Henry Newman", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 8 (2005), pp. 77-95.
- SIEBENROCK, R., *Wahrheit, Gewissen, und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1996.
- SIEBENROCK, R., *Hinführung zur Neuauflage*, en G. BIEMER - J. D. HOLMES (hrsg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2019, pp. I-XVI.
- SIRE, J. W., *The Universe Next Door*, InterVarsity Press, Downers Grove 2009.
- VIDAL, C., "Metaphilosophical Criteria for Worldview Comparison", en *Metaphilosophy*, 43 (2012), pp. 306-347.