



El “*illative sense*” en la instancia veritativa según John Henry Newman*

FRANCISCO SÁNCHEZ LEYVA**

*Vis unita fortior,
funiculus triplex difficile rumpitur.*

RESUMEN



La primacía de la verdad fue uno de los principios rectores que configuraron la personalidad de J.H Newman. En el presente artículo se evidencia esta nota característica, pero sobre todo se enfatiza en la posibilidad de que todo ser humano tiene de justificar sus creencias o alcanzar la ciudadanía de la verdad. En este sentido, la argumentación es abordada desde la categoría facultativa del *illative sense*. En el trasfondo de la presente argumentación está el asentimiento que un sujeto pensante presta de cara a una verdad religiosa o de fe. Desde esta clave, no es arbitrario considerar la sistematicidad de la gramática del asentimiento religioso como posibilidad inspiradora en el diseño de una renovada gramática de la fe.

Palabras clave: *Facultad, sentido, proposición, verdad, ilatividad.*

* Artículo de reflexión. Recibo: 30-11-12. Evaluación: 17-06-13. Aprobación: 01-07-13.

** Licenciado en Teología Fundamental y en Filosofía, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Correo electrónico: fslsdb@yahoo.com.mx

THE “ILLATIVE SENSE” OF TRUTH, ACCORDING TO JOHN HENRY NEWMAN

Abstract

The supremacy of truth was one of the main principles in J.H Newman's personality. This article highlights this particular feature, but it mainly focuses on the possibility all every human beings needs to either justify their beliefs or reach the citizenship of truth. In this sense, the argument of this work departs from the optional nature of the illative sense. Underlying the present work is the acceptance by a thinking individual to a religious or faith-related truth. From this perspective, it is not arbitrary to consider the systematicity of the grammar of religious acceptance as an inspiring possibility in the design of a renovated grammar of faith.

Key words: *Ability, sense, proposition, truth, illativity.*

O “ILLATIVE SENSE” NA INSTÂNCIA VERITATIVA SEGUNDO JOHN HENRY NEWMAN

Resumo

A primazia da verdade foi um dos princípios reitores que configuraram a personalidade de J.H Newman. No presente artigo se evidencia esta nota característica, mas sobre tudo se enfatiza na possibilidade de que todo ser humano tem que justificar suas crenças ou alcançar a cidadania da verdade. Neste sentido, a argumentação é abordada desde a categoria facultativa do illative sense. No transfundo da presente argumentação está o assentimento que um sujeito pensante presta de cara a uma verdade religiosa ou de fé. Desde este indício, não é arbitrário considerar a sistematicidade da gramática do assentimento religioso como possibilidade inspiradora no desenho de uma renovada gramática da fé.

Palavras-chave: *Faculdade, sentido, proposição, verdade, ilativo.*

INTRODUCCIÓN

Para la comunidad teológica contemporánea resulta de dominio común reconocer que, en el itinerario religioso y teológico del beato John Henry Newman (1801-1890), siempre estuvo presente “la primacía de la verdad”¹ y la consecuente coherencia de vida respecto de ella.²

La inteligencia originalmente talentosa de Newman se encontró eficazmente con la sed de verdad y se dinamizó intencionalmente por el deseo de absoluto. Ello, por ejemplo, lo condujo a abandonar su amada Iglesia Anglicana para integrarse formalmente a la Iglesia de Roma. Nos referirá su experiencia con las siguientes palabras:

Llegué paso a paso a ver que la Iglesia Anglicana estaba formalmente en el error, y la Iglesia de Roma formalmente en la verdad; no había, pues, razones válidas para continuar en la Iglesia Anglicana, ni objeciones válidas para no pasar a la romana. Nada tenía ya que aprender. Lo que aún faltaba para mi conversión no era ya cambiar de opinión, sino transformar la opinión misma en la claridad y firmeza de una convicción intelectual.³

En tales circunstancias, su infranqueable fidelidad a la verdad le favoreció integrar y orientar el dolor y el sufrimiento provocados por la sostenible incompreensión de sus contemporáneos en un *horizonte* de esperanza fundada y fundante. Tal *horizonte* permanece emblemáticamente perpetuado en su tumba con el epitafio espiritual *Ex umbris et imaginibus in veritatem*. Éste resulta, en mi opinión, un despliegue de lo que San Pablo constata en su persona y misión y, a su vez, lo participa a los corintios diciendo que “ahora vemos en un espejo el enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (1Co 13,12).

¹ Expresión aducida en el mensaje del papa Benedicto XVI al Congreso Internacional “El primado de Dios en la vida y en los escritos del beato John Henry Newman”, organizado por el International Center of Newman Friends, <http://www.zenit.org/article-37364?l=spanish> (consultado el 14 de noviembre 2012).

² Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, 10.

³ Idem, *Apología “pro vita sua”*. *Historia de mis ideas religiosas*, 158-159.

El incansable dinamismo veritativo de Newman, además, se vio concretado argumentativamente en el ejercicio hagiográfico. De hecho, en el discurso *Biglietto Speech*, que pronunció en Roma el 12 de mayo de 1879 –al serle notificada oficialmente su elevación al cardenalato– aducía lo siguiente sobre sus publicaciones:

En mi larga vida he cometido equivocaciones. No puedo mostrar esa alta perfección que pertenece a los escritos de los santos, exentos de todo error; pero creo sinceramente que en todo lo que he publicado ha existido intención 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 éxito.

En este sentido, Ian Ker nos refiere que “esta centralidad por lo verdadero conlleva en él tal fuerza que se muestra frecuentemente en sus escritos y da color a sus pensamientos”.⁴ Tal es el caso, por ejemplo, de *Los sermones universitarios* (*Oxford University Sermons*) cuyo tema principal es la relación que se entabla entre la fe y la razón⁵, y por ello la necesidad de justificar la condición del estamento veritativo en las bases definitivas de la fe religiosa o en *La idea de una universidad* (*The Idea of a University Defined and Illustrated*), en el cual expone que la universidad es, por antonomasia, el lugar donde se educa y forma la inteligencia del ser humano a una cosmovisión veritativa y, por ende, unitaria y convergente del saber.

Cabe mencionar, a propósito, que la finalidad formativa e inclusiva del saber es fundamental para nuestro autor, ya que –según él– implica la asunción filosófica de considerar la formación del sujeto pensante como un dinamismo unitario en continuo proceso de crecimiento, de desarrollo o desenvolvimiento, de conversión y autoapropiación de su ser consciente, en cuanto a su interioridad y en cuanto al mundo mediado por la exigencia del significado.

En el saber de la doctrina cristiana, por citar un ejemplo, nuestro autor nos dirá:

Fui conducido a otra consideración. Vi que el principio de desenvolvimiento no solo explica ciertos hechos, sino que era en sí mismo un notable fenómeno

⁴ Ker, *John Henry Newman. Una biografía*, 81.

⁵ Ibid, 274.

filosófico que da carácter a todo el curso del pensamiento cristiano. Se lo podía descubrir desde los primeros años de la enseñanza católica hasta el día de hoy, y daba a esta enseñanza unidad e individualidad.⁶

Como sabemos, esta referencia nos remite a su ensayo sobre *El desarrollo de la doctrina cristiana*, escrito en circunstancias muy particulares, es decir, previamente a su paso formal y definitivo a la Iglesia de Roma.⁷ En palabras de Newman:

Yo no podía continuar en este estado, ni a la luz del deber, ni a la luz de la razón. Mi dificultad era esta: una vez he sido ya fuertemente engañado; ¿cómo puedo estar seguro de que no lo seré una vez más? Entonces pensaba tener razón; ¿cómo estaría cierto de que la tenía ahora? ¿Por cuántos años me tuve por cierto de lo que ahora rechazaba? ¿Cómo iba a tener de nuevo confianza en mí mismo? Como en 1840 presté oídos a la duda naciente en favor de Roma, ahora los prestaba a la duda decreciente en favor de la Iglesia Anglicana. Estar cierto es saber que se sabe; ¿qué prueba interna tenía yo de que, después de haberme católico, no cambiaría otra vez? Todavía sentía esa aprehensión, aunque pensaba que vendría un momento en que se desvanecería. Sin embargo, había que poner término a estos vagos temores, hacer lo mejor que pudiera y dejar luego a un poder más alto que lo hiciera prosperar. Así que, a fines de 1844, tomé la resolución de escribir un *Ensayo sobre el desenvolvimiento doctrinal*, y luego, si al acabarlo no se habían debilitado mis convicciones en favor de la Iglesia Romana, dar los pasos necesarios para ser recibido en su seno.⁸

UNA GRAMÁTICA SISTEMÁTICA DEL HECHO RELIGIOSO

Otra de las obras de Newman, a la cual prestamos particular atención por el tema que nos ocupa en este artículo, es el ensayo titulado *El asentimiento religioso*. En él quiere brindar una exposición sistemática sobre la razonabilidad de la fe religiosa o, dicho en otros términos, quiere confirmar al creyente cristiano (no convencer al no creyente) sobre la certeza inherente en las verdades

⁶ Newman, *Apología "pro vita sua"*, 157.

⁷ Hay que recordar, no obstante, que a finales de 1842, Newman comenzó a reflexionar sobre el problema del desarrollo de la doctrina cristiana, al que dedicaría el último de los *Sermones universitarios*.

⁸ Newman, *Apología "pro vita sua"*, 179- 180.

fundamentales de su fe. Lo hace indicando que aun los simples cristianos que tienen poco conocimiento de las justificaciones científicas en las que se apoya su fe obran racionalmente al abrazarla sin condiciones.

Desde esta gramática sistemática sobre el hecho religioso podemos reconocer el carácter veritativo en la suma de las convergencias articuladas de los indicios probables que surgen en el pensamiento común de los hombres, que a la vez genera certezas personales y las consecuentes acciones concretas. Newman considera enfáticamente que tales indicios y convicciones, si bien son independientes entre sí, son unificados sintética y armónicamente por el espíritu humano mediante una operación facultativa de convergencia. Para esto, habrá que indicar *apriorísticamente* que el ser humano cuenta con una facultad natural ordinaria que le permite ejecutar el despliegue veritativo de articulación convergente y lo encamina de la síntesis a la certeza, y de ésta al asentimiento religioso.

Para nuestro autor, una facultad natural ordinaria es “lo que los hombres en general de hecho ejercitan. Esta es una ley de nuestra inteligencia, que se cumple en toda clase de acciones, tanto si *a priori* hemos de considerarla como una ley como si no”.⁹ Por ello, así como se hace presente entre los místicos el sentido de la interioridad, o en los artistas, el sentido estético, o entre los científicos, el sentido de observación de los fenómenos, o en los exploradores el sentido de orientación –por mencionar algunos sentidos internos–, de la misma manera, en todo ser humano, en cuanto sujeto pensante, se da de manera natural el *illative sense* que le permite unificar y poner en conexión las operaciones mentales que realiza individual o colectivamente.¹⁰

Así pues, en los apartados siguientes pretendo poner en evidencia el alcance facultativo que de manera natural tiene el ser humano para llegar a la certeza de una verdad concreta. Para ello, recurro sin más a la oferta intelectual que Newman nos ha legado en la fenomenología del *illative sense*.

⁹ Newman, *El asentimiento religioso*, 305.

¹⁰ El término *illative sense*, en cuanto término, solo aparece en *El asentimiento religioso*. Antes de este ensayo, Newman se valía de la palabra griega *phonesis* para referirse a la sabiduría que determina cuando se debe estar cierto de algo. Antes de *El asentimiento* la certeza o *phonesis* suponía, para nuestro autor, la cualidad de *reunir* y evaluar los argumentos.

PUNTO DE PARTIDA DEL ARGUMENTO

Para adentrarnos en el ámbito facultativo del sentido de la *ilatividad*, en su alcance veritativo, es oportuno considerar, previa y sucintamente, la connotación que Newman da a la proposición lógica en sus posibles formulaciones.

Según él, se pueden distinguir tres tipos de proposiciones lógicas, a saber: la interrogativa, la condicional y la categorial. Las tres pueden ser expresadas operacionalmente como pregunta, como conclusión y como afirmación, respectivamente. Esta última, en cuanto afirmación, sería sinónimo de aserción.

Estas formulaciones operacionales o tipos de proposiciones lógicas, a su vez, se dan y responden al ejercicio natural de la mente humana. Es decir, que el sujeto pensante, cuando piensa, generalmente se interroga, se plantea preguntas porque de cara a alguna realidad o situación le surgen dudas, le surgen dificultades. De tal manera, el punto de partida en el dinamismo mental es la duda que impulsa a una búsqueda resolutive presumiblemente satisfactoria.

Tal resolución satisfactoria será el poder llegar a una conclusión, a una inferencia que contempla sintéticamente la unión o conexión de probabilidades articuladas de manera convergente. Después de alcanzar este estado lógico la mente humana, en el ejercicio de la criticidad y reflexividad, puede llegar al asentimiento nocional,¹¹ es decir, al estado mental de estar cierto o de saber que se sabe.

¹¹ Si bien estamos hablando del asentimiento nocional, es de fundamental importancia mencionar y ubicar adecuadamente la distinción aducida por Newman respecto del asentimiento real. Para entender esta distinción habrá que precisar que la aprehensión de la mente es más contundente en cuanto al objeto que la informa con mayor fuerza, y esto, para Newman, sin duda acontece por lo concreto, lo real, por la realidad y no por lo abstracto o por lo teórico. Por ello, el asentimiento real será más contundente que el nocional por la fuerza con la que el objeto concreto informa a la mente. Ahora bien, ¿se puede entonces deducir que hay varios tipos de asentimiento o grados de asentimiento? Para Newman hay diversos tipos de asentimiento, por ejemplo, los que expresan abstracción como podrían ser los de creencia, opinión, presunción o especulación; pero no concibe que haya grados de asentimiento sino más bien grados de fuerza que interpelan a la mente en su modo de aprehender, ya que el asentimiento derivado de cualquier modo de aprehensión, sea nocional o real, mantiene su incondicionalidad, su carácter indivisible y simple como sus características intrínsecamente esenciales; características que son esencialmente diversas respecto de la inferencia.

Resulta evidente, por otra parte, que las tres operaciones lógicas, dentro de sus propias particularidades, forman un todo procesual en cuanto que hay vinculativamente un punto de inicio y un punto de llegada. La duda, no obstante, en cuanto proposición interrogativa, de alguna manera queda soslayada de la relación, porque al llegar a una conclusión, más aún a un estado de certeza, la duda se desvanece. Por consiguiente, la ejecución procesual se establece, sobre todo, entre la inferencia y el asenso nocional y real a la manera de un antecedente y un consecuente.

Ahora bien, en este proceso mental no se descarta la posibilidad del error, ya que las proposiciones lógicas no solo son afirmativas o negativas sino que además pueden ser verdaderas o falsas. Por ello, es posible y quizás frecuente errar en el ejercicio de la duda, de la inferencia o del asentimiento. Sin embargo, para Newman, tales posibilidades o frecuencias responden al ejercicio libre del individuo, pero no a la condición natural de la mente en el ejercicio de tales proposiciones o funciones operacionales, ya que cuando dudamos, concluimos y asentimos no hacemos más que seguir la propia naturaleza, y si la mente humana actúa conforme a su propia naturaleza estas operaciones no requieren de mayor comprobación que su propia realidad natural. Para Newman, el deber de la mente humana no está en abstenerse en el ejercicio de tales operaciones que le son propias, por naturaleza, sino en hacer *ilativamente* el ejercicio lógico y operacional lo mejor y articuladamente posible.¹²

LA FENOMENOLOGÍA DEL *ILLATIVE SENSE*¹³

Llegados a este punto resulta pertinente mencionar un aspecto preponderante de la argumentación que estamos afrontando: si por lo dicho se asume benévolamente la afirmación sobre la relación establecida –lógica y procesualmente– entre las proposiciones lógicas, sobre todo, entre la inferencia y el asentimiento, entonces, el tema acuciante que se pone sobre la mesa es la cuestión sobre los “modos” posibilitadores de dicha relación.

¹² Newman, *El asentimiento religioso*, 6.

¹³ Entiendo por *fenomenología* el estudio de una entidad compleja o constitutiva dada en la realidad concreta. Es susceptible de observación y análisis desde sus partes. El análisis desde sus partes nos permite comprenderla mejor en su totalidad objetiva.

Se trata, en otras palabras, de responder a la pregunta sobre cómo se da el paso cualificante de la inferencia al asentimiento, o de lo verosímil a la verdad, o de lo condicionado a lo incondicionado. Precisamente, Newman se ha planteado esta cuestión y ha buscado dar respuesta a ella con su ensayo sobre *El asentimiento religioso*. Al respecto dirá textualmente:

La inferencia es la aceptación condicional, el asentimiento la aceptación incondicional de una proposición. El objeto del asentimiento es una verdad, el de la inferencia es lo verosímil o lo que tiene la apariencia de verdad. El problema que me he propuesto resolver es cómo puede ser que un acto condicional lleve a un acto incondicional.¹⁴

La misma cuestión la podemos encontrar en otro pasaje de la misma obra, pero formulada en otros términos:

¿Hay algún criterio de los actos de inferencia que puedan garantizarnos que nuestra certeza ha sido prestada correctamente a favor de la proposición que hemos inferido, si, como he dicho, no podemos tener una garantía científica?¹⁵

Sin duda, Newman tiene la determinación de afrontar resolutivamente esta cuestión o pretende argumentar sobre el dinamismo operacional que efectúa la mente cuando emite un asentimiento o cuando confiere valor de certeza a una verdad determinada. En el caso de la fe, por ejemplo, el planteamiento versaría sobre qué sistema operacional se activa en la mente del creyente para emitir un asentimiento religioso.

La ilatividad como facultad natural

Para Newman, el criterio que justifica la transición de lo verosímil a lo veritativo es tan solo una facultad natural que garantiza al sujeto pensante estar en la ciudadanía de la instancia veritativa. Tal facultad ordinaria adscrita inherentemente en la naturaleza de todo ser humano es el *illative sense*.

Si esto es así, habrá que considerar, por un lado, que el *illative sense*, al ser una facultad operante en el sujeto pensante, se inserta dentro del gremio general de las disposiciones o “habilidades para hacer ciertas clases de cosas en ciertos

¹⁴ Newman, *El asentimiento religioso*, 238.

¹⁵ Ibid., 306.

tipos de circunstancias”.¹⁶ En efecto, para quienes actualmente propugnan por una *epistemología de la virtud* evidencian que las facultades humanas son “poderes o habilidades para distinguir lo verdadero de lo falso en cierto campo [...] temático, para alcanzar la verdad y evitar el error en ese campo, al menos normalmente, en nuestro hábitat ordinario”.¹⁷

Por otro lado, al ser el *illative sense* una facultad natural, no es una disposición que quede a la libre adquisición del ser humano, sino al reconocimiento de algo dado. Es decir, que la facultad natural de la *ilatividad*, como cualquier otra facultad humana, es algo con lo que el hombre nace y no le es plausible cambiarlo o negarlo. Más bien, para nuestro autor, el ser humano tiene una incumbencia existencial fundamental: “...averiguar qué es lo que soy, para poder usar de ello. Para probar el valor y la autoridad de cualquiera de mis funciones, me basta con poder decir que me es connatural.”¹⁸

Lo dado a la naturaleza humana, sin embargo, no significa que sea algo terminado o perfecto. Como cualquier otra facultad humana, la de la *ilatividad* requiere de un permanente desarrollo o de un continuo ejercicio. En palabras de nuestro autor, “el hombre comienza, por así decirlo, sin ningún capital, y ha de ir haciéndoselo por sí mismo mediante el ejercicio de aquellas facultades que son su herencia natural”.¹⁹

Así pues, para el ser humano resulta indispensable ser consciente de su realidad facultativa porque solo así podrá hacer uso de lo que posee como capital natural y ser responsable de su propio desarrollo vital.

La ilatividad como facultad mental

Por otra parte, el *illative sense* —como criterio que garantiza llegar a la instancia veritativa— es una realidad facultativa dada en la mente. Ello, en primera instancia, me motiva a enunciar sucintamente la postura que la neurociencia ofrece actualmente al respecto. Para este ámbito del saber humano, la mente

¹⁶ Grimaltos e Iranzo, “El debate externismo/internismo en la justificación epistémica”, 43.

¹⁷ Ibid., 44.

¹⁸ Newman, *El asentimiento religioso*, 308.

¹⁹ Ibid., 309.

...no existe como tal. Lo que entendemos por mente –mente genuina de cada individuo– es un abstracto sin existencia real. Lo que existen son procesos mentales; es decir, procesos de actividad neuronal que ocurren en circuitos neuronales específicos del cerebro.²⁰

En palabras de Francisco J. Rubia, “la mente no es otra cosa que la visión subjetiva de procesos objetivos que tienen lugar en nuestro cerebro”.²¹ Esta postura neurofisiológica nos conduce a superar el dualismo “de distinguir entre mente y cerebro como dos entidades de naturaleza distinta”.²²

Evidentemente, Newman no utiliza esta nomenclatura, ni hace estas distinciones neurofisiológicas, pero sí podemos considerar que –para él– la mente no es un ente esclerotizado, pasivo o solo receptivo. Es más bien una entidad en la que se operativiza la inteligencia o el raciocinio humano. Es una entidad humana susceptible de realizar procesos o ejercicios, por lo que cada sujeto pensante es capaz de juzgar acerca de la verdad o del error respecto de las cosas concretas.

Ahora bien, ¿qué le permite a la mente o a los procesos de actividad neuronal tener esta capacidad para juzgar algo como verdadero? Para la neurociencia, la respuesta se encuentra en la identificación de los sistemas neuronales que se activan en zonas determinadas del cerebro humano. Para Newman, la razón de ser de este poder mental radica en la existencia facultativa del sentido ilativo.²³

La ilatividad como sentido interno

Es sabido que, en el ser humano, se conjugan una serie de sentidos internos y externos, los cuales le permiten subsistir y tener una existencia adecuada y vitalmente proficua.

En el caso concreto de la facultad ilativa habrá que decir que Newman la considera como uno de esos sentidos que regula la vida del ser humano en lo práctico, lo personal y lo presente. La *ilatividad*, desde este triple alcance,

²⁰ Mora, *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, 54.

²¹ Rubia, *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, 149.

²² Ibid.

²³ Newman. *El asentimiento religioso*, 312.

es un sentido que se da en objetos concretos y determinados, y por ello, un sujeto puede aplicar este sentido en un campo determinado del pensamiento, pero no en otro, o no con la misma contundencia. Además, de la misma manera como cada hombre es diferente e independiente en el ejercicio de sus facultades mentales o intelectuales, hay diferencias en la calidad y en el vigor del mismo sentido.

Para no hablar de las diferencias que se notan en la calidad y vigor del mismo sentido ilativo, si comparamos a un hombre con otro. En el análisis final de sus facultades mentales, cada hombre es en sí mismo independiente, aunque tenga mucho en común con los demás y el último juez de todos sea solo uno. Lo cual no quiere decir que no haya una norma objetiva de verdad, sino que los diversos individuos, con culpa o sin ella, la aprehenden de maneras diversas.²⁴

Por ello, entonces, podemos encontrar una pluralidad de posturas al afrontar un tema determinado o encontrar opiniones diversas sobre el mismo:

El aspecto bajo el cual consideramos las cosas es a menudo intensamente personal, terriblemente personal. [...]. Cada uno de nosotros considera el mundo a su manera, y tal vez no se da cuenta de que esta manera es algo característico suyo [...]. Pero aun cuando coincidamos, lo que ocurre no es que tal vez aprendamos unos de otros o que estemos sujetos a una cierta ley de coincidencia, sino que nuestras diversas idiosincrasias coinciden por casualidad.²⁵

Es el caso, por ejemplo, de algunos pensadores que, al dedicar tiempo para efectuar sus investigaciones sobre un mismo tema, llegan posteriormente a conclusiones diversas. Esta toma de posición mental respecto de una cuestión particular se hace presente porque:

Cada uno tiene su sentido crítico, sus raciocinios antecedentes; y, por consiguiente, tiene su propia convicción absoluta. ¿Quién podrá, sea amigo o enemigo, llegar a alcanzar lo que está tan íntimamente ligado con la constitución mental de cada uno?²⁶

²⁴ Ibid., 320.

²⁵ Ibid., 329.

²⁶ Ibid., 325.

La ilatividad como articulación convergente

Considerado como don natural o como efecto de un largo y continuo hábito, el sentido de la *ilatividad* pone al sujeto pensante en la posibilidad de vincular o articular convergentemente el mayor número de proposiciones; ello, con la finalidad de penetrar con rectitud respecto de un tema concreto, de discernir con presteza qué conclusiones son necesariamente convenientes y, por último, de emitir un juicio veritativo derivado de la corrección o perfección de un raciocinio.

El sentido ilativo consiste en la capacidad de penetrar con rectitud instintiva en los principios, doctrinas y hechos, ya sean falsos ya verdaderos, y para discernir con presteza qué conclusiones son necesarias, convenientes o expedientes si aquéllos se dan por supuestos. Esto puede obrarse, bien en virtud de un don natural, bien como un efecto de un largo hábito de acomodación a las diversas circunstancias.²⁷

En otros términos, el sentido de la *ilatividad* es tal en la medida en que se dé la aplicabilidad de la convergencia articulada del mayor número de proposiciones. Podemos decir que, a mayor concurrencia articulada de proposiciones, mayor certeza se tendrá sobre un tema concreto; y a menor concurrencia de proposiciones, menor certeza se alcanzará. Por esta razón, se puede argumentar que las proposiciones abordadas de manera singular resultan insuficientes, frágiles, inconsistentes, pero, al entretejerlas de manera unitaria y convergente se hacen fuertes, contundentes y ciertas.

No está de más considerar que la articulación de las proposiciones es algo dado por un dinamismo procesual en donde cada una de las partes o etapas del proceso no se soslayan sino se van integrando y conformando en una unidad. Es decir, que en el sujeto pensante se da la capacidad de ir hilando sus argumentos de lo más elemental a lo más complejo, de los datos generales a los datos particulares, de lo abstracto a lo concreto, de la presuposición a la toma de posición, de lo subjetivo a lo objetivo, de lo externo a lo interno, de lo personal a lo colectivo, etc.

Lo dicho puede ser oportunamente ejemplificado con la conocida *metáfora del cable*, que Newman mencionó al canónigo Walker, en una de sus cartas, en 1864:

²⁷ Ibid., 318.

La mejor ilustración de lo que yo mantengo es la de un cable compuesto de cierto número de hilos diversos, cada uno de los cuales es, por sí solo, débil, más todos juntos son tan fuertes como una barra de hierro. La barra de hierro representa la demostración estricta o matemática; el cable representa la demostración “moral”, la cual consiste en un conjunto de probabilidades que, separadamente, no llegan a ser certezas, pero que son todas juntas irrefragables. El hombre que dijera: no puedo tener confianza en un cable, ha de darme una barra de hierro, sería en ciertos casos poco razonable e irracional. Tal es el hombre que dice: me han de dar una demostración estricta, no una demostración “moral” de las verdades religiosas.²⁸

Esta *metáfora del cable*, en cuanto metáfora del *illative sense*, es del todo significativa porque un cable puede tener varias funciones, entre ellas, la de aferrar algo. Tal finalidad será alcanzada si el cable es lo suficientemente fuerte y consistente, es decir, si está unido, vinculado, fundido en uno desde varios hilos que lo constituyan. En este sentido, la consecución de una certeza o el alcance de la instancia veritativa será más probable en la medida en que se dé esta *ilatividad* de probabilidades posibles.

La ilatividad como extensión instrumental

Por último, nuestro autor inglés, refiere que “el sentido ilativo consiste en la capacidad de penetrar con rectitud instintiva en los principios, doctrinas y hechos, ya sean falsos ya verdaderos”.²⁹ Esto ha quedado enunciado en los apartados precedentes; pero es importante agregar que el alcance o extensión del *sentido ilativo* se da genuinamente en el estado relacional que se establece desde la propia posición respecto de otros posibles puntos de vista.

Dicho desdoblamiento instrumental se nos presenta como uno de los caminos más favorables para penetrar con rectitud en doctrinas, creencias y verdades individuales o colectivas, internas o externas. En efecto, para Newman resulta patente que:

Esta penetración íntima de un conjunto de datos intelectuales, de nuestra posición mental con respecto a una cuestión particular y de las relaciones de

²⁸ Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XXI, 146, citado por Ker, *John Henry Newman*, 627.

²⁹ Newman, *El asentimiento religioso*, 318.

nuestra propia posición con otros puntos de vista posibles es lo primero y lo último en esta facultad o don que yo llamo el sentido raciocinativo o ilativo, y que es análogo a la *phonesis* en la vida práctica y al gusto en las artes bellas.³⁰

Con Newman podemos decir que “la extensión del sentido ilativo coincide con la extensión de nuestro entendimiento”.³¹ Esto solicita y permite el encuentro con otros *horizontes* y quizás hasta la fusión o *ilatividad* de *horizontes*, al considerar que un *horizonte*, si bien nos sitúa contextualmente, no se reduce a una realidad externa. La situación contextual propia de un *horizonte* concibe la realidad como una unidad en donde convergen dos dimensiones situacionales: la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva.

Dicho de otra manera: en un *horizonte* convergen, de manera unitaria, las dimensiones interna y externa de la realidad. La dimensión interna se refiere a un sujeto que posee una situación contextual intrínseca, es decir, una conciencia amplia o estrecha, abierta o cerrada, al afrontar ciertas situaciones o problemáticas. Por ello, “aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez de horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes”.³²

Por su parte, la dimensión externa hace referencia al interés que un sujeto tiene en una determinada materia o campo. En la medida en que el sujeto profundiza en un determinado ámbito de interés, se cualifica o especializa, para ver —con diferentes patrones y más allá de lo inmediato— su contexto situacional, es decir, su *horizonte* existencial. Por ello:

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño.³³

³⁰ Ibid

³¹ Ibid., 319.

³² Gadamer, *Verdad y método*, 372- 373.

³³ Ibid., 373.

Se trata, entonces, de ganar un *horizonte*. Ello implica, por una parte, un intenso esfuerzo de apertura e integración ante nuevos o diferentes contextos situacionales; por otra parte, aprender a ver más allá de lo cercano. A la vez, convendrá no desatender lo cercano, sino precisamente verlo mejor, integrándolo en un todo más grande y desde patrones más correctos.³⁴

La noción de *horizonte*, además, nos permite ganar en una conciencia histórica más *ilativa*, es decir, se nos presenta como una exigencia dialógica y, a la vez, como tarea de ver el pasado en su propio ser, desde su propio *horizonte* histórico, desde su identidad en sí misma y en cuanto tal.

En este caso, la exigencia dialógica no tiene la función de llegar a un consenso sobre un tema determinado. Tampoco tiene un talante apologético o un carácter valorativo. Su única pretensión es ser la mediación que permita, en la medida de lo posible y nunca de manera absoluta, entender el *horizonte* del otro. Para tal efecto, el sujeto con conciencia histórica u *horizonte ilativamente* histórico deberá colocarse en *estado de yecto*³⁵, es decir, ponerse, desde su presente, en relación con el pasado, para aferrar eficazmente el auténtico *horizonte* histórico que lo interpela y así ponerse en *estado de pro-yecto*, es decir, de futuro.

Esto, sin embargo, no implica un método especial ni exige que se llegue a un acuerdo común o a un consenso. Se pretende tener una conciencia abierta para poder entender al otro, para ser capaz de comprender el sentido de la diversidad.

Esta capacidad de acoger la diferencia no significa situarse dentro del otro a la manera de una transposición psíquica, ya que

...el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y *horizonte*, sin que esto implique que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella.³⁶

Se trata de entender al otro en su realidad objetiva. Para ello, es sugerente trasladarse hacia el contexto situacional de la diversidad, es decir, hacia el *horizonte* del otro, que no es lo mismo a situarse dentro del otro.

³⁴ Ibid., 375- 376.

³⁵ Grondin, *Introducción a Gadamer*, 123-126.

³⁶ Gadamer, *Verdad y método*, 373.

Por tanto, la conciencia histórica implica trasladarse hacia el otro con la intención o con el esfuerzo de comprenderlo en sus razones, es decir, en su verdadero *horizonte* histórico.³⁷ En este trasladarse, además, se juega un incremento ontológico; es decir, no solo se expone la posibilidad de conocer el *horizonte* del diverso —que de por sí es un incremento— sino que, además, implica, en cuanto tal, salir de sí mismo y superar la frontera del propio *horizonte*, para entrar en relación con la economía histórica del diverso. Implica creer en la posibilidad de que el otro puede tener razón y en la riqueza de la diversidad, para encontrarla, porque el que cree, encuentra.³⁸

UNA APLICACIÓN A MODO DE CONCLUSIÓN

Desde el comienzo de su ministerio petrino, el papa Benedicto XVI nos recordó “la exigencia de redescubrir el camino de la fe para iluminar de manera cada vez más clara la alegría y el entusiasmo renovado del encuentro con Cristo”.³⁹ Con el *motu proprio Porta fidei* nos convocó, como Iglesia Católica, a vivir un año en perspectiva de fe, es decir, con una renovada convicción de fe, con una renovada confianza y con renovada esperanza.⁴⁰ Además, ésta pretende ser una invitación para profesar la fe con plenitud y “expresar un compromiso unánime para redescubrir y estudiar los contenidos fundamentales de la fe”.⁴¹ En otros términos, podemos considerar que, en redescubrir y renovar nuestras verdades de fe, se está jugando la significatividad del tema de este año.

Ciertamente, como Iglesia, tenemos una rica trayectoria y patrimonio en materia de fe. No estamos partiendo de cero. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿En qué radicará esta invitación de redescubrir y de renovar la fe? ¿Qué acercamientos de novedad le podemos dar hoy a la experiencia de la fe? ¿Qué nuevos derroteros de discernimiento habrá que transitar para recuperar la fascinación de la fe? ¿Podemos permitirnos hablar, desarrollar o aplicar una nueva gramática de la fe?

³⁷ Grondin, *Introducción a Gadamer*, 102.

³⁸ Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, 101-102.

³⁹ Benedicto XVI. *Carta apostólica en forma motu proprio “Porta fidei”*, 2.

⁴⁰ *Ibid.*, 9.

⁴¹ *Ibid.*, 11.

Si estas preguntas resultan legítimas podemos aventurarnos a bosquejar una posible respuesta que las aborde en su conjunto. Para ello, habrá que partir de la aceptación del principio que dicta que los contenidos esenciales de la fe son inmutables, y por ende, la renovación o el redescubrimiento de la fe no consistirá en esgrimir un nuevo catálogo de verdades esenciales de la fe que profesamos.

Lo que sí es inevitable que cambie —y afortunadamente está cambiando— es la renovada cosmovisión del creyente y del contexto cultural que lo envuelve. La época de las yuxtaposiciones, de las subordinaciones moderadas o radicales —a mi juicio— resultan, en el presente, insuficientes, confusas y definitivamente anacrónicas. Por ejemplo, en el pasado era paradigmático el principio *philosophia ancilla theologiae*, o la escisión absoluta de quien se dejaba iluminar solo por la *lumen fidei* pero no por la *lumen rationis*, o viceversa. En el presente, el paradigma⁴² que se está imponiendo con vehemencia —como fenómeno antropológico y cultural— es el de la *ilatividad* convergente o la articulación convergente.

En este sentido, me parecen muy oportunas las palabras de Andrea Poma al introducir la edición italiana de *El principio dialógico* de Martín Buber.⁴³ En ellas desea reflejar precisamente la crisis que el hombre contemporáneo está experimentando, de primera mano, por lo insoportable que resulta asumir paradigmas anacrónicos a su presente y a su naturaleza, es decir, paradigmas que lo conciben fragmentado y/o parcialmente.

⁴² En mi artículo “La complejidad intrínseca en la realidad paradigmática” he definido la noción de paradigma dominante como una realidad en sí misma compleja. Es decir, un paradigma puede ser considerado desde la realidad del sujeto pensante y, desde ese enfoque, ser definido como la adquisición de *una nueva visión del mundo*. En este sentido, se puede hablar sinonímicamente de un diseño alternativo, creativo, procesual e histórico. En esencia, se presenta como un nuevo marco desde el cual el sujeto pensante interpretar su contexto vital (*Sitz im Leben*). Visto desde el sesgo objetivo, es decir, como fenómeno cultural, la realidad paradigmática implica la *ilatividad* convergente de diversos aspectos. Por ejemplo, la articulación entre la conciencia histórica-procesual, la orientación epistémico-metodológica y la extensibilidad sistemática de reflexión. En otros términos, para hablar de una realidad culturalmente paradigmática es importante no obviar su constitución intrínsecamente compleja. No basta decir que un paradigma es un modelo ejemplar o un principio universal o una metodología orientativa. Tampoco es suficiente decir que un paradigma es fruto de una mente brillante y de un momento histórico privilegiado. Un paradigma es la suma convergente de todas estas proposiciones.

⁴³ Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, 12.

La crisis que hoy vivimos es la dramática separación entre creer, pensar y vivir, la separación entre la *lex orandi*, *lex credendi*, *lex vivendi*, que en la Antigüedad eran los principios rectores para una armonía entre la vida, la misión y la fe de la Iglesia Católica.

Tal situación de crisis, que para Buber será la “época sin casa”⁴⁴, induce al hombre contemporáneo a ponerse de frente a esta situación y a buscar posibles y necesarias alternativas de integración. En otros términos, el hombre contemporáneo busca los modos para *reconstruir su casa* de frente a la fragmentación que se le ha venido imponiendo.⁴⁵

Si esto es así, me resulta inevitable poner la mira, una vez más, en la gramática del asentimiento de Newman, en cuanto ella puede inspirar –al creyente de hoy y a su entorno cultural– la asunción de una renovada experiencia y mirada de fe que, sin duda, tendrá que ser asumida personal e institucionalmente desde la suma de probabilidades, es decir, desde la disposición facultativa y operativa del *illative sense*.

En otros términos, la fe renovada y redescubierta implica saber entretejer una trama con el aporte y el testimonio de otras mentes humanas, que de manera conjunta puedan enriquecernos, estimularnos y formarnos, sabiendo que con lo que otros nos proporcionan (ya sea a nuestro propio conocimiento o a nuestro cálculo de probabilidades) podemos llegar a la instancia veritativa de la fe. Implica también saber gestionar articuladamente el paso de lo verosímil a lo veritativo, de lo condicionado a lo incondicionado, con la seguridad de que una proposición es insuficiente para profesar como cierta una verdad de fe y que “diez mil dificultades no hacen una duda”.⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA

Benedicto XVI. “Mensaje del Papa a un congreso sobre John Henry Newman, organizado por el ‘International Centre of Newman Friends’ (22 de noviembre de 2010).” *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-37364?l=spanish> (consultado el 14 de noviembre 2012).

⁴⁴ Ibid., 11.

⁴⁵ Ibid., 12- 16.

⁴⁶ Newman, *Apología “pro vita sua”*, 187.

- _____. *Carta apostólica en forma motu proprio "Porta fidei."* México: Buena Prensa, 2011.
- Buber, Martin. *Il principio dialogico e altri saggi.* Milano: Edizioni San Paolo, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Grimaltos, Tobies y Valeriano Iranzo. "El debate externismo/internismo en la justificación epistémica." En *Cuestiones de teoría del conocimiento*, compilado por Daniel Quesada, 33-76. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer.* Barcelona: Herder, 2003.
- Ker, Ian. *John Henry Newman. Una biografía.* Madrid: Palabra, 2010.
- Mora, Francisco. *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro.* Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Newman, John Henry. *Apología "pro vita sua". Historia de mis ideas religiosas.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- _____. *Carta al Duque de Norfolk,* Madrid: Rialp, 2005.
- _____. *El asentimiento religioso.* Barcelona: Herder, 1960.
- _____. *The Letters and Diaries of John Henry Newman.* Vol. XXI. London: Charles Stephen Dessain, 1961.
- Rubia, Francisco J. *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología.* Barcelona: Editorial Crítica, 2010.
- Sánchez Leyva, Francisco. "La complejidad intrínseca en la realidad paradigmática." *Salesianum* No 73-3 (2011): 559-568.