



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES FURTADO DE MENDONÇA
TEIXEIRA DA MOTA

O Papel da Consciência em Matéria de
Assentimento Religioso
Segundo John Henry Newman

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Peter Damian Stilwell

Lisboa
2013

Graças a Nosso Senhor Jesus Cristo e Sua Mãe Maria

Santíssima.

Agradeço ao Professor Doutor Padre Peter Stilwell, ao Professor Padre José Morales, à minha irmã Isabel e ao Manuel Vieira da Cruz a sua ajuda, colaboração e disponibilidade.

ABREVIATURAS

Apo = *Apologia Pro Vita Sua*, 1864.

Diff = *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 1879.

GA = *An Essay on Aid of a Grammar of Assent*, 1870.

PhN = *The Philosophical Notebook of J. H. Newman*, 1969 – 1970.

PPS = *Parochial and Plain Sermons*, 1843.

SVO = *Sermons preached on Various Occasions*, 1874.

US = *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843*, 1872.

Et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum inuocabo eum? Et quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus? Quo deus ueniat in me, deus, qui «fecit caelum et terram»? itane, domine deus meus, est quidquam in me, quod capiat te?

Santo Agostinho

[...] an habitual sense of the Divine Presence; a sense which, of course, did not insure uninterrupted conformity of thought and deed to itself, but still there it was—the pillar of the cloud before him and guiding him. He felt himself to be God's creature, and responsible to Him—God's possession, not his own.

John Henry Newman

INTRODUÇÃO

A *Dei Verbum* dá-nos conta de diferentes modos de Deus se comunicar à humanidade quando afirma: «para escrever os livros sagrados, Deus escolheu e serviu-se de homens na posse das suas capacidades, para que agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que ele queria»¹. Ou seja, Deus fala não apenas através e com o ser humano, mas ao mesmo tempo no ser humano. Também as Sagradas Escrituras dão testemunho destas diversas modalidades de comunicação entre Criador e criaturas. Com efeito, na carta aos Hebreus podemos ler: «Nestes dias que são os últimos Deus falou-nos por meio do Filho (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ: traduzindo literalmente significa “falou-nos no Filho”) [...]»². Ou seja, a Revelação e a Tradição concordam em afirmar a possibilidade de uma relação entre Deus e a pessoa ao nível da sua interioridade. Esta possibilidade foi tema de debate, e sobretudo de estudo, entre os teólogos ao longo dos séculos, que procuraram entender de que modo o indivíduo é *capax Dei*.

O problema parece ter sido sempre este: como explicar que o Homem seja capaz de se perceber interpelado por Deus? Como é possível que o inabarcável, o infinito, o

¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, Braga, Editorial Apostolado da Oração, 1987, p. 227.

² Hebreus 1,1, *Nova Bíblia dos Capuchinhos, para o terceiro milénio da encarnação*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1998, p. 1973.

totalmente outro, a absoluta transcendência se relacione com o imanente, o finito? Como pode a criatura perceber o Criador?

A resposta da Revelação é que Deus fala no íntimo da pessoa. Mas onde se encontra essa intimidade do ser humano, onde o “eu” é exclusivamente eu? No Antigo Testamento, esse lugar é identificado com o coração. Deus fala e o Homem escuta com o coração: «Oxalá ouvísseis hoje a sua voz: “não endureçais os vossos corações” [...]»³, este é o órgão da intimidade onde é possível ao indivíduo escutar a voz de Deus e responder-lhe pelo amolecimento do coração⁴.

Mas, é também a fonte da ética, do comportamento humano, do juízo moral, onde está inscrita ou é interiorizada a lei divina⁵: «guarda no teu coração os meus preceitos, [...]. Prende-os como adorno ao teu peito, regista-os no livro do teu coração»⁶. Por isso, nele ou por meio dele é realizado um juízo, por esta razão o rei Salomão pode responder a Chimei: «Tu conheces muito bem, e o teu coração intui, todo o mal que fizeste a David, meu pai»⁷. Quer dizer, para a mentalidade veterotestamentária este órgão é testemunha do valor moral dos actos e o lugar onde é assimilada a lei de Deus, o lugar onde esta está gravada. Como fonte da vida moral, é o espaço mais íntimo da pessoa no qual pode escutar a voz de Deus e relacionar-se com Ele. Neste sentido o significado do coração no Antigo Testamento está muito próximo do termo Consciência

³ Salmo 95, 7-8, *Nova Bíblia dos Capuchinhos, para o terceiro milénio da encarnação*, p. 938.

⁴ Sobre os diferentes modos de Deus se comunicar aos homens ver a interessante Conferência *Deus vem falar conosco*, D. António COUTO, proferida no dia 27 de Janeiro de 2013 no seminário dos Olivais.

⁵ «Cette intériorisation des rapports entre l’homme et Dieu, œuvre d’une lente pédagogie divine, met au premier plan un thème central, [...], qui est celui du “cœur”. [...] le cœur est dépeint comme le lieu aussi bien du jugement moral que de la faute et de l’endurcissement éthique [...]. Toute la conduite humaine prend sa source dans les décisions du cœur», Jean Marie AUBERT, «Conscience et loi», in *Initiation à la Pratique de la Théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 205.

⁶ Provérbios 3, 1.3, *Nova Bíblia dos Capuchinhos, para o terceiro milénio da encarnação*, p. 999.

⁷ 1 Reis 2, 44, *Nova Bíblia dos Capuchinhos, para o terceiro milénio da encarnação*, p. 469.

Esta terminologia (συνείδησις em grego), só será usada em abundância no Novo Testamento, conservando, no entanto, a acepção da palavra coração. Efectivamente, os Evangelhos prolongam as intuições veterotestamentárias, mas acentuando ainda mais o valor moral do coração ao qual se pede uma constante conversão. São Paulo é aquele que usa especificamente o termo Consciência para designar o lugar onde se interioriza e grava a lei divina e onde a pessoa pode encontrar-se com o Deus. Deste modo, a consciência Paulina identifica-se perfeitamente com o coração da tradição bíblica⁸. Em resumo a tradição bíblica vê o coração ou a Consciência como o lugar da estrutura ética fundamental do indivíduo, sede da interioridade humana e como juiz que discerne o que deve ser feito ou evitado em cada caso concreto.

A patrística manteve esta visão sobre a Consciência descrevendo-a sempre nestas duas dimensões. Neste período, para além de Orígenes, destaca-se Santo Agostinho para quem a Consciência é o elemento que distingue o ser humano dos outros animais assemelhando-o a Deus. Os padres da Igreja inscrevem-se, portanto, na continuidade das Sagradas Escrituras⁹.

A escolástica, preocupada em sistematizar grandes sínteses, deu um grande contributo à compreensão da Consciência. Para São Tomás ela tem a dignidade própria do Homem, criado por Deus. Por isso, para o Aquinate a pessoa realiza-se na medida que procura, com e pela Consciência, realizar em si a imagem de Deus, ou seja viver segundo a Sua vontade. O Santo Doutor da Igreja sistematiza, de maneira marcante, os dois registos da consciência: ao primeiro, dá-lhe o nome de *sinderése* correspondendo àquele sentido inato que percebe, intuitiva e sinteticamente, os valores morais; o

⁸ «A ce titre, la conscience paulinienne joue le rôle du cœur de la tradition biblique», Jean Marie AUBERT, «Conscience et loi», p.206.

⁹ Cf. IBIDEM, pp. 207-208.

segundo, derivado do primeiro, é aquele que julga os actos concretos. São Tomás mantém a Consciência na orbita da razão, quer dizer: os seus juízos são dotados de racionalidade ainda que pertençam a um tipo de razão prática¹⁰.

Os acontecimentos da Reforma e contra Reforma desviaram a atenção da pesquisa teológica para a casuística. No entanto, o Concílio retomou a Tradição ao afirmar que no: «fundo da consciência o homem descobre a existência de uma lei que ele não impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer, e cuja voz, convidando-o a amar e a fazer o bem e a evitar o mal, no momento oportuno ressoa aos ouvidos do coração: faz isto, evita aquilo. Na verdade, o homem tem uma lei inscrita por Deus no seu coração»¹¹.

Na preparação imediata da *Gaudium et Spes*, o jovem Joseph Ratzinger foi convidado a fazer um comentário ao esquema prévio, no qual aponta para John Henry Newman como fonte inspiradora do futuro n.º 16 da Constituição sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo. Segundo o futuro Papa, foi graças a este autor inglês que se percebeu de que maneira o Homem é capaz de se descobrir interpelado por Deus na sua Consciência¹².

Neste trabalho queremos perceber de que maneira Newman explica esta aptidão, exclusivamente humana. Por agora sabemos que, para ele, a Consciência joga um papel decisivo. Mas, concretamente qual é esse papel?

¹⁰ Cf. IBIDEM, pp. 209-210.

¹¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, Lisboa, União Gráfica, 1967, p. 161.

¹² «Seit Newman und Kierkegaard steht das Gewissen mit neuer Eindringlichkeit im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie; in Werk beider vollzieht sich zugleich in einer vordem nicht gekannten Weise die Entdeckung des Einzelnen, der unmittelbar von Gott angerufen ist und der in einer Welt, die Gott kaum noch erkennen läßt, durch den Ruf des Gewissens Gottes unmittelbar gewiß zu werden vermag.», Joseph RATZINGER, «Kommentare: Die Pastorale Konstitution Über die Kirche in der Welt von Heute», in *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Friburg, Herder, 1968, p. 328.

Para tal, debruçar-nos-emos numa primeira parte sobre alguns aspectos da sua vida que iluminam o seu pensamento sobre este tema. Efectivamente, não se poderia perceber a sua reflexão sobre a Consciência sem se conhecer antes a sua vida e entender como esta está na origem de toda a sua doutrina sobre este tema. De seguida, de maneira pormenorizada e ao mesmo tempo breve olharemos para a sua reflexão sobre a Consciência. Nesta, gostaríamos de destacar, sobretudo a forma como tenta explicar a fenomenologia da Consciência inserindo-a numa filosofia do conhecimento. Finalmente, analisaremos alguns dos aspectos do pensamento newmaniano que mais têm sido criticados e apresentam maiores dificuldades, procurando realçar que, no fundo, o que está em causa é o valor que se dá à Consciência.

I CAPÍTULO

Conversão e Consciência

1.1 Unidade de vida e pensamento

Neste primeiro capítulo queremos seguir o itinerário de conversão do beato e grande teólogo inglês, destacando sobretudo o papel da Consciência¹³. Qual é a pertinência desta investigação? Porque é importante debruçarmo-nos sobre as várias conversões de Newman e nelas destacar o papel da Consciência?

Primeiro, porque tudo o que ele disse sobre esta instância tem raízes profundas na sua própria experiência. Com efeito, em Newman, vida e pensamento têm uma interpenetração impressionante¹⁴. Toda a sua reflexão, por mais abstracta que seja, tem a sua origem no concreto da sua própria vivência, como ele mesmo dirá: “our most natural mode of reasoning is, not from propositions to propositions, but from things to

¹³ Sempre que usarmos o termo Consciência na sua acepção moral, escrevê-lo-emos com maiúscula. Nos casos em que usarmos o termo em acepções específicas, como por exemplo a expressão “tomar consciência”, escrevê-lo-emos com minúscula.

¹⁴ Cf. Louis BOUYER, «l'importanza permanente di Newman», in *Newman oggi: studi sul cardinale John Henry Newman* (= Profili 3), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 169.

things, from concrete to concrete.”¹⁵. O pensamento de Newman não é meramente conceptual, mas sobretudo vivido, situado e concreto¹⁶.

Quando, na segunda parte da dissertação, tratarmos mais detalhadamente, do papel da Consciência em matéria de assentimento, perceberemos como toda a pesquisa do nosso autor sobre o tema está, intimamente, ligada à sua experiência pessoal. De facto, poderíamos dizer que tanto o pensamento como a vida de Newman são um comentário ao tema da Consciência. Esta é, para o Cardeal, a instância que leva o homem a obedecer à verdade; no seu caso, mesmo que isso contrarie as suas preferências. Por isso, penso que a investigação desta primeira parte pode ajudar-nos a responder à problemática do nosso trabalho¹⁷.

Outra razão pela qual é necessário fazer o trabalho deste primeiro capítulo é o facto de nenhum pensador poder ser totalmente entendido isolado da história quer pessoal quer do seu tempo. No caso do mais recente beato inglês, apesar de não poder ser inserido em nenhuma escola de pensamento, a influência dos acontecimentos, dos

¹⁵ John Henry, NEWMAN, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, London, Longmans, Green, and Co, 1903, p. 330.

¹⁶ Essa é, precisamente, a leitura que faz Manuel da Costa Freitas no seu artigo sobre Newman na enciclopédia Logos: «a descoberta da verdade não resulta do exercício de uma razão abstracta e impessoal, mas de uma inteligência situada concretamente e condicionada por múltiplos factores de ordem psicológica, moral e social.». Manuel da COSTA FREITAS, “NEWMAN (John Henry)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL; Francisco da GAMA CAEIRO (ed.), Lisboa, Editorial Verbo, 1997, Vol. 3, pp. 1138-1139.

¹⁷ O Cardeal Ratzinger resumia da seguinte forma a unidade vida - pensamento no Cardeal Newman: «The characteristic of the Great doctor of the Church, it seems to me is that he teaches not only through his thought and speech but also by his life, because within him, thought and life are interpenetrated and defined [...] Newman had become a convert as a man of conscience; it was his conscience that led him out of the old ties and securities into the world of Catholicism, which was difficult and strange for him [...] Cardinal Newman [‘s]... life and work could be described as single great commentary on the question of conscience. [...] Newman was much more taken by the necessity to obey recognized truth than his own preferences – even against his own sensitivity and bonds of friendship and ties due to similar backgrounds. He emphasized truth’s priority over consensus, over the accommodation of groups. I would say that when we are speaking of a man of conscience, we mean one who looks things this way [...] He numbered himself, in fact, among those fainthearted martyrs who only after faltering and much questioning succeed in mustering up obedience to conscience, mustering up obedience to the truth...», Joseph RATZINGER, consultado em <http://www.catholicity.com/mccloskey/newman-teacher.html>. 11h16min, 8/ 08/ 2012.

encontros pessoais, a experiência das várias vicissitudes da vida estão sem dúvida na génese do seu pensamento, que nem por isso deixa de ser original¹⁸.

Para o trabalho, que nos propomos realizar nesta primeira parte, escolhemos usar como texto fonte a *Apologia*, por se tratar do texto onde Newman expõe, de maneira ordenada e com essa intenção específica, a história das suas convicções religiosas, procurando demonstrar como chegou a elas através de um processo racional e recto. Para além desta fonte, utilizaremos as *Letters and Diaries* e os *Autobiographical Writings*. Para nos ajudar a perceber o que, em concreto, o autor quis dizer ou o que poderia estar por detrás do seu testemunho, apoiar-nos-emos, em várias biografias de Newman: aquelas de Wilfrid e Maisie Ward, Meriol Trevor, Charles S. Dessain, Louis Bouyer, Ian Ker, José Morales e Walter E. Conn.

1.2 A primeira conversão

Newman nasceu e foi educado no seio de uma família da burguesia de classe média, culta e algo mundana¹⁹. Dos testemunhos, em primeira pessoa, que chegaram até

¹⁸ J.H. Walgrave explica com clareza o contributo das influências e da vida pessoal do nosso autor para a sua originalidade: «Newman belongs to no school. In the history of philosophy and theology, he appears as a great “outsider”; he is to be seen as one of those creative personalities whose place is not in the line of tradition, but who are the inspiration of new departures. [...] This originality, however, by no means rules out any profound influence in Newman’s thought. His nature particularly predisposed him to such influences [...]. He was, however, not the passive subject of these various influences. They were filtered through his own powerful personality, following out its elective affinities What he retained he transformed and assimilated and, perhaps, without knowing it, submitted to the test of his own early experience.», J. H., WALGRAVE, *Newman theologian, the nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, London, Geoffrey Chapman, 1960, pp. 13-15.

¹⁹ «Cette famille [Newman] musicienne, littéraire, mondaine n’avait rien qui correspondait à son idéal...», Louis BOUYER, *Newman, Sa vie. Sa Spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, p. 23.

nós, depreende-se que o ambiente familiar era alegre e descontraído, sem deixar de ser exigente²⁰.

A família pertencia àquele cristianismo convencional, característico da sociedade inglesa do início do século XIX. Talvez se possa dizer que se aproximava mais da *Low Church* da Igreja Anglicana (de feição evangélica, sem ser totalmente protestante) que da *High Church*, mais próxima do catolicismo. Aquele anglicanismo estava muito ligado à Bíblia e ao *Prayer Book*²¹. Esta “religião da Bíblia” constituiu o núcleo central da educação cristã que Newman recebeu. O próprio Newman descreve a sua religiosidade da seguinte maneira:

I was brought up from a child to take great delight in reading the Bible; but I had no formed religious convictions till I was fifteen. Of course I had a perfect knowledge of my Catechism.²²

No ano 1816, quando Newman tinha apenas quinze anos, o banco do qual seu pai era sócio deixou de poder assegurar os pagamentos. Por causa disto, o pai teve de mudar de trabalho e a família teve de mudar, várias vezes, de casa. Todos estes transtornos causaram muitas preocupações à família²³ e certamente também a Newman, que por causa deste acontecimento teve de ficar o verão em Ealing, onde frequentava a

²⁰ «Letters and diaries tell us of a happy family filled with music, dancing, reading, and theater-going. [...] Most important, this bright and affectionate family was the perfect nursery for the very young John Henry's cognitive and affective life». Walter E. CONN, *Conscience and Conversion in Newman, A developmental study of self in John Henry Newman*, Marquette, Marquette University Press, 2010, pp. 13-14.

²¹ «Leur religion à tous deux [Mr e Mrs. Newman], c'était dans sa simplicité, sa force et peut-être sa pauvreté, ce protestantisme moyen, cet anglicanisme sans couleur particulière qui se résume dans l'attachement à la Bible et au Prayer Book», Louis BOUYER, *Newman, Sa vie. Sa spiritualité*, p. 13.

²² John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, (1864), London, Longmans, Green, and Co, 1908, p. 1.

²³ A correspondência entre a Mrs Newman e a cunhada Elizabeth testemunha essas preocupações, por exemplo: «my kind love to your mother, I hope she will not distress herself about us. Tell her I feel confident the trial although severe will prove for our permanent good and increase our happiness. John and I already love each other with increased affection. [...] What shall I say to you in thanks for your kindness [...] in protecting my dear children and persevering in their education...», carta escrita por Mrs Newman à sua cunhada in Maisie, WARD, *Young Mr. Newman*, New York, Sheed and Ward, 1948, pp. 18 – 19.

escola²⁴. Foi um período de solidão e de doença durante o qual Newman pôde voltar-se sobre si mesmo. Estes difíceis momentos foram providenciais para a sua primeira conversão²⁵. Em *Apologia Pro Vita Sua* o Cardeal descreve-a da seguinte maneira:

When I was fifteen, (in the autumn of 1816,) a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite Creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured.

E mais à frente:

but I believe that it had some influence [Belief in predestination] on my opinions, in the direction of those childish imaginations which I have already mentioned, viz. in isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator.²⁶

Nesse verão, graças aos momentos atribulados por que passava, pôde deixar-se influenciar pelo Rev. Mayers e os livros que este lhe deu a ler, que o levaram a reconhecer que a sua existência e aquela de um criador são incontornáveis. Estas duas verdades constituem o primeiro credo ao qual deu assentimento. Mas o que se passou ao certo no interior do jovem John Henry? Será possível, de alguma maneira, perceber o que é que está em causa nesta conversão? Para responder a estas perguntas devemos,

²⁴«Left at school by himself during the holidays ('my friends gone away'), he was 'terrified at the heavy hand of God which came down upon me'. It was not simply that his life had been turned upside down by his father's disaster: he was now afflicted by the first of the 'three great illnesses' of his life. Years later he referred to it as the 'first keen terrible one, when I was a boy of 15, and it made me a christian – with experiences before and after, awful, and known only to God'», Ian, KER, *John Henry Newman, a biography*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 5. As citações que faz Ian Ker são tiradas de: John Henry NEWMAN, *Autobiographical Writings*, Henry TRISTRAM (ed.), London, Sheed and Ward, 1956, p. 150 e p. 268.

²⁵ Segundo o próprio Newman: «On my conversion. How the wisdom and goodness of God is discerned – I was going from school half a year sooner (than I did) – my staying arose from eighth of March [...]. Thereby I was left at school by myself, my friends gone away [...] that is, it was a time of reflection, when the influences of Mr. Mayers would have room to act upon me. Also, I was terrified at the heavy hand of God which came down upon me.). John Henry NEWMAN, *AW.*, p. 150 e p. 268. E ainda: «Pour le reste, ce qu'il voit expressément de providentiel en tout ceci, c'est que cette affaire [a falência do Banco do pai] le laissa seul à Ealing, en contact avec Mr. Mayers, exposé à une influence qui, sans cela, n'eût peut-être jamais eu l'occasion de la saisir», Louis BOUYER, *Newman, Sa vie. Sa Spiritualité*, p. 22.

²⁶ A citação anterior e esta: John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 4.

primeiro, tentar entender quem era este adolescente e quais eram as suas crenças antes desse verão.

Alguns dos biógrafos de Newman fazem notar que, depois da conversão, os seus pais não apreciaram a mudança de comportamento do jovem, achando-a excessiva. De facto, de vários bilhetes daquela época depreende-se uma certa preocupação de Newman em não chocar os seus pais com a sua conversão²⁷. O que nos leva a supor que, ao ambiente cultural da família Newman, era estranho todo o tipo de fervor religioso ou piedade menos convencional²⁸. Muito provavelmente o adolescente John Henry, antes da sua conversão, não era certamente um rapaz piedoso, crédulo ou ingénuo, ainda que por causa da sua imaginação pudesse parecer, por vezes, supersticioso: «I was very superstitious, and for some time previous to my conversion" [when I was fifteen] "used constantly to cross myself on going into the dark.»²⁹.

Por outro lado, Newman, apesar da idade, não era invulnerável às influências que vinham do ambiente mais amplo, do contexto da Inglaterra do início do século XIX. As ideias liberais e anti-religiosas do Iluminismo tinham penetrado bastante na

²⁷ «Que cela [o comportamento de Newman depois da conversão] ne fût pas très consonant avec le ton du milieu Newman et qu'une certaine tension en ait résulté c'est ce que une note, très probablement de cette époque, laisse assez bien percevoir. [...] Ces arguties [as explicações que Newman prevê ter que dar a seus pais acerca dos seus comportamentos] laissent assez voir en filigrane qu'on n'appréciait pas très chaudement les transformations extérieures qui, pour l'heure dénoté le changement intérieur.», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 49. Cf. Masie, WARD, *Young Mr. Newman*, p. 30 – 31.

²⁸ Num escrito auto-biográfico, Newman testemunha as preocupações do seu pai acerca do seu fervor, que reflectem bem a religiosidade da família: «You are encouraging a nervousness and a morbid sensibility, and irritability, which may be very serious. I know what it is myself, perfectly well. I know it is a disease of mind. Religion, when carried too far, induces a softness of mind. [...] your opinions in two or three years will certainly, certainly change. [...] Take care I repeat. You are on a dangerous ground. The temper you are encouraging may lead to something alarming. Weak minds are carried into superstition and strong ones into infidelity. Do not commit yourself. Do nothing ultra» John Henry NEWMAN, *AW*, p. 179.

²⁹ John Henry, NEWMAN, *Apo*, p. 2.

sociedade inglesa³⁰. Não admira, que, com apenas catorze anos, Newman tivesse lido literatura contrária ao cristianismo:

When I was fourteen, I read Paine's *Tracts against the Old Testament*, and found pleasure in thinking of the objections which were contained in them. Also, I read some of Hume's *Essays*; and perhaps that on *Miracles*. So at least I gave my father to understand; but perhaps it was a brag. Also, I recollect copying out some French verses, perhaps Voltaire's, in denial of the immortality of the soul, and saying to myself something like "How dreadful, but how plausible!"³¹

Aos catorze anos Newman toma consciência da sua independência, começando a ter confiança na força da sua razão e da sua conduta moral; recusando, de uma maneira instintiva, qualquer dependência de uma autoridade.

Durante a infância, Newman recebera influências suficientemente fortes para enraizarem nele um profundo sentimento da presença de Deus. Mas, ao crescer e com o despertar da razão, este sentimento esbateu-se ao ponto de praticamente desaparecer. A característica mais saliente do adolescente nesta altura é, segundo alguns biógrafos, um certo “orgulho intelectual”³².

A crença em Deus, por causa da “orgulhosa” auto-suficiência do seu espírito, afastou-se da sua mente³³. Este desejo de independência não significava, para o nosso

³⁰ Francesco Maceri na sua tese de doutoramento dá-nos uma ideia clara do impacto que poderia ter tido o contexto na consciência do homem da época e por isso a usamos aqui: «la situazione religiosa che ho cercato di presentare in alcune linee fondamentali non può non esercitare il suo influsso sul nucleo più intimo dell'uomo, sulla coscienza.», Francesco, MACERI, *La formazione della coscienza del credente Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma, Gregorian University Press, 2001, p. 32.

³¹ John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 4.

³² Esse orgulho manifestava-se num cepticismo crescente: «[...] as soon as he was aware of himself, he knew he was capable of deliberate action, right or wrong. [...] In the awakening of his mental energies at school Newman had lost the sense of spiritual presences and powers that had haunted his childhood. His intellectual curiosity led him early beyond the bounds of the traditional piety he had picked up at home; by the time he was fifteen he had reached a general skepticism... », Meriol TREVOR, *Newman, the pillar of the cloud*, London, Macmillan and Co Ltd, 1962, p. 16.

³³ Bouyer resume da seguinte maneira o possível estado de espírito do jovem Newman: «Qu'était-il donc arrivé? [...] Le développement, l'activité de l'intelligence étouffent la vie religieuse. Il s'agit d'une attitude d'âme directement hostile à ce sens immédiat de Dieu comme du Maître souverain qui distinguera toujours la religion de Newman. Le jeune esprit qui prend confiance en sa force se refuse instinctivement à cette dépendance...», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 29.

autor um desejo de libertinagem³⁴. O próprio Cardeal, anos mais tarde, descreverá o seu sentimento, em relação à religião da seguinte maneira: «I recollect (in 1815 I believe) thinking I should like to be virtuous, but not religious. There was something in the latter idea I did not like. Nor did I see the meaning of loving God»³⁵. Ou seja, ao nível ético, o jovem Newman aspirava à mesma autonomia por que ansiava do ponto de vista identitário.

Este facto importante reflecte que, no fundo, ele reconhece que a afirmação de si próprio, do seu “Eu”, da sua independência passa, inevitavelmente, por uma exigência moral que lhe permita não ter de inclinar-se perante seja quem for³⁶. Ser virtuoso e ter uma conduta moral irrepreensível nunca estiveram em causa. O que estava em causa era que, ao afirmar-se a si próprio, tomasse para si a responsabilidade e autoridade de determinar o que é bom ou mau o que é verdadeiro ou não. Desta forma, não aceitava que o bom, o mau, o verdadeiro e o falso fossem determinados por alguém exterior a ele próprio³⁷.

Na opinião de vários autores, foi graças à descoberta da insegurança da existência humana, motivada pelos acontecimentos desse verão, e graças a já ter, nesta altura, abandonado a fé da infância que, no jovem, estiveram reunidas as condições espirituais para se dar a conversão³⁸. A influência do Rev. Mayers e das leituras

³⁴ «Bien au contraire, l’orgueilleuse suffisance de l’esprit qui met Dieu à l’écart semble prendre appui sur une parallèle suffisance éthique», IBIDEM, p. 30.

³⁵ John Henry NEWMAN, *AW*, p. 169.

³⁶ Desta ideia faz eco Bouyer: «C’est la même raison, en plein éveil chez le petit John Henry, qui le persuadait d’échapper au Seigneur, non pas pour vivre selon les appétits sensuels, mais bien pour se retrancher dans l’indépendance d’une vertu qui ne s’inclinerait devant rien ni personne.», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa spiritualité*, pp. 30-31.

³⁷ «Mais son intelligence s’est maintenant emparée comme de son bien propre de la liaison entre l’exigence de vérité et l’exigence morale. Cette liaison ne fait plus qu’un avec sa propre affirmation de soi.», IBIDEM, p. 39.

³⁸ «This cruel revelation of the insecurity of human existence came with all the more force to the boy because he had lost the simple faith of his childhood. [...] The catastrophe at home and the illness that

serviram de catalisador para essa experiência fundante da sua nova vida, reavivando nele o que recebera na infância³⁹.

O cardeal nunca deixará de realçar a transformação que se deu em si com esta conversão. No final da sua vida, Newman refere-se a este acontecimento como tendo feito aparecer um homem novo⁴⁰: «it is difficult to realize or imagine the identity of the boy before and after August 1816... I can look back at the end of seventy years as if on another person»⁴¹.

Depois do verão de 1816, Newman descobre que a independência de espírito, a autonomia da razão e a afirmação radical de si, sem Deus, não têm sentido, são reivindicações vazias⁴². Pela sua educação fora-lhe inculcada uma consciência moral fundada na soberania de Deus; ao crescer foi sobretudo em relação a esta autoridade que ele reclamou uma independência espiritual que o levou a recusar submeter-se a qualquer tipo de autoridade. A conversão permitiu-lhe descobrir que a soberania divina não negava a sua própria autonomia e liberdade.

terrified him, opened his mind to the ideas of a young clergyman teaching in the school, whom he already liked and respected because, although he was religious, there was no cant about him.», Meriol TREVOR, *The pillar of the cloud*, pp. 15 – 17.

³⁹ Segundo o próprio Newman a sua conversão: «was not accompanied by violent feelings, but was ‘a return to, a renewing of, principles under the power of Holy Spirit which I [Newman] had already felt and in a measure acted on when young’», Wilfrid WARD, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, London, Longmans Green, vol. I, 1912, p. 30.

⁴⁰ «Quite simply, in his sixteenth year John Henry became a new man», Walter E. CONN, *Conscience and conversion in Newman: a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 25.

⁴¹ Masie WARD, *Young Mr. Newman*, p. 26. A autora não nomeia a fonte da citação que faz do escrito autógrafa de Newman e por isso nós citamo-la como aparece no texto de Ward.

⁴² «Voici qu’il rencontre alors un homme, qu’il entend des paroles, qu’il lit des livres où la conjonction en Dieu de cette double exigence reparait. C’est assez pour solliciter sa conscience de reconnaître que ce qui est son bien propre, avant d’être à elle est à Dieu, est, à proprement parler, la présence de Dieu en lui, au moment même où, sans le nier, il l’évite.», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 39.

Esta primeira conversão, no fundo, levou-o a descentrar-se: de uma perspectiva centrada sobre si mesmo, passou a admitir a existência de um Outro⁴³; a sua existência passou a ter sentido unicamente se dependente de Deus⁴⁴. Por estas razões, talvez se possa dizer que esta conversão foi existencial e moral simultaneamente⁴⁵.

Ao terminar este ponto realçamos que é no lugar mais íntimo de si mesmo, na sua Consciência, que Newman se encontrou com o seu Criador. Esta para além de ser a primeira e mais importante conversão é aquela onde, com maior evidência, se vê o papel decisivo que desempenhou a sua Consciência. Ela não foi apenas o “lugar onde” a criatura pôde escutar os apelos do seu Criador, mas teve um papel activo no convencimento de que essa voz escutada era a do Criador e que deveria ser reverenciada e obedecida.

1.3) Oxford

A primeira conversão levou o nosso autor a uma vida espiritual marcada pelo evangelicalismo⁴⁶. No entanto, a busca da verdade impele-o a manter-se receptivo a

⁴³ «Fundamentally, this transition is a shift from an egocentric orientation in which the criterion for decision is self-interested satisfaction to a social orientation...», Walter E. CONN, *Conscience and conversion in Newman: a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 23.

⁴⁴ «[...] and if I am asked why I believe in God, I answer that it is because I believe in myself: for I feel it impossible to believe in my own existence without believing also in the existence of Him, who lives as a Personal all seeing, all judging being in my conscience.», John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 291.

⁴⁵ A ideia de uma conversão existencial é defendida por: Henry Bremond em *Newman: essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud et Gay, 1906, pp. 186-202. Aquela de ser uma conversão moral defende-a Conn: «Whatever may be true about His later life, however, the point I am making here is that John Henry's profound experience at age fifteen was a Basic moral conversion rooted in Christian values», Walter E. CONN, *Conscience and conversion in Newman: a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 24.

⁴⁶ Corrente de espiritualidade no seio da Igreja anglicana que procurava reavivar a radicalidade evangélica; estava doutrinariamente próxima do calvinismo: «El grupo evangélico de la Iglesia de Inglaterra se había originado por influencia metodista en la segunda mitad del siglo XVIII. A diferencia de los discípulos de John Wesley (1703-1791), fundador del metodismo, [...], los evangélicos nunca abandonaron la Comunión anglicana. [...] La base teológica del evangelismo era una versión muy reducida

influências de pessoas, livros e ideias, o que o levará, em breve, a rever de novo as suas crenças em várias matérias. De seguida, passaremos a analisar o caminho que percorreu do evangelicalismo ao anglo-catolicismo.

Poucos anos depois da sua primeira conversão, deu-se um acontecimento de extrema importância para a vida e a fé do futuro Cardeal: foi admitido como *fellow* do colégio Oriel, em Oxford⁴⁷. Este facto é relevante porque aí ele encontrou várias pessoas que tiveram uma influência decisiva na sua vida; colegas que, cada um à sua maneira e em pontos doutrinários diferentes, o levaram a uma nova conversão⁴⁸. A *Apologia* é um testemunho belíssimo desses encontros e influências, o primeiro sobre o qual o autor se detém é Hawkins:

for from 1822 to 1825 I saw most of the present Provost of Oriel, Dr. Hawkins, at that time Vicar of St. Mary's; [...] As I have noticed elsewhere, he gave me the *Treatise on Apostolical Preaching*, by Sumner, afterwards Archbishop of Canterbury, from which I was led to give up my remaining Calvinism, and to receive the doctrine of Baptismal Regeneration.[...]

There is one other principle, which I gained from Dr. Hawkins, more directly bearing upon Catholicism, than any that I have mentioned; and that is the doctrine of Tradition.⁴⁹

Antes de se encontrar com Hawkins já havia começado a abandonar as suas ideias calvinistas. Mas foi graças a este que Newman deu mais um passo em direcção ao abandono definitivo da influência calvinista. Pela acção deste colega, teve o primeiro

de la doctrina anglicana tradicional. Lo doctrinal se sacrifica en aras de una concepción de vida Cristiana entendida fundamentalmente como actividad apostólica.», José MORALES, *Newman el camino hacia la fe (1826-1845)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1978, pp. 21-22. Um outro autor descreve da seguinte maneira: «Sin dagli inizi del 18° secolo la Chiesa era investita da un grande e variegato movimento di rinnovamento spirituale, l'“Evangelical Revival”, nello sforzo di liberare se stessa dalla mondanità e da una debole e insufficiente teologia, e la società dalla frivolezza e dalla dissipazione.», Francesco, MACERI, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Prochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, pp. 16 – 17.

⁴⁷ «As to Mr. Newman he ever felt this twelfth of April, 1822 to be the turning point of his life, and of all days most memorable. It raised him from obscurity and need to competency and reputation», John Henry NEWMAN, *A W.*, p. 63.

⁴⁸ « [...] it opened upon him a theological career, placing him on the high and broad platform of University society and intelligence, and bringing him across those various influences personal and intellectual [...]», IBIDEM, p. 63

⁴⁹ John Henry NEWMAN, *Apo*, pp. 8-9.

forte contacto com argumentos diferentes que abriram o seu espírito a uma religião mais vasta e rica que o evangelicalismo que ainda professava. Entre as noções mais marcantes que adquiriu estavam a doutrina da regeneração pelo baptismo e o valor da tradição, ambas muito próximas do catolicismo⁵⁰.

O segundo colega de Oriel que mais o marcou foi Whately. Este levou-o a entender que a “Igreja é um corpo visível e organizado”. Esta noção, juntamente com a ideia de que a Igreja deve ser independente do Estado, teve um forte eco no novo *fellow* e aproximou-o ainda mais da tradição *High Church* da Igreja Anglicana⁵¹. O jovem professor descreve assim a preponderância que as teses de Whately, progressivamente, foram tendo nele:

He, emphatically, opened my mind, and taught me to think and to use my reason. [...]What he did for me in point of religious opinion, was, first, to teach me the existence of the Church, as a substantive body or corporation; next to fix in me those anti-Erastian⁵² views of Church polity, which were one of the most prominent features of the Tractarian movement. [...] His work had a gradual, but a deep effect on my mind.⁵³

⁵⁰ O facto de acolher estas ideias é importante porque estas contradizem um dos aspectos fundamentais do evangelicalismo. Com efeito, esta corrente dividia as pessoas em duas categorias: os convertidos e os não convertidos, opondo-se à doutrina católica de que a graça do baptismo não é um facto definitivo, mas que exige uma fé e um esforço pessoal contínuos. Logo, ao contrário da doutrina evangélica, a doutrina católica da regeneração pelo baptismo faz da conversão um caminho jamais acabado e por isso não existem convertidos e não convertidos (em sentido absoluto), mas pessoas num caminho de conversão e outras por começar esse caminho. Do mesmo modo ao valorizar a tradição Newman opunha-se à tese protestante, que o evangelicalismo partilhava, da “sola Scriptura”. Cf. Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, pp. 88.

⁵¹ Cf. Charles Stephen DESSAIN, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1980, p. 23. Ver ainda: «For Whately was a strong liberal, and bid fair to be the leader of the new party of progressive men in Church; [...] It was not establishment he objected to, but parliamentary interference (in Church matters)», Meriol TREVOR, *The pillar of the cloud*, p. 48. E por fim: «Whately sera le premier a formuler devant Newman l'idée que l'Église instituée par le Christ n'est pas la *civitas platonica* des âmes sauvées, mais un corps visible et organisé [...] Mais, ce qui était au contraire une originalité de Whately fort peu préparée par la tradition High Church, c'est la conclusion qu'il en tirait: que l'Église doit être indépendante de l'État», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, pp. 23-24.

⁵² «El erastianismo recibe su nombre del reformado suizo Thomas Erastus (1524-83). Es la doctrina que defiende la ascendencia del estado sobre la Iglesia en asuntos de jurisdicción eclesiástica.», José MORALES, *Newman el camino hacia la fe*, p. 33.

⁵³ John Henry NEWMAN, *Apo*, pp. 12-13.

Hawkins e Whately foram providenciais não só do ponto de vista científico e intelectual, mas também porque o ajudaram a tomar plenamente consciência de si⁵⁴. Oriel, começava a ser dominado pelo partido liberal e por isso a mudança de direcção no sentimento religioso e no pensamento de Newman, deu-se sobretudo na direcção desta corrente⁵⁵. O único colega a influenciá-lo em sentido contrário foi James «who, about the year 1823, taught me the doctrine of Apostolical Succession, in the course of a walk, I think, around Christ Church meadow»⁵⁶. Esta foi talvez a única ideia, adquirida nesta altura, que contrariava quer o calvinismo quer o liberalismo.

Por esta altura, Newman lê uma obra do Bispo Butler chamada *Analogy*, que marcou-o muitíssimo. Graças a esse livro, entendeu a relação económico-sacramental entre a criação e o criador e também a doutrina da probabilidade, como guia da reflexão e da adesão a Deus⁵⁷:

It was at about this date, I suppose, that I read Bishop Butler's *Analogy* [...]. for myself, if I may attempt to determine what I most gained from it, it lay in two points, which I shall have an opportunity of dwelling on in the sequel; they are the underlying principles of a great portion of my teaching. First, the very idea of an analogy between the separate works of God leads to the conclusion that the system which is of less importance is economically or sacramentally connected with the

⁵⁴ «Whately l'avait amené à dégager pleinement sa prise de conscience personnelle. Whately et Hawkins, le détournant du monde intellectuel clos des *Evangelicals*, l'amenaient à découvrir, sous une forme décapée et rajeunie, certaines lignes maîtresse de la tradition catholique.», Louis BOUYER, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 97. E ainda: «But it was Hawkins and Whately who had the greatest impact on Newman's thinking in these years...», Walter E., CONN, *Conscience and conversion in Newman: a developmental study of self in John Henry Newman.*, p. 37.

⁵⁵ «And, indeed, Newman, influenced by the Liberalism of the Oriel common room, headed in that direction. [...] Extending the metaphor a bit, we may say that Newman had left secure Evangelical port and now, sailing on a cloudy night without an intellectual compass, found himself seized by a strong liberal current[...].», Walter E., CONN, *Conscience and conversion in Newman: a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 38.

⁵⁶ John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 10.

⁵⁷ O próprio Newman explica o que entende pela doutrina da probabilidade: «speaking historically of what I held in 1843-4, I say, that I believed in a God on a ground of probability, that I believed in Christianity on a probability, and that I believed in Catholicism on a probability, and that these three grounds of probability, distinct from each other of course in subject matter, were still all of them one and the same in nature of proof, as being probabilities—probabilities of a special kind, a cumulative, a transcendent probability but still probability», IBIDEM, p. 199.

more momentous system, and of this conclusion the theory, to which I was inclined as a boy, viz. the unreality of material phenomena, is an ultimate resolution. [...] Secondly, Butler's doctrine that Probability is the guide of life, led me, at least under the teaching to which a few years later I was introduced, to the question of the logical cogency of Faith, on which I have written so much. Thus to Butler I trace those two principles of my teaching, which have led to a charge against me both of fancifulness and of skepticism.⁵⁸

Com efeito, Newman retomará estas ideias de Butler para desenvolver a sua doutrina. Em *Analogy* estão contidas, em germe, muitas das ideias que mais tarde o beato inglês aprofundará, como veremos no próximo capítulo.

Nesta teia de influências que o envolveu e transformou, Newman foi também marcado por uma série de amizades e acontecimentos que alteraram a sua maneira de encarar o mundo, Deus e a si próprio. Entre as amizades que certamente o marcaram destacamos os nomes de Bowden, Wilberforce, Rickards e Pusey, os quais, cada um à sua maneira e por razões diferentes ajudaram o jovem *fellow* – sobretudo pela santidade de vida - a vencer a sua aversão à tradição *High Church*⁵⁹.

Dois nomes, em especial, merecem destaque: Richard H. Froude e John Keble, ambos ligados à *High Church*. O primeiro é descrito por Newman como sendo de uma santidade, inteligência e amor à verdade raros numa pessoa tão jovem. O segundo era alguém que desde sempre impressionara o nosso autor. As suas ideias tiveram um duradouro efeito sobre Newman, mas também a sua simplicidade e humildade, o seu comportamento sem afectação causaram um forte impacto, fazendo-o ultrapassar

⁵⁸ IBIDEM, pp. 10-11.

⁵⁹ Poder-se-ia seleccionar muitas passagens onde o Cardeal Newman testemunha o forte impacto que lhe causava a conduta das pessoas. Nós apenas apresentamos duas a título de exemplo: « I had the intimacy of my dear and true friend Dr. Pusey, and could not fail to admire and revere a soul so devoted to the cause of religion, so full of good works, so faithful in his affections», e ainda: «He was a man [Hurrell Froude] of the highest gifts,—so truly many-sided, that it would be presumptuous in me to attempt to describe him, except under those aspects in which he came before me. Nor have I here to speak of the gentleness and tenderness of nature, the playfulness, the free elastic force and graceful versatility of mind, and the patient winning considerateness in discussion, which endeared him to those to whom he opened his heart;», IBIDEM, p. 16 e p. 23.

preconceitos em relação às posições tradicionalistas contrárias às liberais que nesta época, parcialmente, comungava. Também a descoberta, neste período, dos padres da Igreja, que lhe testemunharam a frescura da fé dos primeiros séculos do cristianismo, foi determinante para o resto da vida do autor⁶⁰.

Finalmente, resta-nos dar conta de dois acontecimentos que, entre os anos 1827 e 1828, revolveram por completo a sua vida. Primeiro o esgotamento que sofreu e depois a morte da sua querida irmã Mary⁶¹. Estas duas aflições permitiram-lhe intuir que a realidade visível não é a única verdade e, desta forma confirmava assim uma intuição antiga que o levava a defender a existência uma realidade invisível tão verdadeira quanto a que nos é dada pelos sentidos⁶².

A estes dois eventos refere-se da seguinte forma: «The truth is, I was beginning to prefer intellectual excellence to moral; I was drifting in the direction of the liberalism

⁶⁰ «There is one remaining source of my opinions to be mentioned, and that far from the least important. In proportion as I moved out of the shadow of that Liberalism which had hung over my course, my early devotion towards the Fathers returned», IBIDEM, p.25. Acerca do impacto que teve, nele próprio, a pesquisa que fez sobre os padres da Igreja e os conflitos dos primeiros concílios em torno da questão da trindade, diz Meriol: «The image of the Church immersed powerfully from his study of these early conflicts» Meriol TREVOR, *Newman, the pillar of the cloud*, p. 108. Por sua vez, Charles S. Dessain diz: «E à medida que ia aprofundando este estudo, mis se foi convencendo que a primitiva Igreja, é que era o verdadeiro expoente da doutrina revelada do cristianismo», Charles Stephen DESSAIN, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, p. 27.

⁶¹ «Su enfermedad fue el resultado de un extremo agotamiento mental. [...] El remedio para esta enfermedad fue sencillo: largas caminatas [...] [que] le dieron el tiempo y la oportunidad de reflexionar y de rezar. [...] El segundo golpe fue la muerte de Mary, su hermana menor. Entre el primogénito y su hermana favorita había existido una relación muy estrecha, tejida en sus conciencias [...]. Newman sintió aún más que la presencia de Dios en su vida era tan real como en el día de su conversión. [...] Newman se volvió un convencido realista que contemplaba un universo de personas, y a estas dentro de un mundo de fe sumergido en la gloria soberana del Dios vivo», Lutgart GOVAERT, «Newman, en busca de luz», in *Scripta Theologica*, 22, 3 (1990), p. 709.

⁶² «L'événement apporte à Newman la confirmation d'une réalité mystérieuse dont il avait déjà l'intuition. Celle d'un univers spirituel et invisible qui, malgré le manque des apparences sensibles ou plutôt à cause même de cette absence, est plus vrai et plus réel que le monde visible.», Jean HONORÉ, *Itinéraire spirituel de Newman*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 48. Esta intuição marcará inicialmente Newman de maneira quase extremada: «For example, for many years he held it not impossible that the physical qualities we perceive by our senses are not genuine properties of the real world, but purely subjective impressions, relative to the structure of our bodies and corresponding to a divine economy which uses them as signs giving us a hint of a higher, invisible world», J.H. WALGRAVE, *Newman theologian, the nature of believe and doctrine as exemplified in his life and works*, p. 18 – 19.

of the day. I was rudely awakened from my dream at the end of 1827 by two great blows—illness and bereavement»⁶³. Neste momento da sua vida o nosso autor decidiu algo que veio a ter enormes consequências para o resto do seu percurso. Os poucos anos que tinha de Oxford e de Oriel tinham bastado para tentá-lo a aderir ao liberalismo em voga. Mas, graças às angústias vividas nesse ano, pôde finalmente perceber o perigo desta corrente e subtrair-se por completo à sua influência⁶⁴.

O resultado de todos estes acontecimentos, encontros, debates e leituras é a progressiva tomada de consciência de que as suas crenças devem ser mais uma vez revistas e talvez mudadas⁶⁵. Se na primeira conversão estavam em causa aspectos morais e identitários, neste caso podemos dizer que é uma conversão mais “cognitiva”. Durante estes anos, é importante realçar, não se alteraram apenas os conteúdos ou ideias em que Newman acreditava, mas também a forma como pensava. Até aqui, por exemplo, o nosso autor estava convencido de que a doutrina evangélica acerca do valor decisivo, para a salvação, da experiência pessoal de conversão era absolutamente verdadeira. Como vimos, esta doutrina colidia com a doutrina da regeneração pelo baptismo. O facto de Newman ter abandonado a primeira para abraçar a segunda é, para

⁶³ John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 14.

⁶⁴ «The liberalism in question was a form of rationalism. Its first principle was the primacy of logical reason. It supposed that reason, cold, impartial, unbiased impersonal [...] is the supreme even the sole, motive force of life. For it alone has the means to declare what is true in every sphere [...] Now there is one sphere where the instrument is, in fact, conscience, which speaks to each of us in the depths of the heart. [...] It is an instrument of knowledge whose sensitivity, fineness and accuracy [...] are dependent on the moral life, its growth, and its purity», John Henry. WALGRAVE, *Newman theologian, the nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, p. 34.

⁶⁵ «le résultat sera une prise de conscience pleinement claire d'un fait déjà sourdement perçu: il verra que sa propre conversion ne correspondait nullement à cette théorie (evangelical) artificielle. [...] Il Fallait cette conjonction des entretiens avec ses collègues, prolongés par les livres qu'ils lui prêtaient, et de la rencontre avec la vie des âmes et de la réalité de l'Église pour l'amener à décanter sa propre intuition religieuse de la nébuleuse evangelical [...]. Nous avons la une première occasion de saisir cette lenteur voulue des évolutions de Newman, corrélative à ce que nous appellerions volontiers leur homogénéité. Il ya dans toute son histoire spirituelle une continuité et une nécessité profondes [...]», Louis BOUYER, *Newman, sa vie. Sa Spiritualité*, p. 91.

alguns autores, testemunho de uma viragem na forma de pensar. A passagem de um subjectivismo (a experiência pessoal de conversão) a um dado objectivo (a progressividade da conversão)⁶⁶.

Até se confrontar com os colegas de Oriel, o futuro Cardeal estava claramente marcado pelo idealismo e subjectivismo. Com efeito, alguns autores ao comentarem esta conversão consideram-na como o típico exemplo de uma conversão simplesmente intelectual ou ideal que nada tem a ver com a vida. Ao lermos o relato da sua primeira conversão é possível que concordemos com esta opinião ou com aqueles, sobretudo evangélicos, que diziam que o Cardeal não sabia o que significava converter-se, porque não dava testemunho das características fundamentais de uma conversão⁶⁷.

Depois das influências de Oriel, das amizades que estabeleceu e das leituras que fez durante esse tempo, Newman, vencendo o subjectivismo, manifesta uma maior objectividade de pensamento, uma maior preocupação com a lógica, com a prova daquilo que se afirma e com a sua tradução no concreto. A sua forma de conhecer também se altera, tornando-se mais empírica. Basta notar que, para abandonar as suas ideias calvinistas contra a regeneração pelo baptismo, foi fundamental a sua experiência

⁶⁶ «Perhaps the most important doctrinal change during this period was in Newman's shift, influenced by Hawkins (Sumner) and Pusey, from regarding a personal experience of conversion as necessary for salvation to an acceptance of baptismal regeneration», Walter E., CONN, *Conscience and conversion in Newman, a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 45. Mudança da maneira de pensar aliás originada na sua experiência pastoral: «I may add to my above remarks on my change of sentiment as to Regeneration, that I have been principally or in a great measure led to this change by the fact that in my parochial duties I found many who in most important points were inconsistent, but whom yet I could not say were altogether without grace. Most indeed were in that condition as if they had some spiritual feelings, but weak and uncertain», John Henry NEWMAN, *A. W.*, p. 206.

⁶⁷ «[...]for he had not undergone 'the evangelical process of conversion' with 'it's stages of conviction of sin, terror, despair, news of the free and full salvation, joy and peace, and so on to final perseverance'. Not surprisingly, after his account of his conversion had been published in the *Apologia*, he received letters 'assuring him that he did not yet know what conversion meant, and that the all important change had still to be wrought in him, if he was to be saved'», Ian, KER, *John Henry Newman, a biography*, p. 5. E também: «The conversion had in it, he tells us in his autobiographical memoir, none of the special evangelical experiences [...] », Wilfrid WARD, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, p. 30.

pastoral na paróquia. O modo de pensar subjectivo e de certa forma idealista, característico do evangelicalismo, altera-se para dar lugar a uma maneira de pensar que valoriza também a objectividade e a experiência. A partir de agora, não são apenas as ideias e noções que o movem, mas principalmente a vida, os acontecimentos e o convívio com as pessoas⁶⁸.

Para terminar, notemos que para Newman não era uma contradição deixar-se influenciar. Antes pelo contrário, isso fazia parte do processo de busca da verdade e por isso não o impedia de ser fiel a si mesmo⁶⁹. Este facto revela como tinha consciência de não possuir a verdade, como admitia que outros a possuíam em maior grau. Na experiência de Oriel vislumbra-se já o insaciável desejo de procurar, encontrar, aderir e

⁶⁸ Acerca da vitória sobre o subjectivismo, por um lado e da crescente atenção dada ao real, por outro, Bouyer resume numa forma clara: «C'est que pour lui la vérité fondamentale est désormais claire, ce qui ne veut pas dire sans profondeurs pénombreuses: comme le Dieu de la Bible est le Dieu de ce monde, le Dieu qui parle à l'âme ne lui parle pas dans une expérience tout individuelle et subjective. Il l'atteint, au contraire, dans cette grande expérience collective d'une communauté historique, présente au cœur du monde sensible [...]», Louis BOUYER, *Newman, sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 100. Walter E. Conn analisa esta transformação da maneira de pensar do futuro Cardeal: «Newman's recognition of the subjective, personal dimension of knowing, [...], was nicely complemented by Butler and Keble's stress on probability and by [the] understanding of moral judgement, both of which involve the grasp of meaning in concrete situations through personal insight. At the same time his thinking was becoming more objective. Greater subjectivity results in greater objectivity», Walter E., CONN, *Conscience and conversion in Newman, a developmental study of self in John Henry Newman*, p. 45. Entre as várias influências que marcaram o nosso autor está Froude, especialmente, porque este conseguiu, de certa forma, influenciar a própria maneira de pensar de Newman. Referindo-se a este feito, Trevor diz o seguinte: «Froude was an empiricist by nature; he was not interested in theology and philosophy, as Newman was. [...] Newman called him 'an Englishman to the backbone' in this preference to the concrete. [...] Yet there was an empirical English side to him too, and Froude, at a critical moment, helped to consolidate this. Newman met him just when His own mind was beginning to centre on the concrete; Froude accelerated the process [...]», Meriol TREVOR, *Newman, the pillar of the cloud*, p. 80 - 81.

⁶⁹ «His own "Apologia" makes clear how [...] he depended on many sources and influences widely different in character for the development of his mind; how, finally he remained true to His deepest self throughout», A. J., BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1955, p.19. Acerca da importância das influências para a formação da Consciência, e em especial no caso concreto de Newman diz Kaiser: «In the account of Newman's conversion is shown the part the influence of environment, character, education, friends, social pressure, etc., play in disposing one for or against the acceptance of religious truth. These same influences as we will see play an important role in the formation of moral conscience», James KAISER, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1958, pp. 69-70.

obedecer à verdade, que só pode ser encontrada seguindo-se, com toda a exigência, a Consciência que, desde muito cedo, se orientou para a “conquistar”⁷⁰.

1.4) O movimento de Oxford e a conversão ao catolicismo

No último ponto desta primeira parte focaremos a etapa final do percurso que levou o nosso autor até ao catolicismo. Esta fase, antes de entrar na Igreja Católica, esteve marcada por uma grande actividade universitária, pastoral e sobretudo apologética. Para percebermos exactamente o que se passou nestes anos, convém termos uma imagem geral, mas clara, do contexto da época, assim como de alguns acontecimentos que tiveram um forte impacto na vida interior de Newman.

Do ponto vista religioso, existia em Inglaterra uma grande diversidade: a Igreja Anglicana estava dividida em *High* e *Low Church*, uma de feição católica e outra de feição protestante. Para além destes dois grupos existia um terceiro grupo, herdeiro do movimento iniciado no século XVIII, *Evangelical Revival*, nascido como reacção a um corpo eclesiástico muito funcionalista e seco. Fora da comunhão anglicana, mas nascidos do mesmo movimento, estavam os metodistas, que aumentavam o sentimento de confusão perante o panorama religioso da época⁷¹.

⁷⁰ Sobre a importância de seguir e obedecer a própria consciência, Newman pergunta: «May we not, on the other hand, look for a blessing *through* obedience even to an erroneous system, and a guidance even by means of it out of it? Were those who were strict and conscientious in their Judaism, or those who were lukewarm and skeptical, more likely to be led into Christianity, when Christ came? », John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 206.

⁷¹ Na sua tese de doutoramento Francesco Maceri debruça-se sobre o possível impacto que poderia ter tido o contexto social, económico, político e cultural sobre o homem da época e por isso utilizamos aqui a descrição que faz: «All’inizio del 19° secolo lo scenario religioso dell’Inghilterra è molto complesso e difficile da semplificare. Esso si intreccia con il panorama socio-economico e politico originato dalle grandi attività e mutazioni in molteplici campi iniziate a partire dalla fine del secolo precedente.» Francesco, MACERI, *La formazione della coscienza del credente Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, p. 16. Para completar o quadro da situação religiosa na Inglaterra do tempo apresentamos a descrição de Bouyer: «Il ne serait pas facile, d’ailleurs,

Ao nível social e político, as ideias liberais da revolução francesa, a revolução industrial, o avanço tecnológico e científico, o desenvolvimento económico e social, que viveu a Inglaterra do início do século XIX, mergulharam a cultura dominante do país no liberalismo. Esta corrente cultural e política permitiu a difusão, paulatina, de um anglicanismo indiferenciado e latitudinário⁷² e mesmo de dúvidas em relação ao cristianismo e à razoabilidade da fé⁷³.

Os liberais defendiam a absoluta independência da razão face a qualquer doutrina, por isso, tinham dificuldade em aceitar a Revelação, pois exigia algo mais do que a pura razão: a fé. Segundo os liberais não valia a pena procurar a verdade naquilo que há de mais interior no Homem⁷⁴.

en se plaçant à n'importe quelle époque, du XVI siècle à nos jours, de dire en peu de mots ce qu'est l'Eglise anglicane. Car il est dans sa nature d'être un compromis: un compromis entre les différentes variétés du protestantisme et la tradition catholique, entre un organisme d'Etat et une puissance spirituelle autonome. [...] Qu'on ajoute à cela le déferlement du latitudinarisme, noyant dans la religion naturelle toute précision du dogme chrétien, puis l'influence sporadique du christianisme wesleyen, sincèrement croyant, mais aussi sentimental, individualiste, a-théologique, sinon a-dogmatique, et l'on se rendra compte du vague et de l'incohérence de la foi anglicane à ce moment-là», Louis BOUYER, *Newman, sa Vie. Sa Spiritualité*, p. 204.

⁷² Latitudinário: «A expressão inglesa designava, original e pejorativamente, a atitude de determinados pensadores anglicanos do séc. XVII, [...], que manifestavam relativa indiferença perante aspectos tidos como fundamentais da doutrina, da literatura, da organização eclesiástica, conquanto não se afastassem propriamente da observância. Esta atitude desenvolveu-se no séc. XVIII, no âmbito do iluminismo e do deísmo, e o termo evoluiu posteriormente passando a aplicar-se, por extensão, a diversas modalidades de crença religiosa vagamente cristã e sem grande preocupação com fórmulas doutrinárias e formas de culto», Fernando de Mello MOSER, “Latitudinarismo”, in *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, João Bigotte CHORÃO (ed.), António LEITÃO, Jorge COLAÇO, Lisboa, Editorial Verbo, 2000, p. 518.

⁷³ «[...] le idee di libertà sventolate oltre la Manica iniziavano ad avere presa nelle menti di molti uomini e a suscitare dubbi a riguardo delle verità cristiane. Nuove conoscenze si disseminavano non solo tra gli istruiti, ma anche tra le masse e ci si cominciava a chiedere se l'insegnamento della chiesa fosse vero. [...] In questa cornice socioeconomica, e nei suoi risvolti culturali ed etici, si sviluppava agiamente quel particolare carattere antropologico e religioso denominato liberalismo. Prima ancora che una specifica visione della fede e della religione, il liberalismo era una concessione dell'uomo contraddistinta da una sponatnea fiducia e un facile ottimismo sulla natura umana», Francesco, MACERI, *La formazione della coscienza del credente Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, p. 20.

⁷⁴ Cf. Manuel ANTUNES, José MATTOSO, “Liberalismo”, in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, João Bigotte CHORÃO (ed.), António LEITÃO, Jorge COLAÇO, Lisboa, Editorial Verbo, 2000, pp. 1023 – 1029. Para os liberais: «In matters of religion, that is, in the deeper spheres of human existence, beyond the domains of common sense, it is futile to look for truth», A.J. BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth according to J.H Newman*, p. 119.

Sob a designação “liberal”, Newman coloca a pretensão da razão, consciente de si e das suas capacidades até ao orgulho e que recusa por princípio qualquer dependência. Ao condenar no liberalismo a sua pretensão de “submeter ao juízo humano aquelas doutrinas reveladas que por natureza o ultrapassam e são independentes dele” Newman condena um perigo típico do liberalismo: o subjectivismo. Esta concepção tinha o risco de enfraquecer a consciência moral. A luta contra o liberalismo e a sua crescente influência na sociedade, na cultura e na Igreja, será um dos aspectos centrais da apologética de Newman e do Movimento de Oxford. Na verdade, este foi, sobretudo, uma reacção ou resposta ao liberalismo⁷⁵.

Na origem imediata do envolvimento de Newman na fundação do movimento tractariano está uma experiência, de consequências profundas, sobre o qual vale a pena debruçarmo-nos: a viagem e a doença na Sicília. Em Dezembro de 1832 Newman partiu para o sul da Europa com o seu amigo Hurrell Froude. Nos finais de Abril, na Sicília, adoeceu gravemente e teve de permanecer durante três semanas na ilha até finais de Maio. Nesses dias de solidão produziu-se uma transformação interior com consequências decisivas para o resto da vida.

O “ambiente estranho” fora do seu país obrigou-o “à interiorização”⁷⁶. Esta introspecção orientou-se em dois sentidos. Primeiro, contra os liberais: “Tinha pensamentos terríveis contra os liberais [...] Era o êxito da causa Liberal que me irritava interiormente”⁷⁷. Depois, estes pensamentos suscitaram-lhe a sensação de que tinha uma

⁷⁵ «Newman, muito antes de iniciar o Movimento de Oxford, compreendeu perfeitamente que ao lançar-se como campeão da Religião Revelada, a verdadeira batalha tinha de travá-la com o ‘liberalismo’, isto é, ‘com o princípio anti-dogmático’ da sujeição das verdades reveladas ao juízo humano.», Charles S. DESSAIN, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, p. 86.

⁷⁶ «The strangeness of foreign life threw me back into myself», John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 32.

⁷⁷ «I had fierce thoughts against the Liberals. It was the success of the Liberal cause which fretted me inwardly», IBIDEM, p. 33.

“missão a cumprir” contra o liberalismo que se enraizava numa profunda consciência do engano que esta ideologia encerrava⁷⁸. Esta lúcida consciência só pôde ser alcançada graças à introspecção provocada pela viagem e a doença.

O Movimento de Oxford caracterizou-se pela publicação de artigos chamados “tracts for the times”, escritos inicialmente por Newman, Froude e Keble. Estes artigos exigiam uma grande preparação e muito estudo. Graças a essas investigações Newman, perseguindo sempre a verdade e procurando com toda a exigência obedecer à sua Consciência, será levado progressivamente ao catolicismo⁷⁹.

No verão de 1839, enquanto se debruçava sobre a história da Igreja do século V, intuiu de maneira clara que entre as várias posições tomadas pelos diferentes partidos após o concílio de Calcedónia e as posições Anglicana, protestante e Católica na actualidade, existia uma analogia evidente:

My stronghold was Antiquity; now here, in the middle of the fifth century, I found, as it seemed to me, Christendom of the sixteenth and the nineteenth centuries reflected. I saw my face in that mirror, and I was a Monophysite. The Church of the *Via Media* was in the position of the Oriental communion, Rome was where she now is; and the Protestants were the Eutychians. [...] It was difficult to make out how the Eutychians or Monophysites were heretics, unless Protestants and Anglicans were heretics also; difficult to find arguments against the Tridentine Fathers, which did not tell against the Fathers of Chalcedon; difficult to condemn the Popes of the sixteenth century, without condemning the Popes of the fifth.⁸⁰

Pela primeira vez Newman coloca-se a questão: onde está a verdade:

He who has seen a ghost, cannot be as if he had never seen it. The heavens had opened and closed again. The thought for the moment had been, "The Church of

⁷⁸ « I began to think that I had a mission. », IBIDEM, p. 34.

⁷⁹ O próprio Newman manifesta essa preocupação com a fundamentação das posições defendidas nos “tracts” e as consequências dessas investigações ao dizer: « I have said already that, though the object of the Movement was to withstand the Liberalism of the day, I found and felt this could not be done by mere negatives. It was necessary for us to have a positive Church theory erected on a definite basis. This took me to the great Anglican divines; and then of course I found at once that it was impossible to form any such theory, without cutting across the teaching of the Church of Rome. Thus came in the Roman controversy», IBIDEM, p. 104.

⁸⁰ IBIDEM, pp. 114-115.

Rome will be found right after all;" and then it had vanished. My old convictions remained as before.⁸¹

No final desse verão, deparou-se com um artigo sobre a defesa de Santo Agostinho frente aos donatistas e o paralelismo que o autor do artigo estabelecia entre os cismáticos do Norte de África e a Igreja Anglicana. Foi mais um golpe nas certezas do nosso autor.

Dois anos mais tarde, no verão de 1841, enquanto estava recolhido na sua paróquia, preparando uma tradução de Santo Atanásio, recebeu mais três fortes golpes nas suas crenças.

Primeiro, a mesma intuição que já tivera, quando estudou a Igreja do século V, voltou a surgir-lhe com toda a sua força:

The ghost had come a second time. In the *Arian History* I found the very same phenomenon, in a far bolder shape, which I had found in the Monophysite. [...] but I saw clearly, that in the history of Arianism, the pure Arians were the Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was then.⁸²

A mesma analogia que já lhe fizera intuir que a verdade não estava na Igreja Anglicana regressou agora com mais força. Simultaneamente, os bispos anglicanos condenaram-no por causa do Tract 90⁸³, o que abalou muito o seu sentido de pertença àquela Igreja. Mais ou menos por aquela altura surgiu o caso do bispado de Jerusalém. Os anglicanos em 1841 criaram um bispado na cidade santa e permitiram que luteranos, calvinistas e outras minorias cristãs se tornassem fiéis desse bispado sem terem que fazer qualquer espécie de renúncia pública ao seu credo. Ora isso criou imensa confusão no espírito do nosso autor, que não entendia como era duramente criticado pelo Tract 90

⁸¹ IBIDEM, p. 118.

⁸² IBIDEM, p. 139.

⁸³ Com Tract 90 Newman defendeu que os 39 Artigos da comunhão Anglicana eram passíveis de ter uma interpretação católica.

e ao mesmo tempo admitiam-se cristãos não anglicanos no seio da comunhão sem sequer lhes ser pedido um acto de renúncia às suas heresias:

This was the third blow, which finally shattered my faith in the Anglican Church. That Church was not only forbidding any sympathy or concurrence with the Church of Rome, but it actually was courting intercommunion with Protestant Prussia and the heresy of the Orientals.⁸⁴

Newman descreve o período entre 1841 e 1845, data da sua entrada na Igreja Católica, como estando no «death-bed, as regards my membership with the Anglican Church»⁸⁵. No verão de 1843 reconhece que a sua razão lhe apresenta a Igreja Católica como o lugar onde está a verdade. O ano seguinte será uma verdadeira noite escura, no final da qual o futuro Cardeal converter-se-á ao catolicismo. Como poderemos interpretar a transformação que se realizou em Newman ao ponto de entrar na Igreja de Roma, à qual ele fora sempre tão avesso?

Alguns autores têm defendido que, mais do que uma conversão ao catolicismo, se deveria falar de uma “des-conversão” do anglicanismo, que teria sido, sobretudo motivada por uma desilusão em relação ao evangelicalismo e ao protestantismo crescente dentro da comunhão anglicana⁸⁶. Os defensores desta posição afirmam que Newman, ao atacar os liberais, estava, na verdade, a atacar os evangélicos e o protestantismo, porque quando escreveu a *Apologia Pro Vita Sua*, em 1860, o termo liberal já não designava o mesmo que nos anos 1830, no começo dos *Tracts*.

Aquilo que podemos afirmar com certeza é que, quando em 1845 se converte ao catolicismo, não é certamente por se sentir afectivamente inclinado para a Igreja Católica, mas porque está convencido que é nela que reside a verdadeira Igreja

⁸⁴ IBIDEM, p. 143.

⁸⁵ IBIDEM, 1908, p. 147.

⁸⁶ Recentemente esta ideia foi defendida por Frank Turner em *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*, New Haven, Yale University Press, 2002.

instituída por Cristo. Por isso, apesar da enorme repugnância, que alguns aspectos da Igreja de Roma sempre lhe causaram, foi, obedecendo até às últimas consequências à sua Consciência, que ele se decidiu a ingressar nela.

Nesta primeira parte quisemos mostrar como as sucessivas conversões de Newman foram fruto de uma fidelidade e obediência impressionantes à Consciência. Talvez o melhor seja dar a palavra ao próprio Newman e que seja ele a dizer quão importante foi a Consciência no seu itinerário de conversão:

In spite of my ingrained fears of Rome, and the decision of my reason and conscience against her usages, in spite of my affection for Oxford and Oriel, yet I had a secret longing love of Rome the Mother of English Christianity, and I had a true devotion to the Blessed Virgin, in whose College I lived, whose Altar I served, and whose Immaculate Purity I had in one of my earliest printed Sermons made much of. And it was the consciousness of this bias in myself, if it is so to be called, which made me preach so earnestly against the danger of being swayed in religious inquiry by our sympathy rather than by our reason.⁸⁷

E mais à frente, numa carta escrita a Mary Giberne em 30 de Março de 1845 dizia: «My own convictions are as strong as I suppose they can become: only it is so difficult to know whether it is a call of reason or of conscience. I cannot make out, if I am impelled by what seems clear, or by a sense of duty. »⁸⁸. Um autor comentando a conversão de Newman e o que levou ao catolicismo diz: «En cualquier caso, conciencia y razón, mandato interior y sólidas razones intelectuales, moverían al par el paso decisivo – largamente meditado – hacia la Iglesia Católica»⁸⁹.

⁸⁷ John Henry NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua* (1864), London, Longmans, Green, and Co, 1908, p. 165

⁸⁸ IBIDEM, p. 231.

⁸⁹ José MORALES, *Religion Hombre Historia Estudios Newmanianos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 1989, p. 184-185.

II CAPÍTULO

Consciência e assentimento religioso

2.1) A Consciência no conjunto do pensamento newmaniano

Ao procurarmos realçar, nas várias conversões de Newman, o papel activo da sua Consciência, certas atitudes, tendências e escolhas de Newman, que ficaram patentes na primeira parte, serão iluminadas pelo que a seguir exporemos⁹⁰.

A doutrina da Consciência desenvolvida por Newman visa um objectivo claro: explicar como ganhamos uma imagem de Deus e damos um assentimento real à proposição de que Ele existe. Logo, apesar da centralidade do tema da Consciência, o nosso autor estuda-a sempre em função de algo mais importante: estabelecer a racionalidade do assentimento religioso⁹¹.

⁹⁰ «Il forte legame dell'opera con l'esperienza religiosa, come pure lo stretto intreccio con gli episodi della vita sociale segnalano l'importanza del vissuto di Newman in ordine all'interpretazione di ciò che egli ha scritto, e inviterebbero a studiare il tema della coscienza nelle sue opere in rapporto agli eventi concomitanti della sua storia di vita», Aristide FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo J. H. Newman», in *La Scuola Cattolica*, 138, (2010), p. 422.

⁹¹ «Lo studio dell'opera di Newman e specialmente nella Grammatica non può prescindere del fatto che egli tratta della coscienza solo in obliquo, in funzione cioè di quello che è direttamente il suo interesse, ovvero «la giustificazione riflessa e metodica della razionalità della fede [...]», IBIDEM, p. 422.

Por outro lado, devemos ter em conta que para o nosso autor a Consciência é um tipo de conhecimento, comum a todo ser humano e é também uma das notas activas da faculdade de pensar: “thinking includes as one of its modes conscience”⁹². Por estas razões, ele a trata no âmbito da filosofia do conhecimento e em estreita relação com a razão⁹³.

A partir do que acabámos de dizer, apresentaremos a doutrina da Consciência, expondo, primeiramente, de forma sucinta a teoria de conhecimento do Cardeal. Depois, qual a relação entre razão e Consciência e por fim estabeleceremos qual a diferença entre consciência moral e sentido do dever. Então estaremos preparados para expor qual o papel da Consciência em matéria de assentimento religioso.

2.2) A teoria do conhecimento

A nota mais característica da teoria newmaniana do conhecimento é talvez a importância que ele dá ao facto de a razão não se reduzir ao discurso lógico, ao raciocínio silogístico, mas incluir outras faculdades como a intuição, a atenção às probabilidades convergentes e inclusive os afectos, os sentimentos e as emoções. Na *Grammar of Assent*⁹⁴ ele analisa a racionalidade da adesão religiosa, mostrando “como

⁹² John Henry NEWMAN, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, Edward SILLEM (ed.), Louvain, Editions Nauwelaerts, 1969-70, Vol. 2, p. 63.

⁹³ «A doutrina da consciência constitui o núcleo central do pensamento de Newman, a garantir-lhe unidade e coerência internas. Mas o tema da consciência inscreve-se na doutrina do conhecimento, em geral, e na doutrina do conhecimento religioso em particular», Manuel da COSTA FREITAS, “NEWMAN (John Henry)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, pp. 1138.

⁹⁴ Segundo alguns autores a: «*Grammar of Assent* a pour but de nous montrer que la conscience est le seul moyen d’arriver à connaître religieusement les vérités religieuses», Henry BREMOND, *Newman: essai de biographie psychologique*, p. 327. De uma forma muito esquemática poderíamos resumi-la da seguinte maneira: «The *Grammar* is divided in two parts. The first part deals with the relation of assent to apprehension, and seeks to show that it is legitimate to believe what one cannot wholly understand. [...] The second part of the *Grammar* is almost a different book [...] at last Newman turns to his central concern: how is one justified in believing what one cannot prove?», Ian KER, *John Henry Newman, a biography*, pp. 638 e 642. Outra perspectiva é: «La primera parte (caps. I-IV) [da *Grammar of Assent*] se

o pensamento espontâneo obedece a uma lógica diferente da lógica do pensamento reflexivo, mas igualmente válida e legítima”, como a “razão exerce-se de maneira muito mais flexível e mais refractária à análise do que o silogismo ou demonstração científica”⁹⁵. Para demonstrá-lo, ele parte da distinção entre nocional e real. Vejamos sucintamente o que ele diz.

2.2.1) Distinção entre nocional e real

No ponto anterior, adiantámos que o alvo de Newman era demonstrar como o conhecimento religioso é objecto de um assentimento real e racional. Para que possamos entender claramente o que quer dizer temos de perceber o que querem dizer estes termos, que se relacionam com os de apreensão e de inferência.

O assentimento religioso, a fé ou a crença na existência de Deus é, à partida, uma proposição como qualquer outra e, portanto, ela é apreendida, inferida e a ela se dá assentimento como a qualquer outra proposição.

Segundo Newman, nós apreendemos as proposições de duas maneiras, segundo sejam nocionais ou reais. As proposições nocionais são aquelas cujos termos designam “abstracções ou generalizações”, as reais são aquelas cujos termos designam “unidades e indivíduos”. As proposições podem, portanto, ser apreendidas de maneira nocional ou real⁹⁶.

centra en la aprehensió, que es concomitante del asentimiento: es el momento real del conocimiento. La segunda parte (caps. VI-X) trata de la inferencia, que es antecedente del asentimiento: es el momento nocional del conocimiento, tratado de cara a fundamentar la certeza a la que aspira», Francisco J. Cabrero PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Institut de Teologia Fonamental, 2001, p. 19

⁹⁵ Manuel da COSTA FREITAS, “NEWMAN (John Henry)”, pp. 1141-1142.

⁹⁶ Na verdade são as apreensões que são reais ou nocionais, dado que as proposições em si não têm sentido fora do sujeito que as apreende: «En realidad, para expresarlo con propiedad, hemos de hablar de

Em princípio, uma proposição nocional será apreendida de maneira nocional e uma proposição real de forma real. No entanto, Newman di-lo claramente, uma noção pode ser objecto de uma apreensão tão real quanto um acontecimento concreto⁹⁷. Ou seja, uma apreensão real não diz respeito exclusivamente a proposições reais, ainda que seja mais comum uma proposição real ser apreendida de forma real. A mesma proposição pode ser objecto de uma apreensão nocional e real em simultâneo. Fundamentalmente, o que distingue um tipo de apreensão do outro é que as apreensões reais são mais fortes, no sentido de que estimulam uma reacção que, por si, as apreensões nocionais são incapazes de provocar⁹⁸.

As proposições são também, de maneira geral, condicionais ou incondicionais. As primeiras são aquelas que nos seus termos implicam uma condição, por exemplo: “o caminho está impedido, logo não vamos poder passar.”; as incondicionais são aquelas

aprehensión nocional y apprehensión real, pues las proposiciones no tienen un sentido al margen del sujeto que las capta», Francisco J. Cabrero PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman*, p. 20. Newman define apreensão do seguinte modo: «Apprehension then is simply an intelligent acceptance of the idea, or of the fact which a proposition enunciates [...]. Now apprehension, as I have said, has two subject-matters:—according as language expresses things external to us, or our own thoughts, so is apprehension real or notional. It is notional in the grammarian, it is real in the experimentalist», John Henry, NEWMAN, G.A., p. 20. «There are then two kinds of apprehension or interpretation to which propositions may be subjected, notional and real. », IBIDEM, p. 10.

⁹⁷ «This, not unnaturally, has misled critics into thinking that real assent is concerned only with concrete propositions, and notional with abstract, whereas it is clear that people can be far more excited by intellectual ideas than by the most physical of experiences. But Newman does not deny this.», Ian, KER, *John Henry Newman, a biography*, p. 641. Aliás, afirma o nosso autor: «Next I observe, that the same proposition may admit of both of these interpretations at once, having a notional sense as used by one man, and a real as used by another [...] »; e adiante: «and such recollections [refere-se a actos mentais] may have in them an individuality and completeness which outlives the impressions made by sensible objects. », John Henry, NEWMAN, GA, pp. 10 e 25.

⁹⁸ «Of these two modes of apprehending propositions, notional and real, real is the stronger; I mean by stronger the more vivid and forcible. [...] Not that real apprehension, as such, impels to action, any more than notional; but it excites and stimulates the affections and passions, by bringing facts home to them as motive causes. Thus it indirectly brings about what the apprehension of large principles, of general laws, or of moral obligations, never could affect»; e ainda: «Real apprehension, then, may be pronounced stronger than notional, because things, which are its objects, are confessedly more impressive and affective than notions, which are the objects of notional. Experiences and their images strike and occupy the mind, as abstractions and their combinations do not», IBIDEM, p. 12 e 37.

que simplesmente se apresentam sob a forma de uma dada asserção, por exemplo: “a pobreza é lamentável”.

Às proposições condicionais anuímos pela inferência, às incondicionais anuímos pelo assentimento. Segundo o nosso autor a inferência - ou seja, o acto pelo qual anuímos a proposições condicionais – tem afinidade com a apreensão nocional; quanto ao assentimento – o modo como anuímos a proposições incondicionais – tem afinidade com a apreensão real⁹⁹.

No entanto, no assentimento – a maneira como anuímos a proposições incondicionais – também se podem distinguir duas formas: a nocional e a real. O assentimento nocional tem uma grande afinidade com a apreensão nocional e com a inferência¹⁰⁰, visto que é o assentimento dado «to propositions which express abstractions or notions»¹⁰¹, a única diferença sendo que apesar de serem proposições de tipo nocional são também asserções incondicionais e por isso, o assentimento a elas dado é também incondicional, ao passo que inferência não tem essa característica.

O assentimento real é a anuência dada à apreensão real de proposições que traduzem realidades e unidades concretas. Este tipo de assentimento tem afinidade com a apreensão real, a qual, como já vimos, tem «a force and [they make] an impression on the mind which nothing abstract can rival”. That is, I have argued that, because the object is more powerful, therefore so is the apprehension of it»¹⁰².

Penso que as noções de apreensão, inferência e assentimento estão suficientemente esclarecidas para nos permitir avançar no objecto do nosso trabalho.

⁹⁹ «I observe that inferences, which are conditional acts, are especially cognate to notional apprehension, and assents, which are unconditional, to real», IBIDEM, p. 12.

¹⁰⁰ «notional Assent seems like Inference, because the apprehension which accompanies acts of Inference is notional also [...]», IBIDEM, p. 39.

¹⁰¹ IBIDEM, p. 42.

¹⁰² IBIDEM, p. 36.

2.2.2) Probabilidades convergentes, *Illative Sense*¹⁰³ e certeza

Em matéria de conhecimento nocional, o pensamento lógico e silogístico é suficiente e a inferência basta para nos permitir chegar a conclusões das quais podemos estar certos. O problema surge quando queremos alcançar o mesmo objectivo noutras áreas (em especial em matérias concretas), nas quais não nos podemos deter com o mesmo tipo de raciocínio, porque exigem de nós uma resposta mais imediata e rápida¹⁰⁴.

Como procede a mente humana em questões concretas para chegar a conclusões que sejam certas? Retomando e desenvolvendo o pensamento de Butler, formulado em *Analogy*, Newman afirma que estas atingem-se da seguinte forma:

the conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained; foreseen in the number and direction of accumulated premises, which all converge to it, and as the result of their combination, approach it more nearly than any assignable difference, yet do not touch it logically (though only not touching it) on account of the nature of its subject-matter, and the delicate and implicit character of at least part of the reasonings on which it depends. It is by the strength, variety, or multiplicity of premises, which are only probable, not by invincible syllogisms,—by objections overcome, by adverse theories neutralized, by difficulties gradually clearing up, by exceptions proving the rule, by un-looked-for correlations found with received truths, by suspense and delay in the process issuing in triumphant reactions,—by all these ways, and many others, it is that the practiced and experienced mind is able to make a sure divination that a conclusion is inevitable, of which his lines of reasoning do not actually put him in possession. This is what is meant by a proposition being "as good as proved," a conclusion as undeniable "as if it were proved," and by the reasons for it "amounting to a proof," for a proof is the limit of converging probabilities.¹⁰⁵

¹⁰³ *Illative* deriva de *Illatum* que é o participio passado do verbo *Infero* em Latim, que quer dizer concluir, inferir.

¹⁰⁴ «The discussions now turns to the question of how in fact certitude is normally attained. Newman begins by contrasting informal reasoning with formal inference, of which the most logical form is the syllogism. The perfection of strictly logical reasoning lies in the fact that words which denote things and which have innumerable implications are stripped of their concrete meanings precisely in order to be abstract and notional. But the abstract cannot reach the concrete. Logical inference cannot produce proofs in concrete matters [...]», Ian KER, *John Henry Newman, a biography*, pp. 644-645.

¹⁰⁵ John Henry, NEWMAN, G.A., p. 321.

Ou seja, é pela acumulação de probabilidades que nós atingimos conclusões, em questões concretas, e conseguimos a certeza da sua verdade. A certeza é, antes de mais, um ponto de chegada onde convergem probabilidades de variadas origens¹⁰⁶:

My argument is in outline as follows: that that absolute certitude which we were able to possess [...] was the result of an *assemblage* of concurring and converging probabilities [...]. In the first chapter of this narrative I spoke of certitude as the consequence [...] of the accumulative force of certain given reasons which, taken one by one, were only probabilities [...].¹⁰⁷

No entanto, segundo o nosso autor as probabilidades convergentes, apesar de serem suficientes para alcançar a certeza, não chegam para dar-lhe a sua característica mais própria, a saber: a absoluta segurança, ou seja, uma certeza sem falhas¹⁰⁸.

A certeza é absolutamente segura quando não temos dúvidas que a proposição, a que damos assentimento, é verdadeira. Mas não existe, pelo menos em questões concretas, nenhum método universal para discernir a veracidade de uma asserção, ao passo que em matérias nocionais existem vários métodos que permitem provar as conclusões a que se chega e alcançar desta forma uma certeza sem falhas. Então como é o homem capaz de certezas absolutamente seguras em questões concretas?

Para Newman a resposta está no que ele chama *Illative Sense* e que ele define da seguinte maneira:

It is the mind that reasons, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions. This power of judging and concluding when in its perfection, I call the Illative Sense.¹⁰⁹

¹⁰⁶ «It is in fact, Newman argues, the cumulation of probabilities, which cannot be reduced to syllogism, that leads to certainty in the concrete», o mesmo autor chama a atenção para o facto: «Newman's theory of probability has been insufficiently understood. It has nothing to do with any kind of mechanical procedure for counting probabilities in some sort of numerical scale [...]. And so mind in concrete matters progresses from probable antecedents to sufficient proof, and finally to certitude», Ian KER, *John Henry Newman, a biography*, pp. 645 e 648.

¹⁰⁷ John Henry NEWMAN, *Apo*, pp. 20 e 199.

¹⁰⁸ O termo que Newman usa é *indefectibility*, para não correremos o risco de fazermos um anglicismo optámos por traduzir o termo por aquele de segurança.

¹⁰⁹ John Henry, NEWMAN, *G.A.*, p. 353.

Adiante acrescenta:

[The Illative Sense] as exercised by gifted or by educated or otherwise well-prepared minds, has its function in the beginning, middle, and end of all verbal discussion and inquiry, and in every step of the process. It is a rule to itself, and appeals to no judgment beyond its own [...].¹¹⁰

Ou seja, o *Illative Sense* é, antes de mais, um poder da mente que não se reduz a qualquer aparato técnico de palavras e proposições; é um juízo realizado de uma maneira especial, mais intuitiva e espontânea do que silogística¹¹¹. Este sentido é, portanto, um discernimento que, no final, sanciona que certa proposição, tendo em conta as probabilidades convergentes, é verdadeira e digna do nosso assentimento. Dando, assim, à certeza a sua forma indefectível ou de segurança de convicção inabalável¹¹².

Qualquer pessoa ainda que não seja pintor perante uma escala de cores será capaz, depois de certo tempo, determinar as lacunas que possam existir nessa escala. Do mesmo modo, perante uma composição musical, qualquer um será capaz de indicar as eventuais falhas na melodia. Deste tipo de conhecimento, mais intuitivo do que dedutivo aproxima-se o *Illative Sense*. Para Newman, este sentido é usado durante todo o processo de raciocínio, de juízo e decisão.

¹¹⁰ John Henry, NEWMAN, G.A., pp. 361-362.

¹¹¹ «[The Illative Sense is] a certain power of judging, which acts spontaneously [...]», A. J. BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, p.19.

¹¹² «Fourthly, in no class of concrete reasonings, whether in experimental science, historical research, or theology, is there any ultimate test of truth and error in our inferences besides the trustworthiness of the Illative Sense that gives them its sanction; just as there is no sufficient test of poetical excellence, heroic action, or gentleman-like conduct, other than the particular mental sense, be it genius, taste, sense of propriety, or the moral sense, to which those subject-matters are severally committed.», John Henry, NEWMAN, G.A., p. 359. Francisco Pico resume esquematicamente as funções do *Illative Sense*: «a) capta cuáles son sus primeros principios [da razão] y los aprehende con realidades primigenias [...]; b) pondera de los datos que tiene a su alcance, el valor y el papel de cada uno y discierne entre el conjunto de ellos qué avances y qué conclusiones son pertinentes [...]; c) finalmente, el sentido ilativo discierne cuando una serie de probabilidades acumuladas son suficientes para garantizar un estado mental de certeza, y cuando se justifica nuestro asentimiento al resultado de una inferencia [...]». Francisco J. Cabrero PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman*, pp. 40-41.

O nosso autor, para ser mais preciso na sua definição do *Illative Sense*, compara-o à *Phronêsis* aristotélica que ele define como sendo uma sabedoria que nos ajuda a determinar quando podemos estar certos da verdade de determinada conclusão: “the wisdom determining when we ought to be certain, which includes assembling and evaluating the arguments”¹¹³. Enquanto sabedoria, a *Phronêsis* tem um carácter moral. Logo, ao equiparar o *Illative Sense* à *Phronêsis*, Newman está a dizer-nos, implicitamente, que aquele sentido da nossa razão tem também um carácter moral. De facto, segundo alguns comentadores, para o nosso autor, o *Illative Sense* confundir-se-ia, em questões morais, com o sentido moral¹¹⁴.

Antes de terminar este ponto gostaríamos de responder a uma pergunta que poderia surgir: se somos capazes de certezas absolutas, então porque somos, como acontece tantas vezes, obrigados a abandonar as nossas certezas? Newman chama a atenção primeiro, para o facto de que esta doutrina da certeza absolutamente segura é apenas genérica e portanto admite excepções¹¹⁵. Enfim, faz-nos notar que não é a certeza que erra, mas é antes o sujeito que julga certo o que afinal está errado¹¹⁶.

¹¹³ Cf. John Henry NEWMAN, *The philosophical Notebook of John Henry Newman*, p. 163. Numa carta escrita em 1868 ao seu amigo Henry Wilberforce, Newman descreve do seguinte modo a *Phronêsis*: «Then what is the faculty which enables us to be certain, to have the state of mind called certitude [...]? I think it is φρόνησις which tells when to discard the logical imperfection and to assent to the conclusion which ought to be drawn in order to demonstration but it is not quite», Wilfrid WARD, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, pp. 248-249.

¹¹⁴ Newman aproxima o *Illative Sense* à *Phronêsis* aristotélica, em matéria de lógica. Note-se que em matérias morais este sentido avizinha-se muito do conceito tomístico de Sinderése: «Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus [...]. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Palet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis», S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, Q. 79, a. 12, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p. 461.

¹¹⁵ «Premising that all rules are but general, especially those which relate to the mind, I observe that indefectibility may at least serve as a negative test of certitude, or *sine qua non* condition, so that whoever loses his conviction on a given point is thereby proved not to have been certain of it.», John Henry, NEWMAN, G.A., p. 256

¹¹⁶ O autor dá uma imagem bastante ilustrativa desta distinção: «The sense of certitude may be called the bell of the intellect; and that it strikes when it should not is a proof that the clock is out of order, no proof

2.3) A doutrina sobre a Consciência

Como já o dissemos, mas voltamos a repetir, as reflexões do nosso autor acerca da Consciência visam principalmente explicar como damos assentimento real à proposição de que Deus existe:

[...] what I am directly aiming at, is to explain how we gain an image of God and give a real assent to the proposition that He exists. And next, in order to do this, of course I must start from some first principle;—and that first principle, which I assume and shall not attempt to prove, is that which I should also use as a foundation in those other two inquiries, viz. that we have by nature a conscience.¹¹⁷

De facto, na *Grammar of Assent*, onde desenvolve a sua teoria do assentimento, procura aplicar as suas conclusões ao assentimento religioso em especial, onde a Consciência joga um papel crucial. Por esta razão, basear-nos-emos principalmente nesta obra, mas também na *Letter addressed to the Duke of Norfolk*¹¹⁸, nos *University Sermons*, no *The Philosophical Notebook*, nos *Sermons Preached on Various Occasions* e finalmente nos *Parochial and Plain Sermons*. Para nos ajudar a perceber, organizar e sintetizar o pensamento de Newman auxiliar-nos-emos das obras *Conscience in Newman's Thought*, de S.A. Grave, *The argument from conscience to the existence of God* e *The Personal Conquest of Truth*, ambos de A.J. Boekraad e em *Religión, Hombre, Historia: Estudios Newmanianos*, de José Morales.

Antes de prosseguirmos impõe-se uma clarificação. Em português usamos o mesmo termo para traduzir os termos ingleses *consciousness* e *conscience*. O primeiro tem um sentido próximo de *consapevolezza*, em italiano. Esta acepção não é moral, mas unicamente psicológica: no sentido do sujeito racional estar lúcido, na posse de todas as

that the bell will be untrustworthy and useless, when it comes to us adjusted and regulated from the hands of the clock-maker», IBIDEM, p. 233.

¹¹⁷ IBIDEM, p. 105.

¹¹⁸ IDEM, *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching* (1875), London, Longmans, Green, and Co, 1900.

suas faculdades psicológicas, de estar desperto. O outro termo – *conscience* – tem um sentido propriamente moral, que é às vezes traduzido por consciência moral¹¹⁹. Por razões práticas, porque usaremos com frequência este termo, usarei o termo Consciência sozinho para traduzir *conscience*, ou seja, a Consciência na sua acepção moral, que é aquela sobre a qual se debruçou Newman. Por outro lado, optei por não traduzir alguns termos que aparecerão em inglês por serem termos que só utilizarei quando os estudarmos. Por isso não vi razão de os traduzir.

2.3.1) Razão e consciência

Para o nosso autor o assentimento religioso resume-se no «the knowledge of God, of His Will, and of our duties towards Him.» e o instrumento mais adequado para o conhecer é «our own mind, whose informations give us the rule by which we test, interpret, and correct what is presented to us for belief»¹²⁰. Ora na nossa mente, a consciência é uma faculdade que ocupa um lugar tão legítimo como a imaginação, a memória ou a razão¹²¹. Mais ainda, ela está especialmente habilitada para nos servir de guia em matéria de conhecimento religioso. O autor justifica da seguinte forma a sua centralidade:

Our great internal teacher of religion is, as I have said in an earlier part of this Essay, our Conscience. Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs [...]. Conscience is nearer to me than any other means of knowledge. And as it is given to me, so also is it given to others; and being carried about by every individual in his own breast, and requiring nothing besides itself, it

¹¹⁹ Giuseppe ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», p. 243.

¹²⁰ Esta e a anterior citação: John Henry, NEWMAN, *G.A.*, p. 389.

¹²¹ «I assume, then, that Conscience has a legitimate place among our mental acts; as really so, as the action of memory, of reasoning, of imagination, or as the sense of the beautiful », *IBIDEM*, p. 105.

is thus adapted for the communication to each separately of that knowledge which is most momentous to him individually [...]¹²²

Ou seja, a Consciência é o meio de conhecimento mais íntimo, mais próximo ao “self” do homem e por isso, mais adequado para conhecer do que qualquer outro meio. A Consciência é, para o nosso autor, um órgão tão necessário e indispensável à essência da pessoa humana como o respirar é necessário e indispensável à essência de todo o ser vivo. Por conseguinte, ela está presente em todos os homens gozando portanto da universalidade que se exige a qualquer meio de conhecimento. Logo, razão e Consciência enquanto faculdades da mente ou actos mentais e enquanto meios de conhecimento universais, têm uma estreita relação entre si¹²³. Sobre a relação entre as duas, o nosso autor diz:

No one will say that conscience is against Reason, or that its dictates cannot be thrown into an argumentative form; yet who will, therefore, maintain that it is not an original principle, but must depend, before it acts upon some previous process of Reason? Reason analyses the grounds and motives of action: a reason is analysis, but is not the motive itself. As, then, Conscience is a simple element in our nature, yet its operations admit of being surveyed and scrutinized by reason¹²⁴

Ao estudarmos a filosofia do conhecimento de Newman, vimos que a razão, como meio de conhecimento, não se limita ao pensamento dedutivo e silogístico, perfeitamente lógico, mas é mais flexível e elástica que o puro raciocínio, permitindo ao homem dar assentimento a realidades que ele não sabe totalmente explicar por que razão tem absoluta certeza que são verdade. A razão é mais espontânea e vivida que a mera análise, crítica, estudo ou avaliação das causas e efeitos. Pelo *Illative Sense*, ela é

¹²² IBIDEM, pp. 389-390.

¹²³ Jean Guitton ressalta esta semelhança entre os dois tipos de conhecimento, no pensamento de Newman: «Le seul postulat qu’il exige est celui de la réalité de l’objet de la connaissance religieuse: et c’est pourquoi il ose la [consciência] comparer à la connaissance sensible: ces deux genres de connaissances [consciência e razão] nous mettent en présence des choses mêmes», Jean GUITTON, *La Philosophie de Newman, essai sur l’idée de développement*, Paris, Boivin et C^o, Éditeurs, 1933, p. 67.

¹²⁴ John Henry NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843*, London, Longmans, Green, and Co, 1911, p. 183.

capaz de passar, de maneira quase intuitiva, da simples apreensão e inferência de resultados à adesão incondicional à Verdade “real” dessas realidades¹²⁵. Newman chama a este tipo de raciocínio juízo supra-lógico:

[...] supra-logical judgment, which is the warrant for our certitude about them, is not mere common-sense, but the true healthy action of our ratiocinative powers, an action more subtle and more comprehensive than the mere appreciation of a syllogistic argument. It is often called the "judicium prudentis viri"¹²⁶

Ou seja, a mecânica da razão é mais supra-lógica do que lógica, sem desafiar a racionalidade; existe nela uma capacidade intuitiva de apreender, inferir, assentir e de ter certezas que não passa exclusivamente pela dedução lógica e o silogismo. A razão tem, em si, a capacidade de formular juízos certos, que escapam ao método dedutivo, não precisando de se submeter a demonstrações de tipo geométrico – matemático. Ou seja, a razão é capaz de superar a lógica, sem abandonar a racionalidade.

Nos *University Sermons*, Newman recorre a outro conceito, que esclarece o modo de funcionar da razão, que é o do *implicit reasoning*. Diz-nos Newman: “[By] Reason, indeed, is properly meant any process or act of the mind, by which, from knowing one thing it advances on to know another”¹²⁷. Quer dizer que a razão é um meio de conhecimento que vai avançando de um conhecimento para outro. Mas como se processa este avanço?

Diz o autor: “the process of the reasoning faculty is either explicit or implicit; that is either with or without a direct recognition, on the part of the mind, of the starting

¹²⁵ «[The Reason] passes on from point to point, gaining one by some indication; on a probability; then availing itself of on association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression [...]. And such mainly is the way in which all men, gifted or not gifted, commonly reason, - not by rule, but by an inward faculty. Reasoning, then, or the exercise of Reason, is a living spontaneous energy within us, not an art. », John Henry NEWMAN, *U.S.*, p. 257.

¹²⁶ John Henry NEWMAN, *G.A.*, p. 317.

¹²⁷ John Henry NEWMAN, *U.S.*, p. 223.

point of the path of thought from and through which it comes to its conclusion»¹²⁸. Ou seja, que nem sempre o processo pelo qual chegamos a uma conclusão nos é claro a nós próprios, mas nem por isso essa conclusão é menos válida, com efeito: “Clearness in argument is not indispensable to reasoning well. The process of reasoning is complete in itself, and independent; the analysis is but an account of it.”¹²⁹

Tal como a razão, a Consciência, enquanto meio de conhecimento, revela ser elástica e flexível visto que não funda os seus juízos em processos de tipo silogístico e demonstrações baseadas em axiomas evidentes. Como a Razão, a Consciência é um modo de conhecer supra-lógico e implícito. Aliás, como veremos a seguir, baseia o seu conhecimento em dois sentidos: o moral e o do dever. Os quais não alcançam as suas conclusões a não ser por este modo implícito e supra-lógico da razão¹³⁰.

A razão é importante para a Consciência porque apenas aqueles dados que foram devidamente apreendidos e inferidos, pelo juízo supra-lógico, e aos quais se deu um assentimento real, que lhes confere a certeza indefectível da sua veracidade, podem tornar-se imperativos para o homem. Logo a Consciência tem, indubitavelmente um suporte racional. Quer dizer que entre uma e outra faculdade ou potência não existe contradição, podendo os dados de uma ser analisados, avaliados e questionados pela outra¹³¹.

¹²⁸ Prefácio à 3ª edição de John Henry NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a. d. 1826 and 1843* (1843), London, Longmans, Green, and Co, 1909, p. x.

¹²⁹ John Henry NEWMAN, *U.S.*, p. 259.

¹³⁰ Com efeito, para Newman entre razão e Consciência existe «an analogy between the way in which we form beliefs about material objects and the way in which we form beliefs about God on the basis of the experienced effects of conscience.», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005, p. 29. De facto, para ele: «La conciencia no basa su actuación o decisiones, como *conditio sine qua non*, en determinados procesos previos de tipo racional», José MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, p. 182.

¹³¹ «La supremacía de la conciencia, así como el carácter prioritario de sus imperativos, operan sobre y desde un cierto soporte racional. Sólo lo que ha llegado a ser evidente para el intelecto podrá convertirse, a través de la conciencia, en imperativo para el hombre [...]. La conciencia, sin embargo, no es un

2.3.2) A estrutura da consciência

Apesar de existir entre razão e Consciência uma complementaridade e até uma semelhança no funcionamento, a estrutura das duas é bastante diferente. Segundo o nosso autor:

The feeling of conscience (being, I repeat, a certain keen sensibility, pleasant or painful,—self-approval and hope, or compunction and fear,—attendant on certain of our actions, which in consequence we call right or wrong) is twofold:—it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and a magisterial dictate. Of course its act is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. [...] Thus conscience has both a critical and a judicial office.¹³²

Portanto, Newman distingue, na Consciência, duas dimensões: o *moral sense* e o *sense of duty*. Ao *moral sense* ele associa claramente o *judgement of the reason* e ao *sense of duty* o *magisterial dictate*. Ou seja, ao *moral sense*, ele atribuí uma função crítica: determinar o que é justo ou injusto, o que é certo ou errado, o que é bom ou mau. O *moral sense* é, portanto, um juízo associado à razão, uma inferência visando chegar a uma conclusão que permita ao sujeito uma acção correcta, é uma tomada de consciência do que é moralmente digno de aprovação reprovação.

Ao *sense of duty*, Newman atribuí uma função judicial, imperativa ou até “executiva”, de ditar o que deve ser feito e de incentivar, e mesmo obrigar, o seu cumprimento. O *moral sense* tem, se assim se pode dizer, um aspecto mais teórico, masi contemplativo sobre o valor moral dos actos. Quanto ao *sense of duty* tem a aparência de mandamento, é uma dimensão interior que confronta o indivíduo com obrigações.

instinto irracional, no contradice la razón, ni se desvincula de ella. [...] Hay además situaciones en las que la razón puede y debe ser juez de la conciencia [...]. En último término, razón y conciencia deben ir unísono, o por lo menos converger, tarde o temprano, en el mismo punto», José MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, pp. 184-185.

¹³² John Henry NEWMAN, *G.A.*, pp. 105-106.

Portanto, é uma dimensão interna da pessoa, ao mesmo tempo que está orientada para a acção¹³³.

2.3.2.1) A consciência como *moral sense*

Do que dissemos agora mesmo surge a questão: como é que, segundo Newman, o justo e o injusto, o certo e o errado, o bom e o mau nos são dados a conhecer através da Consciência enquanto *moral sense*? O autor da *Grammar* expressou o seu pensamento sobre o *moral sense* de modo bastante conciso e só através de referências indirectas é que os comentadores têm conseguido sintetizar o seu pensamento sobre este tema. Uma passagem que nos pode esclarecer é a seguinte:

as there are objects which, when presented to the mind, cause it to feel grief, regret, joy, or desire, so there are things which excite in us approbation or blame, and which we in consequence call right or wrong; and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name of a good or bad conscience.¹³⁴

Se lermos esta passagem à luz da que citámos anteriormente, percebemos que Newman associa ao *feeling of conscience*: os sentimentos de dor, arrependimento, alegria e desejo, aprovação e censura e que é a partir destas sensações judicativas que se fala em boa ou má Consciência. Ora, das duas dimensões que ele distingue na Consciência, é o *moral sense*, que tem a função “inferencial” de determinar o que é bom

¹³³ «[...] occorre riferirsi alla distinzione che egli suggerisce tra due profili della coscienza: quello per cui è il “senso del dovere”, e quello per cui essa è invece il “senso morale” Il primo profilo più formale e nella sua formalità assolutamente universale [...]. Il secondo profilo è invece quello che considera la coscienza quale istanza giudicante che presiede l’apprrezzamento morale delle singole azioni [...]», Giuseppe ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», p. 247, «[vería] en el *sense of duty* como un núcleo radical o nivel profundo de la conciencia, en cuyo caso el *moral sense* vendría a ser como su periferia o nivel más en contacto con la superficie circunstancial de la vida del hombre.», José MORALES, *Newman el camino hacia la fe (1826-1845)*, pp. 21-22, «In ciò si esercita la funzione critica del senso morale, consistente soprattutto nel cogliere la “difformità morale” degli atti rispetto alla “natura morale dell’uomo”», Aristide FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo J. H. Newman», p. 422,

¹³⁴ John Henry NEWMAN, *GA* p. 105.

ou mau. Ou seja, parece que Newman sugere que é com base nesses sentimentos, e a posteriori, que o *moral sense* estipula se determinada acção é ou não correcta.¹³⁵

No entanto, vejamos melhor o que nosso autor quis dizer. Nós vimos que ele relaciona o *moral sense* ao *judgement of reason*. Nestas duas expressões poderíamos ver uma contradição nos termos: *sense* e *reason*, na medida em que a maneira de conhecer dos sentidos difere do da razão. Se o *moral sense* baseia as suas decisões nos sentimentos de dor, alegria, aprovação e censura, e o *judgement of reason* num processo de inferência silogístico, poderíamos perguntar: o *moral sense* é um juízo de tipo inferencial ou é um sentido que com base em sentimentos decide como actuar? Porque parece existir uma contradição entre estes dois conceitos

Mas não existe! Devemos ter presente o que dissemos acerca do juízo supra-lógico quando falámos da relação entre razão e Consciência. Na altura dissemos que este refere-se ao facto da razão não se reduzir aos raciocínios silogísticos e a processos de inferência puramente dedutivos, mas que ela é mais flexível, é mais ampla, ela é supra-lógica, não no sentido que prescinde da lógica, mas no sentido que ela não se reduz a esta. Também referimos o conceito do *implicit reasoning*, que Newman explicava como sendo um raciocínio que não tem claras as etapas do processo de inferência, mas que não deixava de ser um processo racional e válido. Ora, quando Newman caracteriza o *moral sense* como sendo um *judgement of reason*, refere-se a esta razão supra-lógica, ao *implicit reasoning*, o qual por ser implícito pode incluir, e

¹³⁵ «Newman could now seem to be saying that following upon our doing certain things, we feel self approval or it's opposite, and that in consequence – retrospectively – we call things right or wrong [...]. He is stating of course a single point of view, which is that the contemplation of certain things induces in us a feeling of approbation or disapprobation, in consequence of which we call these things right or wrong, and adding that the doing of these things evokes in us further correspondent pleasurable or painful feeling», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p.37.

incluí, no seu processo de conhecimento, dados que não seriam válidos num raciocínio da razão explícita, tais como a censura ou a aprovação¹³⁶.

Ou seja, o nosso autor equipara o *sense* do *moral sense*, aos sentidos do homem. Quer dizer que da mesma forma que estes captam a realidade imediatamente, assim acontece com o *moral sense*, que da mesma maneira que os sentidos estão associados ao *implicit reasoning* também o *moral sense*, como aliás já dissemos, está associado este modo supra-lógico de funcionar da razão e da Consciência.¹³⁷

Logo entre os termos *moral sense* e *judgement of reason* não existe qualquer contradição, tal como não existe entre razão e sentidos. Não esqueçamos que assim como os sentidos não conhecem sem o suporte da razão, também o *moral sense* não julga sem o apoio da mesma razão, no seu modo supra-lógico de funcionar.

2.3.2.2) A consciência como *sense of duty*

Newman, em ordem a esclarecer como se desenvolve o nosso assentimento em matéria de religião, interessa-se principalmente pelo *sense of duty* que ele diz ser o sentido mais comum da palavra Consciência¹³⁸:

«Thus conscience has both a critical and a judicial office [...]. Here I have to speak of conscience in the latter point of view, not as supplying us, by means of its various acts, with the elements of morals, such as may be developed by the intellect into an ethical code, but simply as the dictate of an authoritative monitor bearing

¹³⁶ «In later sermons Newman does a good deal to make intelligible the process by which conscience is able to detect hidden moral truth. [He] identifies the process as being “an implicit act of reasoning”. [...] Newman gives instances which incline one to acknowledge that what is pointed to is genuine reasoning, reasoning which the reasoned is unaware, and in which the grounds of inference may be only adumbrated.», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, pp. 41-42.

¹³⁷ «The moral sense perception, [...], is analogous to sense perception in the respect in which Newman contrasts sense perception and reasoning. The moral sense as a direct and immediate awareness of its object, the rightness or wrongness of an action, as the senses their objects; its operation, that is, is altogether non-inferential, is one of the logical immediacy», IBIDEM, p. 43.

¹³⁸ «[*sense of duty*] is its primary and most authoritative aspect; it is the ordinary sense of the word [conscience]», John Henry NEWMAN, *GA* 1903, p. 106.

upon the details of conduct as they come before us, and complete in its several acts, one by one»¹³⁹.

O *sense of duty*, visto ser um sentido (como o *moral sense*) possui as duas características de qualquer sentido: a imediatez e espontaneidade. Os dois sentidos têm portanto um denominador comum. Mas, este denominador comum não impede que entre os dois exista diferença, que Newman ilustra com uma comparação:

As we have naturally a sense of the beautiful and graceful in nature and art, though tastes proverbially differ, so we have a sense of duty and obligation, whether we all associate it with the same certain actions in particular or not.¹⁴⁰

A distinção entre o sentido do Belo e o gosto permite a Newman estabelecer um paralelo com a diferença entre *sense of duty* e *moral sense*. O *sense of duty* está para o *moral sense* como o sentido do Belo para o gosto. Quer dizer: tal como o sentido do belo tem por objecto imediato o Belo e a graciosidade na natureza e na arte sancionando o que é Belo ou não, mesmo que os gostos depois variem; do mesmo modo o *sense of duty* tem como objecto imediato o Bom, o Verdadeiro, o moralmente correcto ou não, sancionando a boa conduta, mesmo que depois o *moral sense* varie.

Do mesmo modo, tal como o sentido do Belo tem uma dimensão universal, está presente em todo o ser humano também o *sense of duty* goza da mesma universalidade¹⁴¹. Assim este sentido poderia ser descrito como formal, perene, imutável, que “capta” (na medida em que os sentidos captam a realidade) os imperativos morais e permite à consciência, como um todo (*moral sense* e *sense of duty*), incentivar ao cumprimento efectivo de determinada acção julgada correcta, em detrimento de outra

¹³⁹ IBIDEM, p. 106.

¹⁴⁰ IBIDEM, p. 107.

¹⁴¹ «In its magisterial Office conscience has a universality which it does not have in the conjoint Office Newman assigned to it, that of determining right and wrong in the actual situations in which we find ourselves. Its imperatival dictates are one and the same in the mind or every one; its determinations of right and wrong are subject to individual variation», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, p. 61.

avaliada como errada. Ao mesmo tempo, este sentido é eminentemente prático e comportamental, na medida em que sanciona os juízos formulados pelo *moral sense* e incentiva a actuar conforme esse juízo ou conforme ao imperativo que o próprio *sense of duty* formula¹⁴².

Para terminar gostaríamos de frisar que o acto de Consciência é totalmente uno, apesar de nele podermos distinguir as duas dimensões que acabámos de descrever. Esta distinção é facilmente constatável se tivermos em conta a descrição que Newman fez desse acto:

Of course its act is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. Though I lost my sense of the obligation which I lie under to abstain from acts of dishonesty, I should not in consequence lose my sense that such actions were an outrage offered to my moral nature. Again; though I lost my sense of their moral deformity, I should not therefore lose my sense that they were forbidden to me.

Se *moral sense* e *sense of duty* compõem o único acto da Consciência, concluímos facilmente que quanto menos a sensibilidade, de cada um dos dois sentidos, se esbater mais claro e perfeito será o acto da Consciência.

2.3.2.3) Sense of duty e emoções

O paralelismo com o sentido do Belo e o gosto serve ainda a Newman para realçar outro aspecto importante da Consciência enquanto *sense of duty*. As coisas Belas, mas inanimadas, que são o objecto principal do sentido do Belo não suscitam

¹⁴² «[...] el sentido del deber (“*sense of duty*”) tiene que ver más directamente con la praxis; es el que sanciona el juicio del sentido moral y amonesta a actuar o dejar de hacerlo de una determinada manera, movido por los sentimientos suscitados por aquél. Es este segundo aspecto el que le interesa a nuestro autor y al que llama simplemente “conciencia”», Francisco J. Cabrero PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman*, p. 33. De facto, este último aspecto é o que interessa mais o nosso autor, porque ele o confunde com o próprio termo de consciência: «Let us then thus consider conscience, not as a rule of right conduct, but as a sanction of right conduct», John Henry NEWMAN, *GA*, p. 107. E ainda: «By conscience I mean the discrimination of acts as worthy of praise or blame. », John Henry NEWMAN, *PhN*, p. 47.

emoções ou afectos. Ao contrário, os mandatos do *sense of duty* sempre originam sentimentos de aprovação ou censura, de alegria ou tristeza, de consolação ou arrependimento de afeição ou desafeição. O sentido do Belo só quando em contacto com pessoas é capaz de causar tais efeitos, porque só a abertura a uma outra pessoa é susceptível de provocar emoções¹⁴³:

Conscience too, considered as a moral sense, an intellectual sentiment, is a sense of admiration and disgust, of approbation and blame: but it is something more than a moral sense; it is always, what the sense of the beautiful is only in certain cases; it is always emotional. No wonder then that it always implies what that sense only sometimes implies; that it always involves the recognition of a living object, towards which it is directed. Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons.¹⁴⁴

Neste excerto fica claro que, para Newman, só um “living object”, isto é uma pessoa, pode causar afeições na Consciência, é por esta razão que ela está orientada para um objecto vivente, para uma outra pessoa, análoga ao sujeito consciente que vive o *sense of duty*. Ou seja, a marca emotiva deste sentido, abre a consciência à relação com um outro, à alteridade¹⁴⁵.

Se, por um lado, a Consciência abre a pessoa à relação com um outro, ela pressupõe também um “Eu”, o mesmo que experimenta as emoções próprias que suscita a Consciência. Quer dizer que ela é não apenas um elemento constitutivo do “Eu”, mas fundamental para a sua auto-descoberta. Ou seja, as emoções de censura e aprovação, de consolo e de arrependimento são fenómenos fundamentais sem os quais o “Eu” não

¹⁴³ «This difference conscience and aesthetic taste goes along with another stressed by Newman. Aesthetic taste has no essential connection with “emotion”. Beauty is contemplated with tranquil admiration except when it is personal beauty», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, p. 62.

¹⁴⁴ John Henry NEWMAN, *GA*, p. 109.

¹⁴⁵ «La mira più oggettiva del senso morale rispetto a quella più personale del senso del dovere motiva la loro diversa natura: la natura normalmente “intellettuale” e scevra di emozione del senso morale, e la natura, invece, sempre emotiva del senso del dovere. Il carattere emozionale del senso del dovere apre la coscienza all’alterità personale, poichè “le nostre affezioni non vanno mai a cose inanimate ma solo a persone», Aristide FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo J. H: Newman», p. 433.

toma consciência de si mesmo, nem se abre à alteridade de outros seres pessoais análogos ao “Eu” que experimenta essas emoções¹⁴⁶.

Por esta razão, a Consciência é, para o nosso autor, a faculdade da mente mais próxima de si mesmo, que ele usa porque tem de se usar a si mesmo: «Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs».

2.3.3) A natureza da Consciência

Ao contrário do que poderíamos esperar, Newman não usa expressões técnicas, nem procura sistematizar a sua definição da natureza da Consciência. Na *Letter addressed to the Duke of Norfolk*, o autor resume o seu pensamento sobre o assunto. É por isso, neste escrito, que encontramos de maneira mais esquemática uma definição.

Diz o autor:

They speak of a principle planted within us, before we have had any training, although training and experience are necessary for its strength, growth, and due formation.¹⁴⁷

A Consciência é um princípio próprio e inato no homem. Este princípio actua instintivamente, pode ser considerado como um sentimento¹⁴⁸ ou como um anelo.

¹⁴⁶ «La coscienza appartiene dunque al numero delle detrimazioni costitutive dell'io. [...] lode e biasimo come tale appartengono al “fenomeno” originário dell'esistenza, costituiscono dunque un elemento integrante di quelle evidenze attraverso le quali soltanto io prendo coscienza di me, e quindi anche sono», Giuseppe ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», in *Teologica* 15, (1990), pp. 254-255.

¹⁴⁷ Esta e as próximas quatro citações no corpo do texto encontram-se em John Henry NEWMAN, *Diff.*, p. 248.

¹⁴⁸ «in the breast of every one there dwells a feeling or perception, which tells him the difference between right and wrong», John Henry NEWMAN, *Discourses addressed to Mixed Congregations* (1849), London, Longmans, Green, and Co, 1909, p. 83.

Enquanto instância inata não é algo que surja pela educação, ou que nasce do exercício, ainda que estas duas acções sejam necessárias ao desenvolvimento da consciência¹⁴⁹.

No entanto, este último aspecto: o exercício de escutar a sua própria Consciência e obedecer-lhe, procurando perceber os seus mandatos, é importante porque à medida, em que vamos obedecendo à nossa Consciência, os seus mandatos vão-se tornando mais nítidos e objectivos e, graças a essa maior clareza na percepção da voz interior, o Homem vai percebendo cada vez melhor a distância que o separa de Deus¹⁵⁰.

O autor prossegue, em seguida, com a definição da natureza da Consciência destacando o seu lugar na nossa mente:

They consider it a constituent element of the mind, as our perception of other ideas may be, as our powers of reasoning, as our sense of order and the beautiful, and our other intellectual endowments.

Ou seja, a Consciência é uma faculdade ou potência da mente, equivalente à razão, à memória, à imaginação, etc¹⁵¹. Quer isto dizer, que da mesma maneira que damos crédito às conclusões da nossa razão, do mesmo modo que acreditamos na nossa

¹⁴⁹ Acerca da Consciência como princípio original, Newman fala, noutros escritos, em: «yet who will therefore, maintain that it is not [conscience] an original principal, but must depend, before it acts, upon some previous process of Reason? [...] as then conscience is a simple element in our nature [...]», John Henry NEWMAN, *US*, p. 183; e: «Which is born with him, which he did not make for himself», John Henry NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* (1834), Vol. II, London, Longmans, Green, and Co, 1907, p. 18; finalmente: «for what is a higher guide for us in speculation and in practice, than that conscience of right and wrong, of truth and falsehood, those sentiments of what is decorous, consistent, and noble, which our Creator has made a part of our original nature?», John Henry NEWMAN, *Apo*, p. 151.

¹⁴⁹ Acerca da importância de exercitar a sua consciência ele diz: «Moreover, it is so constituted that, if obeyed, it becomes clearer in its injunctions, and wider in their range, and corrects and completes the accidental feebleness of its initial teachings», IDEM, *GA*, p. 390.

¹⁵⁰ «Wishing and striving to act up to the law of conscience, he will yet find that, with his utmost efforts, and after his most earnest prayers, he stills falls short of what he knows to be right, and what he aims at. Conscience, however, being respected, will become a more powerful and enlightened guide than before; it will become more refined and hard to please; and he will understand and perceive more clearly the distance that exists between his own conduct and thoughts, and perfection», John Henry NEWMAN, *PPS*, Vol. VIII, p. 116.

¹⁵¹ Noutro lugar Newman diz: «a certain feeling on my mind, which I call conscience», IDEM, *PhN*, p. 31.

memória ou não tememos usar a nossa imaginação, não devemos deixar de valorizar e usar a nossa Consciência. A seguir diz-nos Newman:

They think it holds of God, and not of man, as an Angel walking on the earth would be no citizen or dependent of the Civil Power.

O seu fundamento está em Deus e não nos homens; logo ela depende de algo que a transcende; por conseguinte apesar de ser uma dimensão interior do homem ela tem um carácter transcendente¹⁵². Outro aspecto que ressalta o autor é o da irredutibilidade:

They would not allow, any more than we do, that it could be resolved into any combination of principles in our nature, more elementary than itself;

Ou seja, a Consciência não pode ser encarada como a conjunção de várias faculdades da mente humana, mais elementares que ela mesma. Isto é a Consciência é em si mesma um elemento irredutível, tão elementar como o da razão¹⁵³.

[...] though it may be called, and is, a law of the mind, they would not grant that it was nothing more; I mean, that it was not a dictate, nor conveyed the notion of responsibility, of duty, of a threat and a promise, with a vividness which discriminated it from all other constituents of our nature.

Por fim, ela não é apenas um elemento da nossa mente, mas é principalmente um imperativo magisterial que implica, como vimos quando falámos do *sense of duty*, a vivência de certas emoções, a noção de responsabilidade e que a Consciência tenha a capacidade de ameaçar ou prometer o que a torna tão particular entre as faculdades que compõem a mente humana¹⁵⁴.

¹⁵² «Conscience implies a relation between the soul and something exterior, and that moreover, superior to itself; a relation to an excellence which it does not possess, and to a tribunal over which it has no power», IDEM, *US*, p. 18. Mais à frente veremos em que medida Deus é o seu fundamento.

¹⁵³ «As then, Conscience is a simple element in our nature», IBIDEM, p. 183.

¹⁵⁴ «and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience» IDEM, *GA*, p. 107.

2.4) A voz do Criador na consciência

Depois de termos descrito o *moral sense* e o *sense of duty*, as duas dimensões que se podem distinguir na Consciência, queremos agora perceber de que maneira é que nesta surge uma imagem verdadeira e nítida de Deus à qual podemos dar um assentimento real. Para tal, devemos retomar aquilo que acabámos de dizer acerca das emoções que experimentamos quando transgredimos ou obedecemos ao *sense of duty*.

Acerca deste aspecto diz Newman:

Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons. If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, [...], this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear. [...] These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog¹⁵⁵

Os nossos afectos estão sempre dirigidos a pessoas. Logo se experimentamos sentimentos de responsabilidade, vergonha ou medo (que estão intimamente ligados aos nossos afectos), quando transgredimos os imperativos da nossa consciência, quer dizer que por trás desses imperativos está um Ser, que deve, obrigatoriamente, ser inteligente e de certa maneira semelhante ao “Eu” que vive as emoções e as afeições. Mas quem é este Ser? A resposta de Newman é bastante clara:

[...] we have no remorse or compunction on breaking mere human law: yet, so it is, conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self-condemnation; [...]. "The wicked flees, when no one pursues;" then why does he flee? Whence his terror? Who is it that he sees in solitude, in darkness, in the hidden chambers of his heart? If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics.¹⁵⁶

¹⁵⁵ IBIDEM, pp. 109-110.

¹⁵⁶ IBIDEM, p. 110.

A primeira nota que gostaríamos de ressaltar é que para Newman não é a transgressão a qualquer lei que nos leva a experimentar a censura, vergonha ou medo. Logo, se fazemos a experiência destas emoções é porque a lei que transgredimos ou a que obedecemos não é mera lei humana. Por isso, se um homem perante uma transgressão, desconhecida de todos, se sente, no entanto, acusado e culpado, é porque sabe que infringiu uma lei de carácter inviolável, superior a uma simples lei humana.

Mas mais ainda, e esta é a segunda nota que queremos realçar, esse homem experimenta que alguém o acusa. Esse Ser que o acusa não pode ser imanente, porque olha à transgressão que está escondida no seu interior e só é conhecida do próprio transgressor. Ora nenhuma pessoa pode olhar para a interioridade de outro ser humano. Logo este Ser, capaz de denunciar a transgressão escondida no interior do culpado, deve ser Omnisciente. Se este Ser julga, então sabemos que Ele é Juiz, se ele aprova ou condena, sabemos que é justo e retributivo; se ele olha ao interior do homem sabemos que tudo vê, logo concluímos que este Ser é “Sobrenatural e Divino”. Mas como chegamos à imagem de um Ser Todo-Poderoso? Diz Newman:

As from a multitude of instinctive perceptions, acting in particular instances, of something beyond the senses, we generalize the notion of an external world, and then picture that world in and according to those particular phenomena from which we started, so from the perceptive power which identifies the intimations of conscience with the reverberations or echoes (so to say) of an external admonition, we proceed on to the notion of a Supreme Ruler and Judge, and then again we image Him and His attributes in those recurring intimations, out of which, as mental phenomena, our recognition of His existence was originally gained¹⁵⁷.

Quando tratámos da filosofia do conhecimento vimos como, para Newman, a razão era capaz em matérias concretas de atingir conclusões e alcançar certezas através de um processo, que sendo perfeitamente racional porque exercido pela própria razão, superava a mera lógica. Na altura citámos Newman para dizer que a nossa mente

¹⁵⁷ IBIDEM, p. 104.

reflete do concreto para o concreto, de uma coisa conhecida para outra, de forma mais elástica e flexível do que o juízo lógico e silogístico, de uma forma muitas vezes implícita e por isso não totalmente clara a nós mesmos. Também dissemos que uma faculdade importante da nossa razão implícita e supra-lógica era o Sentido Ilativo. Este caracterizava-se por ser aquele aspecto intuitivo da razão na sua perfeição, que perante um conjunto de probabilidades a levava a inclinar-se por uma conclusão e permitir-lhe alcançar uma certeza absolutamente segura¹⁵⁸.

Portanto dissemos que, para o nosso autor, era graças a uma certa dose de intuição e instinto, e partindo do real concreto, que o homem alcançava certezas absolutas. Da mesma forma, diz-nos o nosso autor, a partir das intimações da nossa Consciência e das emoções que experimentamos ao violá-las ou cumpri-las (as intimações), nós somos capazes de identificar, de forma intuitiva e instintiva, essa experiência com a existência de um Ser infinitamente superior a nós¹⁵⁹.

Assim, graças ao eco da voz deste Ser Suprêmo, a nossa Consciência moral permite-nos reconhecer a existência de um Ser que tem por atributo principal ser um Juiz todo-poderoso¹⁶⁰:

¹⁵⁸ Jean Guitton resume da seguinte maneira o que acabámos de dizer: «Newman distingue l'inférence de l'assentiment: alors que l'inférence est toujours incomplète, indirecte, inadéquate et qu'elle se fonde en définitive sur des probabilités, l'assentiment est absolu. Ne nous en étonnons point, car il y a en nous un "sens illatif" qui permet de combler cet écart: alors se réalise l'accord intime de la pensée et de l'être, où les Grecs avaient vu la vraie marque de la certitude. Cette communion existe d'ailleurs en un point où les anciens n'ont jamais songé à la chercher: dans la conscience morale», Jean GUITTON, *La Philosophie de Newman, essai sur l'idée de développement*, pp. XXXII – XXXIII.

¹⁵⁹ «Newman thinks that there is na analogy between the way in which we form beliefs about material objects and the way in which we form beliefs about God on the basis on the basis of the experienced effects of conscience. Just as we instinctively (and correctly) form notions of the existence and character of an external world from the impressions of the senses, so we instinctively (and correctly) form notions of the existence and character of a "Supreme Ruler and Judge" from the intimations of conscience», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005, p. 29.

¹⁶⁰ «Now Conscience suggests to us many things about that Master, whom by means of it we perceive, but its most prominent teaching, and its cardinal and distinguishing truth, is that he is our Judge. In

but conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as is evidenced in that keen sense of obligation and responsibility which informs them. And hence it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, [...]; and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, likes no other dictate in the whole of our experience.¹⁶¹

Assim a Consciência é testemunha da existência de Deus e da sua lei, ela é a voz de Deus na natureza e no coração do homem¹⁶². Ao contrário do sentido do Belo, a Consciência abre-se a algo maior do que ela própria. Ou seja a Consciência é o lugar onde o homem se abre à transcendência, onde pode ouvir a voz de Deus, é o lugar onde homem pode encontrar-se e conhecer o seu Criador, com quem é possível relacionar-se, mas sobretudo a quem é possível dar um assentimento real. Ela ensina-nos que Deus existe e qual é a sua natureza, dá-nos uma imagem real de Deus para adorarmos.

Logo, se na Consciência ecoa a voz de Deus, se a Consciência é o sentido humano para captar o absoluto, então é porque para além do carácter puramente humano da Consciência, - como algo propriamente seu, como faculdade interior que lhe pertence a par de qualquer outra faculdade, a par da sua própria corporeidade - ela tem também um carácter que se projeta para além da imanência, na transcendência do Deus Criador¹⁶³.

consequence, the special Attribute under which it brings Him before us, to which it subordinates all other Attributes, is that of justice - retributive justice. We learn, from its informations, to conceive of the Almighty, primarily, not as a God of Wisdom, of Knowledge, of Power, of Benevolence, but as a God of Judgment and Justice», John Henry NEWMAN, *GA*, pp. 390-391.

¹⁶¹ IBIDEM, p. 107.

¹⁶² «This law as apprehended in the minds of individual men, is called conscience [...] They consider it, as Catholics consider it, to be the internal witness of both the existence and the law of God», John Henry NEWMAN, *Diff.*, p. 247; e ainda: «You may tell me that this dictate is a mere law of my nature, as is to joy or to grieve. No, it is the echo of a person speaking to me», John Henry NEWMAN, *Callista: A Tale of the Third Century* (1855), London, Longmans, Green, and Co, 1901, p. 315.

¹⁶³ «La conciencia es quintaesencia del hombre, y al mismo tiempo una vía privilegiada de comunicación con el Absoluto. Es un sentido inmanente que se asoma a la transcendencia y la contempla», José MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, p. 186.

2.5) O papel da consciência em matéria de assentimento religioso

Finalmente atingimos o alvo do nosso trabalho: apresentar o papel da Consciência em matéria de assentimento religioso, segundo J.H. Newman. Ao longo do capítulo fomos apresentando a doutrina da Consciência, formulada por Newman, inserida na sua filosofia do conhecimento. Primeiro vimos que a Consciência é um meio de conhecimento e uma potência da mente humana tão primordial como qualquer outra. Depois, dissemos que ela não se opõe à razão, aliás que ela pode e deve ser julgada pela razão porque o seu modo de conhecer apesar de ser implícito e supra-lógico era perfeitamente racional. De seguida, afirmámos que ela está mais próxima do “Eu” do que qualquer outra faculdade e que ela é determinante para a personalidade e a sua auto-descoberta¹⁶⁴.

Também vimos que, na sua estrutura, podíamos distinguir duas dimensões diferentes o *moral sense* e o *sense of duty*. Dissemos que o primeiro era um modo de conhecer especial, semelhante à razão supra-lógica e implícita e que o segundo nos colocava imediata e espontaneamente perante um imperativo que, consoante lhe obedecêssemos ou não, experimentávamos certa emoção.

Por fim, vimos que pela força dos mandatos, pelas emoções e afectos que eles originavam, eles não poderiam ser mera lei humana mas que implicavam um Ser inteligente e superior ao Homem. Assim concluímos que, apesar de ser uma faculdade interior imanente, a Consciência está especialmente habilitada para se abrir à transcendência divina.

Desta forma, podemos afirmar que, para Newman, o papel fundamental da consciência, no homem, é de o abrir à transcendência: «Its very existence throws us out

¹⁶⁴ Vid. nota 144,

of ourselves, and beyond ourselves, to go and seek for Him in the height and depth, whose voice it is»¹⁶⁵. Os ditados que se fazem ouvir e se impõem com tanta força na Consciência, levam o homem a sair de si mesmo e a buscar de quem é essa Voz. Para Newman é na Consciência que ecoa essa Voz, ela é, por isso, fundamental para que o homem possa conhecer de quem é essa Voz.

Mas mais ainda, a Consciência impele e incita o homem a obedecer aos mandatos desta Voz e, na medida em que o homem vai obedecendo a esses mandatos, a essa Voz é associada uma noção cada vez mais nítida. Logo, a Consciência tem também o papel crucial de levar o homem a obedecer a essa voz, condição fundamental para que se forme uma imagem viva e verdadeira de Deus na sua mente à qual ele pode dar um assentimento real. Desta forma, possibilita-lhe uma relação com o seu Criador apenas mediada por ela mesma: «Conscience, too, teaches us, not only that God is, but what He is; it provides for the mind a real image of Him, as a medium of worship»¹⁶⁶.

A Consciência é o guia do homem em matéria de moral: «it gives us a rule of right and wrong, as being His rule, and a code of moral duties. [...]. Conscience, then, considered as our guide, is fully furnished for its office»¹⁶⁷. Mas sobretudo em matéria de religião: «Conscience is the essential principle and sanction of Religion in the mind»¹⁶⁸.

Enfim, a Consciência é o vigário de Cristo no interior do homem: «Conscience is the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas, and, even though the eternal

¹⁶⁵ John Henry NEWMAN, *Sermons Preached on Various Occasions* (1874), London, Longmans, Green, and Co, 1908, p. 65.

¹⁶⁶ IDEM, *GA*, p. 390.

¹⁶⁷ IBIDEM, pp. 390-391.

¹⁶⁸ IDEM, *US*, p. 18.

priesthood throughout the Church could cease to be, in it the sacerdotal principle would remain and would have a sway»¹⁶⁹.

2.6) Consciência e Conversão

No primeiro capítulo deste trabalho tentámos, a partir das várias conversões de Newman, tornar explícito o que estava implícito, isto é o trabalho da Consciência do nosso autor em todo o seu itinerário de conversão. Agora, ao terminar o segundo capítulo, queremos concluir esse esforço, através de uma abordagem em certa medida, inversa. Ou seja, a partir da doutrina da Consciência iluminar alguns aspectos do processo de conversão do nosso autor.

Um dos grandes contributos de Newman para a filosofia do conhecimento é o de ter dado um estatuto credível ao *implicit reasoning*. Graças ao nosso autor, o *implicit reasoning* passou a ser considerado como um acto racional de igual valor àquele do raciocínio explícito. Apesar de não ser tão nítido em todas as suas etapas e tão claro e dedutivo como o último, o *implicit reasoning* é fundamental e está presente, através do *Illative Sense*, ao longo de todo o processo de inferência.

No primeiro capítulo, vimos que o itinerário de conversão de Newman se fez em três etapas fundamentais. A primeira, a mais decisiva e a mais importante, é iluminada pela sua doutrina da Consciência de maneira sugestiva, permitindo-nos responder às perguntas: porque pôde o nosso autor dizer que na Consciência ressoa o eco da voz de Deus? Como chegou a essa conclusão ou de onde lhe veio e essa intuição?

¹⁶⁹ IDEM, *Diff*, 248-249.

O apurado *moral sense* adquirido pela educação e desenvolvido pelas suas capacidades intelectuais, capacitou-o de maneira especial para perceber o que é e onde está a verdade. Mas sobretudo o *sense of duty*, excepcionalmente afinado e zelosamente obedecido, permitiu, ao jovem, reconhecer nos imperativos da Consciência uma autoridade que o transcende. Autoridade de tal modo incontestável que levou o autor a perceber que ela tem um direito sobre a sua própria existência. Logo, esta autoridade só pode ser o seu Criador, só ele poderia reclamar esse direito¹⁷⁰.

Se o meu Criador entra em relação comigo através da minha Consciência, então eu sou e me conheço em relação, antes de mais, com o meu Criador, sendo a Consciência o lugar onde se dá este encontro; mais ainda, o lugar onde Deus revela a sua existência e a sua verdade. Logo, esta verdade passa a ser determinante para a minha vida, passa a ser condição *sine qua non*, para que eu me conheça, para que eu seja. Esta verdade impõe-se, por isso, como algo de incontornável, como um dogma¹⁷¹.

¹⁷⁰ Este desejo de perfeição moral que caracterizava Newman no período da sua primeira conversão transpira bem da citação que já fizemos dos seus *Escritos Auto-biográficos*: «I recollect (in 1815 I believe) thinking I should like to be virtuous, but not religious. There was something in the latter idea I did not like. Nor did I see the meaning of loving God», John Henry NEWMAN, *AW*, p. 169. Jean Honoré numa obra em que procura expor o itinerário espiritual do nosso autor resume da seguinte maneira o estado de espírito de Newman ao tempo da sua primeira conversão: «Ainsi plus que d'une fidélité religieuse, l'étudiant de l'école d'Ealing est soucieux d'une perfection morale; et l'appel d'un Dieu souverain a, pour lui, moins de sens que les requêtes d'une conscience éprise de sincérité et de droiture. Ses lectures l'entraînent d'ailleurs dans la voie dangereuse d'un déisme parfaitement conciliable avec une certaine austérité morale. L'adolescent découvre ainsi la vertu comme une performance à réaliser pour le mettre d'accord avec lui-même. La conversion va changer tout cela, dissipant les brumes du moralisme dans l'ardente clarté de la rencontre de Dieu», Jean HONORÉ, *Itinéraire spirituel de Newman*, p. 22.

¹⁷¹ Newman explica melhor que ninguém como se dá esta descoberta: «If then our *or* my knowledge of our *or* my existence is brought home to me by my consciousness or the sense of an imperative coercive law, and if such a sense, (when analysed, i.e.) reflected on, involves an inchoate recognition of a Divine Being, it follows that such recognition comes close upon my recognition that I am, and is not only such a clear object of perception as my own existence». Citado por A. J., BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1955, p.266. Honoré explica-nos como o *“Myself and my Creator”* se torna para Newman um dogma: «Dés lors, nous découvrons bien ce qui fait l'essence de la conversion de John Henry Newman: c'est le caractère doctrinal d'une certitude religieuse; plus d'une consolation, le jeune homme reçoit le choc d'une dépendance. [...]. La conversion elle est là, tout entière, en cette saisie d'une dépendance de l'être à l'égard de celui qui est le principe et le père de tout ce qui est, et singulièrement, de ce qui apparaît à l'homme comme le bien le plus inaliénable

O eco da voz de Deus na Consciência, como realidade que pode ser apreendida pelo homem, à qual este pode dar um assentimento real e certo, torna-se o meio pelo qual o homem se encontra com o seu Criador. Mas como justificar este conhecimento que é, em aparência, puramente subjectivo? Só concedendo valor ao conhecimento implícito e demonstrando que este é capaz de certezas tão válidas e até tão vividas como o explícito é possível defender que a voz que é apreendida pela Consciência é o eco da voz do Criador. Este é o testemunho do apostolado de Newman, é o objecto principal da sua reflexão e é a experiência mais pessoal da sua relação com o seu Criador¹⁷².

Para ele a descoberta da verdade é um trabalho que exige a totalidade da pessoa. É, por isso, uma empresa moral. Por esta razão, em Newman, como em poucos autores, a vida ilumina a reflexão e o pensamento explica a experiência pessoal, de maneira inseparável e totalmente complementar. *Sense of duty, moral sense, Illative Sense, implicit reasoning* não são conceitos elaborados, exclusivamente, a partir da reflexão; são, antes de mais, noções inferidas da experiência pessoal e deduzidos pelo desejo de explicar e partilhar essa mesma vivência¹⁷³.

et le moins contesté: son individualité personnelle. «Moi-même et mon créateur. [...] Si Dieu est l'absolu, toute existence ne se justifie que dans une relation de dépendance», IBIDEM, pp. 24-26.

¹⁷² Acerca do apostolado de toda a vida de Newman, Henri Brémond diz o seguinte: «Chez Newman, le point de départ et le point d'arrivée se confondent. L'étroit circuit lumineux va et revient entre ces deux termes: Dieu et mon âme; mon âme et Dieu. Apôtre sans doute, il le sera, mais sans entraînement naturel, sans activité débordante. Son apostolat consistera à répéter sans cesse ce seul et même témoignage. Toute sa philosophie revient à établir une identité fondamentale entre la voix de la conscience et la voix de Dieu. Toute sa théologie à montrer, dans le Dieu de la révélation, le dieu de la conscience», Henri BRÉMOND, *Newman essai de biographie psychologique*, 199.

¹⁷³ «The conquest of truth is an enterprise in which the whole personality takes part. Thought is, throughout, a free activity for which we bear the responsibility. My very first duty is to be faithful to my potentialities, and to make proper and conscientious use of my faculties of knowledge. Hence, conscience directs the whole life of thought. The moral development of the personality is, as it were, the life-giving environment in which truth develops in the mind», John Henry WALGRAVE, *Newman the theologian, the nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, p. 343. Federico Sopena no prólogo à tradução castelhana dos *Escritos Auto-biográficos* de Newman sintetiza: «Newman radicalmente aparte del teólogo de manual, trae precisamente a la teología un agustiniano sabor de experiencia personal. [...] No se trata de la práctica frente al sistema, sino de un sistema verdadero intrincado, inseparable de la praxis», John Henry NEWMAN, *Escritos Auto-Biográficos*, Madrid, Taurus ediciones, 1962, p. 8.

III CAPÍTULO

O valor da Consciência

O primeiro e segundo capítulos formam uma unidade. Talvez devêssemos falar deles como a primeira parte deste trabalho. De facto, como vimos, não podemos entender a vida do Cardeal Newman sem entender a sua doutrina sobre a Consciência, e esta não a podemos entender sem conhecer a vida do nosso autor. Neste terceiro capítulo, que corresponderia à segunda parte, gostaríamos de discutir alguns aspectos do pensamento do nosso autor, que mais dificuldades e críticas suscitaram. Pensamos que isso poderá ajudar-nos a perceber melhor o seu pensamento e a sua vida¹⁷⁴.

Neste capítulo seguiremos de muito perto o trabalho de William Wainwright¹⁷⁵, onde este autor expõe algumas das mais pertinentes críticas que se fizeram recentemente

¹⁷⁴ Ao longo do tempo foram aparecendo comentários muito críticos e cépticos em relação à pessoa de Newman e ao seu pensamento, como por exemplo os de Valerie PITT, «Demythologising Newman», in *John Henry Newman: Reason, Rhetoric and Romanticism*, David NICHOLLS, Fergus KERR (ed.), Bristol, The Bristol Press, 1991, pp. 13-27 e Valentine CUNNINGHAM, «Dangerous Conceits or Confirmations Strong», in IBIDEM, pp. 233-252, entre os trabalhos em português: Manuel SUMARES, «Imaginação e Assentimento. O que John Newman poderia querer dizer», in *Communio*, X (1993/6), pp. 541-555. No entanto de todos estes interessam-nos apenas aqueles que se cingem a apresentar dificuldades que ponham em causa a sistematização newmaniana.

¹⁷⁵ William J. WAINWRIGHT *Religion and Morality*, p. 44.

a Newman. Em concreto, as de Grave e de Mackie. Também nos apoiaremos no trabalho de John Henry Walgrave¹⁷⁶, no qual este autor resume o trabalho do Cardeal comparando-o com o pensamento de Kant.

Antes de avançarmos, é bom ter em conta que não pretendemos fazer um trabalho exaustivo. De facto cada uma das censuras à reflexão newmaniana só por si exigiria uma outra dissertação. Assim, limitar-nos-emos a apresentar as principais críticas feitas, pelos comentadores, ao nosso autor, seguindo-as das possíveis respostas que este poderia dar. Por este meio, procuraremos demonstrar como o pensamento de Newman sobre a Consciência é muito resistente à crítica, iluminando, ao mesmo tempo, que os reparos feitos são eles mesmos pouco sólidos.

A doutrina newmaniana sobre a Consciência alicerça-se em três princípios: a Consciência é inata, logo ela tem um valor absoluto a par da nossa memória ou do nosso corpo; tendo um valor absoluto, nós podemos e devemos confiar nela, tal como confiamos na nossa razão; finalmente, partindo dos seus fenómenos, nos quais confiamos, somos postos em relação com um ser transcendente. Este capítulo girará, portanto em torno destes três princípios.

3.1) A origem da Consciência

Efectivamente, o nó da sua doutrina sobre a Consciência está no facto de Newman nos dizer que podemos e devemos confiar nela por ela ser natural no ser humano. De facto, se podemos confiar na Consciência então podemos confiar nos seus fenómenos: a censura e a aprovação, e aquilo que estas indiciam. Ora, se estas nos

¹⁷⁶ Mais precisamente: John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», in *L'Existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961.

reenviam para um Criador, é legítimo afirmar que a Consciência é um meio válido para o Homem se encontrar com o seu Senhor.

Ou seja, para se decidir sobre a validade da Consciência como o lugar próprio do assentimento religioso, interessa primeiro saber se, realmente, podemos confiar na Consciência ou não; e depois, se realmente ela nos aponta a presença do eco da voz de Deus em nós. Só então será legítimo afirmar que a Consciência é a instância apropriada para o encontro do Homem com Deus.

Nós só podemos confiar na Consciência se ela for uma faculdade natural ou inata, como qualquer outra instância da nossa mente: quer dizer, se tiver um valor em si absoluto. Ora, como vimos no capítulo anterior, segundo o nosso autor, a Consciência é tão indubitável e inevitável como a razão ou memória. Mas será realmente assim? Que leva o nosso autor a afirmar que Consciência é uma faculdade natural em nós?

3.1.1) A Consciência é o resultado de um processo cultural?

A primeira crítica apresentada por Wainwright é a de John Leslie Mackie, expressa no livro: *The Miracle of Theism*¹⁷⁷. Nesta obra o autor critica Newman por dizer, várias vezes, que a Consciência é uma faculdade natural no Homem, sem procurar fundamentar cabalmente essa afirmação. Ora, como já vimos, esta afirmação é crucial, pois se a Consciência não é natural ou inata no Homem, então qual o seu valor real. Mais ainda, qual o valor real dos fenómenos da Consciência? Se ela não faz parte da nossa natureza, mas é o produto da vida em sociedade, da educação ou da cultura, até que ponto nós podemos confiar nas suas intimações? Mackie afirma que o pressuposto

¹⁷⁷ John Leslie, MACKIE, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

da Consciência ser inata no Homem é seriamente colocado em causa por explicações “naturalistas e psicológicas” da Consciência. Eis o que ele diz:

If we seek critically to understand how conscience has come to existence and has come to work as it does, then we do find persons in the background but human persons, not a divine one. If we stand back from the experience of conscience and try to understand it, it is overwhelmingly plausible to see it as an introjection into each individual of demands that come from other people [...]. In thus understanding conscience we do, admittedly, look beyond conscience itself and beyond the agent himself, but we look to natural, human, sources, not to a god.

O próprio Mackie não nos fala em Freud, mas Wainwright não hesita em apontá-lo como o melhor exemplo de uma perspectiva psicológica e naturalista¹⁷⁸. De facto, o psicanalista austríaco é um exemplo muito claro da perspectiva que encara a Consciência como um produto da civilização, da educação ou da cultura. Talvez possamos resumir a sua tese dizendo que para ele o “superego” (sendo a Consciência uma das suas funções) é fruto da interiorização, na infância, das exigências parentais veiculadas pela educação. Depois de interiorizadas, estas exigências entram em confronto com os verdadeiros desejos do indivíduo, manifestados pelo eu. Para Freud, o sentimento de culpa nasce da violência exercida pelo superego sobre o “eu”, para recalcar esses desejos primários:

El súper-yo es una instancia psíquica inferida por nosotros; la conciencia es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del yo, juzgándolos, y ejerciendo una actividad censoria. El sentimiento de culpabilidad – la severidad del súper-yo – equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del súper-yo¹⁷⁹

¹⁷⁸ E com Grave que também coloca Newman e Freud frente a frente como autores de duas explicações da origem da Crença simetricamente opostas, enquanto uma é teísta e outra naturalista: «Freud eminently provides an illustration of the developmentalist threat to theological inference from the phenomena of conscience. [...] Depersonalized, the prohibitions and commands of his parents endure in the grown man as a conscience. And the father, life-giver and protector, clothed “with all the magnificence in which he once appeared to the small child”, becomes the heavenly father», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 80.

¹⁷⁹ Sigmund FREUD, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 77. Resumindo: «Das três instancias da “segunda tópica” da personalidade (*Ego*, *Id* e *Super-ego*), as duas primeira correspondem respectivamente à consciência e ao inconsciente da “primeira tópica”, apresentando-se o

Mas se a Consciência não é inata, por ser resultado de um processo natural, perfeitamente, identificável, então qual o valor real das suas intimações? A explicação freudiana leva-nos inevitavelmente a relativizar o valor dos fenómenos da Consciência. Assim sendo, deveria ser-nos possível, manejá-la, corrigir o seu mecanismo, nomeadamente o de censura e de aprovação, eventualmente até dispensá-la. Ora é impossível ao Homem dominar por completo a sua Consciência ou prescindir do seu uso. No entanto, mesmo que o indivíduo abafe as intimações da Consciência, mesmo que quase se extingam as emoções de censura e aprovação, ser-lhe-á sempre possível voltar a experimentar a força das suas intimações, o que indica que não se pode apagar por completo a Consciência.

Ou seja, os fenómenos da Consciência parecem ser incontornáveis. Quer dizer, mesmo que a Consciência seja fruto de um processo evolutivo, isso não implica necessariamente que possamos controlar ou evitar os seus fenómenos. Logo, mesmo que a Consciência seja fruto de uma evolução, não quer dizer que não dêmos crédito aos seus fenómenos e ao que eles nos indicam.

De facto, se olharmos para a razão, que pode igualmente ser considerada como resultado de uma evolução, de um processo natural, damo-nos conta que não estaríamos dispostos, apesar disso, a pôr em causa o valor das suas conclusões. Se ela é fruto ou não de uma evolução natural, não nos interessa, não podemos dispensá-la. Isso é o que conta. Assim como devemos obrigatoriamente partir da nossa razão, tal como a experimentamos, também parece natural que partamos da Consciência tal como ela se

Super-ego como instância resultante da organização intrapsíquica das normas, dos padrões e valores morais e culturais da sociedade e que passa a exercer simultaneamente as funções de idealização e de censura dos pensamentos e desejos inconscientes não apenas do *Id*, mas também do *Ego*», Manuel Viegas de ABREU, “FREUD (Sigmund)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL; Francisco da GAMA CAEIRO (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 2, pp. 758.

nos apresenta. Ou seja, mesmo que a Consciência seja consequência de uma evolução natural somos obrigados a assumi-la como é e devemos confiar nos seus fenómenos¹⁸⁰.

O que significa que, pelo menos em termos metodológicos parece ser mais proveitoso partir da Consciência tal como ele é experimentada por cada pessoa, do que tentar descobrir a sua origem, para assi desqualificar o seu funcionamento. Com efeito, tentar perceber o que está na origem de determinado fenómeno, na maioria das vezes, ajuda a explicar o seu funcionamento. Mas no caso concreto da Consciência, esta tentativa, para além de permanecer no campo da especulação parece visar a relativização das suas intimações.

Ao invés, partindo dos fenómenos da Consciência, tal como eles são experimentados, podemos com alguma probabilidade, indicar para onde apontam e o que a Consciência exige de cada ser humano. Esta é, precisamente, a metodologia de Newman: partindo dos fenómenos da Consciência, tal como são experimentados, esclarecer o que eles nos indicam e exigem de nós:

We are in a world of facts, and we use them; for there is nothing else to use. We do not quarrel with them, but we take them as they are, and avail ourselves of what they can do for us. [...] We speculate on them at our leisure. But what we are still less able to doubt about or annul, at our leisure or not, is that which is at once their counterpart and their witness, I mean, ourselves. We are conscious of the objects of external nature, and we reflect and act upon them, and this consciousness, reflection, and action we call our rationality. And as we use the (so called) elements without first criticizing what we have no command over, so is it much more unmeaning in us to criticize or find fault with our own nature, which is nothing else than we ourselves, instead of using it according to the use of which it ordinarily admits. Our being, with its faculties, mind and body, is a fact not

¹⁸⁰ «Conscience is as indubitable a fact as thought, reasoning, or memory. We can doubt particular deliverances of theses faculties, but we can't doubt that we think, reason, and remember. Similarly, while we can doubt our judgment in the particular case about what is right and wrong, we cannot doubt the fact of conscience, that is, our feeling [...] of right and wrong under a *special sanction*», William J. WAINWRIGHT *Religion and Morality*, p. 41. De facto, Newman tinha razão quando afirmava que consciência era tão natural nele, que ele a usava porque tinha de se usar a si mesmo: «Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself», John Henry, NEWMAN, GA, p. 389

admitting of question, all things being of necessity referred to it, not it to other things.¹⁸¹

A pessoa faz uso do real tal como ele se lhe apresenta, sem se questionar, a cada momento, se aquilo com que é confrontado é verdade ou não. Só depois de fazer uso do concreto é que toma uma posição crítica em relação ao real. Da mesma forma, num primeiro momento, não pode abstrair-se de si próprio, actuando, por isso, como é mais natural um ser humano actuar. Logo, não devemos criticar o que é natural em nós, antes de fazermos, ou ao mesmo tempo em que fazemos, uso das nossas faculdades. Pelo contrário, cada indivíduo deve procurar as leis da sua natureza¹⁸².

A explicação de Freud, tal como Wainwright faz notar, deveria estar solidamente alicerçada em provas experimentais irrefutáveis. Ora, parece que o pai da psicanálise carece de fundamentação empírica sólida que sustente as suas afirmações¹⁸³.

A doutrina newmaniana, precisamente porque parte da Consciência em si mesma, tal como é experimentada pela humanidade, não carece de fundamentação empírica, pois tem o testemunho de cada indivíduo a garantir-lhe a sua autenticidade¹⁸⁴.

¹⁸¹ John Henry, NEWMAN, *GA*, p. 346.

¹⁸² «My first elementary lesson of duty is that of resignation to the laws of my nature, whatever they are; my first disobedience is to be impatient at what I am, and to indulge an ambitious aspiration after what I cannot be, to cherish a distrust of my powers, and to desire to change laws which are identical with myself», John Henry, NEWMAN, *GA*, p. 347. Numa outra passagem, demonstra a inescapabilidade da Consciência do seguinte modo: «in any case, he has within his breast a certain commanding dictate, not a mere sentiment, not a mere opinion, or impression, or view of things, but a law, an authoritative voice, bidding him do certain things and avoid others. I do not say that its particular injunctions are always clear, or that they are always consistent with each other; but what I am insisting on here is this, that it *commands*, that it praises, it blames, it promises, it threatens, it implies a future, and it witnesses the unseen. It is more than a man's own self. The man himself has not power over it, or only with extreme difficulty; he did not make it, he cannot destroy it. He may silence it in particular cases or directions, he may distort its enunciations, but he cannot, or it is quite the exception if he can, he cannot emancipate himself from it. He can disobey it, he may refuse to use it; but it remains», John Henry NEWMAN, *SVO*, pp. 64- 65.

¹⁸³ «[...] a critic like Freud must do three things: first provide good empirical evidence that the mechanisms he postulates [...] are actually operating; second provide good empirical evidence that these mechanisms are not only operating, but actually produce the phenomena of conscience; finally offer good reasons for thinking that the dictates and intimations of conscience, [...] are false [...]. Not only are the empirical credentials of Freud's theory controversial; it is unclear how Freud could show that the dictates and intimations of conscience are false without begging the question against theism», WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 40.

3.1.2) A Consciência é fruto de uma crença prévia em Deus?

Outro autor que levanta uma questão interessante é Grave; procurando perceber a origem dos fenómenos da Consciência, pergunta se estes são originados por uma crença prévia em Deus. Grave formula a questão da seguinte maneira:

A question arises with regard to the phenomena themselves: specifically with regard to the sense of a uniquely constraining imperative, and the sense of foreboding following upon transgression. The question is whether this sense of unique constraint and the presence of foreboding among phenomena of a bad conscience do not both presuppose theistic belief rather than, as Newman held, enabling to be engendered. [...] Do the phenomena in question presuppose for their existence some degree of theistic belief?¹⁸⁵

Grave acrescenta que a crença actual em Deus não é, certamente, necessária para experimentar os fenómenos de censura ou aprovação, visto que muitos dos que não acreditam experimentam os ditos fenómenos. Mas pode ser necessária a crença passada. O autor chama também a atenção para o facto de a crença passada não significar apenas a crença passada pessoal, mas pode ser também a crença passada do “background”, ou da sociedade, ou do género humano simplesmente¹⁸⁶.

Se os fenómenos da consciência são resultado de uma crença em Deus, então, como é óbvio, fica comprometida a afirmação de ela ser uma faculdade natural ou inata no Homem e conseqüentemente não servem para fundamentar a validade da Consciência como meio para o sujeito aderir a Deus.

¹⁸⁴ O testemunho de cada ser humano corresponde à voz da humanidade. Newman é um grande defensor da validade do testemunho desta voz: «Earnestly maintaining, [...] the certainty of knowledge, I think it enough to appeal to the common voice of mankind in proof of it. That is to be accounted a normal operation of our nature, which men in general do actually instance. That is a law of our minds, which is exemplified in action on a large scale, whether *a priori* it ought to be a law or no. Our hoping is a proof that hope, as such, is not an extravagance; and our possession of certitude is a proof that it is not a weakness or an absurdity to be certain», John Henry NEWMAN, *GA*, p. 344.

¹⁸⁵ S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, pp. 184-185.

¹⁸⁶ «But past belief may be necessary, though present belief is not. (The past belief is perhaps not necessarily that of the individual; conceivably the phenomena could exist as a sort of cultural deposit, preserved by ways of speaking about conscience that linger on.), IBIDEM, p. 185.

A estas críticas e hipóteses levantadas por Grave, Wainwright responde que mesmo que o estado actual da Consciência seja resultado de uma crença prévia, isso não põe, obrigatoriamente, em causa o valor da Consciência como meio de acesso a Deus, nem dos seus fenómenos e intimações. Para justificar esta afirmação, ele dá um exemplo interessante: reflectindo sobre as nossas experiências perceptuais, damos-nos conta que não nos seria possível tê-las se previamente nós ou outros antes de nós, não acreditássemos na realidade do mundo físico. Ora o facto de nós ou alguém antes de nós ter de acreditar na realidade do mundo físico para que possamos ter experiências a partir dos nossos sentidos, não nos impede de dar valor a essas mesmas experiências. Logo, mesmo que o funcionamento actual da Consciência tenha origem numa crença prévia em Deus, daí não se conclui necessariamente que ela não tenha valor em si mesma.

Tanto a explicação de Freud como a pergunta que formula Grave sobre a necessidade de uma crença prévia em Deus para explicar os fenómenos da Consciência são hipóteses muito fortes, mas que, como vimos, não derrubam o princípio de partida de Newman de que a Consciência é uma realidade inata no homem. Deste modo, somos obrigados a dizer com Wainwright que a hipótese do nosso autor é pelo menos tão provável quanto as outras¹⁸⁷.

¹⁸⁷ «Freud and Newman thus provide competing pictures of the same phenomena. Why should we prefer Freud's? It isn't clear that independent evidence supports it, and Newman's account is more natural since it takes the phenomena of conscience at face value. Furthermore, it isn't clear that descriptions like Freud's do justice to conscience's sense that what is required of us can't be equated with parental or societal norms.», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 35.

3.1.3) Usar a Consciência para se usar a si próprio

Newman afirma que a Consciência é uma realidade inata no homem. Qual é o fundamento para esta afirmação? Muitos o têm criticado por partir deste princípio sem o justificar. Com efeito, Newman não se deteve demoradamente a provar esta afirmação, contudo deu algumas indicações das razões que o levaram a partir do princípio de que todo o homem é dotado, por natureza, de uma Consciência:

The sense of a special sanction remains one and the same in all men.
 All men know what the feeling of a bad or good conscience is, though they may differ most widely from each other as to what conscience enjoins.
 The man himself has no power over it, or only with extreme difficulty; he did not make it, he cannot destroy it. He may silence it in particular cases or directions; he may distort its enunciations; but he cannot, or it is quite the exception if he can, he can't emancipate from himself from it. He can disobey it; he may refuse it to use it; but it remains.¹⁸⁸

Ou seja, para o nosso autor a prova de que a Consciência é uma faculdade natural é, por um lado, a sua inevitabilidade, à qual já aludimos no ponto anterior e a sua universalidade, por outro¹⁸⁹. Que o homem não possa emancipar-se da sua própria Consciência, não apresenta problemas. No entanto, como pode ser a Consciência uma faculdade universal se nem todos os homens consideram bons ou maus os mesmos actos? Ou se nem todos se sentem obrigados com a mesma força a fazer ou evitar os mesmos actos?

Newman responde que, apesar de nem todos considerarem bons ou maus os mesmos actos, o certo é que todos consideram existirem actos bons e maus e que uns devem ser realizados e outros evitados. Na verdade o Cardeal não está tão interessado no conteúdo dos mandatos da consciência quanto no seu mecanismo. Se é certo que

¹⁸⁸ A. J. BOEKRAAD, Henry TRISTRAM, *The Argument from Conscience to the Existence of God, according to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nawelaerts, 1961, pp. 111 – 112 e 114

¹⁸⁹ «I must start from some first principle; and that first principle, which I assume and shall not attempt to prove, is that which I should also use as a foundation in those other two inquiries, viz. that we have by nature a conscience.», John Henry, NEWMAN, *GA*, p. 105.

nem todos os homens consideram bons ou maus os mesmos actos, é também evidente que todos se sentem inclinados a actuar de uma determinada maneira em detrimento de outra, o que permite supor que actuam sob a intimação de alguma sanção¹⁹⁰.

Como é evidente, o nosso autor apercebe-se que em muitos homens os fenómenos de censura e aprovação não são nítidos, o que poderia levantar suspeitas quanto à universalidade do mecanismo da Consciência. Mas, este deficiente funcionamento pode explicar-se pelo escasso desenvolvimento do *sense of duty e moral sense*. Talvez não existam homens que careçam destes sentidos, mas somente homens que não os têm desenvolvidos ou simplesmente homens que deixaram de exercitar (ou obedecer) à sua Consciência ao ponto de esta ficar completamente atrofiada¹⁹¹.

Ele apresenta-nos o exemplo das crianças como prova de que existe, no Homem, uma propensão natural para aceitar a ideia de uma autoridade transcendente que julga os seus actos. Normalmente, as crianças vêm-se vigiadas por uma autoridade, mesmo quando esta não está presente. Ou seja, existe nelas uma receptividade extraordinária à ideia de estarem, permanentemente, sob a alçada de uma sanção exterior¹⁹²:

¹⁹⁰ «Proponents of the claim that conscience is conventional, a product of culture, typically point to its variable content. [...] But all this is irrelevant for Newman thesis. For as we have seen, what is invariable in conscience, in Newman's view, is its "sense of standing under a special sanction", not its contents», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 44.

¹⁹¹ Newman sugere que consciência possa perder a sua força por falta de exercício quando diz: «Conscience at first warns us against sin; but if we disregard it, it soon ceases to upbraid us; and thus sins, once known, in time become secret sins», John Henry NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons* (1834), Vol. I, London, Longmans, Green, and Co, 1907. «Conscience is indeed part of our natural noetic equipment but it can be lost through neglect or by being placed in unfavorable environments. It is thus unclear what if anything, would falsify the thesis that conscience is natural», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 44.

¹⁹² «He insists however, that the mind of the child is naturally and spontaneously receptive to them. They are "singularly congenial" to the child's soul», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 44; por outro lado: «C'est un fait que les enfants et les simples, chez qui l'exercice de l'existence consciente est encore spontané, non corrompu par les philosophies, [...] retrouvent dans leur propre cœur la vérité de l'enseignement selon lequel Dieu leur parle dans les intimations morales de la conscience, et qu'ils vivent tout naturellement sous le regard de Dieu.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 116.

The child keenly understands that there is a difference between right and wrong; and when he has done what he believes to be wrong, he is conscious that he is offending One to whom he is amenable, whom he does not see, who sees him. His mind reaches forward with a strong presentiment to the thought of a Moral Governor, sovereign over him, mindful, and just. It comes to him like an impulse of nature to entertain it¹⁹³

Quer dizer a sensação de estar sob uma especial sanção é, para o nosso autor, a forma mais espontânea do Homem viver a sua Consciência. Por isso o nosso autor conclui que esta é tão natural que a usamos porque nos devemos usar a nós próprios.

3.2) Porque devemos confiar na nossa Consciência?

Se a Consciência faz parte da nossa mente, “do nosso equipamento noético”, se é uma faculdade inata ou natural em nós, então é normal e lógico que confiemos nela, no seu funcionamento, nas suas intimações. Esta é a posição de Newman: a Consciência é uma faculdade natural, logo podemos e devemos confiar nos seus mandatos. A primeira razão que Newman apresenta para confiar nas suas intimações é a necessidade. Ou seja, deve-se confiar na Consciência, tal como se confia na memória ou na razão, porque não existe outra real alternativa¹⁹⁴:

Our being, with its faculties, mind and body, is a fact not admitting of question, all things being of necessity referred to it, not it to other things.
If I may not assume that I exist, and in a particular way, that is, with a particular mental constitution, I have nothing to speculate about, and had better let speculation alone. [...]. There is no medium between using my faculties, as I have them, and flinging myself upon the external world according to the random impulse of the moment¹⁹⁵

A outra razão pela qual se deve confiar na Consciência, mas sobretudo procurar usá-la é que, segundo o nosso autor, é uma regra geral que as faculdades naturais de

¹⁹³ John Henry NEWMAN, *GA*, p. 112.

¹⁹⁴ «It is reasonable to trust conscience and other faculties because we have no real alternative», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 39.

¹⁹⁵ John Henry NEWMAN, *GA*, p. 347.

cada ser potenciam o seu bem-estar quando são usadas e desenvolvidas. Sendo a Consciência uma faculdade natural em nós então o nosso bem-estar aumentará com o seu uso¹⁹⁶:

It is a general law that, whatever is found as a function or an attribute of any class of beings, or is natural to it, is in its substance suitable to it, and subserves its existence [...].
the fact that other beings find their good in the use of their particular nature, is a reason for anticipating that to use duly our own is our interest as well is our necessity.¹⁹⁷

Newman, claro está, sabe que a Consciência, por vezes, revela-se pouco fiável. Por exemplo um assassino em série que considera matar pessoas um acto justo, revela que nem sempre se pode confiar nas intimações da Consciência.

No entanto, se olharmos para os órgãos do corpo, damo-nos conta que alguns são indispensáveis, mesmo quando não são saudáveis. Com feito, mesmo que o fígado não funcione bem, não se pode prescindir do seu uso, porque um fígado a funcionar mal é melhor do que não ter nenhum. De facto simplesmente não é possível viver sem fígado. Do mesmo modo, se a razão não raciocina bem, nem por isso é rejeitada, ao contrário, é educada e exercitada para que venha a trabalhar como deve. Ou seja, ainda que a Consciência não funcione bem, que os seus mandatos sejam claramente errados, não a podemos rejeitar, porque ela nos é imposta por natureza. Aliás, seria altamente improvável que rejeitando-a o ser humano vivesse melhor.

O que o nosso autor conclui é que é razoável desconfiar, em certos momentos ou alguns casos, da Consciência e dos seus mandatos, mas é totalmente irrazoável não

¹⁹⁶ Para Walgrave este é âmago da crítica newmaniana: «Ici nous touchons le fond de la critique newmanienne, Il n'est pas donner à l'esprit humain de créer par lui même sa manière de fonctionner selon des modèles de sa propre invention. La seule chance de la pensée consiste essayer de coïncider avec soi-même.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p.118.

¹⁹⁷ John Henry NEWMAN, GA, pp. 348-349.

confiar nela de todo. Para Newman, não existindo causas fortes para não confiar na Consciência, devemos dar crédito aos seus mandatos¹⁹⁸

3.3) Consciência e transcendência

O facto de a Consciência ser universal e natural não implica necessariamente que ela aponte para algo ou alguém transcendente. A sua universalidade, ou o facto de ser uma faculdade natural, apenas garantem que podemos e devemos dar crédito aos seus mandatos, mas nada dizem quanto a ser um lugar onde Deus entra em relação com a pessoa.

3.3.1) A Consciência aponta para algo que a transcende?

Vejamos agora a crítica que faz John Leslie Mackie em *The Miracle of Theism* à doutrina newmaniana. Este autor diz o seguinte:

If we take conscience at its face value [...] we must say that there is a rational prescriptivity about certain kinds of actions in their own right: that they are of this or that kind is in itself a reason for doing them or refraining from them. There is a to-be-done-ness or a not-to-be-done-ness involved in that kind of action in itself. If so there is no need to look beyond this to any supernatural person who commands or forbids such action. Equally, the regret, guilt shame, and fear associated with consciousness of doing wrong, though normally such feelings arise only in relation with persons, are in this special case natural and appropriate: what conscience, taken at its face value, tells us is that this is how one should feel about wrong action simply in itself.¹⁹⁹

Mackie diz-nos que certos actos têm em si uma racionalidade e uma bondade tais que comportam um “dever-ser-realizados” ou um “dever-não-ser-realizados” que não obrigam a olhar para além deles. A própria bondade ou maldade associada aos actos

¹⁹⁸ «For the rule is that our natural faculties, and therefore conscience, should be trusted, and their deliverances accepted, in the absence of compelling reasons to do the contrary», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 40.

¹⁹⁹ John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism Arguments for and against the existence of God*, pp. 104-5.

determina que os façamos ou não, a Consciência auxiliada pela razão é capaz de incentivar a cumprir ou evitar os seus mandatos. Esta descrição da Consciência é sem dúvida certa e deste ponto de vista, de facto, ela não aponta para nada além de si mesma. No entanto, poderíamos perguntar, como faz Wainwright: primeiro, se, neste caso, as emoções suscitadas pelos fenómenos da Consciência, seriam tão fortes quanto as vividas pela maioria dos homens; depois, se, sabendo que não existe ninguém por trás desses fenómenos, não seriam irracionais esses sentimentos e, sendo irracionais, porque razão parecem ser invencíveis²⁰⁰?

No fundo, esta perspectiva centra-se sobretudo na Consciência enquanto *moral sense*. No entanto, se desviarmos o nosso olhar do *moral sense* para o *sense of duty*, segundo a óptica newmaniana, vemos que este sentido da Consciência aponta para algo que pelo menos parece ser transcendente ao sujeito consciente²⁰¹.

²⁰⁰ «Belief in the other's real existence isn't necessary. But will the feelings so construed have the weight of these feelings as ordinarily experienced? No doubt one can feel guilty or ashamed even when one is convinced that there is no one whom one has offended or before whom one is ashamed. And no doubt this can be explained by saying that one's attitudes incorporate a fictive other. But cases like these can also, and more accurately be described by saying that one believes that the belief incorporated in one's feelings of guilt or shame is false, and that one's feelings are therefore irrational», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 33. A psicanálise tentou precisamente vencer este sentimento de culpa, mas com resultados muito escassos.

²⁰¹ «In the first place, Mackie focuses too heavily on conscience's "critical" function and not enough on its "judicial office". The "moral sense" does not point beyond itself. But conscience's "magisterial dictate" does. [...] When taken at face value, the phenomena of Conscience point beyond themselves. They include an immediate perception of a voice, or the echoes of a voice, and spontaneously suggest an inference to a supreme governor or judge», IBIDEM, p. 40.

Também Grave não concorda com a crítica de Mackie: «First, while conscience prescribes the doing or refraining from an action because it is the kind of it is, the argument looks beyond the action for an imperative external to it. [...] The second point at which Mackie's criticism taxes Newman's argument with inconsistency is over the phenomena of a bad conscience [...]. Newman is not being challenged over what the phenomena are. And once again, if there is inconsistency, it is on the part of conscience; for while regret, guilt, and shame can terminate in the action itself, fear and foreboding look to its consequences for oneself.», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, pp. 76-77.

3.3.2) Um eco da voz de Deus ou apenas uma ideia?

Uma das críticas mais frequentes à doutrina newmaniana sobre a centralidade da Consciência no conhecimento e assentimento a Deus é o facto de ele nos dizer que a percepção duma voz é imediata, mas a conclusão de que ela é a de Deus é inferida. Mas, se é inferida, quem garante a validade de tal inferência? Quem garante que a dita voz não é simplesmente uma ideia conjecturada e nada mais? Aliás, a prova de que talvez não passe de uma ilação sem conteúdo real é que muitos, a partir da experiência da Consciência, não inferem a existência de Deus e ainda menos começam uma relação com Ele. A partir dos fenómenos da Consciência, podemos quanto muito concluir que se impõe a ideia de um deus, mas não obrigatoriamente a certeza de que na origem de tais fenómenos esteja inevitavelmente o próprio Criador.

Se os fenómenos da Consciência apenas nos obrigam a pensar em Deus, ou na possibilidade da sua existência, mas não nos põem realmente em relação com Ele, então evidentemente a Consciência não é esse “santuário” onde o homem se encontra a sós com o seu Criador. Ao contrário se os fenómenos da Consciência são originados pelo próprio Deus e para ele apontam, então a Consciência é um verdadeiro sacrário no qual o indivíduo transporta consigo o seu Senhor.

Estas duas posições, aqui resumidamente apresentadas, são aquelas defendidas por dois dos autores que mais se debruçaram sobre o tema da Consciência e da possibilidade desta abrir o Homem ao relacionamento com Deus, a saber Kant e Newman. Não vale a pena resumir o pensamento de Newman agora, visto que vimos

reflectindo sobre ele desde o início do trabalho. Mas resumir o pensamento de Kant é sem dúvida pertinente²⁰².

Deste modo, apoiando-nos, sobretudo, nas sínteses de Mackie e Walgrave, diremos que Kant tem como intenção primeira depurar a fundamentação da moral de qualquer condição experimental, levando-o a deixar de lado os fenómenos da Consciência²⁰³. Assim para este autor, o Homem é capaz de inferir o que deve ser feito e o que deve ser evitado. Este dever impõe-se-lhe pela razão prática e é um imperativo com tal força que o Homem reflectindo sobre ele, é obrigado a pensar na ideia de Deus. Para o filósofo da Aufklärung, a experiência moral implica necessariamente pensar em Deus, mas é apenas uma ideia que se impõe, sem realidade, com a qual não nos podemos relacionar. Como é evidente, se os fenómenos da Consciência não apontam para uma autoridade real, mas apenas ideal, então todo o assentimento religioso é imaginário²⁰⁴.

²⁰² Como é óbvio não pretendemos resumir, nós próprios, o pensamento de Kant, que não conhecemos suficientemente para poder realizar tal empresa. Portanto partiremos do resumo feito por John Henry Walgrave no artigo «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs».

²⁰³ «O que é novo em Kant é, precisamente, o método transcendental da fundamentação da obrigação moral, depurando a ideia de vontade moral de todo o condicionamento empírico [...]. A novidade do projecto Kantiano de uma “metafísica dos costumes” consiste, pois no método transcendental de fundamentação da obrigação moral, estabelecendo Kant o princípio supremo da moralidade na ideia de uma vontade pura, que é inteiramente *a priori*», José LAMEGO, “Apresentação sistemática da filosofia prática de Kant”, in Immanuel KANT, *A metafísica dos Costumes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. XXI-XXIII. Esta preocupação, quase dogmática, por uma fundamentação *a priori* da moral leva-o inevitavelmente a desprezar certos indícios que os fenómenos da Consciência apresentam na direcção de Deus.

²⁰⁴ «En résumé, Kant nous dit que le devoir en tant qu'il prend en nous la forme d'un commandement inconditionnel, implique nécessairement la pensée - non la réalité - d'un Dieu personnel tout-puissant et maître et l'univers. La pensée non la réalité objective: c'est la nuance propre à Kant exigée d'ailleurs par toute sa philosophie.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 114. Mackie resume da seguinte maneira o pensamento de Kant: «What is morally right and obligatory is so, Kant holds, in itself, and can be rationally seen in itself to be so. Each rational being, is such, competent to determine the moral law, to prescribe moral commands to himself, therefore does not need God to command him. [...] In other words, we as rational beings cannot help thinking morally, and if we develop our moral thinking fully and coherently we cannot help supposing that there is a god; but whether in fact there is god remains an open question.», John Leslie, MACKIE, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, pp. 106,108-109.

No entanto, na *Metafísica dos Costumes*, a um dado momento, parece que o filósofo de Königsberg se aproxima daquela que será a visão de Newman sobre a Consciência, diz ele²⁰⁵:

Esta disposição originária intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada consciência moral, tem de peculiar em si o facto de que, embora esta tarefa seja algo que o homem trata consigo próprio, no entanto, este vê-se obrigado pela sua razão a desempenhá-la como se fosse por ordem de outra pessoa. [...] Daí que em relação a todos os deveres a consciência moral do homem tenha que imaginar um outro (como homem em geral), distinto de si próprio, como juiz de si próprio, se não quiser estar em contradição consigo mesmo. Ora, este outro pode ser uma pessoa real ou meramente ideal, que a razão por si própria cria. [...] Ora, dado que um tal ser moral tem de ter simultaneamente todo o poder (no céu e na terra), pois que, caso contrário, não poderia proporcionar às suas leis a eficácia que lhe corresponde [...] e, dado que se chama Deus a um ser moral onipotente, a consciência moral terá, deste modo, de ser concebida como princípio subjectivo de uma responsabilidade dos próprios actos perante Deus²⁰⁶.

Esta passagem deixa claro que Kant não nega que a nossa Consciência exija pensar sobre os próprios actos como referindo-se a Deus, mas hesita em afirmar que a partir dessa exigência se possa dizer que esse ser realmente exista e por conseguinte permita ao Homem relacionar-se com Ele²⁰⁷.

Entre a afirmação de que na nossa Consciência apenas se impõe a *ideia* de Deus e que nela escutamos *realmente* a sua voz e somos levados ao relacionamento com o nosso Mestre e Senhor, vai uma grande distância. Por esta razão, somos obrigados a

²⁰⁵ «[...] a passage in His Metaphysic of Morals suggests a quite different proof of God's existence: again a moral proof, but one which anticipates Newman's argument about conscience», IBIDEM p. 110.

²⁰⁶ Immanuel KANT, *Metafísica dos Costumes*, pp. 373-375.

²⁰⁷ Referindo-se a esta passagem, diz Mackie: «Here Kant is vacillating between the recognition of the merely psychological phenomenon of the setting up an ideal spectator (...) and the suggestion that moral thought has at least to postulate the real existence of an outside authority.», John Leslie, MACKIE, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, p. 110. Esta é aliás a grande diferença entre os dois pensadores: «La différence capitale entre Newman et Kant consiste en ceci: pour Kant, Dieu est une idée que l'homme moral pense nécessairement dans l'impératif catégorique; pour Newman au contraire Dieu est une présence, et donc une réalité personnelle, qui se révèle, se donne à la conscience fidèle. Par sa conscience l'homme moral se trouve confronté de manière toujours plus intime avec Dieu vivant.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 114. E Mackie: «In sharp contrast with the popular view, and with Newman's, Kant holds that neither our knowledge of God and of his will, nor that will itself, is the foundation of the moral law.», John Leslie, MACKIE, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, pp. 106,108-109.

responder à seguinte pergunta: porque afirma Newman que os fenómenos da Consciência, tal como são vividos pela maioria dos homens, apontam para uma autoridade realmente existente?

Newman responderia, como vimos no segundo capítulo, que olhando para a Consciência, como ela é vivida pela maioria dos homens, constatamos que suscita emoções de tal modo especiais que, ao analisá-las, concluímos forçosamente que só em relação a pessoas vivas e existentes as experimentamos. Estas, tais como o medo ou o pressentimento de uma ameaça (*foreboding*), mas sobretudo a censura e a aprovação apenas existem em relação a pessoas²⁰⁸.

Ora, se os mandatos são apreendidos com tal força, é provável que apontem para mais do que uma simples ideia. No segundo capítulo, vimos que o assentimento que damos a uma proposição é tanto mais forte, certo ou indefectível quanto mais real for a matéria apreendida, vimos que o real tem um impacto sobre nós que as noções raramente conseguem ter. Ora os mandatos da Consciência têm uma força tal que nos levam, pelo menos, a suspeitar que, por detrás deles e na origem das emoções tão vivas que provocam, esteja uma autoridade real. A força do assentimento à voz de Deus na Consciência funda-se na vivacidade das emoções suscitadas pelos fenómenos desta, mas elas só teriam o impacto que realmente têm se por detrás delas existisse uma autoridade real. Por isso, para Newman os fenómenos da Consciência obrigam o ser humano a

²⁰⁸ Retomamos aqui a citação já feita, no capítulo Segundo sobre a importância, para Newman, de se tomar em consideração as emoções: «Conscience too, considered as a moral sense, an intellectual sentiment, is a sense of admiration and disgust, of approbation and blame: but it is something more than a moral sense; it is always, what the sense of the beautiful is only in certain cases; it is always emotional. No wonder then that it always implies what that sense only sometimes implies; that it always involves the recognition of a living object, towards which it is directed. Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons», John Henry NEWMAN, *GA*, p. 109.

relacionar-se com um ser pessoal e não, como postula Kant, apenas a pensar na ideia de um ser com as características de Deus²⁰⁹.

O nosso autor, contudo, tem o cuidado de chamar a atenção para o facto de que a percepção da existência de uma pessoa transcendente é imediata, mas não acabada porque é implícita. Ou seja, o facto de ser uma percepção imediata não implica que seja definitiva. Aliás, essa apreensão se depois não for completada pela reflexão explícita pode esvanecer-se. Mas deixaremos esta interessante questão para o ponto seguinte²¹⁰.

Antes, devemos ainda tentar responder à seguinte pergunta: se é óbvio, para Newman que, por trás dos mandatos da Consciência, está uma autoridade, como pode ele ter a certeza de que essa autoridade é divina? A resposta que vamos apresentar, por mais surpreendente que possa parecer, foi-nos sugerida por Kant. Este, na *Metafísica dos Costumes*, afirma o seguinte:

Todas as relações morais entre seres racionais têm implícito um princípio de acordo da vontade de um com a do outro, podem reconduzir-se ao amor e ao respeito [...]. Se um destes seres é tal que só tem em relação ao outro unicamente direitos e nenhum dever (Deus), de tal modo que o outro tem em relação ao primeiro apenas deveres e nenhum direito, o princípio da relação moral entre eles é transcendente, tendo, ao invés, a relação dos homens com os homens, cujas vontades se limitam reciprocamente, um princípio imanente.²¹¹

Ora, precisamente, Newman, tal como Kant aliás, considera que a autoridade que comanda na Consciência só tem direitos e nenhum dever perante o sujeito e é assim

²⁰⁹ Wainwright explica o que está em causa: «The point of course is this. If the feelings we are discussing (guilt, shame, or a fear of flying) are to have the weight they typically have, they must incorporate beliefs about the existence of the relevant objects. If the feelings are to be rational or appropriate, these beliefs must also be true. It follows that if (as Newman thinks) guilt and shame take persons as their objects, and if the guilt and shame associated with conscience lack a human object, and if these feelings are nonetheless rational or appropriate, then there must be a supernatural person whom one has offended and before whom one is ashamed», William J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, p. 33.

²¹⁰ «La saisie de Dieu à travers les phénomènes de la conscience ne se présente pas dès l'abord comme un acte tout fait, une intuition achevée. Cet acte est d'abord implicite dans un sentiment *sui generis*, mais plutôt vague et son objet ne s'éclaircit que par la fidélité et à l'aide de certaines influences favorable du milieu.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 114.

²¹¹ Immanuel KANT, *Metafísica dos Costumes*, p. 453.

que é apreendida por este. Logo esta relação tem um princípio transcendente. Se a autoridade fosse apenas de um homem, ou de um ser fictício, este princípio de transcendência não existiria, mas tão pouco a autoridade comandante teria apenas direitos e nenhum dever perante o sujeito.

Antes de terminar este ponto, relembremos que, para o cardeal, “*a descoberta da verdade não resulta do exercício de uma razão abstracta e impessoal, mas de uma inteligência situada concretamente e condicionada por múltiplos factores de ordem psicológica, moral e social*”²¹². Pensamentos, imaginações, desejos, sentimentos fazem todos parte do Homem e interferem na sua maneira de conhecer, deduzir e concluir. Ou seja, tal como insistimos no capítulo segundo, a descoberta da verdade é resultado de um processo muito mais amplo que o mero raciocínio lógico e explícito. Não é apenas fruto do puro silogismo. As inferências da razão implícita são tão válidas como as da razão explícita. Aliás, ao lermos *Grammar of Assent*, ficamos com a sensação de que, para Newman, somos mais racionais porque não nos limitamos ao uso exclusivo da razão explícita. O erro é colocar estas duas em oposição, o que talvez se possa apontar a Kant.

3.4) Porque razão algumas pessoas não alcançam o assentimento religioso?

Se o que afirma Newman é verdade, quer dizer se é verdade que na Consciência, através dos seus mandatos, dos seus fenómenos e das emoções que suscitam, o Homem se depara com Deus, então porque não fazem muitos a experiência desse encontro? Se a vivência da Consciência, tal como a descreve o nosso autor, é universal, então porque têm muitos, especialmente em níveis culturais mais elevados, dificuldade em dar

²¹² Manuel da COSTA FREITAS, «NEWMAN (John Henry)», pp. 1137.

assentimento a Deus que se revela na voz da Consciência? Esta é talvez a crítica mais difícil de responder, pois parte da evidência indeclinável de uma grande maioria não conseguir relacionar-se com Deus.

A uma dada altura na, *Grammar of Assent*, Newman diz o seguinte:

[...] what is concrete exerts a force and makes an impression on the mind which nothing abstract can rival. That is, I have argued that, because the object is more powerful, therefore so is the apprehension of it. [...] When Inference is clearest, Assent may be least forcible, and, when Assent is most intense, Inference may be least distinct;—for, though acts of assent require previous acts of inference, they require them, not as adequate causes, but as *sine qua non* conditions; and, while the apprehension strengthens Assent, Inference often weakens the apprehension.²¹³

Ou seja, quanto mais concreta a coisa apreendida, mais forte a apreensão e tanto mais forte o assentimento. Entre uma ideia abstracta e uma realidade concreta, o cérebro dá mais facilmente um assentimento de tipo real ao segundo. Ora, segundo Newman, o assentimento dado à voz da Consciência é deste segundo tipo. Como já dissemos, este assentimento, inicialmente incompleto e implícito, deve depois ser completado pela reflexão explícita. Mas a razão explícita só entra num segundo tempo, pois pelo facto de ter um carácter abstractivo, pode tornar nítida a intuição inicial de um ser transcendente que fala ao sujeito na sua Consciência. Mas, ao mesmo tempo, pode enfraquecer o assentimento dado a esse mesmo sujeito. Mais ainda, pelo seu carácter flexível e muitas vezes subordinado à vontade pessoal, serve muitas vezes para justificar os desejos do sujeito. O uso correcto da razão exige, portanto, uma maior sensibilidade à verdade do que ao gosto pessoal, ao mesmo tempo que reivindica uma grande abertura aos meios implícitos de conhecimento, aquisição de certezas e assentimento²¹⁴.

²¹³ John Henry NEWMAN, *GA*, pp. 36 e 41.

²¹⁴ «[...] la raison, instrument précieux, mais dangereux à cause de son caractère abstraitif, un peu aveugle, et à cause de sa flexibilité, sa disponibilité à se prêter aux suggestions de nos dispositions et de nos désirs. La raison n'épuise jamais la richesse de la pensée spontanée, elle ne sait que faire des sentiments et des intuitions concrètes et profondes de la vie intérieure personnelle. La raison, on s'en sert

Mas muitos não são pessoas de elevada cultura e, no entanto, tão pouco dão o seu assentimento à voz da Consciência. Porquê? Newman, nos *University Sermons*, diz o seguinte:

And since the more closely this inward monitor is respected and followed, the clearer, the more exalted, and the more varied its dictates become, and the standard of excellence is ever outstripping, while it guides, our obedience, a moral conviction is thus at length obtained of the unapproachable nature as well as the supreme authority of That, whatever it is, which is the object of the mind's contemplation.²¹⁵

Ou seja, a relação com a autoridade por detrás dos mandatos da Consciência torna-se tanto mais forte quanto mais a voz interior é obedecida. Logo, a “apreensão” de Deus pela Consciência, inicialmente implícita, só pela fidelidade aos mandatos desta última é que se ilumina completamente. Ao invés, sempre que esta instância deixar de ser obedecida, ir-se-á obscurecendo, paulatinamente, a imagem de Deus e abafando a sua voz. O funcionamento da Consciência exige, portanto, um compromisso com ela, uma vontade de obedecer aos seus mandatos, de obedecer ao dever. Como é evidente, o Homem comum pode ser afastado deste propósito por culpa própria, mas também pelo ambiente em que vive e a cultura dominante que o envolve. Os quais enfraquecem nele a força dos imperativos da Consciência, levando-o a relativizar os mandatos do *sense of duty* e as inferências do *moral sense*, que lhe permitem discernir o verdadeiramente bom do mau²¹⁶.

un peu comme on veut. Telle qu'elle s'exerce de fait, elle n'apparaît que trop souvent comme un instrument de la volonté.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 117.

²¹⁵ John Henry NEWMAN, *US*, pp. 18-19.

²¹⁶ «Donc la saisie de Dieu par la conscience morale, tout en étant spontanée, est cependant et de par sa nature un acte libre qui suppose un engagement moral sérieux, une volonté d'obéir au devoir, un choix fondamental de la générosité. [...] Il s'agit donc d'un acte libre en ce sens qu'il suppose certaines conditions personnelles que seule la liberté du sujet est à même de réaliser. Il se comprend dès lors que chez bien des gens, par manque d'ouverture spirituelle, la conscience n'arrive pas à révéler sa dimension religieuse.», John Henry WALGRAVE, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», p. 117.

São Paulo na primeira carta a Timóteo diz: «alguns, rejeitando a boa consciência, naufragaram na fé»²¹⁷; sugerindo, deste modo, uma relação íntima entre fé e Consciência moral. No seu seguimento, a doutrina de Newman sobre esta faculdade do ser humano, denuncia a relativização dos valores morais como fonte de descrença entre os homens, sejam eles de elevada cultura ou não. Mas sobretudo insinua que uma desconsideração pelo valor da Consciência em favor de uma relativização da sua dignidade, pode prejudicar, em muitas pessoas, o assentimento espontâneo à interpelação divina.

3.5) O valor da Consciência

Se nos debruçarmos sobre o que distingue o pensamento de Newman do dos outros autores que analisámos, veremos que, no fundo, está uma diferente valoração da Consciência.

Enquanto para o nosso autor ela tem um valor inalienável e absoluto, por ser uma faculdade inata no ser humano, que em última instância é o que caracteriza a pessoa. Para Freud, o seu valor é relativo, pode-se e deve-se manipular a Consciência para conseguir pacificar os conflitos que nela possam surgir. Por esta razão, o Cardeal não duvida em afirmar a sua universalidade, mesmo quando a evidência mostra que um grande número de pessoas parece carecer de Consciência, não tem medo de partir dos fenómenos da Consciência, para afirmar que esta abre a pessoa à transcendência. Ao passo que Freud recusa dar credibilidade aos fenómenos da Consciência, por serem fruto de um processo facilmente desmontável e duvida sobre a sua universalidade.

²¹⁷ 1 Timóteo 1, 19, *Nova Bíblia dos Capuchinhos, para o terceiro milénio da encarnação*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1998, p. 1973.

Enquanto, Mackie entende que os actos em si, por serem bons ou maus, implicam um “dever-ser-feitos” e um “dever-ser-não feitos”. Ou seja, que os fenómenos (de censura e de aprovação) não obrigariam a olhar para além da força dos actos (bons ou maus). Newman valoriza a imperatividade do *sense of duty*, como catalisador, para obrigar o individuo a actuar de certa maneira. Por esta razão, o nosso autor não hesita em declarar que os fenómenos da Consciência apontem para um ser transcendente. Ao passo que Mackie não arrisca chegar a tal conclusão.

Finalmente, Newman porque valoriza muitíssimo a Consciência vê, por trás dos seus fenómenos, uma entidade real e não apenas, como Kant, uma ideia sem realidade. Porque dá um valor absoluto à Consciência não pode conceber que os seus fenómenos sejam desencadeados por uma abstracção sem realidade.

CONCLUSÃO

Como explicar a crença em algo que não se compreende totalmente? Como explicar o relacionamento com alguém que transcende a própria realidade? Como é possível afirmar que alguém pode falar no íntimo de outra pessoa? Estas são algumas das perguntas que poderá ter querido responder o nosso autor. Neste trabalho, procurámos iluminar, o mais possível, a sua resposta a estas perguntas.

Por isso, nos detivemos, na primeira parte, sobre a vida do Cardeal, pesquisando nela indícios que nos permitissem descobrir a origem das suas ideias acerca da Consciência. Sem espanto, mas com admiração, vimos que entre a sua vida e o seu pensamento existe uma continuidade impressionante. Com efeito, vimos como aos quinze anos Newman se deparou com uma interpelação no íntimo da sua Consciência, que ele identificou com o seu Criador. Também fomos testemunhas de como ao longo da vida procurou a verdade intensamente, defendendo-a e sendo-lhe fiel depois de encontrá-la, mesmo quando isso contrariava a sua sensibilidade, como no caso da sua conversão ao catolicismo.

No segundo capítulo, percebemos onde nasceu aquela força característica, em Newman, para seguir a verdade a qualquer preço. De facto, debruçando-nos sobre o seu pensamento, este desvendou-nos a Consciência moral como uma instância de um valor incomparável e irredutível que permite ao Homem escutar o próprio Deus, através das suas intimações. A Consciência moral, como vimos, segundo Newman, é bidimensionada e enquanto *sense of duty* está especialmente habilitada para captar os

imperativos que transcendem a mera natureza e suscitar na pessoa emoções, que lhe permitem perceber a origem divina desses mandatos.

Finalmente, discutindo as principais críticas e os pontos, da doutrina newmaniana sobre a Consciência, que maiores dificuldades apresentam, chegámos à conclusão que o pensamento do nosso autor é bastante resistente à crítica e que as dificuldades são mais facilmente explicáveis do que inicialmente aparentam.

A questão que Newman tentou iluminar, a saber: porquê e como o ser humano acredita? Tem uma pergunta inversa: porque é que muitos não acreditam? Procurando dar uma resposta à primeira, o Cardeal acabou por também lançar pistas para uma resposta à segunda: o relativismo (que ele tanto condenou nos liberais, seus contemporâneos). Revelando, deste modo e uma vez mais, a riqueza do seu pensamento. Neste sentido, vimos que, no fundo, as diferenças na abordagem da Consciência moral e do seu papel em matéria de assentimento religioso, dependem muito do valor que se dá à Consciência moral. Ou seja, apenas porque o nosso autor concede uma grande dignidade a esta última, se explica que, para ele, ela seja o lugar onde o Criador interpela a criatura.

Como o dissemos, o objectivo principal deste trabalho era apresentar a resposta de Newman à pergunta sobre a possibilidade de o Homem se sentir interpelado por Deus no seu íntimo. Ora, a resposta é esta: no seu íntimo, o ser humano depara-se com uma voz que lhe impõe deveres e dita proibições e consoante estas são obedecidas ou não, emergem, no indivíduo emoções (de aprovação e censura), tal maneira vividas, que apenas podem provir de um ser transcendente à própria pessoa. Por isso concluímos que, que o objectivo do nosso autor, de revelar o papel fundamental da Consciência

moral em matéria de assentimento religioso, foi plenamente conseguido ao longo de uma obra extensa, sem, no entanto, perder profundidade.

A doutrina do nosso autor, por não ser sistemática abre caminhos que mereceriam ser percorridos, faz sugestões que valeria a pena pesquisar mais a fundo, como por exemplo: a relação entre razão e Consciência moral. Por causa disto, o nosso trabalho tem, inevitavelmente, um aspecto completo e inacabado ao mesmo tempo. Completo, porque apresenta o lugar e o papel da Consciência em matéria de assentimento religioso; inacabado, porque não investiga exaustivamente todas as possibilidades sugeridas pelo pensamento newmaniano sobre esta matéria.

Por fim, resta-nos dizer que o pensamento de Newman não esgota, com é evidente, todo o tema da relação entre Consciência moral e fé. Ainda há que responder à pergunta porque é que muitos obedecendo à sua Consciência, buscando sinceramente a verdade, colocando até a hipótese de Deus, não conseguem, dar-lhe assentimento e muito menos relacionar-se com Ele? A esta pergunta não respondemos nem responderemos neste trabalho, mas esperamos que nele se encontrem pistas para uma eventual resposta!

BIBLIOGRAFIA

A. FONTES

i) Do Autor

Parochial and Plain Sermons (1834), Vol. I, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons (1835), Vol. II, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons (1840), Vol. V, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons (1842), Vol. VI, London, Longmans, Green, and Co,
1907.

Parochial and Plain Sermons (1843), Vol. VIII, London, Longmans, Green, and Co,
1908.

Discourses adressed to Mixed Congegations (1849), London, Longmans, Green, and
Co, 1909.

Callista: A Tale of the Third Century (1855), London, Longmans, Green, and Co, 1901.

Apologia Pro Vita Sua (1864), London, Longmans, Green, and Co, 1908. (Tradução
portuguesa: *Apologia pro vita sua*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974.)

An Essay in aid of a Grammar of Assent (1870), London, Longmans, Green, and Co,
1903. Tradução portuguesa: NEWMAN, John Henry, *ensaio a favor de Uma
Gramática do Assentimento*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2005.

Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843
(1872), London, Longmans, Green, and Co, 1911.

Sermons Preached on Various Occasions (1874), London, Longmans, Green, and Co,
1908.

Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching (1875), London, Longmans, Green, and Co, 1900, Vol. II.

Autobiographical writings, TRISTRAM Henry (ed.), London, Sheed and Ward, 1956.

Escritos Auto-biográficos, Madrid, Taurus ediciones, 1962.

The letters and diaries of John Henry Newman, Vol. X, DESSAIN, Charles Stephen (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Son's Ltd, 1961.

The Philosophical Notebook of John Henry Newman, SILLEM, Edward (ed.), Louvain, Editions Nauwelaerts, 1969-70.

ii) Biografias

BOUYER, Louis, *Newman sa Vie. Sa Spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952.

CONN, Walter E., *Conscience and Conversion in Newman, a developmental study of self in John Henry Newman*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010.

DESSAIN, Charles Stephen, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1980.

DESSAIN, Charles Stephen, *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990.

KER, Ian, *John Henry Newman, a Biography*, Oxford, 1990.

TREVOR, Meriol, *John Henry Newman: Crónica de un amor a la verdad*, Salamanca, Sígueme Ediciones, 1989.

TREVOR, Meriol, *Newman. The Pillar of the Cloud*, London, Macmillan and Co Ltd, 1962.

WARD, Masie, *The English way: studies in English Sanctity from St Bede to Newman*, London, Sheed and Ward, 1933.

WARD, Masie, *Young Mr. Newman*, London, Sheed and Ward, 1948.

WARD, Wilfrid, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, London, Logmans Green, vol. I and vol. II, 1912.

B. OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ABREU, Manuel Viegas de, “FREUD (Sigmund)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL - GAMA CAEIRO Francisco da (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 2, pp. 754 – 760.

ANGELINI, Giuseppe, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», in *Teologica*, 15 (1990), 243-263.

ANTUNES, Manuel, MATTOSO, José, “Liberalismo”, in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, CHORÃO, João Bigotte (ed.), LEITÃO António, COLAÇO, Jorge, Lisboa, Editorial Verbo, 2000, pp. 1023 – 1029.

AUBERT, Jean Marie, «Conscience et loi», in *Initiation à la Pratique de la Théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, pp. 200-248.

AVERY DULLES, S. J, «From images to truth: Newman on Revelation and Faith», in *Theological Studies*, 51 (1990), 252 – 267.

BARRY, William, “NEWMAN (JOHN Henry)”, in *The Catholic Encyclopedia* HEBERMANN, Charles G – PACE, Edward (ed.), London, Caxton Publishing Company, 1909, Vol. 10, pp. 794 -800.

BEAUMONT, Keith, «J.H. Newman: heurs et malheurs d’un catholique anglais», in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 11-16.

BERRANGER, Olivier de, «Pour une lecture théologique de l’histoire chez Newman», in *Nouvelle Revue Théologique*, 112 (1992), 821-842.

- BOEKRAAD, A. J., *The Argument from Conscience to the Existence of God*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1961.
- BOEKRAAD, A. J., *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1955.
- BOUYER, Louis, «l'importanza permanente di Newman», in *Newman oggi: studi sul cardinale John Henry Newman* (= Profili 3), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.
- BOYCE, Philip, «La Iglesia, una y visible, en la vida y pensamiento de Newman», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 757-767.
- COLLINS, James, “NEWMAN (John Henry)”, in *The Encyclopedia of philosophy*, EDWARDS, Paul (ed.), London, Collier Macmillan Publishers, 1972, Vol. 5 e 6
- COSTA FREITAS, Manuel, “NEWMAN (John Henry)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL - GAMA CAEIRO, Francisco da (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 3, pp. 1136-1145.
- CUNNINGHAM Valentinne, «Dangerous Conceits or Confirmations Strong», in *John Henry Newman: Reason, Rethoric and Romanticism*, NICHOLLS, David, KERR Fergus (ed.), Bristol, The Bristol Press, 1991, pp. 233-252
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- FUMAGALLI, Aristide, «Me stesso e il mio creatore», in *Scuola Cattolica*, 138/3 (2010), pp. 419 – 446.
- GAUTHIER, Pierre, »Newman en Roma y en los paises mediterraneos: recuerdos del viaje», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 723–743.
- GOVAERT, Lutgart, «Newman en busca de la luz», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 703 – 721.

- GRAVE, S. A, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HONORÉ, Jean, *Itinéraire spirituel de Newman*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 48
- JOÃO PAULO II, *Fé e razão, Carta Encíclica*, Lisboa, Paulinas, 1998.
- JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor*, Carta Encíclica, Porto, Editorial Perpétuo socorro, 1994.
- KAISER, James, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1958, pp. 69-70.
- KANT Immanuel, *A metafísica dos Costumes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- LANGA, Pedro, «El vaticano II, Concilio del Cardenal Newman», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990) pp. 781 – 819.
- MACERI, Francesco, *La Formazione della Coscienza*, Roma, Gregorian University Press, 2010.
- MACKIE, John Leslie, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- MONZÓN ARAZO, Augusto, «Newman y el personalismo», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990), pp. 889 – 904.
- MORALES, José, «La justificación en el pensamiento de John Henry Newman», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990), pp. 867 – 888.
- MORALES, José, «La personalidad de John Henry Newman en su teología. En torno a un centenario», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 689 - 701
- MORALES, José, *Religion, Hombre, Historia. Estudios Newmanianos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1989.

- MOSER, Fernando de Mello, “Latitudinarismo”, in *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, CHORÃO, João Bigotte (ed.), LEITÃO António, COLAÇO, Jorge, Lisboa, Editorial Verbo, 2000, p. 518.
- PICO, Francisco J. Cabrero, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Institut de Teologia Fonamental, 2001, p. 33
- PITT Valerie, «Demythologising Newman», in *John Henry Newman: Reason, Rethoric and Romanticism*, NICHOLLS, David, KERR Fergus (ed.), Bristol, The Bristol Press, 1991, pp. 13-27
- PRZYWARA, Erich, *A Newman Synthesis*, London, Sheed and Ward, 1930.
- PRZYWARA, Erich, FRANCIS, Davis, *The Heart of Newman*, London, Barnes and Oates, 1963.
- RATZINGER, Joseph, «Kommentare: Die Pastorale Konstitution Über die Kirche in der Welt von Heute», in *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Friburg, Herder, 1968, pp. 328-331.
- ROWELL, Geoffrey, «John Henry Newman, la passion d’un “converti”». in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 7-10.
- RUTLER, George W., «El empirismo gramatical de Newman», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 745-755.
- SUMARES Manuel, «Imaginação e Assentimento. O que John Newman poderia querer dizer», in *Communio*, X (1993/6), pp. 541-555.
- THOMASSET, Alain, «La réception de Newman dans la théologie catholique», in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 18-20.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.

WALGRAVE, John Henry, «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», in *L'Existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961.

WALGRAVE, John Henry, *Newman theologian, the nature of believe and doctrine, as exemplified in his life and works*, London, Geoffrey Chapman, 1960

C. SÍTIOS DE INTERNET

www.newmanreader.org

www.newmanfriendsinternational.org

ÍNDICE

ABREVIATURAS	4
INTRODUÇÃO.....	6
I CAPÍTULO Conversão e Consciência.....	11
1.1 Unidade de vida e pensamento	11
1.2 A primeira conversão.....	13
1.3) Oxford	20
1.4) O movimento de Oxford e a conversão ao catolicismo	29
II CAPÍTULO Consciência e assentimento religioso	36
2.1) A Consciência no conjunto do pensamento newmaniano.....	36
2.2) A teoria do conhecimento	37
2.2.1) Distinção entre nocional e real.....	38
2.2.2) Probabilidades convergentes, <i>Illative Sense</i> e certeza	41
2.3) A doutrina sobre a Consciência.....	45
2.3.1) Razão e consciência	46
2.3.2) A estrutura da consciência.....	50
2.3.2.1) A consciência como <i>moral sense</i>	51
2.3.2.2) A consciência como <i>sense of duty</i>	53
2.3.2.3) <i>Sense of duty</i> e emoções	55
2.3.3) A natureza da Consciência	57
2.4) A voz do Criador na consciência.....	60
2.5) O papel da consciência em matéria de assentimento religioso	64
2.6) Consciência e Conversão	66
III CAPÍTULO O valor da Consciência.....	69
3.1) A origem da Consciência	70
3.1.1) A Consciência é o resultado de um processo cultural?	71
3.1.2) A Consciência é fruto de uma crença prévia em Deus?	76

3.1.3) Usar a Consciência para se usar a si próprio	78
3.2) Porque devemos confiar na nossa Consciência?	80
3.3) Consciência e transcendência.....	82
3.3.1) A Consciência aponta para algo que a transcende?.....	82
3.3.2) Um eco da voz de Deus ou apenas uma ideia?	84
3.4) Porque razão algumas pessoas não alcançam o assentimento religioso?.....	89
3.5) O valor da Consciência	92
CONCLUSÃO.....	94
BIBLIOGRAFIA	97
ÍNDICE.....	104