

## INFORMATION TO USERS

This reproduction was made from a copy of a document sent to us for microfilming. While the most advanced technology has been used to photograph and reproduce this document, the quality of the reproduction is heavily dependent upon the quality of the material submitted.

The following explanation of techniques is provided to help clarify markings or notations which may appear on this reproduction.

1. The sign or "target" for pages apparently lacking from the document photographed is "Missing Page(s)". If it was possible to obtain the missing page(s) or section, they are spliced into the film along with adjacent pages. This may have necessitated cutting through an image and duplicating adjacent pages to assure complete continuity.
2. When an image on the film is obliterated with a round black mark, it is an indication of either blurred copy because of movement during exposure, duplicate copy, or copyrighted materials that should not have been filmed. For blurred pages, a good image of the page can be found in the adjacent frame. If copyrighted materials were deleted, a target note will appear listing the pages in the adjacent frame.
3. When a map, drawing or chart, etc., is part of the material being photographed, a definite method of "sectioning" the material has been followed. It is customary to begin filming at the upper left hand corner of a large sheet and to continue from left to right in equal sections with small overlaps. If necessary, sectioning is continued again—beginning below the first row and continuing on until complete.
4. For illustrations that cannot be satisfactorily reproduced by xerographic means, photographic prints can be purchased at additional cost and inserted into your xerographic copy. These prints are available upon request from the Dissertations Customer Services Department.
5. Some pages in any document may have indistinct print. In all cases the best available copy has been filmed.

**University  
Microfilms  
International**

300 N. Zeeb Road  
Ann Arbor, MI 48106



8423051

**Ardanaz, Francisco Xavier**

JOSE M. BLANCO WHITE: EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO TEOLOGICO.  
(SPANISH TEXT)

*City University of New York*

PH.D. 1984

University  
Microfilms  
international 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106

Copyright 1984

by

Ardanaz, Francisco Xavier

All Rights Reserved



PLEASE NOTE:

In all cases this material has been filmed in the best possible way from the available copy. Problems encountered with this document have been identified here with a check mark ✓.

1. Glossy photographs or pages \_\_\_\_\_
2. Colored illustrations, paper or print \_\_\_\_\_
3. Photographs with dark background \_\_\_\_\_
4. Illustrations are poor copy \_\_\_\_\_
5. Pages with black marks, not original copy ✓
6. Print shows through as there is text on both sides of page \_\_\_\_\_
7. Indistinct, broken or small print on several pages \_\_\_\_\_
8. Print exceeds margin requirements \_\_\_\_\_
9. Tightly bound copy with print lost in spine \_\_\_\_\_
10. Computer printout pages with indistinct print \_\_\_\_\_
11. Page(s) \_\_\_\_\_ lacking when material received, and not available from school or author.
12. Page(s) \_\_\_\_\_ seem to be missing in numbering only as text follows.
13. Two pages numbered \_\_\_\_\_. Text follows.
14. Curling and wrinkled pages \_\_\_\_\_
15. Other \_\_\_\_\_

University  
Microfilms  
International



JOSE M. BLANCO WHITE  
EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO TEOLOGICO

BY

FRANCISCO ARDANAZ

A dissertation submitted to the Graduate  
Faculty in Spanish in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of Doctor  
of Philosophy, The City University of N.York.

1984

© COPYRIGHT BY  
FRANCISCO ARDANAZ

1984

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Spanish in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

April 30, 1984  
date

Martin Rozich  
Chairman of Examining Committee

April 30, 1984  
date

Martin Rozich  
Executive Officer

Isaac Aronson  
Walter G. Gura  
Martin Rozich  
Supervisory Committee

The City University of New York

Abstract

JOSE M. BLANCO WHITE:

EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO TEOLOGICO.

BY

Francisco Ardanaz

Adviser : Professor Martin Nozick.

Blanco, individualist by nature, reacted soon against a religious system of thought, which was characterized by an undisputable doctrine implemented by a moral obligation to follow.

Facing the conflict between ecclesiastic authority and the rights of personal reason devoted himself to the inquiry of truth in which he spent the entire life. First, under the influence of Bacon adopted empirical methods of his own and rejected the aprioristic approach of the Catholic Faith.

In a second stage of the evolution he embraced the english rationalism of the seventeenth century, basically the "reasonableness" of Locke, combined with loose elements extracted by the selective work of his mind from the Platonists of Cambridge, as well as from the Latitudinarians.

Engaged in the controversy of the period between the "Oxford Movement" and the "Noetics" of Oriel College took sides with

the latest to reject now the authority of the Church of England. His rationalism, at this point rather moderate, moved forward to the acceptance of the so-called "inner feeling," discovered by romantic thinkers.

In the third stage Blanco decided to forgo the authority of the Established Church on the grounds that it is not supported by the Scriptures, mainly on the question of the temporal power of the Church. Christianity is, in his view, a living state of mind, not a collection of abstract propositions. In his endeavor to remove the obstacle of outside interference in the making of the knowledge, he was challenged ultimately by the authority of the Bible. Readings of Kant, and particularly of Fichte, led him to an idealistic rationalism and fell short of accepting a truly pantheistic view of the relations between God and Man.

He finally rejected the authority of the Scriptures in its simple form, and attempted to accommodate that authority to his reason by proposing that God reveals himself to Man, but that the knowledge we have of his revelation is attained by the personal reason.

## ACKNOWLEDGEMENT

Quede aquí al frente de este trabajo mi sincera gratitud al profesor Martin Nozick por su constante contribución, tanto académica como espiritual. La confianza que desde un principio depositó en mí y su entusiasmo por el tema me infundieron el espíritu de entrega y dedicación necesarias para llevar a cabo esta labor de por sí ardua. Sus observaciones y orientación fueron siempre factor determinante en esta empresa.

Igualmente, gracias al profesor I.Lerner por sus observaciones, particularmente en el campo de lenguaje y de la expresión.

Mi gratitud, también, a las Universidades de Harvard, de Princeton y Columbia y a todos aquellos Centros culturales que me otorgaron con generosidad todas las facilidades para la investigación.

## I N D I C E

## INTRODUCCION GENERAL

CAPITULO I. PREDOMINIO DE LA AUTORIDAD SOBRE LA RAZON.	Pag.
A. La Autoridad, fuente de conocimiento.	7
B. Pensamiento teológico de Blanco.	18
C. Primeras reacciones al Principio de autoridad	31
D. Evolución ideológica	41
E. Resumen sistematizado	58
F. Notas.	65
CAPITULO II. EQUILIBRIO ENTRE AUTORIDAD Y RAZON	
A. Autoridad y Razón en el Anglicanismo	70
B. Diferencias ideológicas con el Romanismo	108
C. El problema de las dudas	122
D. Conclusiones	140
F. Notas	147
CAPITULO III. PREDOMINIO DE LA RAZON SOBRE LA AUTORIDAD	
A. Después de la crisis	152
B. Crítica del Romanismo	159.
C. Crítica del Anglicanismo	197
D. Resumen.	236
E. Notas	242
CAPITULO IV. LA RAZON SE IMPONE A LA AUTORIDAD	
A. Sentido moral	251
B. Concepto del Cristianismo	278

C. El problema de la Autoridad biblica.	300
CAPITULO V. CONCLUSION.	317
Notas.	321
Bibliografía.	326

S I G L A S

- A.A.P. - The Poor man's Preservative Against Popery.  
H.M.E. - His Mind in England.  
L.B.W. - The Life of the Rev. Joseph Blanco White.  
P.I.E. - Practical and Internal Evidences Against Catholicism.  
O.H.O. - Observations on Heresy and Orthodoxy  
S.T.I.G.- Second Travels of an Irish Gentlemen.

## INTRODUCCION GENERAL

El estudio que hacemos en este trabajo se ciñe rigurosamente al pensamiento teológico de José M. Blanco, contemplado desde la perspectiva de su evolución. Queda, pues, fuera de nuestro propósito el estudio de aspectos verdaderamente interesantes, de tipo biográfico, aspectos psíquicos de conflicto interno, de ideología y actividad políticas, así como su producción literaria. Su integración en este trabajo no sólo habría perjudicado la visión total debido al tratamiento fragmentario a que nos habríamos visto obligados a hacer, sino que habrían robado espacio al propósito central de por sí más que suficiente para la extensión de este trabajo.

Dentro del marco de lo teológico, sin embargo, ha sido inevitable manejar ideas filosóficas estrechamente asociadas con las cuestiones teológicas. Blanco vivió una época en que el tema de Dios y el contenido de la Revelación eran preocupación filosófica y parte integral de la Filosofía misma; empiristas como Locke, escépticos como Hume, idealistas como Kant y Fichte, el Racionalismo del Aufklärung y el Romanticismo de Rousseau, por citar sólo aquellas corrientes de pensamiento que afectaron a Blanco, todos ellos se ocuparon a fondo del impacto del Cristianismo en el hombre moderno.

Debido a la multiplicidad de cuestiones tratadas por la Teología hemos restringido el estudio al conjunto de principios teológi-

cos y al análisis de los mismos, tratando de formar en lo posible un sistema. Esta tarea ha resultado un tanto dificultosa ya que Blanco no hizo tal trabajo. Escribió respondiendo a situaciones vitales propias o en réplica a condiciones especiales que las circunstancias le presentaban. Tal sistema, con todo, adolecía de una falta relativa de unidad por tener que ajustarse a repetidos cambios dentro del proceso de la evolución. A pesar de ello, hemos buscado la unidad organizando las ideas en torno al conflicto Autoridad-Razón, que a nuestro juicio constituye la raíz de los cambios teológicos y al mismo tiempo explica su razón móvil. No nos hemos limitado, por otra parte, a seguir la evolución del pensamiento, como si fuera un cuerpo doctrinario aislado, sino que lo hemos encuadrado en el marco de aquellas corrientes de la época, que de alguna manera le afectaron con las cuales a veces converge y a veces se aparta de ellas. Han quedado incluidas en este marco ideologías aparecidas en siglos anteriores, pero que en cierto grado persistían o habían sido punto de partida del pensamiento contemporáneo.

La obra de Blanco fue echada al olvido después de su muerte en Inglaterra tanto como en España; en Inglaterra debido a su apostasía de la Iglesia Anglicana y a su condición de extranjero. Sólo los Unitarios tuvieron la consideración de conservar viva su memoria, pero, el puesto de esta secta en el mundo del pensamiento es muy modesto. En España se le olvidó por dos razones: por su renuncia a la fe católica y por antipatriota. Recientemente, gracias al espíritu de libertad se nota cierto interés

por desenterrarlo; se estudia su producción en las Universidades y se editan sus obras. Vicente Llorens ha publicado (1971) Antología y artículos en revistas. A. Garnica ha traducido Letters from Spain con el título de Cartas de España (1972). Anteriormente, M. Bejarano había publicado (1904) Vida y Obras de Blanco White. Pero, todo lo que se ha publicado hasta ahora no ha salido del aspecto biográfico y literario. Falta por hacer el estudio sobre su ideología religiosa que en él tiene más importancia que la actividad literaria. Este trabajo, pues, viene a aportar un grano de arena al vacío inmenso que existe hoy en el conocimiento de nuestro escritor.

A Blanco le tocó vivir una época de conflictos, de inestabilidad de pensamiento. En España durante el tiempo que él vivió allí tuvo lugar la transición del Absolutismo Ilustrado a un sistema de libertad. El movimiento de apertura a Europa, iniciado por Feijóo en el siglo XVIII llega a materializarse en el cambio radical que presentaron las Cortes de Cádiz (1812). En el campo religioso la apertura se tradujo en la conmoción sufrida por la Iglesia Católica a causa de la crítica de corte jansenista con resabios erasmistas de la nueva orientación europeísta, así como por el nuevo sentido de la vida y revisión de valores morales introducidos por la ética burguesa. En el orden del pensamiento se hizo patente la renuncia definitiva del Escolasticismo suplantándolo con el Racionalismo Neo-clásico, el cual a su vez comenzó a ceder a principios del XIX a lo que se ha venido en llamar Pre-Romanticismo.

En Inglaterra de 1810 a 1841, período de estadía de Blanco, la tradición anglicana, ya en notorio declive ideológico y moral, se enfrentaba a fuerzas reaccionarias de tipo Puritano, encarnadas en el Movimiento de los Evangélicos en el seno de la Iglesia así como a la nueva visión utilitarista de la vida que nutría las aspiraciones del pueblo y la política del Parlamento, a las tendencias liberales de los intelectuales de Oxford, a la creciente presión ejercida por el Catolicismo inglés en busca de su integración total en la res-pública y, por último, la gran controversia en torno a la re-definición del "Establishment" que descansaba en la unión de la Iglesia con el Estado.

Aparte de este ambiente, cargado de conflictos, Blanco era víctima de fuerzas contradictorias en el fondo de su personalidad. Desde su juventud había sentido la oposición de una ideosincrasia individualista a la educación recibida en el hogar y a través de los primeros estudios en centros de enseñanza católicos, orientada hacia el sistema de colectivismo gregario en su estructura en que la doctrina romanista incorporaba su visión de la vida.

Dentro de una dimensión más amplia, que abarcaba tanto su personalidad como la del mundo ambiente, Blanco sufría el choque de sus tendencias bien definidas a la unidad en todos los planos de la vida con la diversificación de orientaciones ideológicas en que el pensamiento de la época se desintegraba.

Resultado de esta serie de conflictos fue la inestabilidad ideológica que caracteriza y, al mismo tiempo, explica la cons-

tante evolución del pensamiento teológico. Sin embargo, es necesario precisar el significado concreto de la evolución. Podría parecer a primera vista que Blanco, en cuanto producto de la época, caminaba desorientado ante tanta diversidad sin saber a qué atenerse y que en última instancia se refugió en un ecletismo contemporizador que al mismo tiempo venía a ser consistente con sus preferencias personales a la unidad. Pero, este no es el caso de Blanco. Él siempre contó con una raíz inmovible, que nunca cedió a compromisos de ninguna clase ni a componendas circunstanciales, raíz basada en el binomio verdad y libertad, conjugadas intrínsecamente con la actitud moral.

En este contexto la evolución se traduce en búsqueda, que en sí es todo lo contrario de evolución, pues en el fondo participa más de la naturaleza de lo permanente que del carácter de cambio. Esta búsqueda, como anteriormente señalábamos, nunca permitió que intereses de cualquier clase, incluso los económicos (gran tentación a sus repetidas situaciones de penuria) ni los sociales, cuando por fidelidad a sus propios principios éticos perdió valiosas y sinceras amistades, sacudieron en lo más mínimo su determinación de mantener a toda costa la integridad personal.

Lo que llamamos, pues, evolución de su pensamiento queda incorporado en las circunstancias. Si Blanco hubiera tropezado desde un principio con un sistema religioso racionalista seguramente no hablaríamos hoy de evolución radical.

El caso es que nunca a partir de su desarrollo intelectual se

entregó por entero a la doctrina de ninguna Iglesia de la que fue miembro, porque ninguna de ellas pudo ajustar el binomio de verdad y libertad. Su recorrido por distintos credos cristianos, recorrido por lo demás lento y cauteloso, obedeció a su natural escrupulosidad ética y a un fondo de humildad que tantas veces le hizo reflexionar sobre la posibilidad de equivocación, como también a la solidez de la educación que recibió en sus primeros años, de cuya influencia costosamente pudo desentenderse ya al final de su vida.

Nuestra interpretación del caso de Blanco se ve reforzada por afirmaciones que el mismo Blanco hizo poco antes de morir : "I will die as a Christian.

## CAPITULO I

## PREDOMINIO DE LA AUTORIDAD SOBRE LA RAZON

## A - LA AUTORIDAD, FUENTE DEL CONOCIMIENTO

Los cambios ideológicos de J. M. Blanco arrancan de un punto de vista epistemológico que descansa en la desconfianza en el principio de la Autoridad eclesiástica, que lo encuentra deshumanizante, y en el acercamiento gradual a la razón personal como criterio de interpretación. A ello contribuyen dos factores: la condición innata de propensión hacia un racionalismo autónomo y la lectura temprana de libros extranjeros, predominantemente franceses.

Colocado frente a la alternativa ortodoxia o libertad de pensamiento, Blanco pronto se decide por la segunda. En su terca investigación de la verdad, y sin deslincar su propia fisonomía intelectual, absorbe gran parte de los aportes a la Teología del pensamiento europeo de la época, corrientes filosóficas en boga, las más de ellas resultante de siglos anteriores, que permanecen como sedimento dinámico.

En el esquema que sigue a continuación, podemos ver las variantes de ese pensamiento con que Blanco puso en contacto su reflexión.

## RUPTURA DE LA UNIDAD

La Autoridad eclesiástica, como principio de conocimiento, había dejado de dominar el pensamiento europeo a partir de Descartes. La colosal construcción medieval de la visión del Universo en que

la epistemología forjó la gran unidad ontológica, se desintegra con la escisión de la substancia única. Por el momento, la dicotomía cartesiana no comprometía la existencia del mundo sobrenatural y que aún sobrevivió al Empirismo inglés y la Ilustración, hasta llegar a la nueva cosmovisión evolucionista de Darwin, que hizo posible la ruptura ontológica llevada a cabo por el Evolucionismo Absoluto.

La innovación epistemológica de Descartes separó la razón de la Teología. Se hizo autónoma. Aunque respetó la primacía de Dios en el orden óntico de la realidad, lo sobrenatural cedió su prioridad en el orden del conocimiento. Este se origina ahora en la facultad intelectual del individuo. El hombre es, ante todo, razón, y en virtud de su prioridad es la razón la que define la realidad.

Lo que Descartes no consigue es el restablecimiento de la armonía de la epistemología medieval. No resultó suficiente la convergencia de Razón y Teología en un idéntico origen divino. Era necesario resolver el problema de la interacción entre las substancias, pensante y extensa, en cuyo esfuerzo fracasó tanto él como los Ocasionalistas y el mismo Leibnitz.

Como resultado inmediato el principio de Autoridad pierde el apoyo servil de la Razón de que gozaba la epistemología en la Edad Media, y no logra, tampoco, la colaboración de ésta por falta de un sistema de comunicación.

Por otra parte, la posición de la Razón frente a la Autoridad se refuerza con la inclusión de las ideas innatas que en la concepción cartesiana proceden de Dios, de las cuales la Teología no

puede divergir sin incurrir en contradicción, así como el principio epistemológico de la idea "clara y distinta" en cuanto razón última para la aprehensión de la realidad, situación en que la Autoridad teológica tropieza con dificultades, particularmente en lo que atañe a la "Fe implícita".

Locke elimina ambas dificultades, pero crea otras. Reduce el conocimiento a la experiencia. De este modo aleja todavía más la participación de la Autoridad. Además, debilita la capacidad cognoscitiva, a la que se le escapa la realidad.<sup>1</sup> Su "Realismo representacional" se ciñe a la percepción, no alcanza el objeto de la experiencia. La noción de "cualidades primarias" y "cualidades secundarias", existentes en el objeto, es arbitraria, como es arbitrario atribuir a las segundas el carácter de subjetividad con el fin de posibilitar el conocimiento. En último análisis, Locke anula la substancia "Cogitans" de Descartes y deja fuera del alcance mental la substancia "extensa", cuya existencia es admitida sólo por exigencia de la Lógica con el objeto de evitar la caída en un ontologismo idealista.

Berkeley, más interesado en rescatar la "res cogitans", restringe la realidad a la percepción que para él es idea. Las ideas no son innatas, proceden de los sentidos, pero con la particularidad de que en su proceso interviene Dios como agente en substitución del sujeto pensante. La participación de Dios en su epistemología viene a comprometer aún más el principio de Autoridad, que en la Edad Media gozaba de la exclusividad divina. Ya Locke había adelantado este concepto, al establecer que: "Reason is natural Revelation by God."<sup>2</sup>

Con Hume queda pulverizado todo el aparato metafísico de Descartes, llevando el esfuerzo empirista inglés a un total escepticismo. En él ni la "res cogitans" ni la "res extensa" son sustancia. Y si el yo-primer hallazgo epistemológico cartesiano se diluye en una sucesión de impresiones, lógicamente, el ser de Dios, como sustancia, se escapa al alcance de la cognición humana. Incluso, la relación causa-efecto, que desaparece en su sistema, era un vacío insalvable entre la comunicación entre Dios y el hombre. Hume destruye las últimas posibilidades del Principio de Autoridad.<sup>3</sup> Por la otra vertiente del Cartesianismo el Principio de Autoridad es también desalojado por el Racionalismo. Leibnitz trata de dar solución al problema de la interacción de sustancias, pero sin éxito. La intervención de Dios a través de la "armonía establecida" tiene la ventaja de que hace posible la comunicación con el mundo sobrenatural. Sin embargo, tal comunicación no va más allá de ser un postulado hipotético. En último análisis, Leibnitz se ve forzado a poner la realidad en un plano accesible a la Razón. La Revelación debe de ser sancionada por el análisis racional: " If reason objects an article of faith; if the objections are insolvable...the article of faith is false or not revealed."<sup>4</sup> De esta forma se abre la puerta al Racionalismo del Aufklärung,<sup>5</sup> que remueve la base de la Revelación, fe en un Dios personal, infalibilidad de la Iglesia. Para Kant el Aufklärung fue un proceso de liberación intelectual y de la conciencia. Aunque bastante diferente del racionalismo del

siglo XVII en cuanto al método, plantea el mismo sistema epistemológico, basado en idénticos axiomas. La autoridad de las Escrituras, mermada por la acusación deísta de ambigüedad, encuentra en Wolff su total aniquilación. Sólo es válido, afirma Wolff, el conocimiento no contradictorio y claro, y éste se da exclusivamente en la Razón. Por tanto la Revelación debe derivarse de la Religión natural,<sup>7</sup> principio que adopta después su discípulo Baumgarten. En Lessing, el Cristianismo pierde campo en lo dogmático, y es reducido a mera actividad moral, al mundo interior, en un acercamiento visible a la posición rousseauiana. El fracaso del Racionalismo en rescatar la unidad epistemológica medieval, invita con urgencia a intentar un cambio revolucionario en la teoría del conocimiento. Ya Kant advierte que es necesario el análisis crítico de la Razón misma antes de contar con ella. El análisis le descubre la insuficiente capacidad de la Razón. Entonces, Kant reduce la función de ésta y abre para la Fe un campo de acción propio, siguiendo la estructura cartesiana.<sup>8</sup> La importancia de la aportación kantiana estriba en el nuevo "approach" a la Teología con base en la voluntad, aún manteniendo la racionalidad de la Fe.<sup>9</sup> La voluntad tiene una raíz más honda que la Razón. En consecuencia, la Religión es esencialmente moral. (Rousseau, Lessing). Con Kant el Principio de Autoridad sufre un nuevo golpe. Todo ese mundo creado por Dios quizás no existe, ya que la realidad cognoscible se forma en las categorías mentales. La misma existencia de Dios no es un axioma ontológico, ni es Dios el Ser Supremo que premia o castiga (ya puesto en duda por los filósofos de la

Ilustración). Dios es un postulado de la Razón Práctica, un supuesto necesario para dar solidez al imperativo categórico (giro copérnico teológico). De este modo, la Teología moral puede prescindir, por innecesarios, de la Autoridad de la Biblia y la de la Iglesia, de sus dogmas y preceptos.

La fuente de la moralidad es el sentido del deber, existente en la personalidad como un "hecho". Sin embargo, Kant no tiene una respuesta al cómo el hombre corrompido puede regenerarse a sí mismo, si el mal es un acto inteligible de la conciencia libre. Recurrir a la Fe como "idea regulatoria" resulta insuficiente. Kant lo admite, pero no renuncia a la noción del principio moral autónomo, que en su sistema es parte de la estructura mental. Es un principio existente en ella a priori. La Moral, pues, queda sin base racional.

Una tercera corriente, iniciada por Schleiermacher reemplaza la Razón y la Voluntad por el sentimiento como base de la Religión. El sentimiento es autoconciencia, producto de la Razón intuitiva. Esta nueva concepción mantiene, al igual que las Teologías anteriores, alejada la Ortodoxia. En su rechazo de todo elemento externo (Lessing) enraiza la Religión en la experiencia (en oposición a Kant) de la conciencia de dependencia. Las verdades religiosas brotan de la experiencia, no de las formulaciones hechas por la Iglesia. La experiencia se interpreta a sí misma.

El énfasis en el sentimiento, la desconfianza en la Razón, y un claro desdén por el Principio de Autoridad sin credenciales explican la actitud del Romanticismo. El Romanticismo, de hecho, no reniega de la Razón neo-clásica, sino que más bien ensancha

la visión del mundo.<sup>10</sup> La Razón, en lugar de ocupar un puesto de privilegio, y de aislamiento en la estructura mental, funciona como aglomerador de las otras facultades en la aprehensión intuitiva de la realidad.

El mérito original del Romanticismo consiste en el descubrimiento de una mente activa en la facultad imaginativa,<sup>11</sup> así como la unificación hombre-Naturaleza, que Descartes había escindido. Coleridge cree que detrás de la Naturaleza hay un espíritu vital, inmanente en todas las cosas, una especie de Eros creador, que pone todo en movimiento. Identificado el hombre con la Naturaleza, Rousseau concluye que aquel es bueno en su origen. Por tanto las doctrinas del pecado original y de la Redención son innecesarias.<sup>12</sup> En este largo camino que parte de la ruptura del hombre individual con la ortodoxia de la Autoridad, la Epistemología lo ha intentado todo en el afán fracasado de rescatar la armonía medieval, razón, voluntad, sentimiento, experiencia interior.

Simultáneamente se ha venido sometiendo a revisión las nociones fundamentales de la Biblia, en parte como resultado de los estudios históricos, y en parte por el conocimiento de las lenguas orientales. Se rechaza la inspiración divina de las Escrituras (Espinoza), se limita la inerrancia a lo estrictamente substancial en razón de que el instrumento de que se sirvió Dios era humano (Richard Simon), se desvirtúa el mensaje con la caracterización fabulesca de la narrativa bíblica (Hobbes en "Leviathan"). El Deísmo (Holbach, Voltaire, Helvetius) se encarga de desmontar el complejo dogmático, la organización jerárquica, el adorno litúrgico. Se reduce el Cristianismo a una impostura prefabricada

por el sacerdocio católico con el objeto de controlar la conciencia de los pueblos (Voltaire). Los milagros, aunque no son invención eclesiástica, admiten una explicación natural, con lo cual pierden su valor demostrativo (Espinoza), o, al menos, difícilmente pueden probar que fueron realizados con un propósito especial de Dios. (Hume).

#### LA IGLESIA CATOLICA.

El Principio de Autoridad, tomado en su totalidad, quedó prácticamente arrinconado en su último baluarte de la Iglesia. Durante todo este período que corre desde la segunda mitad del siglo XVI hasta los días de Blanco, las resoluciones del concilio de Trento rigen el pensamiento teológico con rigor dogmático. La Iglesia se atribuye la exclusiva en la declaración de autenticidad de los libros componentes de la Biblia (canon). Extiende la Revelación a la Tradición, recogida por la Patrística, y toma una posición definitiva en lo referente a las doctrinas del pecado original, redención, justificación, Sacramentos y carácter sacrificial de la Misa.

Sin embargo, la estructura doctrinal, a pesar de su solidez extrínseca, reforzada por la Inquisición (Santo Oficio), sufrió una serie de sacudidas internas. Aún en los días de Blanco persistía, si bien en forma latente, el espíritu "galicano" que en el siglo XVII había tratado, oficialmente sin éxito, de reducir la influencia del Papa más allá de las fronteras de los Estados Pontificios con respecto a las regalías, costumbres nacionales, poder temporal de la Iglesia, así como también, de anular el

esfuerzo por cambiar la opinión pública creciente en favor de la infalibilidad papal,<sup>13</sup> intentando someter la Autoridad pontificia a la de los Concilios Universales, partiendo de las premisas establecidas en el Concilio de Constanza en 1414.<sup>14</sup>

Por otro lado, la disensión jansenista (Jansenio, Arnold, Port-Royal, Pascal) añadía a los intentos galicanos otra dimensión teológica, centrada en la cuestión de la Gracia sobrenatural, tan debatida en España (Molina, Bañez) que ponía en precaria situación la libertad humana ante una intervención divina "eficaz", irresistible. El ataque jansenista se enfiló directamente contra el supuesto "semipelagianismo" de los Jesuitas. Exigió mayor rigor ascético, encerrando peligrosamente el espíritu cristiano en el subjetivismo.

Tanto el Galicanismo como el Jansenismo, fueron la versión aminorada de la resistencia al dogma y a la Autoridad, como principio epistemológico, de la posición filosófica laica, desde adentro, en el seno de la Iglesia. La unidad se mantuvo, pero no sobre supuestos intrínsecos de la fe, sino por la imposición física, tipificada por la Inquisición. En España, al igual que en Europa, aunque con mayor fidelidad a las decisiones del Concilio de Trento, la Iglesia siente el fermento de la inconformidad. Ya en el siglo XVIII comienza a notarse cierto decaimiento progresivo del espíritu religioso, y se da entrada a pesar de la Inquisición, al espíritu del Galicanismo y del Jansenismo.

La renovación en España se inicia con Feijóo, quien dio el grito de alarma y predispuso la nación para una nueva actitud y un nuevo estilo. Feijóo barre con todos los resabios de supers-

tición y eleva la dignidad personal del hombre hasta donde le permite el dogma. Pero Feijóo se detiene aquí, en las puertas de la Fe; Dentro de este campo limitado busca combinar Cristianismo con Criticismo, dando como resultado la supremacía de la Razón sobre la Autoridad, desmorona la construcción escolástica, aboga por la tolerancia religiosa, y desenmascara la ficción de los milagros inauténticos. Con él se forja una tendencia a deslindar la naturaleza de la sobrenaturaleza.

Al mismo tiempo, el Neo-clasicismo contribuye creando una atmósfera racionalista, dando a la Razón una paridad con la Naturaleza y un carácter de eterna.

Feijóo establece el Principio de la Razón, como guía del Hombre, y junto con Cadalso que no creía en "apariciones" religiosas y Torres Villarroel, combate la superstición. Luzán, defensor de las ideas europeizantes neo-clásicas escribe sobre Descartes y publica las reglas de la Poesía dadas por la Razón y basadas en el estudio de la naturaleza. Cadalso en "Cartas Marruecas" se muestra decidido racionalista y parcialmente volteriano. Jovellanos cree en la Razón como instrumento básico, pone énfasis en el individuo y propugna una Etica basada en la capacidad natural del hombre para la virtud. El Despotismo Ilustrado defiende el sistema laico en la Enseñanza y expone una visión utilitarista del mundo, que de rechazo crea un ambiente anticlerical. Todos ellos coinciden en que la nueva cultura con base en la prosperidad material podría hacer cambiar el panorama social de España, y que con ese fin debería sacudirse el yugo de la Escolástica donde veían el verdadero freno a la reforma.

La segunda mitad del siglo XVIII es resultante de una Ilustración, comenzada por Feijóo, pero indudablemente más avanzada. Aunque en el Pueblo y en gran parte la creciente clase media existía una firme fe religiosa; sobre todo en las clases privilegiadas se venían introduciendo ideas heterodoxas venidas de Francia. El Jansenismo, aunque no en el aspecto religioso, sólo en lo político y económico, consiguió establecer una cabeza de playa en los centros de Enseñanza, especialmente en las Universidades. El Regalismo, en cuanto tendencia de la autoridad civil a inmiscuirse en asuntos religiosos, toma fuerza en Carlos III. La Masonería y el Enciclopedismo tienen su mejor representante en los Ministros Aranda (1718 - 1799) y Floridablanca (1788 - 1808), así como en liberales como Olavide.

La Inquisición había venido a menos tras los ataques a sus procedimientos punitivos por Feijóo y a la censura de libros por Jovellanos. Si Feijóo había trazado la separación de lo sobrenatural con lo natural, Jovellanos implantaría la distinción entre Religión e Iglesia.

Era esta la Europa y la España de los días de Blanco. Una época de convulsiones ideológicas, de espíritu de crítica, revisión de valores, humanos y religiosos, y de una nueva valorización del hombre frente a la despótica (término favorito de Blanco) imposición dogmática de la Iglesia.

Intelectualmente, Blanco fue hijo de España, donde se educó, e hijo de Europa por su devoradora lectura de los pensadores del Continente. Lejos de ser el tipo raro y excéntrico, como lo ha dibujado el prejuicio de puritanos conformistas, Blanco simplemente es producto de su época.

## B. PENSAMIENTO TEOLOGICO DE BLANCO.

Sobre el pensamiento teológico de Blanco en esta etapa, que se extiende hasta su profesión en la Iglesia Anglicana contamos con dos fuentes de información, ambas proporcionadas por el mismo Blanco, pero desde un estado mental distinto: una de ellas explícita y, si se quiere, "oficial", a través de los sermones, cartas, poesías en las que aparece su sentir religioso, suelto, en forma de reflejos salpicados aquí y allá y sin cristalizar en forma de sistema. La otra fuente la constituye un número abundante de alusiones, desparramadas en libros escritos en los años que siguieron a su abandono de la Iglesia Católica; La información de la primera fuente es sospechosa, no intencionadamente insincera, sino por el hecho de las circunstancias que le obligaron, como sacerdote, a ocultar al público convicciones heterodoxas y disimular ante sus familiares ideas que pudieran escandalizarles y cuya reacción habría herido hondamente la fina sensibilidad del mismo Blanco.

La segunda fuente, por otro lado, no carece, tampoco, de ciertos ribetes de suspicacia en virtud del estado emocional, agresivo, que acompañó a sus escritos, a pesar de una indiscutible sinceridad. El contenido doctrinal, que revela lo que venimos llamando primera fuente, no merece la caracterización de ideología por falta de asimilación. Sus ideas descansan en supuestos de creencias recibidas que funcionan como estructura ineludible y que acondicionan las primeras enseñanzas, por lo demás, extremadamente ortodoxas, de la Universidad. Su teología es más

bien producto de la fe, que descubrimiento de la razón. Es, además, el tipo de fe impuesta por la iglesia, "Not in order to learn the realities which are given....to know."<sup>15</sup> Es una fe aceptada por obediencia<sup>16</sup> y obediencia mecánica.

Dentro de este marco, su concepción del universo es lo clásico de la tradición cristiana. Un mundo doble, sobrenatural y natural, que se desprende de un mismo origen, y que tiende a la unidad. Dios, pues, como centro de la creación.

La existencia, tanto de Dios, como del universo, es real, pero descansa sobre distintos supuestos, Dios existe por sí mismo, por una necesidad metafísica que Blanco prefiere explicar con la noción de la independencia absoluta del ser.<sup>17</sup> En sus sermones de esta época, apoya esta verdad en el texto bíblico: "Yo soy el que soy",<sup>18</sup> o bien en la prueba, basada en el orden del universo con preferencia a las conocidas "cinco Vías" de Sto. Tomás de Aquino, donde se nota cierto sabor agustiniano. El universo, por el contrario, tiene una existencia dada modo de creación, pero, en Blanco, el proceso creativo elude la radicalidad característica en la teoría tomista. Falta en él el salto claro de la nada a la existencia. Blanco habla de "emanación", la creación es una comunicación de la esencia".<sup>19</sup> Hablando de Dios, ha señalado, que la unidad es la consecuencia de su independencia óptica. Por otra parte, sostiene que "las esencias de los seres... son la suprema razón del creador, esta razón... lo mismo que su ser."<sup>20</sup> En el fondo, pues, todo parece indicar, que para él Dios es ante todo una unidad en el sentido de realidad que contiene en potencia la diversidad de las realidades, tomadas éstas en su condición de

potencia, como efecto de una hipóstasis inicial, a la cual sigue una segunda hipóstasis consistente en la identificación del ser con la inteligencia, y que da origen por emanación a lo que Blanco llama "esencias de los seres o las ideas originales". Hay aquí una aproximación clara al sistema neo-platónico de Plotino,<sup>21</sup> así como también una revelación temprana de una de las ideas centrales con carácter casi de obsesión, que persiste a través de toda la evolución de su pensamiento, la unidad.

La unidad entre estos dos universos, el sobrenatural y el natural, se pone en marcha con la revelación, que sirve de enlace, a la que el hombre responde con la fe. El hecho de la revelación es indiscutible. Se sostiene en pruebas inequívocas, afirma en su sermón sobre la incredulidad. (Ya veremos más adelante su verdadera posición al respecto tal como la presenta en sus libros posteriores). La fe con que enlaza la revelación es un don de Dios, que el hombre la recibe en el bautismo, es "la sumisión del entendimiento a la revelación", sacrificio que Dios exige al hombre.<sup>22</sup>

Esta unidad, ontológicamente en la noción bíblica de la "imagen de Dios", sufre su primer tropiezo con el pecado de Adán, acarreado éste; a consecuencia del mismo, la pérdida de la gracia y de la inocencia, se debilitan sus capacidades naturales, crece la tendencia al mal, y disminuyen las fuerzas para el bien,<sup>23</sup> en lo cual Blanco sigue fielmente la doctrina de Trento.<sup>24</sup>

La caída de Adán, aunque no en su carácter personal de transgresión, sino en las condiciones producidas en la naturaleza humana, se transmite como infección a la posteridad. Blanco no se detiene

a discutir el modo de transmisión, sea por generación o creación, punto en que el mismo S. Agustín vacila. Simplemente dice que pecó el primer hombre y dejó envuelta en la ruina... toda la posteridad."<sup>25</sup>

La transgresión de Adán en esta dimensión universal implica la ruptura moral con Dios, quedando intacta, sin embargo, la relación óntica. En virtud de esta última la restauración de la unidad todavía es posible, aunque sólo por parte de Dios. Blanco no ha rechazado aún la noción de pecado, que hace gravitar el grado de responsabilidad sobre el sujeto que padece la ofensa, en lugar de colocar la gravedad de la responsabilidad en la actitud intencional subjetiva del transgresor.

Desde esta perspectiva el pecado original adquiere proporciones infinitas. De ahí, que el hombre, aun por naturaleza reducido a causa de sus limitaciones metafísicas, empequeñecidas todavía más por el pecado, carece de la capacidad suficiente para responder en grado de igualdad a la medida sobrehumana de Dios. La unidad, pues, exige la acción unilateral de Dios, que en el plano histórico, se materializa en la redención. "El valor infinito de su persona (Cristo) puede realizar la conciliación."<sup>26</sup>

Dentro del marco histórico (no de las posibilidades ontológicas divinas), la redención implica la acción combinada de la participación divina, que aporta el valor infinito y la contribución humana que exige la reparación, ambas unidas en la asimilación mutua realizable en una identidad de persona. Esto se lleva a cabo en la hipóstasis de las naturalezas, divina y humana, concretizada en la encarnación del Verbo.<sup>27</sup>

Con la redención Cristo satisface la justicia conmutativa, y se constituye en mediador con función doble. Por una parte calma la ira justiciera de Dios, y por otra parte suscita en el hombre su aproximación a Dios estableciendo un enlace de relaciones mutuas. Blanco, de acuerdo con la doctrina oficial de la iglesia católica-romana, extiende la función mediadora y de la redención al papel que desempeña la Virgen María en la economía de la salvación, aunque bajo un supuesto de categoría inferior. A María le corresponde el cargo de interceder, no en razón de estricta justicia, que es el caso de Cristo, sino en virtud de lo que los teólogos llaman "de Conguo", o por cierta consideración de "decencia", fundada en su cooperación a la redención a través de la maternidad natural, que de reflejo, por el hecho de que la individualidad de Cristo se completa en una única persona, y ésta es divina, trasciende a una maternidad divina.<sup>28</sup>

Junto con la maternidad divina, Blanco asume la interpretación católica de la virginidad de María, sin tomarse la molestia de someter el concepto a una exégesis lingüística del texto de Isaías.<sup>29</sup> En su poema "El Mesías" afirma esta creencia.

"Vendrá un tiempo, exclama arrebatado  
Tiempo feliz! en que una virgen pura  
conciba y a luz de un amable infante."<sup>30</sup>

La acción redentora de Cristo tiene su contrapartida en la colaboración del pecador. Blanco no hace en los escritos de esta época, una exposición explícita del problema altamente controvertido entre Protestantes y Católico-romanos, de la justificación, como paso previo al estado de salvación, pero su contenido está presente en forma implícita en ellos. La justifica-

ción del pecador es un acto interno, en que la aportación humana es esencial, aunque depende, también esencialmente, de la infusión de la gracia; por otra parte se halla condicionada a la recepción de los sacramentos, que tienen una virtud operadora eficaz en sí mismos.<sup>31</sup>

Si el hombre se resiste a la cooperación que Dios le exige, se enfrenta a la única alternativa que ofrece el dilema, el castigo eterno.<sup>32</sup> En el sermón que predicó con ocasión de la fiesta de S. Fernando, Blanco insiste en la noción de un Dios vengador, casi cruel, inflexible en la aplicación de la justicia contra sus enemigos. Es interesante recalcar esta posición, contraria a su sensibilidad y a la confesión de sus opiniones, inserta en sus escritos posteriores, porque revela la presión a que le sometía su condición oficial de sacerdote, y que, por tanto, en este punto al igual que en la mayor parte del contenido doctrinal de que venimos ocupándonos aquí, Blanco habla como ministro de la iglesia, sin que este contenido refleje su pensamiento auténtico, como se verá más adelante.

Todo este conjunto de puntos de vista no difiere en absoluto de la posición ortodoxa católico-romana. Esto indica que Blanco en esta etapa se ajustó escrupulosamente a la autoridad de la iglesia,<sup>33</sup> incluso en lo tocante a los milagros y profecías bíblicas como criterio "externo-Extrínseco" de demostración científica de la Revelación.<sup>34</sup>

Sin embargo, es muy revelador el énfasis en la función racional, insistente y sin disimulos, que se observa de una manera particular, y por ello más significativa, en el sermón sobre la in-

credulidad.<sup>35</sup> La razón es prácticamente el único elemento que encaja de ese estado latente en que mantiene sus convicciones personales. Su aparición es todavía ortodoxa, pero, el énfasis es ya un anuncio temprano de futuras rebeliones. Blanco manifiesta interés en justificar, y dar solidez a la autenticidad de la razón al señalar el origen divino de la facultad: "de el (Dios) se deriva". Aunque naturalmente reconoce la naturaleza sobrenatural de los misterios, trata de que la acusación racionalista de contradicción en el relato bíblico no comprometa el valor cognoscitivo racional, alegando el hecho de que se trata de dos diferentes niveles ontológicos. Por otra parte, en un esfuerzo más agresivo, afirma que "la razón sola bastaría para confundir a los incrédulos de la futura existencia del juicio", (final).

En el discurso que pronunció sobre el método de enseñanza de Pestalozzi<sup>36</sup> nos recuerda el consejo cartesiano de no poner límites al entendimiento humano, y en forma de convicción personal afirma que "todo está sujeto al rigor de la razón." Estas citas bastan para justificar la sospecha del papel decisivo que la razón irá a desempeñar de aquí en adelante en la teología de Blanco. La razón reemplaza el principio de autoridad como intérprete de la Revelación.

#### LA OTRA FUENTE DE INFORMACION

En las referencias a su pensamiento de esta misma época, que Blanco hace en los escritos publicados en Inglaterra, se descubre entre otras facetas, la autenticidad de su ideología, la vacilación en puntos claves, y el despliegue inicial de una evolución, que se mantiene constante hasta los últimos días de su vida. Libre de

su condición sacerdotal Blanco presenta sin disimulo su real estado mental, los pre-condicionamientos innatos, el esfuerzo investigador, sus miras hacia la unidad, como cúpula de la construcción ideológica.

Pero, antes de entrar a fondo en el análisis de su pensamiento, es indispensable precisar la naturaleza de su desarrollo. El juicio crítico, prácticamente universal, coincide con pequeñas variantes en atribuir a Blanco un ininterrumpido cambio de ideología. En nuestro criterio este es un dictamen superficial. El pensamiento teológico de Blanco, o mejor dicho, la actitud mental suya ante el cristianismo no pasa por una evolución radical, análoga al cambio Darwiniano de las especies. Lo radical en él permanece con un arraigo inquebrantable en sí mismo. Lo que cambia es el ropaje, el uniforme oficial, y aún esto último en función de servicio a las exigencias del factor radical permanente. En Blanco no sufre variación su fe en el Dios del cristianismo, como tampoco su idiosincrasia individualista humana, que se traduce en la mezcla química del sentido de libertad y la independencia de la razón. Blanco fue un racionalista toda su vida. En él, la razón se identifica con el ser. De ahí, partiendo de la unidad personal, se proyecta en línea recta hacia la unidad cósmica del hombre con Dios en la más posible simplicidad de las esencias, en una especie de retorno, a semejanza del de Hegel, pues, como ya quedó anotado anteriormente, Blanco concebía la creación del hombre de un modo aproximado a la emanación. Lo que sucede, particularmente en su primera época, es que ese racionalismo idiosincrático ha estado inhibido por la educación primaria, y reprimido en cierto grado por las exigencias oficiales de su pro-

fesión sacerdotal. Lo que hay de evolución en su pensamiento, se concreta en ese sacudirse de formas ideológicas extrañas que las circunstancias de su vida le van imponiendo, pero, que su individualismo humano las resiste, hasta desembarazarse del todo, quedando sólo con la Razon. En otras palabras, el rechazo gradual del Principio de Autoridad en todas sus formas. Lo demás, que constituye el fondo, se mantiene firme, incluso con tenacidad heroica, frete a desventajas, a veces de carácter económico, a veces psicológico-morales, como pérdida de amistades entrañables, arrinconamiento social, etc. Blanco representa la fidelidad a sí mismo y a sus principios, exactamente lo opuesto al carácter voluble, inestable, que se deja llevar por "ídolo del momento" en opinión de Menéndez y Pelayo.<sup>37</sup> Tampoco llega al fondo del caso Blanco el juicio de Gladstone, a quien Llorens le reprocha la caracterización de "inconsistencia del pensamiento de Blanco", enfilada desde una perspectiva estrecha del Anglicanismo.<sup>38</sup> En el mismo plano se mantiene Llorens a pesar de su crítica a Gladstone. Llorens pone énfasis, quizás excesivo debido probablemente al entusiasmo que le produjo el hallazgo, en la confesión que hizo Blanco al final de su vida: "... me doy cuenta de la gran influencia que han ejercido en mi las tendencias de sociabilidad", para atribuir a un "deseo de adaptación, de asimilación social" el cambio de ideología.<sup>39</sup> Bejarano se acerca a nuestra opinión. reprocha a la crítica común la designación de volubilidad en Blanco. Ve en Blanco una constante que va de lo "compuesto... a lo simple."<sup>40</sup> Esa tendencia de Blanco siempre se dirigió a

eliminar toda adición a la substancia de la Revelación. Incluso, llegó a afirmar que en la posición católica-romana no hay deficiencias, ni tergiversaciones esenciales, sino añadiduras. Sin embargo, el enfoque de Bejarano es insuficiente. Se limita al método, y cuando sobrepasa éste y roza el fondo, se queda en la capa exterior del mismo.

La segunda fuente de información aporta una serie de elementos y de factores, que precisan el carácter de su pensamiento y contribuyen con datos a la visualización de los primeros arranques del cambio ideológico.

El contenido doctrinal, que aflora en su mente con anterioridad a ningún otro no es producto personal. Es más bien dado, y recibido pasivamente. Por lo demás, no tiene esta práctica nada de particular en sí. De hecho, es parte de toda cultura. En el caso de Blanco, sin embargo, las ideas infundidas por sus padres chocan con una indisposición innata a ser aceptadas sin el consentimiento propio, y en una atmósfera que anula toda posible opción. Recordando más tarde estos años primeros de su juventud, se lamenta de este tipo de educación religiosa que creó en él hábitos, en lugar de convicciones, y de la lucha que a través de su vida ha tenido que sufrir entre esos hábitos y su natural libertad de entender. En "Letters from Spain" anota que: "...The training of my mental faculties was an object of little interest with my parents."<sup>41</sup>

Además de su "natural libertad" en la utilización de las facultades cognoscitivas, la educación de sus padres reprimía otra natural disposición, la del deseo de saber. Por otra parte, con respecto a la falta de opciones, Blanco se formó en lo que hoy llamaríamos lavado de cerebro. Sus padres lo mantuvieron alejado

de los amigos, le impusieron la obligación de leer a diario vidas de santos, y el hogar estaba saturado de un estricto adoctrinamiento, junto con una censura extravagante de libros profanos, bajo la cual caía el mismo "Don Quijote de la Mancha".

Las creencias de sus padres tampoco eran resultado de opciones racionales o de libertad personal. Bajo la influencia absorbente del P. confesor, el criterio e ideología de éste regulaba la vida completa de la familia. El mismo Blanco nos dice en su "Vida" que, "I was raised on the grounds of church authority in hopeless captivity to the powerful priesthood."<sup>42</sup>

Su cristianismo de estos años descansa sobre una base frágil, en el conflicto técnico del método, que consiste en la contradicción existente entre el carácter personal de la fe, y su imposición desde afuera. El conflicto existe, incluso en forma activa, pero en el subconsciente. Hay que admitir la presencia de su vitalidad con el objeto de evitar el recurso a su aparición espontánea más tarde.

Por el momento, el pensamiento teológico de Blanco no va más allá de ser un contenido de fe. Una fe de tipo "implícita" que asiente el cuerpo doctrinal ortodoxo, tomándolo en su conjunto, como una totalidad, sin descender mediante una operación mental de una adhesión individual a cada uno de los Artículos o dogmas.

Es el tipo de fe que corresponde a lo que William James (él habla más bien de creencia) atribuye al "impulso primitivo".<sup>43</sup>

Blanco acepta sin sentido crítico la realidad de las ideas que recibe pasivamente su mente. En este estado mental no existen resistencias, ni siquiera, la timidez de la insinuación y de la duda. Sencillamente, se asume la verdad o el hecho que se supone

que descansa sobre una evidencia intrínseca. La presuposición de tal evidencia no es en realidad intrínseca, (puede serlo, pero en el caso de Blanco no funciona como tal) sino como resultado de la ausencia de ideas contrarias o simplemente diferentes, que en el contraste pudieran desvanecer la evidencia. No olvidemos que durante este período no hizo otras lecturas que las de Vidas de santos. Es decir, no pudo echar mano de otras alternativas. Si optamos por el "aparato" psíquico en que funciona la creencia, delineado por Beltrand Russell,<sup>44</sup> la fe de Blanco no excede las limitaciones de una mera creencia. Se estanca, en cuanto a lo mental, en una adhesión puramente subjetiva, que no trasciende en busca de apoyo objetivo hacia el testimonio demostrativo, como en el caso de la fe. Y aun, como creencia subsiste en forma incompleta, pues su asentimiento se satisface con el contenido presente, que encuentra en su mente renunciando a una proyección hacia el hecho original de la Revelación. Blanco está creyendo lo que está en su mente en el momento de creer. Otro aspecto importante es la participación de facultades semi-autónomas, imaginación, sentimiento, en el acto de fe: "...The music, and the splendid pageantry of the Cathedral of Seville...night..be the soundest foundation of my catholic faith."<sup>45</sup> El espectáculo litúrgico, la dramatización del dogma es en Blanco la fuente de conocimientos religiosos. El arte eclesiástico tocó muy hondo la sensibilidad poética de Blanco a través de la suntuosidad de las ceremonias, y su imaginación le hizo posible penetrar hondo en el sentido

religioso en forma activa por primera vez. Sin embargo, era esta una fe inestable. Veía la religión en la transfiguración del símbolo en lugar de percibirla en su realidad objetiva. Desde el instante en que el símbolo se aísla de la realidad que representa, cuando es eliminada del contexto la relación entre ambos, el símbolo se transforma a sí mismo en realidad. Esta es otra de las razones que explica la fragilidad de su base religiosa. Por otra parte, el sentido de la realidad que resulta de simbolización objetivizada, se concretiza predominantemente en la facultad emotiva. <sup>46</sup> La cuestión del elemento emotivo, como constitutivo del espíritu religioso, tiene un valor particular con miras a la posición que Blanco adoptará en el futuro, cuestión de la que él se ocupará con insistencia, sintiéndola como una especie de pesadilla. Lo mismo cabe decir de la función de la fantasía en cuanto es obstáculo a la investigación y cuando actúa independientemente de la Razón.

Ambos, emoción y fantasía, fueron los principales componentes de sus creencias y, debido a ello, presentaron una tenaz resistencia al cambio impulsado por la Razón. Además, y esto constituye un factor decisivo, dieron a la fe una orientación hacia lo externo, en lugar de encerrarse en un sentimentalismo subjetivo de experiencias internas. La tarea, que pronto emprende, de búsqueda de la verdad consiste técnicamente en el desprendimiento de elementos externos de liturgia, ascética, manifestaciones populares, incluyendo en ello la "letra" muerta de la Revelación, para atenerse al solo espíritu de la misma.

### C. PRIMERAS REACCIONES AL PRINCIPIO DE AUTORIDAD.

El pensamiento de Blanco comienza a evolucionar con la reestructuración de las funciones mentales y con el cambio de método. Este primer paso causa el despegue inicial del Principio de Autoridad y de la autonomía del conocimiento. Comenzó con las lecturas de Feijóo y, Blanco lo señala, se arriesgó a desmantelar el aparato doctrinal sin invadir el terreno dogmático de la Iglesia. Atacó el Principio de Autoridad en sus diversas formas, siguiendo a Bacon utilizó el método inductivo en contraposición al aristotélico- escolástico, prevaleciente por entonces en las facultades de Teología.

Confiesa Blanco que hasta leer las obras de Feijóo su inteligencia estaba completamente " baldía ", implicando, así, el carácter estéril de una ideología impuesta desde afuera por los teólogos de la Iglesia.

No se trata sólo de una desvalorización de la ideología, que no es producto personal, sino consecuencia de una errónea utilización del funcionamiento de las facultades mentales. Hasta entonces, él había pensado que el conocimiento se obtenía partiendo de principios universales supuestos, que a través de un desarrollo dialéctico conducen a la mente a la conclusión.<sup>48</sup> Ahora, por el contrario, reconoce que tal método carece de base por no estar afincado en hechos. Teóricamente, no es una postura antiautoritaria, pero, en su caso lo es, ya que la autoridad de la Ortodoxia descansa en tal método. Blanco ve en su descubrimiento que "...to obtain the protection of an infallible quid we have...

bound our reason," <sup>49</sup> a lo cual de aquí en adelante le aplicará insistentemente el calificativo de despotismo intelectual. En definitiva, su primer arranque de repudio al método fundado en la autoridad se coloca en una posición análoga a la de Feijóo. En sus Letters from Spain dice Blanco: "...I had...learned to reason, to argue, to doubt. To the surprise and alarm of my good relatives I had been changed, within a few weeks, into a sceptic, without questioning religious subjects, would not allow any one of their settled notions to pass for its current value." <sup>50</sup>

Es decir, dentro del dogma, posición semejante, también, a la que había adoptado Bacon a quien Blanco había leído por los mismos años que a Feijóo, Bacon distribuye el objeto del conocimiento en tres reinos: el de Dios, donde se discuten cuestiones de la gracia y del pecado; el reino de la política, que trata sobre el poder otorgado por Dios a los soberanos; el reino de la naturaleza sobre el cual el hombre ejerce dominio. Lo mismo que Bacon Blanco, por el momento, restringe la independencia del conocimiento humano al reino de la Naturaleza. Con respecto a los dos campos primeros cree que el hombre debe atenerse a la Revelación.

Influido claramente por el Novum Organum Blanco abandona la epistemología aristotélica precisamente porque no se apoya en la observación y análisis de los hechos. El racionalismo incipiente (en cuanto a su utilización, pero innato en la disposición psicológica) se rebela contra el recurso de la facultad imaginativa y de la intuitiva como trampolín del conocimiento. Aristóteles, que en su primera época había dado tanta importancia a la

experimentación, para luego sustituirla por el pensamiento abstracto (cambio que Bacon lamenta), parte de lo que él llama principios primeros, indemostrables por su evidencia intrínseca, captados por la intuición. Aunque notoriamente se dejan entrever sus propias reservas, el Estagirita lo hace con el objeto de evitar un proceso interminable al infinito. A Bacon, por el contrario, no le angustia la limitación del entendimiento humano, y se contenta con descifrar el mundo alcanzable por el entendimiento humano. El problema que encierran los primeros Principios de Aristóteles es su naturaleza analítica. La función del análisis consiste en aclarar la proposición desintegrándola, pero no añade nada nuevo, haciendo imposible el progreso del conocimiento. Es la misma razón por la cual Kant acude a los "juicios sintéticos a priori" para posibilitar la ciencia, con la diferencia de que Bacon echa mano de la experiencia. (Kant no la cree necesaria en este aspecto.)

Hay otra observación de Bacon con respecto al método deductivo, en que con toda seguridad se fijó Blanco y que la tiene en cuenta años más tarde cuando se ocupa de la exégesis bíblica, como de la legitimidad de autores y traductores de las Escrituras. En el aforismo XIV Bacon dice: "The syllogism consists of propositions, propositions consist of words, words are symbols of notions. Therefore the notions...are abstract from the facts, there can be no firmness in the superstructure."<sup>51</sup> Influencia más temprana tuvo la teoría de los "ídolos", también de Bacon, particularmente el "Idols of the Theater": "And there is yet a third class, consisting of those who out of faith and vene -

ration mix their philosophy with theology and traditions." <sup>52</sup>

En Blanco se refleja esa actitud baconiana en sus reproches a la Iglesia católica por haber dado a la teología una estructura de pensamiento y de método aristotélicos, y de una manera particular en la crítica del sistema demostrativo. Se refiere despectivamente a la Escolástica con la expresión nauseabunda de "Heces de la Filosofía aristotélica."

En su crítica al sistema eclesiástico no alude a Platón cuya presencia en el pensamiento teológico ha sido notoria con frecuencia a pesar del contenido pagano de sus ideas. Esta indiferencia se debe a tres razones: ausencia de su filosofía en la Facultad de los Dominicos donde estudió, sus simpatías por Platón, transparentes en las nociones sobre la belleza, el origen del hombre, etc. y porque, como dice F. Anderson, hay en Platón un método inductivo, aunque rudimentario, que va de los objetos particulares sensibles a la unidad de axiomas universales. <sup>53</sup> Blanco, entusiasmado con el descubrimiento de la "inducción", se recrea en él, utilizándolo en toda actividad mental: "It was favorite amusement of my life... to examine of all my feelings, in order to resolve them into some general law, and trace them to their simple elements. The habit of analysis and generalization extended itself to the customs and habit of the country." <sup>54</sup> Blanco no se dejó atrapar por un empirismo radical. Quizás debido a la inseguridad de Locke o a la falta de claridad de su epistemología. J. Yolton <sup>55</sup> se muestra en desacuerdo y critica la caracterización, casi universal, del "Padre del Empirismo" atribuida con mucha generosidad a él. En reali-

dad, el filósofo inglés, a pesar de sus frecuentes afirmaciones de que el conocimiento está basado en los sentidos, tropieza con dificultades para explicar el origen de las ideas complejas, como la de infinito, <sup>56</sup> así como la estructura de la reflexión, cuya función para él consiste en una especie de construcción de ideas que proceden de la observación. Es una construcción que se realiza a través de la inspección interna de las operaciones del pensamiento, entre ellas, la de discurrir y abstraer. No es esto racionalismo en su sistema, pero tampoco es empirismo a lo Hume. El más acuciante problema que tuvo que enfrentar el filósofo Locke fue el de la existencia de la sustancia, inalcanzable por los sentidos, cuya percepción no va más allá de lo que él llamo "cualidades primarias" de los objetos y se vio forzado a recurrir a la lógica para, así, proveer de base al conocimiento sensorial.

Blanco, que leyó a fondo a Locke, se mantuvo, también, durante esos años en una posición empírica análoga. Sus primeras dudas sobre los fundamentos del Catolicismo fueron "spontaneous suggestions of my own mind", <sup>57</sup> En otras ocasiones sus ideas brotan de la sensibilidad moral o, meramente humana, como en aquella pregunta de tono retórico en la forma y de protesta justificante de su duda sobre la existencia eterna del infierno; "¿hay venganza en Dios? A pesar de ello, lo mismo que en Locke, insiste en el origen sensorial del conocimiento. Su nueva actitud empírica se refuerza con la lectura de las obras de Condillac, a la que le llevó el hábito de leer autores de Francia. <sup>58</sup> La influencia del

filósofo, sensualista por excelencia, fue sin duda muy limitada, sin dejar por ello de ser eficaz. Aparte del procedimiento inductivo, que Condillac toma de Locke, la influencia en Blanco consistió en el énfasis dado a la operación mental de la comparación entre sensaciones, el análisis de las relaciones entre ellas como factor mecánico en la formación de los juicios. Es decir, el mecanismo funcional de las facultades mentales en lo que Blanco encontraba su "favorite amusement".<sup>59</sup> Pero, no encontró en Blanco huellas del extremado empirismo de Condillac en lo referente a considerar la sensación como única fuente del conocimiento,<sup>60</sup> en lo que se aleja de Locke, y así como tampoco en ver las vivencias psíquicas como simple transformación de sensaciones, lo que puso la epistemología del filósofo francés al borde del materialismo y del determinismo, claro, que con mucha probabilidad Blanco no alcanzó a leer Traite des sensations donde Condillac completa sus teorías, que, aunque apareció el año 1754, tardó mucho en ser traducido, aun al inglés, y considerando las enormes dificultades en la España de aquellos días se levantaban contra la infiltración de semejantes libros. No sabemos cuál habría sido la influencia de Condillac en esta época de Blanco, cuando su espíritu se hallaba dispuesto a satisfacer la sed de nuevas ideas con todo lo que cayera en sus manos. El hecho es que Blanco tomó rumbo diferente en dirección a las facultades del espíritu hasta ver en éste la esencia de la Revelación por encima de toda aportación proporcionada por los criterios experimentales, incluso los de demostración histórica. En el fondo, un fondo, si se quiere psicológico, su entusiasmo por el método inductivo obedece a una

reacción, típica en él, contra el despotismo de la Ortodoxia, contra el carácter de imposición en ésta, contra la anulación de la razón individual, que él consideraba el mayor "gift" de Dios dado al hombre. Desde muy temprano se revela en su actitud intelectual un ansia inquieta por la verdad a la que acompaña un sentido de crítica. Aunque Blanco atribuye ese sentido de crítica a la influencia de sus lecturas de Feijóo, sin embargo, se descubre mucho antes, exactamente a la edad de 8 años en sus reflexiones sobre los personajes de "Telémaco", la obra de Fenelón.

La presencia de la imaginación en la estructura del conocimiento es en Blanco decididamente anti-intelectual. No se ve, al menos, la necesidad o simplemente la conveniencia práctica de relaciones entre razón e imaginación, y mucho menos el planteamiento de la cuestión acerca de la imposibilidad de pensar sin recurrir a imágenes, como tampoco la aceptación de cierto tipo de imaginación intelectual de la que habla Sto. Tomás de Aquino. El concepto que Blanco tiene de esta facultad se acerca mucho al contenido funcional que Sta. Teresa dio en aquella humorística expresión "la loca de casa". Blanco deslinda los campos de la imaginación, de cuyo deslinde resulta una doble actitud bien diferenciada. En Literatura es partidario de una imaginación como factor captador de belleza y forjador de arte. Llorens nos dice que siempre defendió la literatura imaginativa,<sup>61</sup> pero, con todo, nunca le otorgó plena autonomía. decía que el arte no debe contentarse con la veracidad sino con la verdad, y desconfiaba de la capacidad de la imaginación a este respecto. La imaginación produce una realidad subjetiva y esto le preocupaba a Blanco. Así se comprende

la insistente amonestación de que la fantasía, aun en el arte, debe de ser controlada por la Razón. En el discurso sobre " El método de enseñanza" de Pestalozzi, donde se ocupa extensamente del tema, persiste en la necesidad de que el entusiasmo del genio sin la severidad de la Razón para nada es útil en ciencias ni en arte. <sup>62</sup>

En el campo de la Teología su actitud es diferente, y en ocasiones un tanto ambigua. Lo que aparece bien definido es la conexión intrínseca con la sensibilidad. La ambigüedad aparece en el doble enfoque de los estados espirituales. Ahora, dentro de cada uno de esos enfoques su pensamiento se muestra claro y preciso. Si se trata de la investigación de la verdad, ve la Imaginación creando obstáculos y por tanto la Inteligencia debe desprenderse de ella. Asocia, por otra parte la Imaginación con el culto externo, con el arte litúrgico, que llegó a constituir los cimientos de su fe católica, una " devoción que se había afincado más en la Imaginación que en el corazón." Estos conceptos constituyen el punto de partida de su irreversible evolución teológica, se irán intensificando a medida que su pensamiento se radique en la Razón y en lo que más tarde llamará " inner feeling".

En el segundo enfoque ya no hay ese rechazo de la facultad imaginativa, sino, por el contrario, un reconocimiento de su eficiente cooperación. Ello se debe a una visión más amplia del concepto religioso, que incluye la participación de lo vital como elemento integrante." No abstract persuasion...can either sooth our fears or feed our hopes, independently of the imagination: and I am strongly inclined to assert that no genuine persuasion exists

upon unearthly subjects, without the cooperation of the imaginative faculty." <sup>63</sup> Es importante, sin embargo; advertir el empleo del verbo "persuadir" en este texto. Aunque el significado del término "persuasion" contenga un concepto sinónimo de convicción, en el aspecto semántico, difiere de este último en cuanto a la eficacia de la acción en establecer un determinado estado cognoscitivo. La convicción en sí misma echa mano de recursos ideológicos, mientras que la persuasión se dirige al prejuicio, a la sugestión, a las emociones, etc. Blanco tiene mucho cuidado de no usar el término convicción, que no la tuvo en materias religiosas hasta mucho más tarde, si nos atenemos a su propia declaración. Por otra parte, la noción de persuadir expresa con precisión la naturaleza del concepto religioso en el medio en que por estos años vivía, una religión que se apoya en la diversidad de emociones y de estados mentales de prejuicio, a cuya técnica atribuía Blanco el éxito popular de la Iglesia Romana.

Esta ambigüedad irá desvaneciéndose poco a poco en el curso de la evolución hasta desaparecer completamente. La Imaginación llegará a ser la "res vitanda" por la función que ejercerá en forma determinante en el "Enthusiasm" que caracteriza la teología metodista y que Blanco rechazará.

Otra de las ambigüedades, que encontramos en Blanco con respecto a la función imaginativa, es la relación de ésta con la intuición. hablando de la revelación desde la perspectiva del creyente, nos dice Blanco que vio la necesidad de la infalibilidad interpretativa. A todas luces no parece que fuera esa admisión un acto de fe, y naturalmente no se trataba de una conclusión determinada

del razonamiento discursivo. Tampoco se puede pensar en una aprehensión abstracta. Lo más probable parecer ser que hubo cierta participación imaginativa, resabio de aquella "devoción que se afinco más en la imaginación que en el corazón". O, a lo sumo, una aproximación a la intuición como existe en Kant.

## D: EVOLUCION IDEOLOGICA

A la altura del año 1839, ya en la última etapa de la evolución de su pensamiento, Blanco confiesa que hasta ese momento nunca había tenido convicciones en materia de religión. Por convicción él entiende, no el simple asentir a una verdad propuesta, sino al resultado de un acto de la razón activa que transforma lo que Kant llamaría "lo dado", en un producto formalmente personal. Blanco expresa su noción de la convicción de un modo muy vago a propósito de su confesión: "I apply to that within my mind", sin concretizar el cómo está, ni el origen inmediato de ese algo que se encuentra en su mente. Sin embargo, el contexto, impregnado de racionalismo nos ayuda a interpretar la expresión en la forma que lo hacemos. Por otra parte, siempre en el mismo párrafo, parece contraponer el término convicción al de mera información, "religious acquaintances", que ni implica ni rechaza la aceptación formal, aunque se acerca más a la primera posición de recepción pasiva.<sup>64</sup>

Tal afirmación viene a robustecer nuestra impresión, ya señalada anteriormente, de que en el pensamiento teológico de Blanco, no se dan cambios de profundidad, sino una persecución constante de lo que, a su juicio, constituye la verdad. Lo que cambia son los panoramas ideológicos que él recorre en su marcha hacia unas convicciones definitivas, que satisfagan a su razón.

Es característica de Blanco, a pesar de su temperamento, del carácter "rebelde" de su inteligencia, y de sus periódicos extremismos, el proceder gradual en el cambio. Aunque también es cierto, que en la mayoría de los casos su punto de partida es la

negación aislada, antes de visualizar un contenido positivo con que reemplazar lo rechazado. Así, sus primeros pasos, los más dramáticos de su vida, van lentamente ascendiendo (según la perspectiva) desde meras insinuaciones hasta el escepticismo total, pasando por una posición de resistencias, y de divergencias parciales.

#### INSINUACIONES

Refiriéndose a los años de su juventud, dice más tarde, que estaba persuadido de que "ciertas" doctrinas de la teología ortodoxa habían sido reveladas.<sup>65</sup> Semejante limitación de la revelación, en el supuesto de que el término "ciertas", saliera de su pluma conscientemente, descubren la primera desviación de la ortodoxia. En una forma sutil, Blanco todavía no duda, mucho menos niega, dogma alguno. Sencillamente afirma, pero, para entonces, él bien sabía que en el planteamiento dogmático no existe otra alternativa sino la aceptación o rechazo total de la revelación. Restringir esa totalidad, aun eliminando una sola verdad, equivale a la negación de la autoridad divina, y por tanto ésta pierde su eficacia en el resto del cuerpo dogmático. Falta, pues, en la declaración la adhesión firme y ciega a los postulados, requerida por la iglesia, lo cual ya es de por sí un signo de cambio potencial.

La palpitante cuestión de la autoridad infalible de la iglesia, punto crucial y radical en todos los movimientos de su pensamiento, es también en el orden cronológico la primera fuente de su inquietud. Todavía en "plena" (?) ortodoxia, deja deslizar un elemento de preocupación muy significativo. Tras de afirmar

decididamente que las escrituras son la palabra de Dios, posición que nunca sufrirá alteración alguna, recalca la imperiosa necesidad de un intérprete infalible, sin el cual "The Bible was a dead letter".<sup>66</sup> Así, queda ya hecho el planteamiento de la problemática teológica. La Revelación es un compuesto de dos factores imprescindibles, Dios y el hombre, entre los cuales se establece una relación de comunicación. La existencia de Dios, así como su veracidad no están en juego en la posición de Blanco. Son cuestión de fe "infusa", aunque esta caracterización no la pone él en claro. Por otro lado, y esto es de suma importancia, el hombre en esta relación no actúa como receptor pasivo, sino que interviene en forma activa en la existencia misma de la comunicación. De ahí, que el término receptor se desdoble en elementos intérpretes, que constituye el factor activo; el creyente, en cambio, es receptor pasivo de la Revelación. Ese elemento intermedio que funciona de intérprete, es lo que va a ser sometido a constante crítica, una y otra vez, prácticamente en todos sus escritos, a lo largo de la trayectoria ideológica. Por el momento, no hay sino una insinuación de esa futura crítica, insinuación que se manifiesta en el énfasis dado a la necesidad de una infalibilidad interpretativa de la Revelación.

Los "prejuicios naturales" que, él mismo confiesa, tuvieron mucho que ver, (que en ciertas situaciones, más bien eran pre-disposiciones naturales, para ser más exactos) ofrecieron las primeras resistencias a la Ortodoxia. Probablemente, tenía en mente la clasificación baconiana, en particular el grupo "idols of the Cave", aquellos que: "Take their rise in the peculiar constitution, mental or bodily, of each individual."<sup>67</sup> En el fondo son

dos tipos de prejuicio que influyen, uno de naturaleza epistemológica y otro con raíces en la sensibilidad. El primero estaba substanciado en cierta aversión a la autoridad humana, no precisamente por una actitud constitucional de rebeldía existente en caracteres anormales, sino mas bien radicada en el supuesto de la individualización del intelecto como criterio supremo, y en una actitud suspicaz hacia toda doctrina humana que se entrega con fuerza de imposición. No tiene, pues, nada de extraño que esta resistencia se hubiera nutrido con las ideas de Voltaire sobre el Cristianismo, visto desde la perspectiva de una impostura por parte de la casta sacerdotal, ideas que Blanco ya conocía por estos años. Sobre el desarrollo de este prejuicio y su transformación en pensamiento consciente actual trataremos por extenso en el curso de este trabajo. El otro prejuicio, de la sensibilidad, que más bien es predisposición, aparece pronto en la posición que toma con respecto a la ascética. Las lecturas de libros jansenistas habían fomentado su desdén por la extraterritorialidad del Papado, lo que años después tomaría cuerpo en el llamado Ultramontanismo, así como también las ideas jansenistas que habían cuajado en la mentalidad de algunos intelectuales españoles de esta época, entre ellos Jovellanos con quien Blanco se comunicó. Sin embargo, la posición jansenista, partidaria de un rigor ascético, no hizo mella en Blanco (contra la opinión de algunos críticos que ven en nuestro escritor cierta debilidad para tales influencias). La razón de esta resistencia estriba precisamente en su predisposición contra la Ascética. Aquella intransigente aversión a toda mortificación en cuanto téc-

nica de purificación santificante, llegó a herir su sensibilidad hasta el extremo de concluir, con ocasión de la pérdida de salud de su hermana en el convento, Church had erred, Christianity could not be true.<sup>68</sup> Lo importante aquí es la relación casi dogmática contra el dogmatismo de la Ortodoxia que encierra una noción fundamentalmente del Cristianismo. La Religión no puede apoyarse en presupuestos antinaturales, en un dualismo de tinte maniqueísta, que vea en el cuerpo la materialización del principio del mal, que destruya la unidad personal del hombre. Blanco amaba la vida, cuyo sabor disfrutó durante la estancia en Cádiz, la vida como obra de la creación. Para él, la destrucción del cuerpo humano corría paralela con la destrucción de la inteligencia, víctimas ambas de la Autoridad de la Iglesia. En el fondo, esto implicaba la contradicción en Dios entre creación y destrucción.

Por otro lado, la dicotomía practicada a la unidad personal, se extendía a la religión positiva, dando como resultado un desdoblamiento en el ejercicio de la virtud, espiritual y corporal; este último centrado en el culto externo. Blanco, en parte por su racionalismo inicial, reaccionó pronto contra ese enfoque religioso en lo externo, que, aunque laudable en sí, distraía la centralización en lo espiritual, hacia la cual persistentemente encaminaría luego su evolución ideológica.

Una reacción similar se produjo en él con respecto a la confesión sacramental, ligada al aspecto externo de la Religión, pero más integrada que la simple liturgia en las esencias del Cristianismo. La crítica que de esta materia hace no alcanza el plano ideológico.

Nos referimos a la legitimidad o adulteración interpretativa del texto bíblico. Sobre ello se ocupará más adelante. Aquí juzga la Penitencia en su aspecto técnico en cuanto método psicológico-moral, visto desde la perspectiva de la experiencia personal. Se trata, pues, de un tipo de resistencia más bien sentimental, encarnada en el miedo por un lado, y en el sentido de culpabilidad por el otro.

"There is something in auricular confession which has revolted my feelings from the day when I first knelt before a priest, in childish simplicity, to the last time I have been forced to repeat that ceremony."<sup>69</sup> Una vez más, no es el caso de una mal constituida sensibilidad, sino de una postura apoyada en los efectos contraproducentes de la confesión misma, concretamente de los remordimientos, que no guardaban proporción con la culpabilidad objetiva del pecado, y eran provocados "cuando todavía mi alma se encontraba en un estado de pureza infantil."

La práctica de la penitencia simplemente no se ajustaba al ritmo psicológico de la naturaleza en el desarrollo gradual de ésta. En este sentido, la resistencia, todavía de carácter vital y sentimental, se constituye en antecedente de reflexiones futuras con respecto a la inviolabilidad de la naturaleza en sus relaciones con lo sobrenatural.

El miedo, producto en parte de lo que Blanco llama vergüenza infantil, fue también resultante de la amenaza de tormentos eternos que la confesión lleva consigo. Blanco no podía concebir la teología del infierno. "Everlasting! and why so? Can there be revenge or cruelty in the Almighty?" Consciente de la irracionalidad en la desproporción entre pecado (infantil) y

punibilidad eterna, vista por entonces a la luz de la sensibilidad exclusivamente, Blanco no repara en las nociones ortodoxas acerca de la justicia, filosóficamente arbitrarias y aun caprichosas, sino que instintivamente ve en el castigo eterno la reacción de la venganza y de la crueldad. Pero, semejantes atributos son impropios de Dios, al menos del concepto que él tiene de la divinidad. Todas estas resistencias, vistas en conjunto, revelan un elemento que va a transcender a su ideología, lo que podríamos categorizar como antropomorfismo relativo del que nos ocuparemos más adelante. Blanco descansa en la capacidad natural y en el derecho de las facultades humanas a la percepción de la realidad, sin excluir lo sobrenatural, así como el derecho de trazar la línea de conducta, que aun sustentadas en la Revelación, son interpretadas por la Razon individual.

En apoyo una vez más de esta actitud no queremos pasar por alto una anécdota verdaderamente significativa. Bajo la presión del confesor, quien le exigía que revelara el nombre de la persona (su amigo Mármol) que le había prestado el libro de Muratori, prohibido por la Inquisición, Blanco, plenamente consciente de que la validez sacramental de la confesión dependía de esta declaración, respondió enfáticamente: "I would rather go to hell than betray my friend."<sup>70</sup> Claro, que sobre el sentido de lealtad, connatural en él, bien demostrado siempre en las relaciones con sus amigos, estaba de por medio su aversión a la Inquisición, instrumento de la autoridad ortodoxa, como también la influencia neo-clásica de la valorización de la amistad.

## DIVERGENCIAS

Su alejamiento de la Ortodoxia coincide con la puesta en marcha de una decisión radical que consiste en someter a investigación y crítica racional el complejo doctrinario de la Teología católica. Es el resultado de aquello, que al analizar la estructura mental, decíamos sobre la evolución de las facultades cognitivas. Blanco se propone comenzar por la certeza en forma análoga al método cartesiano, la certeza a través de las evidencias racionales. Al hablar de evidencias racionales no nos referimos al asentimiento del intelecto intuitivo, como es el caso en Aristóteles y después en la Escolástica con respecto a los primeros principios, que como ya hemos dejado expuesto, Blanco terminó por detestar, ni tampoco busca la certeza al modo que Kant lo hace con los juicios apriorísticos. El de Blanco en esta época es un racionalismo experimental a la luz de la crítica de hechos.

Como, por otra parte, deja incólume la cuestión de la certeza proporcionada por la fe sola, su tarea se concentra en el elemento humano que interviene en la teología.

Durante este período, los cambios alcanzan un dramatismo extraordinario. Pasa de un estado mental ortodoxo a un total agnosticismo, que rayó, según su propia confesión, en ateísmo.

Anteriormente, hemos señalado que Blanco procede en forma gradual. Esto sigue siendo cierto en el plano psicológico, y en períodos posteriores de su vida también en el plano ideológico. Sin embargo, en cuanto a este último plano, es, ahora, el cambio brusco. La anomalía se explica por el hecho de que Blanco rompe con la Ortodoxia desde sus mismas bases, y lógicamente a consecuencia

de ello, todo el sistema queda desestabilizado. "If I turned away from Theology", no fue por otro motivo que "my quarrel" con la verdadera base del sistema teológico.<sup>71</sup> El problema en los fundamentos del sistema, consiste, tal como lo entiende Blanco, en la certeza del acto mental del hombre con que éste asiente las verdades reveladas. Esta certeza sólo es posible si descansa en una autoridad infalible. De ésta depende en último término la veracidad del Cristianismo, y consecuentemente su existencia. Incluso, desde el punto de vista de Dios en su función de revelador, es lógico, dice Blanco, asumir que Dios manifestó su voluntad, dejando el contenido de ésta a merced de criterios inestables e inseguros.

Dentro de la sutil complejidad con que la Ortodoxia católica estudia la cuestión de la Revelación, Blanco se detiene en lo referente a la certeza de interpretación, que para él es el punto clave. No entra a fondo en el examen de la naturaleza. No sabemos si habla de una certeza metafísica, fruto de la evidencia intrínseca del objeto, o de una certeza física, basada en las leyes naturales, o simplemente de una certeza moral, que se apoya en el testimonio. Del contexto se puede deducir que es ésta última la que tiene en cuenta. En este punto no hay todavía desviación alguna de la posición ortodoxa pero, esa certeza moral aparece en forma muy vaga en la teología católica. Carece de la precisión con que cuentan tanto la certeza metafísica como la física. Y en este punto es donde Blanco se aparta en cierto grado de la Ortodoxia, al exigir mayores garantías de infalibilidad en el testigo. Blanco conocía, a no dudar, el proceso lógico del intelecto en el conocimiento de la Revelación diseñado

por la teología ortodoxa. La adhesión intelectual debe comenzar por el reconocimiento de la Autoridad de la Iglesia. Debe preceder al examen de los criterios de credibilidad, tanto internos como externos, lo cual implica, naturalmente, la prohibición de la duda positiva, aun por vía de método, y la inquisición filosófica. Blanco tropieza con la primera exigencia del proceso. Se resiste a aceptar por fe (en cuyo acto la voluntad interviene decididamente) la Autoridad eclesiástica. Es un caso análogo al de la actitud de la Escolástica en filosofía que ya había rechazado por sus deficiencias epistemológicas. Allí, se establecían unos principios, que por su evidencia intrínseca, se eximían de la necesidad de demostración. El resto del razonamiento, garantizaba la verdad con sólo ajustarse a las leyes lógicas. Aquí, la Autoridad de la Iglesia se presenta como un principio evidente de credibilidad que no debe discutirse. Blanco acepta por fe la Autoridad de Dios. Incluso con la razón, así como también admite desde la razón la posibilidad en Dios de revelarse a sí mismo. Pero, no así el hecho de la Revelación en la totalidad de sus requisitos. Para que sea posible la evidencia de la credibilidad deben darse tres factores: el hecho de la presencia del testigo, la veracidad del mismo, y el conocimiento suficiente para testimoniar. Blanco no pone en tela de juicio ni la existencia real del testificante, ni su veracidad moral y psicológica. Su crítica se ciñe al tercer factor. Y desde el momento que uno de los factores se presenta como dudoso, o al menos como probable, la evidencia de la credibilidad se anula. La falta de evidencia destruye automáticamente la adhesión mental a la Revelación, requerida por la Ortodoxia.

Blanco, por ahora, no entra en los detalles del razonamiento crítico. Se limita a calificar la posición de la Iglesia de teoría fantástica.

El hecho de la Revelación es lo que está en juego. La certeza, siempre máxima preocupación de Blanco, que brote de una necesidad moral ligada al testimonio humano. Esta idoneidad o capacidad de garantía en el testigo o sujeto de la inspiración divina es, a juicio de Blanco, el punto débil de la apologética católica, cuando de hecho debería constituir el pilar más firme en la estructura ideológica. Sobre este supuesto se sostienen los demás criterios de evidencia, objetivos y subjetivos, intrínsecos como extrínsecos. Sin este supuesto, aun los milagros y profecías todo lo que pueden aportar es cierto apoyo de probabilidad, más o menos cercana a la certeza, pero, sin alcanzar la seguridad de ésta.

Cuando ya en Inglaterra por el año 1812 logra deshacerse del escepticismo de los años anteriores y decide integrarse al Cristianismo, comienza a re-construir el sistema de teología, colocando en el centro del sistema, a modo de eje, la cuestión de la inspiración. Un indicio más de su actitud intelectual consistente con ese espíritu que le caracteriza de penetrar en las raíces cuando se trata de establecer una posición ideológica.

El afán por dar relieve a la importancia de lo que es fundamental le lleva a desdecirse de su opinión en cuanto al sistema de la Teología Ortodoxa escolástica, desdeñando por esta escuela a la que juzga medieval e incapaz de progreso.

de escepticismo nos advierte que:" If I turn away from theology it was not because I had found fault with the scholastic theory in its details and the mutual connection of its dogmas. My quarrel was with the first principle -the very foundation of which the system is built." <sup>72</sup> En su libro Practical and Internal Evidence Against Catholicism expresa en forma más explícita esa actitud mental a que nos venimos refiriendo. Allí nos dice que incluso sus primeras dudas -"my first doubts"- atacaron la verdadera base del Cristianismo.

El problema, pues, descansa en el hecho de que en último término la religión depende del testimonio humano. La noción de religión cuya verdad es intrínsecamente sobrenatural, y su eficacia depende del carácter, vendría a caer en la trampa de la contradicción, si ambas, verdad y eficacia, se resuelven por la autoridad conceptual del hombre. Blanco vio con claridad el peligro y de ahí su decisión de investigar la autoridad de la Iglesia en cuanto a la legalidad y veracidad de sus capacidades de interpretación. Es muy posible que se hubiera dejado influir por Rousseau quien señaló la misma dificultad.

La debilidad del factor humano como componente de la Revelación, sólo tiene solución, al menos teórica, en la suposición de que Cristo hubiera delegado a la Iglesia la autoridad divina de interpretación. Blanco se concentra ahora en hallar una base a esa supuesta transmisión, pero sin éxito. Aun, años más tarde, confesará su fracaso en la búsqueda. El arreglo logístico que la Teología católica hace a este respecto le parece una simple falacia lógica, una especie de círculo vicioso. No tiene sentido el que el

hecho de la Revelación se pruebe con la autoridad infalible de la Iglesia, y que, al mismo tiempo, esta prerogativa de infalibilidad se demuestre con textos de las Escrituras. Es decir, que la premisa se prueba con la conclusión, y ésta por la premisa. Esta es la forma en que Blanco ve la cuestión de la Revelación en el sistema de la Ortodoxia. Naturalmente, los teólogos católicos tratan de eludir la posibilidad lógica de la petición de principio, con una sutil distinción entre motivos de credibilidad, y condición sine qua non. La Iglesia corrobora el texto de la Biblia, no en función demostrativa de su realidad, como sería la del milagro o la profecía, sino actuando como condición necesaria en el mecanismo del proceso. Mecanismo, por otro lado, establecido por el mismo Cristo.

Blanco no se toma la molestia de examinar las argucias de los teólogos, menos aún de someterlas a crítica. Simplemente considera las proposiciones desde la perspectiva de su propia lógica y se atiene a ella.

Los resultados de la posición que toma frente a esos dos principios fundamentales del sistema ortodoxo, la instrumentalidad del hombre, y el círculo vicioso en que se enreda la pretendida prueba de la infalibilidad de la Iglesia, dan origen a consecuencias trascendentales en virtud de la naturaleza misma del sistema. La integración de todos los elementos de la Revelación en el sistema teológico de la Iglesia Católica es tan radical, que cada uno de ellos constituye la esencia, sin que ésta deje de ser indivisible. El rechazo de uno de ellos lleva consigo la negación de todos, en base a que esos elementos tienen valor sobrenatural, que se deriva de la autoridad de Dios. Negada ésta en un punto particular, equivale a negarla en el resto de la Revelación.

Así, Blanco, no tiene otra alternativa, en cuanto católico, que rechazar la Revelación en su totalidad. "When ... I became throughly convinced that revelation did not give mankind the means of infallible certainty in regard to its supposed disclosures, I had no more to do with the body of theological doctrines. Why should I trouble myself any more with questions on the Trinity, Incarnation and Original Sin?"<sup>74</sup> La Iglesia Católica, nos dice, coloca al hombre ante el dilema de, o aceptar la totalidad de la doctrina, o renunciar en absoluto al Cristianismo. La resultante, pues, en el caso de Blanco, fue la pérdida de la fe, el escepticismo intelectual. Es interesante, aunque sólo sea por curiosidad, notar que Blanco, al indicar en la cita que acabo de mencionar, los misterios de la Trinidad, de la Encarnación y del pecado original, como grupo de misterios revelados, se limite a estas proposiciones en representación de todo el cuerpo de doctrinas. Son estas proposiciones las que en la última etapa de la evolución de su teología serán rechazadas, entonces desde un plano religioso, a diferencia de su actitud en este período, en que el rechazo es formulado desde una plataforma agnóstica. Con ello pretendo señalar, que los cambios aún lejanos, de su pensamiento, estaban ya presentes como preocupación latente en su espíritu. Volviendo al estado mental, que resulta de la negación de la Autoridad divina en el Papa, es importante poner de relieve el hecho de que, por lógica, Blanco no se ocupe en este período de ninguna otra sección de la Teología. Así, este período queda caracterizado por la concretización de su crítica en la cuestión del papado en cuanto éste representa la Autoridad infalible intérprete de la Revelación.

Blanco llegó también al estado mental de escepticismo por el camino de la sensibilidad. Hondamente afectado por la muerte de su hermana menor, y el desfallecimiento físico de su otra hermana, a consecuencia, en ambos casos, de los rigores ascéticos de la vida conventual, concluye definitivamente que:

"Church had erred"." La Cristiandad no pudo estar en posesión de la verdad." El procedimiento es diferente, pero revela la integración del elemento sinceridad en la confección de la ideología. Por otra parte, a pesar de que la conclusión es idéntica, la fuente originaria del razonamiento es distinta. En este caso, Blanco atribuye su posición ideológica al sistema eclesiástico en lugar de asumir la responsabilidad y ver sus conclusiones como producto de la Razón crítica." This inference was not my own. The Church of Rome had most assiduously prepared me to draw it." <sup>75</sup>

A pesar de lo que hemos señalado con respecto a la integración de la sensibilidad en el complejo cognoscitivo, en Blanco la moralidad funciona independientemente de la epistemología. Una y otra vez afirma que la falta de fe no tenga nada que ver con "vicious inclinations, or moral practices", contra la opinión y prejuicio de Menéndez y Pelayo. <sup>76</sup> No está seguro, sin embargo, al menos a nivel abstracto, que la personalidad funcione estructuralmente de este modo, ni tampoco muestra interés alguno en la investigación de este fenómeno psíquico, pero aclara que en su caso es así. De todas maneras, en referencia a este período, no traza una ideología de la Moral, como lo hará después. Su incredulidad no fue motivada, pues, por factores de naturaleza ética, como tampoco se debió a un proceso racional, ni a factores externos; como él mismo dice, se debió al hecho de encontrarse con unas convicciones a las que no pudo resistir. Vio el Cristianismo como una impostura, aunque luego, al escribir la autografía reconoce que tal imputación fue un error.

En realidad, el proceso hacia el agnosticismo se inició muy temprano, aunque no de una manera formal, sino como actitud conatural, con la lectura del Telemaco de Fenelón, cuando Blanco contaba sólo ocho años. Dice Antonio Garnica: "Tanto llegó a admirar a Nestor y Ulises (personajes en la obra de Fenelón) que se preguntó si eran los cristianos y no ellos los que estaban equivocados con respecto a la verdadera religión." <sup>77</sup> Pero, esto no pasó de ser una circunstancia aislada. El proceso en forma sistemática arranca del momento en que él toma la decisión de pasar por alto la orden eclesiástica de no leer libros prohibidos. Esto tuvo lugar entre los catorce y diezy seis años de edad. A raíz de las lecturas de Feijóo, Bacon y Condillac entre otros, se despertó en su mente la "libertad de pensar", a la que casi inmediatamente, siguió una "sed" por todo aquello que "destruyendo mi antiguo modo de pensar pudiera fortalecer y confirmar mi incredulidad." Leyó Discours sur L'Histoire Ecclesiastique de Claude Fleury que abunda en dudas sobre la legitimidad y eficacia ascéticas de la vida en los conventos, sobre los milagros, etc. y más adelante Le Systeme de la nature de Paul Henry Holbach, anticristiano y materialista. Blanco es, sin embargo, inconsistente acerca del origen de su escepticismo. La afirmación que hace en su autobiografía de que sus dudas fueron resultado de un "Free examination" contrasta con la explicación de ese estado mental en su otro libro Practical and Internal Evidence Against Catholicism donde nos dice que sus dudas eran más bien involuntarias, espontáneas. <sup>78</sup> Contudo, ambas afirmaciones se podrían conciliar colocando la primera en

el período inicial de efervescencia antiteológica, y la segunda en los comienzos de un período posterior, que coincide con sus primeras reacciones contra el escepticismo.

El intento de resolver la crisis agnóstica no nació de la re-examinación del principio de Autoridad infalible. La cuestión "papista" permaneció intacta en los postulados formulados en su primera crítica. Tampoco se alteró el método epistemológico con base en la experimentación racional. Sus esfuerzos por sacudirse las dudas parten de un fondo religioso que subsistía en su inconsciente en forma dinámica, y al fin aflorarían en la conciencia, al poner en contacto la sensibilidad religiosa, hasta cierto punto emocional, con el despliegue ceremonial del Culto en una Iglesia Protestante. Mientras tanto, siempre en el esfuerzo por recobrar la fe, echaría mano de los argumentos que había leído en los apologistas franceses, entre ellos a Bergier, pero sin resultado, debido a que siendo "his system of faith... indivisible, the evidence of Christianity lead him to the most glaring absurdities. To argue with a doubting catholic is to encourage and hasten his desertion." por el contrario, la lectura de Chateaubriand—probablemente La genie du Christianisme en opinión de Garnica<sup>79</sup> le sirvió de ayuda por el momento. Irónicamente la razón de esa influencia es el hecho de que Chateaubriand presenta el Cristianismo desde la perspectiva de la belleza y de los sentimientos. Quizás haya una lógica entre la técnica estético-sentimental y el escepticismo intelectual. Al menos, Blanco la admite.

## E. RESUMEN SISTEMATIZADO

La nota sobresaliente en esta etapa la da el conflicto, el choque entre el Principio de individualidad y el Principio de bloque de la Iglesia como entidad colectiva. No es así desde un punto de vista cronológico donde se ven los períodos marcadamente diferenciados: uno de pleno dominio de la autoridad y otro de forcejeo entre la autoridad eclesiástica y la Razón individual. Por eso prefiero prescindir de la cronología en esta etapa y tomar ésta en el conjunto.

El conflicto se origina en nociones elementales, que a su vez sirven de base al conjunto ideológico. Una de ellas es el concepto de razón. En Blanco la Razón no es exclusivamente una facultad dialéctica, aunque a menudo funcione como tal. Es ante todo algo así como la extensión del ser, un modo de ser, característico del hombre que se hace responsable de su propia salvación, de la que nadie va a responder. Esta idea antropomórfica de la Razón se apoya en el hecho de que la racionalidad constituye la diferencia ontológica de la especie humana. Por otra parte, la racionalidad lleva consigo la libertad intelectual tan intrínsecamente que disociar la una de la otra equivaldría a la negación de la personalidad, pues así se incurre en contradicción.

Por el contrario, la Autoridad, en este caso de la Iglesia, cuando reemplaza a la Razón personal, implica la anulación del hombre como ser autónomo. Así, la ideología, sea por fe o por razón, no se identifica con el ser y no lo representa.

La doctrina que tiene como fuente un agente exterior queda, al ser asumida, flotando en las facultades imaginativas y emocionales, caracterizándose por su inestabilidad. El conflicto, que arranca de la primera etapa de su pensamiento, va progresivamente solucionándose a nivel sólo ideológico; en lo personal sobrevivió hasta el fin de su vida. El mismo confiesa que los "hábitos adquiridos" por la educación estuvieron siempre en lucha con su "natural libertad de pensar". El juego conflictivo de Razon y Autoridad se desenvuelve a través de un proceso dialéctico de dos estadios lógicos. En el primero la tesis queda presentada por la ideología adquirida por fe "implícita", es decir, directamente enfocada en la doctrina teológica como conjunto y que procede de los postulados oficiales de la Ortodoxia.

La antítesis cuya función consiste en limitar, a veces negar, los enunciados de la tesis representa las objeciones de la Razon, centradas en la seguridad demostrativa del testimonio de la Revelación. Por último, la síntesis nos da por resultado una fe razonada, pero negada en cuanto hecho.

TESIS. Analizando el contenido de la tesis, tenemos en Blanco un cuerpo doctrinal al que la mente ha asentido con fe "implícita", término al que le damos ahora nueva connotación, muy escolástica con referencia a las "verdades" contenidas metafísicamente en la revelación explícita, manteniendo la connotación anterior. La fe es forjada por la Imaginación, que se sorprende ante lo espectacular en una situación de aislamiento de imágenes profanas (ni siquiera le permitieron sus padres tener amigos) como de situaciones secularizadas. La Imaginación estimula acciones emo-

cionales, que en su excitación arrastran la voluntad a un consentimiento ciego. "The reason of belief", dice William James, "is undoubtedly the bodily commotion which the exciting idea sets up. Nothing which I feel like that can be false."<sup>80</sup>

En otras ocasiones, su fe descansa directamente en emociones de miedo (infierno, confesión, el sueño que tuvo sobre la inmortalidad), o de ansia de seguridad (por ello aceptó en un principio la autoridad infalible de la Iglesia).

Ahora, ese estado imaginativo-emocional, dado en una constante situación de aislamiento social, produce un hábito de ser y de actuar que se traduce en la actitud firmemente delineada frente a la vida. Pero, en qué grado de solidez da la voluntad su consentimiento a las emociones? Es la pregunta que se hace William James hablando de la fe. La voluntad es simplemente arrastrada, y así, su propia naturaleza y función se desvirtúan. No es el acto de la voluntad que determina la adhesión al objeto conocido, propuesto por el intelecto, según la teoría de Sto. Tomás de Aquino.

Se trata, pues, de una fe de impulsos, que se adhiere a una realidad asumida sin someterla a crítica.

Esto nos lleva a la conclusión de que el estado mental con respecto a la fe es inestable, observación muy importante para valorar la evolución teológica de Blanco.

Por otro lado, la adhesión mental a la Revelación en Blanco tiene más de creencia que de fe, siempre que tomemos el concepto de aquella en la acepción moderna, (que a veces también se adoptó en la Edad Media). En Blanco la fe no trasciende por operación propia intelectual a la realidad del testimonio demostrativo. Sin incurrir en sutilezas lógicas, creemos que en Blanco se trata de un asentimiento subjetivo, propio de la creencia, la que se desentiende del saber y, por supuesto, de la opinión, que, como

hemos anotado antes, responde a un complejo de emociones. El hecho de que el estado emocional haya sido producido, como vehículo, por la entrega doctrinal, impartida por la autoridad eclesiástica, depositaria del testimonio, científico y por tanto objetivo, no impide que el acto de fe sea también subjetivo, por la sencilla razón de que el testimonio y la autoridad de la Iglesia son llanamente asumidos, sin intervención de la razón crítica.

#### ANTITESIS

Blanco en este segundo estadio no deshace en su totalidad el compuesto de la Revelación. Simplemente lo limita. Los enunciados bíblicos siguen intactos como objeto de fe infusa. Las restricciones se circunscriben a una parte del proceso, a la sección en que funciona la autoridad de la Iglesia. La fe, que en el primer estadio (tesis) descansaba plenamente sobre los dictados infalibles de la Ortodoxia, ahora, esa infalibilidad es puesta en tela de juicio en virtud de que interviene por primera vez en el proceso.

Blanco justifica la participación de la razón en base a que, como hemos indicado mas arriba, esta facultad es constitutivo esencial del hombre, y del hombre creyente, como, también, en el hecho de que Dios, autor de la Revelación, ha creado al ser humano en esa forma. Incluso, por el supuesto de que Dios, al revelarse, contó con la naturaleza cognoscitiva del creyente. El mismo Sto. Tomás sostiene este principio: "Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus propius humani intellectus ut componendo at dividendo veritatem cognoscat."<sup>81</sup> El principio es en este caso válido, aunque el Aquinense le dé una connotación más restringida, que no comprometa la autoridad eclesiástica.

La Razón en Blanco es el Logos inmanente (estoico de griegos) o intermediario (Platón Filón), pero más bien, como elemento participante del Logos universal. Es intermediario entre la palabra divina revelada y el hombre receptor de la revelación. En la tesis la fe no pasó más allá de una formulación de principios de ser, confinados a la mera existencia de realidades. En la antítesis la Razón penetra en la esencia del complejo de la revelación con el fin de desentrañar la veracidad del proceso y de establecer la certeza inquívoca. Con esta operación la Iglesia en cuanto autoridad queda substituida por la Razón individual, la que se constituye en única intérprete. No se trata, pues, de un Razón "inventiva", sino "inquisitiva", (distinción que Blanco hará más tarde en forma explícita). Es una razón apoyada en hechos, utilizando la observación y la experimentación crítica como métodos (influencia de Bacon y Feijóo). El resultado transcendental de la intervención racional es que deja la Revelación en suspenso, en espera de la confirmación científica que aporte el testimonio humano.

SINTESIS. El proceso dialéctico en este primer movimiento arriba a la conclusión que quedaría formulada en la expresión de fe razonada. Esta expresión lejos de sugerir un dualismo Autoridad-Razón o una serie de elementos aislados que busquen su integración mutua, es en realidad un juego dialéctico en que ambos, Autoridad y Razón, cuentan el uno con el otro en el hallazgo de la verdad y de la certeza. Incluso, se da en esta dialéctica cierta subordinación alternada de la fe a la razón

y viceversa, claro que en niveles distintos: en el orden de la realidad ontológica la Revelación por parte de Dios precede a la Razón, y ésta se antepone a aquella en el orden del conocimiento. La cuestión que preocupa a Blanco y que inicia la marcha de su pensamiento teológico hacia nuevos caminos se centra en el orden del conocimiento. Su actitud desde la raíz no es de rebeldía con respecto a la credibilidad. Blanco guarda una disposición leal a todo el contenido bíblico. Más todavía, es la suya una lealtad extraordinaria que se descubre persistentemente en el ansia, casi angustia unamunesca, de una certeza absoluta en todo aquello que ya cree. Es el afán del perfeccionista que no deja nada al azar, o el temor anormal del escrupuloso que se desespera por la seguridad.

Este estado dialéctico o momento ideológico (terminología hegeliana) no es definitiva en la posición teológica de Blanco en esta época, sino que da origen a un nuevo estado dialéctico. La síntesis del primer estadio dialéctico funciona en el segundo como tesis. Así, la fe razonada es a su vez negada por una antítesis nueva. Blanco (más tarde reconocerá el error) llegó a identificar el Cristianismo con la Autoridad infalible de la Iglesia, en parte, según su opinión, porque en el ambiente en que se educó la Religión estaba integrada en la cultura. Al rechazar en el complejo de la Revelación el segmento en que funciona el testimonio humano, tal como es presentado por el Papado (para usar su terminología) por hallarse éste identificado con el Cristianismo, rechazaba automáticamente el mismo Cristianismo en su totalidad. La antítesis, entonces, lleva

en conformidad con las leyes de la lógica a una síntesis de contenido negativo que se expresa en el escepticismo absoluto. Blanco dejó de creer. En la Autobiografía nos da la razón de este nuevo estado mental: "...I cannot discover how it could be possible, in my circumstances, to have separated pure Christianity from the mass of error and deceit which concealed it from my eyes." 82

Este período de agnosticismo, más que un nuevo estado mental en el curso de la evolución, es un paréntesis, una crisis de carácter transitorio. Su debilidad no tiene raíces profundas. Descansa en la confusión intelectual motivada por la lógica inestable del método ortodoxo y por falta de una visión clara de las posibilidades de su propia razón, así como de su libertad racional. De haber tenido conciencia de tales posibilidades habría seguramente encontrado el Cristianismo fuera de la Iglesia Católica, estableciendo una relación directa entre Dios y la Razón. Esa conciencia despertará después al contacto con el pensamiento protestante y el Racionalismo alemán.

Esta etapa primera de su pensamiento se caracteriza, pues, tomada en su conjunto, por el predominio de la doctrina ortodoxa-católica, encarnada en la autoridad de la Iglesia, y por el inicio de la transición a una segunda etapa de la que nos ocuparemos en la Parte Segunda de la disertación.

## N O T A S

1. John Locke. An Essay Concerning Human Understanding  
(New York: Dever Publications, Inc., 1959)  
Vol. II, p. 248.
- Sterling Lamprech. The Moral and Political Philosophy of John Locke  
(New York: Ed. Russell, 1962), p.p. 49 - 63.
2. John Locke. op. cit. Book IV, Chap. XIX, 4. Vol. II, P. 431.
3. Norman K. Smith. The Philosophy of David Hume. (London: Ed. MacMillan and Co., 1941), p.p. 79 - 88.
4. Gottfried W. Leibnitz. Citado por H. Daniel - Rops en The Church in the Eighteenth Century. (London: Ed. Dent, 1963), P. 57.
5. H. Daniel - Rops. Op. cit., p. 56.
6. Ibid., p. 56.
7. Christian Wolff. Citado por Daniel - Rops en The Church in the Eighteenth Century. Op. cit., P. 58.
8. Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, Trad. de N. K. Smith. Segunda Edicion. (London: 1958), P. 29.
9. James C. Livingstone. Modern Christian Thought. (New York: Ed. The MacMillan Co., 1971), P. 63.
10. Jacques Barzun. Berlioz and The Romantic Century. (Boston: 1950) I., p. 379.
11. S. Taylor Coleridge. Citado por J. Livingstone en Modern Christian Thought. Op. cit., p. 89.
12. J. J. Rousseau. Discours Sur L'inegalite, Oeuvres Completes, (Dijon: Ed. Bernard Gagnebin, 1964), T. III, p. 164.
13. Para una comprensión cabal de las Ideas del Galicanismo puede consultarse la obra escrita por H. Bremond Bossuet (Paris: Ed. Plon-Nourrit, 1913), Tomo II, chapitre VII.
14. Henrici Denzinger. Enchiridion Symbolorum. (Friburgi Brisgoviae: Ed. Carolus Rahner, S. J., 1896), p. 241.
15. Jacques Maritain. The Range of Reason, (New York: Ed. Charles Scribner's Sons, 1952), p. 209.

16. Ibid., p. 209.
17. J. M. Blanco. Reflexiones sobre la Belleza, Vida y Obras de D. José María Blanco y Crespo (Blanco White). Ed. por Méndez Bejarano. (Madrid: 1921), p. 546.
18. "Libro del Exodo". Biblia. Cap. 3, v. 14.
19. J. M. Blanco. Reflexiones sobre la Belleza Vida y Obras de D. José María Blanco y Crespo, op. cit., p. 546.
20. Ibid.
21. Plotino. The Enneads. Translated by Stephen MacKenna. Cuarta Edición. (London: Faber, 1969), p. 255.
22. J. M. Blanco. Sermón sobre la Incredulidad. Se encuentra en la obra citada de Bejarano., p. 312.
23. J. M. Blanco. Plan y Apuntaciones pa una Homilia sobre el Evangelio... en la obra citada de Bejarano, p. 287.
24. Concilio de Trento. Sess. 5, can. I: para mayor facilidad véase en el libro de Denzinger Enchiridion Symbolorum, n. 788. Op. cit.
25. J. M. Blanco. Sermón Inédito. Se halla en la obra citada de Bejarano, p. 300.
26. Ibid., p. 302.
27. J. M. Blanco. Sermón, Pronunciado con ocasión de la fiesta de S. Fernando. Antología por Vicente Llorens (Barcelona: Ed. Labor S.A., 1971), p. 132.
28. Tomás de Aquino. Summa Theologiae, III p.. q. 2, a. II
29. The Abingdon Bible Commentary, (New York: Abingdon Press, 1929) p. 643, comentando el Versiculo 14 del capítulo VII de Isaías, dice: "...the hebrew word almah may mean "virgin", but does not necessarily mean anything more than a young woman of marriageable age. Had the prophet intended specifically and precisely to say "virgin", he must have used the word Bethulah, though even then there would be a faint shade of uncertainty.
30. Tomas de Aquino. Op. cit., III p.. q. 28, a. 2.
- Vicente Llorens. Op. cit., p. 83.

31. J. M. Blanco. Sermon sobre la Incredulidad en la obra ya citada de Bejarano. p. 310.
32. Ibid., p. 391.
33. Ibid., p. 132. Blanco dice: "Dios...te obliga a respetar a aquellos en quienes reside la Autoridad sobre la tierra."
34. Garrigou-Lagrange. De Revelatione. (Romae: Ed. Libreria Editrice Religiosa, 1931), Vol. II, p. 335.
35. Méndez Bejarano. Op. cit., p.p. 308 - 9.
36. Vicente Llorens. Op. cit., p.p. 139 - 59.
37. Menéndez Pelayo. Historia de los heterodoxos españoles. (Madrid: Ed. H. Sánchez Reyes, 1963) t. 6, cap. IV, p. 174.
38. Vicente Llorens. Los motivos de un converso, Literatura, Historia Política. (Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1967), p. 168.
- W. E. Gladstone. "Life of Mr. Blanco White" The Quarterly Review. LXXVI, (1845), p. p. 167 - 203.
39. Vicente Llorens. Literatura, Historia, Política. op. cit., p. 185.
- El juicio de Llorens sobre este pasaje se encuentra en la misma obra, p. p. 182 - 3.
40. Méndez Bejarano. Op. cit., p. 565.
41. J. M. Blanco White. Letters from Spain by Don Leocadio Doblado. pseudónimo que Blanco usó en esta ocasión. (London: Henry Colburn & Co., MCCCXXII), p. 80.
42. Joseph Blanco White. L.B. W., Vol. I, p. p. 233 - 4.
43. William James. The Principles of Psychology. (New York: Dover Publications Inc., 1918) Vol. 2, p. p. 283-4.
44. Bertrand Russell. The Analysis of Mind. (London: G. Allen & Unwin, L.T.D., 1968) p. 331.
45. Joseph Blanco White. Letters from Spain. op. cit., p. 74.
46. William James. Op. cit., Vol. II, p. 283.

47. J. Blanco White. Letters from Spain, op. cit., p. 97.
48. Ibid. p. 120.
49. Ibid. p. 73.
50. Ibid. p. 100.
51. Francis Bacon. The New Organon, (New York: Ed. Fulton H. Anderson, 1960), p. 41.
52. Ibid., p. 60.
53. Fulton H. Anderson. "Introduction", The New Organon. Op. cit., XII.
54. J. M. Blanco White. Letters from Spain, Op. cit., p. 120.
55. John W. Yolygon. "Introduction". An Essay Concerning Human Understanding. Op. cit., P. XVII.
56. John Locke. Op. cit., Book II, part I.
57. Joseph Blanco White. Practical and Internal Evidence Against Catholicism. (Cambridge: Ed. Manson and Grant, 1835), p. 23.
58. Blanco cita en Letters from Spain, p. 119 a Andre, Le Bossu, Batteux, Rollin. No nos consta que libros de Condillac llegaron a sus manos. Antonio Garnica nos informa en Cartas de España, traducción de Letters from Spain, p. 366, que los libros de Condillac que por entonces circulaban en España fueron: La Lógica o primeros elementos del arte de pensar y Las lecciones preliminares del curso de estudios.
59. J. M. Blanco White. Letters from Spain, Op. cit., p. 120.
60. Etienne Condillac. Tratise on the Sensations. Traducción al inglés por Geraldine Carr. (Los Angeles: MCMXXX), p.p. 27 - 8.
61. Vicente Llorens. Liberales y Románticos, (Madrid: Segunda Edición, Castalia, 1968), p. 339.
62. Vicente Llorens. Antología. Op. cit. p. 156.
63. J. M. Blanco. Letters from Spain. Op. cit., p.122.
64. Joseph Blanco White. L.B.W., Op. cit., Vol. III, p. 76.

65. Ibid., p. 135.
66. J. M. Blanco White. P.I.E., Op. cit., p. 22.
67. Francis Bacon. The New Organon. Op. cit., p. 54.
68. J. M. Blanco White. L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 111.
69. J. M. Blanco. Letters from Spain. Op. cit., p. 75.
70. J. M. Blanco White. L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 47.
71. J. M. Blanco White. "His Mind in England", L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 255.
72. J. M. Blanco White. P.I.E., Op. cit., p. 23.
73. J. J. Rousseau. Emile ou de L'education. (Paris: Editions Garnier Freres, 1964), p. 272.
74. J. M. Blanco White. "H.M.E.". L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 256.
75. J. M. Blanco White. "His Life in England." L.B.W., Vol. I, p. 111.
76. M. Menéndez Pelayo. Op. cit., Tomo 6, cap. IV.
77. Antonio Garnica. Cartas de España. Op. cit., p. 359.
78. J. M. Blanco. P.I.E., Op. cit., p. 21.  
L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 109.
79. Antonio Garnica. Op. cit., p. 367.
80. William James. Op. cit., Vol. II, p. 283.
81. Tomás de Aquino. Op. cit., 2a., 2ae., q. I, a.2.
82. J. M. Blanco White. L.B.W., Op. cit., Vol. I, p. 109.
83. Ibid., p. 257.

## CAPITULO II

## EQUILIBRIO ENTRE RAZON Y AUTORIDAD

## A. AUTORIDAD Y RAZON EN EL ANGLICANISMO.

Blanco se desplazó a Inglaterra en el año 1810. Durante dos años consecutivos permaneció en un estado mental de incredulidad en que había caído antes de partir de España. En 1812 se opera en su espíritu un cambio radical, recupera la fe cristiana, aunque no vuelve al Catolicismo. Por el contrario, decide ingresar en la Iglesia de Inglaterra donde se mantiene hasta el año 1834. Este período que corre entre los años 1812 y 1834 constituye en la división, que he trazado, la segunda etapa de la evolución de su pensamiento teológico.

Su anglicanismo, sin embargo, no es consistente dentro de este período, mirado desde una perspectiva ideológica, aunque sí lo es oficialmente. Su teología atraviesa por distintos estadios, primero de aceptación, después de crítica individual de creencias y por último, de alejamiento gradual, que viene a desembocar en el rechazo total del sistema eclesiástico de la Iglesia Establecida.

Si pasamos por alto, por razones técnicas, el período de incredulidad, que después de todo constituye solamente un paréntesis, y enlazamos su anglicanismo de ahora con el catolicismo de antes, vemos que en el fondo del cambio no hay otra cuestión de carácter definitivo que la de la autoridad eclesiástica funcionando como factor determinante.

A primera vista nos podría parecer sorprendente que Blanco se echara en brazos del Anglicanismo en lugar de acogerse a otras Denominaciones Pro-

testantes con mayor tradición anti-autoritaria. Sin embargo, el hecho es explicable si tenemos en cuenta, y lo hemos ya visto en la primera parte de este trabajo, que en el esquema teológico, Blanco había reducido la cuestión de la autoridad a la intervención e intromisión del papismo, sancionando su intervención con la prerogativa de la infalibilidad. Así, recuperada la fe cristiana, se acerca a una Iglesia que, por una parte rechaza el papismo y la interpretación infalible de las Escrituras, y por otra parte sostiene un cuerpo doctrinal análogo al de sus convicciones anteriores. En realidad, la aversión de Blanco al principio de autoridad tenía una dimensión que sobrepasaba el círculo restringido del papismo. Se trataba, más bien, de una aversión enraizada en la entraña misma del Principio, pero que, por el momento, quedó esa aversión radical en estado latente, oscurecida por un despliegue de intenso desdén hacia el papismo que prácticamente se convirtió en obsesión insufrible. Esto no impidió que, quizás inconscientemente, dejara sentir su influjo. A ello se debió precisamente que tomara la decisión de aceptar la teología anglicana "provisionalmente"<sup>1</sup>, hecho que ha pasado inadvertido a la crítica en general y a los biógrafos de Blanco en particular, y que, sin embargo, tiene suma importancia cuando se trata de valorizar la evolución de su pensamiento. Por esta razón reproduzco el texto:

"...my mind, relapsing into its theological habits of many years, gave what might be called a provisional assent to all the doctrines on which the generality of divines are agreed: and as, with the exception of the points essentially popish, there is a most perfect agreement in the theological systems of Rome and England, I found myself quite predisposed to be a Church of England man."<sup>2</sup>

El hecho de esa aceptación provisional ya nos está sugiriendo la posibilidad de nuevos cambios en base al conocimiento que ya tenemos del temperamento intelectual de Blanco, insaciable en la busca terca de la verdad. En realidad el Clero anglicano le presenta dos dificultades de fondo: el carácter ortodoxo de su doctrina y la identificación de la Iglesia con el Estado. Con respecto a esta última se da el caso de un reverso de la situación existente en la Edad media. Entonces, el Estado se sometía a la Iglesia. Ahora, por el contrario, en Inglaterra al menos, es la Iglesia la que se somete al Estado. De este sistema de relación Iglesia-Estado ya tenía cierto prejuicio formado en los años de escepticismo, aunque aplicado a la religión en general: " Spanish unbelievers, like myself, were most firmly convinced that men, enlightened as the English, could only regard religion as a political engine." <sup>3</sup> A pesar de ello, Blanco acepta por el momento el sistema, que por otra parte guarda evidente paralelismo con el sistema Romanista, notoriamente en estos tres aspectos: concepto de autoridad, organización jerárquica y severidad en la ejecución de las leyes.

El carácter autoritario en el Anglicanismo aparece desde el origen de la Iglesia. En 1534 el Parlamento pasó el "Act of Supremacy". En virtud de esta disposición el rey Henry VIII queda constituido en cabeza suprema de la Iglesia Nacional con poderes para corregir "herejías". Con el fin de conseguir del Parlamento la concesión de semejantes poderes Henry VIII se apoyó en antecedentes de diversa índole: parte provenían también de la

misma Iglesia Católica, que desde tiempo atrás había delegado a los reyes de las dinastías de York y de Lancaster el manejo y manipulación del nombramiento de obispos, como también el hecho de que los escolásticos ocupaban los principales puestos políticos. En parte, se apoyó también en la doctrina del inglés John Wyclif (1320 - 84), llamado "The morning star of the Reformation" quien pedía al Estado llevara a cabo la reforma de la Iglesia, desamortizando las riquezas de ésta por considerarlas obstáculo para la espiritualidad. Influyó también el sentimiento nacional de oposición a toda injerencia extranjera que en los años anteriores había crecido en forma de resentimiento contra las prácticas romanistas, resentimiento, que quedó bien expresado en el slogan popular "Inglaterra para los ingleses". Por último, las críticas al Romanismo por parte de humanistas como Colet, John Fisher, Thomas More, y aun del mismo Erasmo, quien por los años 1511 y 1514 había dado cursos en Cambridge.

En el fondo Henry VIII fue católico ortodoxo con la particularidad de que había substituido la autoridad del papa con la suya propia. Los otros cambios doctrinales que hizo, obedecieron más bien a razones políticas.

La política va a constituirse ahora en un factor decisivo en la estructuración de la Iglesia Establecida tanto en los reinados de los Tudor como en los de los Stuart, en el Protectorado de Oliver Cromwell y de la dinastía Hannover. Con Edward VI (1547 - 53) el sentido de autoridad pierde parte de la firmeza que tuvo en el reinado anterior debido principalmente a una nueva actitud de respeto a la libertad religiosa. Sin embargo, aunque por última vez, se procedió a la confiscación de tierras, propiedades de los monasterios.

Elizabeth I (1558 - 1603), más por razones políticas que religiosas, logró definitivamente la independencia de la Iglesia de Inglaterra de toda participación romanista bajo el slogan "Ante todo Inglaterra". El Parlamento pasa un nuevo "Act of Supremacy", que rechaza la autoridad papal y plantea las bases que han de servir para el establecimiento de las llamadas Pruebas de herejía. A partir de aquí, la declaración oficial de hereje debe estar fundada, por una parte, en la Biblia y en los cuatros primeros Concilios universales, y por otra parte en las decisiones del Parlamento.

"The House of Stuart" que sucede en el trono a la dinastía Tudor a la muerte de Elizabeth I, consolida la noción de autoridad, identificando Iglesia y Estado en forma absoluta. James I de Inglaterra y VI de Escocia decía: "No Bishop, no King". Con la ayuda y cooperación de Bancroft substituye el Presbiterianismo, fuerza dominante en el Parlamento, por un Episcopado controlado personalmente por el Rey, mientras que Charles I en el reinado siguiente establece que la autoridad del rey como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra está constituida "jure divino", dando así cima al proceso ascendente de la autoridad que había comenzado con Henry VIII.

Con la caída de Charles I a manos de Oliver Cromwell se vuelve a abolir el Episcopado como fuerza política. A pesar del carácter dictatorial de Cromwell, en especial en el segundo período de su régimen, el Protectorado, (1653 - 58), perdió intensidad la gobernación autoritaria en materia de religión debido a un sentido de tolerancia del que era partidario el mismo Cromwell. Con todo, después de la Restauración (1661) recuperan el Anglicanismo y el Partido Realista el poder en el Parlamento, y se da curso al "Acta de Uniformidad" por la cual se prohíbe todo culto que no esté en

conformidad con la doctrina de la Iglesia Establecida contenida en el Libro de Oración, y se exige a los clérigos juramento de fidelidad a la Ortodoxia.

Tras el breve paréntesis de catolicismo durante el reinado de James II (1685 - 88) el principio de autoridad continúa consolidándose bajo el régimen de William III, quien limita la libertad de culto a aquellos que profesan fidelidad al rey, rechazan la jurisdicción del Papa y subscriben los treinta y nueve Artículos, excluyendo de este privilegio a Unitarios y Romanistas.

Esta firmeza y robustez del concepto de autoridad se desmorona ya entrado el siglo XVIII.

El interés por la política reemplaza al espíritu religioso durante los reinados de la Casa de Hanover a partir de 1714. La apatía e indiferencia, efectos de una fe que gradualmente iba disminuyendo en los sectores de "High Church", llevaron a cierta disidia en la aplicación de las leyes.

La tolerancia religiosa que los historiadores señalan como característica de los reyes de esa época, principalmente George I y George II, no obedecía, al menos directamente, a una cosmovisión pre-enciclopedista, pues las leyes permanecían inalteradas aun en el rigor que le habían dado los Stuarts.

La tolerancia consistía más bien en que no se hacían cumplir las leyes, incluyendo la disposición fundamental de la subscripción a los 39 Artículos, y, en general, de todo el cuerpo doctrinal de la Iglesia Establecida.

Pitt nos da un trazado de la situación en la época en aquella famosa expresión: "A Calvinist creed, a Popish liturgy, and an Armenian clergy."<sup>4</sup>

Quizás pudieron salvarse de ese espíritu decadente los obispos Butler y Berkeley.

El paralelismo de la Iglesia de Inglaterra con el Catolicismo Romano es más visible en el plano estructural de la organización jerárquica que caracteriza a ambas Iglesias. El Anglicanismo está constituido en forma de escalafón ascendente que culmina en el Arzobispado de Canterbury y que ejerce las funciones de Primado de la Iglesia de Inglaterra. Esto pudo realizarse después de resolver la tirantez causada por la presión de los Puritanos, quienes, siguiendo las doctrinas calvinistas,<sup>5</sup> interpretaban los títulos de obispo, prebitero y pastor como denominaciones sinónimas y que por lo tanto hacían referencia a un mismo cargo y a un mismo grado de autoridad.

En 1559 Matthew Parker que había sido capellán de Anne Boleyn, madre de Elizabeth I, es consagrado obispo por prelados, que a su vez, habían sido ordenados durante los reinados de Henry VIII y Edward IV. La consagración de Parker como obispo tiene una importancia particular por el hecho de que en ella quedaba resuelta la cuestión de la sucesión apostólica.

Tanto en la Iglesia de Inglaterra como en la Iglesia Romana la autoridad episcopal (y papal en el caso de Roma) descansa sobre el presupuesto de la sucesión histórica ininterrumpida que se remonta a los Apóstoles. Parker fue el primer obispo consagrado por obispos anglicanos. Estos últimos habían recibido la ordenación de manos de obispos católico-romanos. De esta forma quedaba establecido el episcopado de la Iglesia de Inglaterra con idénticas atribuciones históricas que el de la Iglesia Romana.

Sin embargo, a la muerte de Parker (1579) Edmund Grindal, que le había sucedido en el Arzobispado de Canterbury, permitió que las ideas de Cartright se impusieran. Cartright, profesor de teología en la Universidad de Cambridge por los años de 1569 y 70 había manifestado la necesidad de redu-

cir el clero a una unidad esencial, aboliendo así las funciones del Arzobispado, aun en contra de los sectores moderados del Puritanismo, quienes se oponían a la modificación de la constitución anglicana. Pero, en 1570 Cartright cayó en desgracia y fue expulsado de la Universidad por influencia de Whitgift, el más acerbo enemigo de los Puritanos. Whitgift, que había sucedido a Grindal, restableció la autoridad del Arzobispado y Bancroft, que a su vez ocupó la sede arzobispal de Canterbury a la muerte de Whitgift, afirmó el derecho de "jure divino" del Episcopado junto con Thomas Bilson y Adrian Saravia. Aunque menos extremistas Richard Hooker (1553-1600) cuyo pensamiento teológico tanto había de influir en las generaciones posteriores dio más solidez a la autoridad episcopal añadiendo como base lo que él llamaba la "esencial razonabilidad" del principio jerárquico, a lo que hasta entonces había servido de fuente exclusiva, la Autoridad de las Escrituras. De esta forma se echaban los cimientos de lo que más tarde iba a ser el Partido del "High Church". Gracias al liderazgo de Bancroft y Whitgift la situación del Episcopado se mantuvo sin alteración durante el reinado de James I. La famosa "Millenary Petition" presentada al rey por los Puritanos no tuvo éxito, y en la promulgación de 1604 se elevaron a categoría de ley de la Iglesia muchas de las declaraciones y prácticas que habían objetado los Puritanos. A la muerte de estos dos líderes la posición episcopal se debilitó por la presión del Presbiterianismo en el Parlamento. Con todo, James consiguió el establecimiento del Episcopado fundamentado en la sucesión apostólica.

Charles I(1625-49) con el apoyo de su Ministro William Laud mantuvo la misma posición que James I, pero el Partido Anglicano perdió mucho de la fuerza y autoridad a causa de haberse aliado políticamente con la causa del rey la que para mal de todos era demasiado arbitraria. Consecuencia de una de sus muchas arbitrariedades fue la imposición de la liturgia anglicana(1637) motivo en aquel entonces de la revuelta escocesa que terminó con la decisión de la Asamblea General de deponer a los clérigos y repudiar la estructura eclesiástica que habían montado Charles y James. En 1643 el Parlamento abolió el Episcopado y en 1646 se adoptó el sistema de gobierno de corte presbiteriano que, al fin, no logró establecerse definitivamente porque lo impidió la actitud de Oliver Cromwell.

Con Charles II y James II, aunque en el fondo eran católicos, sobre todo el segundo, se vuelve a restablecer el sistema episcopal. James principalmente trató de restablecer el Catolicismo lo que a la larga le costó el trono. Finalmente, como era norma en Inglaterra, todo se arregló con la política de tolerancia.

Otro aspecto del paralelismo entre las Iglesias Anglicana y Católica es la actitud del poder ejecutivo. Obviamente, en Inglaterra la rigidez no llegó a los extremos que había alcanzado en España la Inquisición, pero existe el paralelismo. En general, prevalece en Inglaterra la intención autoritaria de imposición que sólo cede a una mayor fuerza exterior, no a principios internos constitutivos de la tolerancia. En muchos casos el castigo alcanza los rigores de la pena capital. En 1535 en virtud

del "Act of Supremacy " aprobada el año anterior por el Parlamento, fueron ejecutados numerosos frailes por resistirse a reconocer la supremacía del rey Henry VIII, así como también los obispos John Fisher, Thomas More, John Frith, amigo del famoso biblicista W. Tyndale, murió en la hoguera por negar las doctrinas del purgatorio y de la Transubstanciación. El "Act of Uniformity", obra de Cramer, durante el reinado de Edward VI y la revisión de la misma en 1552, buscó la unidad religiosa con el mismo espíritu y técnicas que son comunes a la Iglesia romana, es decir, la obligación que tiene su origen en la autoridad exterior.

En tiempo de Elizabeth I se encarceló a miembros de una congregación por no usar en la ceremonia de bodas el rito anglicano (Londres, 1567). Charles I defendió el derecho real de castigar sin declaración de causa. Su capellán Roger Manwaring amenazó desde el púlpito con la condenación eterna a todos los que se negaran a pagar impuestos. Durante el reinado de Charles II se promulgó "The Conventicle Act" (1664) en el cual se establecían multas y prisión a todos aquellos que asistieran a un culto en el que no se siguieran las reglas y normas del "Book Of Common Prayer" y se les prohibía ejercer como maestros de escuela. Con tales medidas de represión el rey consiguió desmembrar el Puritanismo de la Iglesia de Inglaterra; La situación perdió más tarde interés y rigidez durante los reinados de William III y de Mary II.

#### PAPEL DE LA RAZON EN EL ANGLICANISMO.

El papel de la razón en el pensamiento anglicano constituye el

aspecto de más relieve en la perspectiva de atracción y satisfacción de Blanco. El carácter de razonabilidad que adopta el Anglicanismo ofrece un marco adecuado donde encaja el hábito de pensar de Blanco lo que da base para poder comprender su inclinación hacia la Iglesia de Inglaterra con preferencia a otras Iglesias durante este tiempo. La Razón en el Anglicanismo, ya sea en la concepción de la naturaleza o de sus funciones dentro de una noción determinada, no gozó siempre de unanimidad entre los teólogos ni tampoco en todas las épocas desde los días de la Reforma hasta las primeras décadas del siglo XIX cuando Blanco se adhirió a la Iglesia de Inglaterra. En realidad sufrió diversas variaciones, más o menos profundas, que generalmente respondían a cambios histórico del pensamiento europeo con respecto a la nueva visión del mundo.

A grandes rasgos se podría establecer tres fases bien diferenciadas: una que partiendo del reinado de Henry VIII se extiende hasta 1660; otra, que abarca el período de la Restauración (1660 a 1670) y la tercera, que abarca todo el siglo XVIII. La Iglesia Anglicana siempre puso de relieve la importancia de la Razón como factor, si no determinante, sí, al menos, útil, y en algunos casos imprescindible. Aunque muy influido en sus orígenes por el pensamiento dominante en Europa, pronto se desentendió de éste, para adoptar una posición intermedia entre el Racionalismo extremo y la postura "irracional" de los partidarios del "inner light". En el siglo XVI, sobre todo en su segunda mitad, el Anglicanismo se guía por las ideas de Hooker, su representante ;

Hooker era un racionalista moderado que no negaba la existencia de la Revelación sobrenatural, pues, como decía, ésta contiene "matters of fact" que sólo pueden alcanzarse cognoscitivamente con la fe. Pero aun en estos casos juzgaba que la razón podía desempeñar un papel útil. En otros casos, la razón es incluso necesaria, como por ejemplo, cuando se trata de establecer "motivos de credibilidad" (milagros, profecías, etc.) y en general la razón es necesaria para la interpretación de las Escrituras. Sostenía, por otra parte, el criterio que prevaleció en los teólogos de la Reforma en cuanto a la clasificación del contenido bíblico entre los elementos necesarios a la salvación y elementos que no lo son. Los primeros, decía, pueden ser entendidos por la razón. En esto se distanciaba de la posición católica consistente en la exigencia de atenerse a la autoridad como resultado de la desconfianza en la capacidad cognoscitiva del individuo. Con todo, el concepto que tenía de la Razón se acercaba visiblemente al de Sto. Tomás. Ambos reconocen la existencia de dos órdenes de conocimiento, el natural o científico y el sobrenatural o de la fe. También coinciden en ambos las bases de estas operaciones. Tanto como para Sto. Tomás como para Hooker el conocimiento racional (incluyendo la aportación de los sentidos) descansa en la evidencia intuitiva como la conseguida por la demostración, y la fe al igual que la creencia estriba en lo que llaman "evidence of adherence". En ambos, pues, la fe racional es en todo caso imposible. Sin embargo, en su conjunto doctrinal Hooker dio el tono a la posición anglicana basando la Teología en la interpretación de la Biblia "according to reason."

Ya entrado el siglo XVIII el pensamiento de Hooker dominó por mucho tiempo a pesar del nuevo giro que dio a la Filosofía Bacon cuya influencia en el clero bajo tardó mucho en materializarse. En la primera mitad del siglo mantuvieron las teorías de Hooker William Laud, dominante figura durante el reinado de Charles I en la lucha contra el sector Puritano y Jeremy Taylor, capellán del rey junto a Hamnon e Isaac Walton, quien había escrito la biografía de Hooker.

Por otra parte, Chillingworth and Hales intensificaron los ataques al dogmatismo debido al carácter irracional de éste y continuaron la oposición anglicana a toda forma de dogmatismo representada particularmente por el sector Puritano, pensaban que el único medio de contención del "Enthusiasm" era el de dar un lugar de preferencia a la Razón. Como dice Lichtenstein: "Seventeenth Century religious thought keynote was: the problem of reason; the role of reason, its nature and validity." <sup>6</sup> Pero, hay que tener en cuenta que la tradición racionalista sostenida por Chillingworth no representaba en las primeras décadas del siglo XVII la actitud general, sino más bien un esfuerzo individual. La tendencia era prescindir de la Razón, al menos, de restarle importancia.

A partir de la restauración de los Stuart se entiende la razón en forma diferente. Ahora, la razón no es una facultad con funciones discursivas, encargada de armar demostraciones científicas. La nueva noción se acercará al concepto de "sentido común" en su identificación con la naturaleza racional. Así vista en el fondo de la personalidad tiene la función de armonizar las in-

presiones de todas las facultades cognoscitivas y de captar la realidad desde un punto de vista unitario, como la conciencia psicológica; es un modo especial de sentir los principios.

El "Sentido Común" se impone ahora como principio de Autoridad. Aunque todavía se considera la Biblia como principio de Autoridad, su contenido es sometido a análisis e interpretación racional: "Reason must be our best judge and guide in everything:"<sup>7</sup>

Esta actitud, además de rechazar la autoridad de la Iglesia, creó un estado de suspicacia con respecto a la Tradición y a los sistemas dogmáticos. En cuanto a la Tradición hay que anotar que por estos años no había nacido el Criticismo Histórico y, debido a ello, se hacía incomprensible esa actitud. Por otra parte, se considera la Imaginación como facultad racional, más que todo por el abuso que hicieron de ella los Puritanos.

En este período aparecen dos Escuelas teológicas cuyo impacto en el pensamiento anglicano es muy significativo porque representa el colapso definitivo de las doctrinas calvinistas en la Iglesia Establecida y la apertura a una Teología francamente liberal. Nos referimos al "Cambridge Platonists" y a los Latitudinarios, grupos que en un principio fueron confundidos en los círculos clericales, pero que pronto los historiadores los diferenciaron. La importancia de los Platónicos de Cambridge desde la perspectiva de la Razón estriba en el nuevo modo en que estudian la estructura de la fe. Establecen la relación entre Religión y Filosofía a diferencia de los Puritanos, aunque por razones distintas. Bacon y Hobbes, partidarios de la separación

de ambas disciplinas. Las necesidades del momento requerían en opinión de Cudworth " a philosophy of Religion conformed and established by philosophical reasons".<sup>8</sup> Siguiendo la tendencia platónica de buscar la integración en la totalidad del Universo, fundieron la fe y la Razón. Presentaban la Razón como una actitud de compromiso con respecto a la religión y asignaban a la Razón la función de iluminar los objetos de la fe.<sup>9</sup> Asimismo, consideraban los actos intelectuales y volitivos como actos complementarios, más bien que coordinados. Lichtenstein sintetiza así el pensamiento de este grupo: " Spirit...as imaginative and purified human reason harmonizing, illuminating...men's total personality, directing it to the service and experience of God." <sup>10</sup>

Aunque la contribución de los Platónicos al establecimiento de la Autoridad de la razón dentro del Anglicanismo fue notable, sus teorías se desvanecieron a la llegada del Racionalismo del Enlightenment, menos imaginativo y más abstracto. En realidad, el racionalismo de los Platónicos contenía un fondo místico. Hay formas de conocimiento en la Revelación, decían, que no se pueden plasmar en conceptos por ser producto de la relación personal del alma con Dios.

Además de los teólogos ya citados, Cudworth y Whichote, lo mismo que Henry More, el más brillante del grupo, así como John Smith y Tolloch, quien escribió Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century, donde insiste en el poder de la Razón con preferencia a su responsabilidad. Los

..

Latitudinarios fueron algo más que un grupo, a diferencia de los Platónicos; de hecho formaron escuela dentro del Anglicanismo, y su influencia se prolongó también más. La Razón era para ellos una especie de totalidad cognoscitiva en cuyo ejercicio participaban todas las demás facultades mentales (muy cercano al racionalismo del sentido común y a la posición integrista de los Platónicos), es decir, le daban a la Razón una dimensión mayor de la que tenía en el escolasticismo anglicano de principios de siglo. Estableciendo como principio la autoridad de la Razón, contraponían ésta a lo que llamaban "unregulated inspiration"; La Autoridad de la Razón, sin embargo, no anulaba la Autoridad de las Escrituras, pero sí restringía su valor al contenido, tomando en su conjunto (certeza moral) todas las proposiciones y negando su eficacia a los argumentos particulares, aunque estos ofrecieran pruebas irrefutables.

En cuanto a la Autoridad tomaron una posición media entre la concepción dominante en el siglo XVII y las tendencias hacia el escepticismo en el siglo siguiente. Por otra parte, reconocían las limitaciones de la Razón (contra Descartes, quien ya era conocido en Inglaterra desde que lo introdujo J. Smith en Cambridge y encarecido por el también paltonista H. More, pero esto no impedía que sirviera de freno al dogmatismo.

Al hablar de limitaciones a la Razón se referían específicamente a la incapacidad de ésta para comprender ciertas verdades de la Revelación, en lo cual se distanciaban del racionalismo de Leibnitz. Quizás, el término que con más precisión podría

definir la posición racionalista de los Unitarios fuera el de racionalidad, "reasonableness" de Locke, una especie de conformidad con la Razón en tono moderado. Stillingworth decía: "Mosaic history must be true because it is reasonable: Reason supports revelation, but cannot prove it." <sup>11</sup>

En resumen, las características de los Latitudinarios podrían reducirse a estas : sincero, no sofisticado intelectualismo, tolerancia en la legislación, ortodoxia benigna, y, en general, una religión de sentido común. Los Latitudinarios fueron los continuadores de los Platonistas de Cambridge en la línea del pensamiento racionalista, sin el misticismo de éstos y con mayor sentido liberal.

En su tercera fase (siglo XVIII) el racionalismo anglicano, que básicamente había tomado forma en las postrimerías del siglo XVII, se moldea dentro del marco ideológico trazado por Lock y la nueva cosmología de Newton. El criterio "reasonableness" que pone en movimiento el pensar se caracteriza por la búsqueda de la verdad revelada en las Escrituras, sin hacer mayor caso del aspecto histórico. De ahí, que se descuide, porque no importa, tanto la interpretación bíblica de los Reformadores del siglo XVI en el Continente, como los puntos de vista de la Patrística, de la Iglesia Primitiva y de la primera mitad de la Edad Media. <sup>12</sup> El Escolasticismo anglicano que se había resistido a morir hasta fines del siglo XVII, totalmente desprestigiado y con él el Principio de Autoridad, debido en gran parte a la presencia de un fuerte movimiento naciente de crítica bíblica literaria,

cuyo representante más destacado fue Bentley ( Dissertations on Phalaris ). Por otra parte, las tendencias heterodoxas del Unitarismo, que había echado raíces en la Iglesia Anglicana antes de finalizar el siglo anterior, se alza desafiante y pone a prueba la ortodoxia de la Iglesia Establecida. Sus variantes, la secta "Arian" y principalmente el Socionanismo medieval de Duns Escoto con quien tiene muchos puntos de contacto, exceptuando el de la autoridad del Papa, pone en tela de juicio la divinidad de Jesús, que para ellos no suponía nada más que un privilegio concedido por Dios en forma delegada, así como también se oponían a la teoría de la "satisfacción", basada en la noción de "expiación" ( Atonement ), pues consideraban que tales conceptos eran incompatibles con la naturaleza de Dios.

Hay dos figuras anglicanas que en razón del impacto que hicieron y de la influencia que ejercieron, dominan el panorama teológico del siglo XVIII. Son Joseph Butler en la primera mitad de siglo y William Paley en la segunda. El primero fue responsable de la disolución definitiva del Deísmo con su monumental obra Analogy of Religion.

Las analogías, así como el argumento de las probabilidades, base de su apología del Cristianismo, si bien contribuyeron al desprestigio del Deísmo, por otra parte, aunque sin intención, crearon desconfianza en la capacidad de la Razón humana dentro de los círculos anglicanos.

William Paley se encargó de refutar a Hume, así como Butler lo había hecho con los Deístas. Utilizando el mismo método cien-

tífico que Butler y sus mismas técnicas argumentativas de analogía y probabilidad, se distancia de éste al dar valor de prueba a cada ilustración particular del argumento favorito en la apología anglicana, llamado "Design" con el fin de establecer la existencia de Dios. <sup>13</sup>

Paley se vio obligado a enfrentar el problema creado por los teólogos del "Enlightenment" de un Dios, por un lado, inmanente, y por otro trascendente, dependiendo de la concepción de analogía en los planos natural y sobreantural.

Paley, a pesar de que partió de la analogía, tan socorrida en la época, de reloj-relojero (Naturaleza-Dios), que de por sí llevaba a la noción de un Dios transcendental, se decidió por una interpretación unívoca, sorteando siempre el peligro de un antropomorfismo en la deidad. Así, el Dios de Paley resulta un Dios cognoscible al alcance de la mente humana. Sin embargo, el hombre no descubre a Dios en el mundo subjetivo de los sentimientos (contra el "Enthusiasm"), sino a través de la demostración empírica. Su decidido racionalismo quedó bien expresado en aquella afirmación suya:

"If God could not be found in the certainties  
of nature, then surely he could not be found  
in the wavering loyalties of the human heart  
It thus become the obligation of every faithful  
Christian to subject his beliefs in the scrutiny  
of logic and reason. " <sup>14</sup>

Junto a Paley los teólogos Richard Watson, Samuel Horsley y Porteus cierran este período hacia el año 1810 prácticamente sin darse cuenta del nuevo enfoque que se estaba dando a la teología en el Continente. Todos ellos pertenecen de lleno al siglo

XVII. Dos años después Blanco empieza a sentir inquietudes religiosas y será en estos teólogos, preferentemente Paley, donde encuentra estímulo espiritual.

#### INFLUENCIAS EN BLANCO

Lo que se podría llamar primera fase de la segunda etapa de la evolución ideológica se extiende del año 1812 hasta finales de 1817. En 1812 toma la determinación de abrazar la Fe Anglicana en forma oficial; en 1814 se incorpora a la vida activa religiosa y es ordenado Ministro, algo equivalente al carácter de sacerdote de que gozó en la etapa anterior, y en 1817 se precipita una vez más en el escepticismo, ahora, más bien parcial, pero, que le produce, con todo, una crisis espiritual.

Esta primera fase, pues, es de aceptación plena de la doctrina anglicana, una aceptación, por lo demás, "provisional". como él mismo dice, prácticamente exenta de criticismo. El paso del agnosticismo a la fe es en sí radical y extremo. Por otro lado, el hecho de la conversión, tal como él mismo Blanco la describe presenta todos los síntomas de una experiencia personal, que produce en forma repentina una transfiguración en la personalidad. Con todo, hay algo más que indicios, hay verdaderas manifestaciones de acercamiento progresivo, particularmente a nivel intelectual, que van preparando su espíritu a una eventual materialización del cambio de vida en dirección a una aceptación de Dios.

Uno de estos indicios, aunque de carácter negativo, es la eliminación de la identificación Cristianismo-papismo. Otro indicio

se revela en la misma estructura de su actitud religiosa consistente en la dicotomía entre lo intelectual y lo sentimental. Como veremos más adelante, el elemento emocional ejerció una influencia decisiva en la conversión. Y por último, la transición intelectual de una posición liberal extrema a otra más moderada.

Esta transición intelectual en la que nos vamos a detener un poco tenía ya sus antecedentes. En primer lugar, Blanco siempre, aun en los años de ideología jacobina, fue partidario de la evolución gradual más bien que de la revolución instantánea. En segundo lugar, para estas fechas se hallaba profundamente desilusionado con el curso que llevaba la "res -publica " en la revolución española, en cuanto a la participación del pueblo en el Gobierno de la Junta nacional. Pero, sobre todo, fue la lectura de las obras de Edmund Burke, así como también el contacto directo con la sociedad inglesa en su mayor parte adictos a la Iglesia establecida. I5

Blanco no se extiende al hablar de Burke, ni siquiera hace mención de la influencia que ejerció sobre él con excepción de un artículo que publicó en su propia revista Variedades, donde afirma que Burke no fue el único factor en el derrumbamiento de su jacobismo. ( Véase nota I6 ), pero el tiempo en que se dio a la lectura de sus libros coincide con la nueva disposición mental que se manifiesta en él. A pesar de que las ideas de Burke representan las antípodas de las ideas de Blanco por estos años, hay en el pensamiento del político inglés puntos de contacto y sobre todo una ambivalencia que facilita la posibilidad de influencia .

Edmund Burke(1729-1797) representa la transición a finales del siglo XVIII de un sistema político-social aristocrático a otro sistema predominantemente burgués. En el estudio analítico que hace de él Isaac Kramnick Burke no es como ha sido visto por la crítica en general el propotito del Conservadurismo, sino más bien el símbolo de una transición que encarna los cimientos de la época que reemplaza. <sup>16</sup> Es lo que Kramnick llama ambivalencia en el pensamiento de Burke, si bien en otras ocasiones prefiere aplicarle el calificativo de inconsistente.

De todos modos, Burke refleja la ambivalencia de la transición misma, que el condensa en la expresión "amor-odio ". El burgués odiaba la holgazanería , la improductibilidad de la sociedad aristocrática, pero, al mismo tiempo, envidiaba su estilo de vida y los privilegios de que gozaba, lo que creaba en el alma burguesa ansia y propósito de emularla.

La ambivalencia de Burke era doble y en sus dos aspectos Blanco encontró una especie de eco. La primera se desdobra entre su ideología de los primeros años , palsmada en su obra Vindications en la que revela una mentalidad jacobina, y su obra posterior, ya en plena madurez, Reflexions on French Revolution donde pulveriza toda forma de jacobismo, más que todo por su intención de destruir el sistema aristocrático, que, según él, tiene origen divino, así como, también, su carácter irreverente a la Tradición y a las Instituciones sociales, y finalmente, por su excesivo racionalismo.

Por otra parte, el sentido de tradición de Burke coincidía con

el de Blanco hasta cierto punto, en lo que éste tuvo de romántico, pero, sobre todo, en la convicción constante de que el Cristianismo se realiza auténticamente en la Iglesia primitiva y en la conjunción histórica y doctrinal con la fuente de la Revelación. Burke lamentaba que con el movimiento burgués y más radicalmente el jacobino desaparecería el espíritu caballeresco medieval. 17

Blanco, que sentía gran simpatía por la literatura fantástica, como se puede observar en los artículos que escribió en Variedades, se quejaba de que el Quijote había terminado con la afición de los españoles por lo fantástico y había, así, cambiado el carácter y la Literatura de España. También, achacaba la pérdida de esos valores nacionales a la Teología Escolástica y a la Ciencia Canónica que ahogaron el talento nacional "que produjo el poema del Cid en el siglo XII." 18

Por último, Burke y Blanco coincidieron en el desdén que ambos manifestaron por la Metafísica y las concepciones abstractas. Para Burke la concepción jacobina "That every man ought to govern himself" y "that all other government is usurpation" 19 eran concepciones abstractas. El racionalismo de Blanco se sustentaba en el método inductivo y valoraba la experiencia, como Burke, en alto grado; después de todo, ese fue el motivo por el que repudió el aristotelismo.

El segundo tipo de ambivalencia se presenta en la combinación de ideas conservadoras con actitudes liberales. En cuanto conservador rechazaba el racionalismo liberal en relación a la

concepción de la naturaleza humana, particularmente en el aspecto optimista, que esa teoría reflejaba al asumir la posibilidad de redención social. Burke insistía, más bien, en la inevitabilidad del sufrimiento y del mal. En consecuencia, la función del Estado no consistía en la protección de los derechos humanos, sino en salvar el orden y contener los desvíos de la ley. Consideraba el contrato social (Rousseau, Hobbes) como una estructura artificial y, por tanto, sin raíz en la naturaleza de la sociedad como creación directa de Dios. Aunque militaba en el Partido de los Whig, defendió los Principios de los Tory aun mejor que Samuel Johnson.

Por otra parte, patrocinó causas típicamente liberales, como la libertad de comercio, adelantándose a las teorías de Adam Smith, censuró el comercio de esclavos negros aun antes que Wilberforce se ocupara de ello. <sup>21</sup>En su Letter to a Noble Lord (1775) criticó a Bedford, duque de Richmond, por los privilegios que la sociedad inglesa le había otorgado simplemente en virtud del status como descendiente de Russell, quien "no había hecho nada productivo en beneficio de la sociedad." Todas estas ideas salieron de su pluma durante el período de pleno conservadurismo, el tiempo en que escribió Reflexions on French Revolution.

De una forma más directa aparece su influencia dentro del terreno de lo religioso. Burke era partidario de la Iglesia Establecida porque veía en ella una organización trazada según el diseño divino, a base de un orden jerarquizado, donde cada uno tiene asignado su puesto; esta fue en el fondo la razón por la

que criticó a las Iglesias disidentes, particularmente la Presbiteriana, Congregacionalista y Unitaria de la que decía :  
 " transcended their God-given size." <sup>22</sup>

Las ideas de Burke afectaron la visión de la realidad y modificaron la perspectiva desde la cual había hasta ahora enfocado esa realidad. Pero, tal restructuración se había plasmado casi exclusivamente en el plano intelectual. La lectura, en cambio, de las obras de Paley irían ahora gracias a su "peculiar manner and style" a sensibilizar su corazón y, así, integrar el mundo de los sentimientos en el complejo de la fe.

El paso de Burke a Paley en el contexto de las influencias, lejos de ser abrupto e inconsistente, se presenta con cierta lógica natural en la transición. Burke había preparado la mente de Blanco con la concepción de un mundo organizado en el orden, jerarquizado desde arriba por Dios. Paley, por su parte, se dedica a demostrar la autenticidad de esa cosmovisión, particularmente con dos técnicas muy paliativas al gusto de Blanco por esos años: el método inductivo y la Naturaleza como punto de arranque en el camino hacia Dios.

Con todo, la transición no pasó del sustrato intelectual, es decir, no fue el vigor demostrativo de Natural Theology de Paley lo que dio resultados de transcendencia, sino la forma, el "style"; el recurso afectivo de las emociones con que la obra estaba redactada. El libro tocó las fibras del otro Blanco, el poeta, el hombre de corazón, cuya sensibilidad tantas veces había traicionado la razón del hombre que le había hecho religioso a través de la Imaginación. La presentación de la naturaleza cuya belleza

había cautivado tanto a Paley como la obra maestra de Dios, suscitó en Blanco "feelings of piety towards the Great Author of nature." Lo significativo del caso es que Blanco leyó al racionalista Blanco con ojos románticos. Para entonces Blanco ya conocía a Wordsworth, supuestamente a Byron, y había leído con detención a Coleridge y mucho antes a Rousseau, y no es precisamente una coincidencia que su transformación religiosa encontrara en los sentimientos su fuerza vital. Incluso hay aquí un eco de la nueva teología de Schleiermacher con raíces en la experiencia personal. Es cierto que Blanco no va tan lejos como el autor de los Discursos sobre la religión para quien los sentimientos constituyen la única base de la fe: "The feelings, the feelings alone, provide the element of religion", pero sí como indicio, un eco que se acopla bien a los condicionamientos que hemos señalado más arriba.

Con estas predisposiciones, cambio intelectual (Burke) y despertar espiritual (Paley) Blanco asiste a los cultos religiosos de la iglesia de St, James, aunque sólo por curiosidad (1810) donde experimenta una transformación espiritual radical. Los himnos cantados durante el servicio religioso y particularmente la oración llegan a conmoverle de tal forma que repentinamente se siente transformado. Lo significativo del cambio es que en el Blanco intelectual, que conocemos, son los elementos afectivos los que causan la conversión independientemente de todo factor intelectual "though containing what I did not believe." la forma en que este cambio se realiza tiene una importancia histórica en la evolución de su pensamiento. Se produce aquí

un nuevo giro en las relaciones entre la ideología y la moral. En su primera etapa (capítulo I de este trabajo) los principios ideológicos decidieron el estado de fe primero y el estado de a-nosticismo después. Ahora, por el contrario, es la moral sin la colaboración de las ideas la que marca y pone en marcha la nueva actitud religiosa. De aquí en adelante el aspecto moral irá ejerciendo progresivamente dominio sobre lo intelectual como raíz y al mismo tiempo finalidad de la fe.

Bien pudo Blanco acusar la reacción negativa, pero benéfica, de los teólogos anglicanos contra el Deísmo e indirectamente contra el obispo Butler, quienes recurrieron a la fe desilusionados de las consecuencias a las que les llevó el racionalismo de los primeros y los defectos de la razón que señaló el segundo. Pero, ciertamente la teorías de Rousseau y de Kant hicieron impacto en la nueva valuación de la Moral como principio genético de la actitud religiosa. El resurgimiento moral despierta los demás componentes de la vieja fe y estimula el estudio de los problemas religiosos: "The moment that my moral affections were restored to Christ, most of the habits of my mind associated with my early belief in Christianity naturally revived." <sup>24</sup>

Exceptuando, por supuesto, todo lo referente a la intervención de la Iglesia en la teología. Acerca del carácter sobrenatural de su conversión Blanco no es explícito. En la superficie la descripción se mueve en un plano natural, que consiste en el estilo particular de Paley como factor influyente, y "the reviving sentiments of natural religion" que produce los efectos. nada indica

la intervención de Dios a través de la Gracia. Sin embargo, hay una observación, aunque reconocemos que no es necesariamente concluyente, que deja entrever la acción de la Gracia. Comienza la descripción de la experiencia religiosa de esta manera: "An accident (if anything which leads to results so important can be so called) made me...look into Paley's Natural Theology." <sup>25</sup>

Si eliminamos el carácter accidental del suceso, no encontramos ningún otro elemento en qué apoyarnos para dar una explicación racional. Por otra parte, Blanco sugiere en las palabras arriba citadas, un intento de lógica al establecer el equilibrio de identificación esencial entre los resultados y la causa eficiente de los mismos. Siendo estos resultados de índole sobrenatural, forzosamente la causa que los produce debe de ser también sobrenatural por naturaleza.

Podría discutirse la naturaleza misma de la causa en el sentido de que, de acuerdo con la descripción, es de tipo ocasional más bien que eficiente. Pero, en todo caso la sugerencia tiene valor. También es cierto que Blanco por esta época tuvo dificultades en percibir con precisión la diferencia práctica entre ambos órdenes natural y sobrenatural. En otra de sus obras ("His Mind in England") confiesa en referencia a este estado mental en esta época: "It is impossible to distinguish the works of Grace...from the works of our moral and intellectual nature." <sup>26</sup>

Con todo, la sugerencia de que hablamos queda corroborada con la declaración que aparece en el mismo libro: "The clearest proof which I have that my change proceeded from God is its hitherto

uninterrupted result...an invariable wish to do the will of God,"<sup>27</sup> lo cual coincide con los resultados que él apunta en la descripción de la experiencia religiosa consignados en Practical and Internal Evidence against Catholicism :..." I believe that from that day I never passed one without some ardent aspirations towards the Author of my life and existence." <sup>28</sup>

Confrontando los textos citados se deja ver una clara inconsistencia, no sólo en la substancia de las creencias, sino también en el tono. Son circunstancias en las que todavía no se ha recuperado del escepticismo y su intelecto se halla por el momento sumergido en una teología natural (influencia de Paley), lo cual explica esa ambigüedad.

Por otra parte, su forma de discurrir indica que ha entrado en el mundo de la Teología resuelto a aplicar el método de inducción que ya había utilizado en su primera época, la demostración basada en los resultados, el mismo empirismo, por lo demás, de que se sirvió Cristo según los Evangelistas : "Cada árbol se conoce por su fruto." <sup>29</sup>

Como resultado de la experiencia personal y también " obliged to support myself chiefly by my pen", Blanco se entrega de lleno al estudio de la religión. Entonces encuentra, de nuevo por otra casualidad, otro libro de Paley Evidences of Revelation, con la diferencia de que el primero estudia la religión desde la perspectiva de la Revelación.

A diferencia de la lectura de Natural Religion pone, ahora, interés en el aspecto intelectual, y, aunque valora la argumentación de Paley como "very strong", queda, sin embargo, insatisfecho .

I found an intrinsic incredibility in the facts of revealed history, which no general evidence seem able to remove. I was, indeed, laboring under what I believe to be a very common error which I have not been able completely to correct, without a very long study of the subject and myself. \* 30

Se trata de la cuestión, por aquel tiempo tan candente, del valor demostrativo de los milagros narrados en los Evangelios. La controversia se encendió por la ruptura con el pasado que inició John Newton, según la cual los milagros, en cuanto implican desviación de la ley científica, no pueden ser aceptados en virtud de la fe ciega, como tampoco en obediencia intelectual a la autoridad. Los teólogos buscan en la ciencia apoyo para dar a los milagros eficacia probativa.

La controversia se centra en la crítica histórica, ciencia recién nacida, que orienta la Teología hacia las fuentes primitivas, movimiento que también se nutre de la dirección que a los estudios bíblicos da el romanticismo religioso, como también en el estudio de las leyes físicas.

Desde el punto de vista histórico se discute en primer lugar la autenticidad original de los Evangelios en conexión con la transmisión de la Biblia a las generaciones siguientes. En esto Paley sigue muy de cerca a Samuel Clark y al obispo Butler. Este último afirma categóricamente que: "The Bible is...an authentic, genuine history," 31 interpretando las Escrituras en sentido literal en oposición a los Deístas quienes preferían la interpretación alegórica. La dificultad de Paley está en que no responde a la objeción planteada acerca de la posibilidad de que la narración de los milagros fuese fabricada posteriormente por los

copistas. El prestigio de Hume, por otra parte, creó todavía mayores dificultades : " No testimony, decía, for any kind of miracles was ever mounted to a probability, much less to a proof."<sup>32</sup> Con respecto a las leyes físicas fue Hume, también, quien dio la pauta en la controversia sobre el valor evidencial de los milagros. Su afirmación de que los milagros violan las leyes de la Naturaleza y que la experiencia atestigua la uniformidad de la naturaleza mucho más fuertemente que la infalibilidad del testimonio humano, provocó la reacción de Paley, quien sostuvo la tesis de que Dios en cuanto formulador de las leyes físicas tiene poder de violarlas, aunque admitía que ninguna de las teorías, la de Hume y la suya propia, proveían en realidad certeza alguna, alejándose de este modo de la posición racionalista.

El peso de la argumentación de Paley gravita en la crítica histórica, que alcanzará pleno desarrollo ya más avanzado el siglo XIX. Por el momento, es Nathaniel Lardner la máxima autoridad en el terreno, y Paley prácticamente se apoya en él para establecer una base a sus teorías.

Lardner dejó sintetizado su pensamiento en aquella expresión en la Paley hizo descansar su posición al respecto : " If the Gospel history be credible, the truth of Christian religion cannot be contested." <sup>33</sup>

Cuando Blanco habla de " intrinsic incredibility " en conexión con la argumentación de Paley, de hecho no se refiere a la " debilidad " en la substancia de las pruebas, sino a la facultad receptiva de las mismas. Es decir, el problema se crea en el sujeto a quien van dirigidas, y dentro de este sujeto a la misma

Imaginación. No olvidemos que en esta época Blanco consideraba la Imaginación parte integrante de la fe, una de las raras influencias de los " Latitudinarians ", que persistía en el Anglicanismo. Veamos en sus propias palabras en qué consiste la dificultad a que nos referimos :

I expected that general evidences would remove the natural inverosimilitude of miraculous events ; that...the imagination would not shrink from forms of things so dissimilar to its own representations of real objects, and so conformable in appearance with the tricks of jugglers and impostors. " 34

Blanco está de acuerdo con Paley en el hecho de que tanto Cristo como sus discípulos no fueron impostores y en que la narración de los Evangelios es genuina, pero sucede que la Imaginación le traiciona hasta el punto de que se resiste a admitir la racionalidad de la demostración.

Con respecto a lo que se relaciona con nuestro interés dentro del marco donde confinamos nuestro estudio, la evolución de su pensamiento teológico en esta etapa, el caso de su estado mental constituye una laguna en cuanto a la continuidad de sus ideas se refiere. Nos ha dejado advertido poco antes que el error que encontró en la argumentación de la demostración en Paley no pudo haberse corregido sino después de " very long study of the subject and myself ". Entonces nos preguntamos, ¿Cuánto tiempo transcurrió desde que hizo semejante observación ? Porque resulta que no habían pasado dos años cuando oficialmente suscribió a los treinta y nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra, lo cual implica que dio su adhesión al Credo Anglicano y que por

lo tanto aceptó la doctrina de Paley, y ésta refleja en substancia el contenido doctrinal de los Treinta y Nueve Artículos del credo oficial, aunque también nos ha dicho que abrazó el Anglicanismo " provisionalmente".

El hecho es que no tenemos noticia de cómo resolvió ese aparente enigma hasta el año 1825 cuando escribió Practical and Internal Evidence against Catholicism. Pero, aun en esa fecha no hay indicio de que lo hubiera hecho recientemente. Debido a ello, vamos a insertarlo aquí a expensas de la cronología en consideración a la lógica del contenido.

La explicación que nos da Blanco está basada en la sutil distinción filosófica del significado de los adjetivos probable y el de likely. Probable hace referencia a la realidad objetiva, a su condición intrínseca de existencia. Likely, por el contrario, alude al estado mental del sujeto que percibe esa realidad; la Razón se ocupa de lo probable, mientras que la Imaginación se atiene a lo likely. Ahora, tanto en los dos adjetivos como entre las dos respectivas facultades puede en ciertos casos producirse el conflicto. El caso de Blanco es uno de ellos.

Mientras que la condición de probable se dirige al objeto en forma directa, el likely apela a la Imaginación a través de la analogía. Se dice que una determinada realidad es likely en el sentido de que guarda similitud ( analogía es preferible) con la noción de realidad existente en la Imaginación. Todo esto supone la casi total independencia entre Razón e Imaginación hasta el punto de que la Razón puede llegar a una convención categórica

de la probabilidad existencial de un hecho y ser rechazado por la Imaginación. Es una distinción que no tuvo en cuenta Paley, aunque hay que reconocer que el propósito de Evidences of Religion no era precisamente convencer a escépticos ni tampoco entablar polémicas, sino sencillamente dar desahogo a sentimientos espirituales.

Ahora, el fenómeno de cosmovisión que toma parte y forma en la Imaginación (dentro del contexto religioso) tiene lugar preferentemente en la infancia, se consubstancia de tal modo con la personalidad, que a lo largo de la vida se da por supuesto, como algo que no se somete a exámen ni análisis. Es la misma manera de ver el problema que tiene Coleridge tal como lo presenta en su obra "Aids to reflexion."

En esta edad temprana el niño construye en su mente una idea peculiar de la vida y del mundo, filtrada a través de un complejo de emociones, expresiones, modo de ver y de decir de los padres, totalmente independiente del razonamiento y del pensamiento, que apelan exclusivamente a la Imaginación. Es esta la forma en que enseña la religión la Iglesia católica. De ahí, que el creyente en edad de pensar acepta la demostración del relato evangélico con asentimiento, no solo probable en virtud de la irrefutabilidad de las pruebas, sino también likely por la analogía de la realidad demostrada con la visión y noción de realidad pre-existente en la Imaginación.

Sucede todo lo contrario en el caso del creyente ( y éste es el caso de Blanco ). En la Imaginación pre - existe un sentido de

la realidad que no coincide con el presentado por el relato evangélico. El agnóstico, dice Blanco, "accustoms his mind to rank the supernatural works recorded by revelation, with falsehoods and imposture." <sup>36</sup> Aunque puede estar convencido por las pruebas científico-racionales de la Biblia ( y Paley convenció plenamente a Blanco ), sin embargo, se resiste a aceptarlas en virtud de que no se ajustan a la noción, en este caso de lo sobrenatural, que tiene la imaginación. Concretamente, en el caso del incrédulo el Evangelio puede ofrecer una realidad probable, pero no likely.

La actitud de Blanco es interesante desde una doble perspectiva: epistemológica una, sobrenatural otra. Con respecto a la primera presenta un racionalismo moderado tanto en cuanto a la capacidad de la Razón con respecto a los objetos alcanzables (Locke), como en su limitación en el campo religioso. Obviamente, Blanco está influido por Kant, a quien conocía a través de Coleridge, en el sentido de que, limitando la razón pura, abre un espacio extenso donde puede actuar la fe. (Razón Práctica).

En cuanto a la autonomía de la imaginación y el poder decididor de ésta en la elaboración del acto de fe se nota un fuerte eco de tono romántico, al suponer que "Reason at times supersided by imagination" <sup>37</sup>, y aun la afirmación más avanzada todavía de Coleridge, cuando define la imaginación como "...the source and substance of truths above sense, and having their evidence in themselves." <sup>38</sup>

Por otro lado, la verdad de la creencia no depende de ningún factor

intrínseco a ella, sino de la naturaleza de la relación entre la esencia y el objeto. Ahora, esta relación en el caso del escéptico no puede ser modificada por la acción intelectual y esto nos conduce a la dimensión sobrenatural de la actitud de Blanco. Si la razón no controla ni domina la Imaginación, la única posibilidad para creer está en la intervención directa de Dios, según Blanco : " Nothing, but humble prayer can, indeed, obtain that faith which, when reason and sound judgment have led us to supernatural truth, gives, gives to unseen things the body and substance of reality." <sup>39</sup>

A pesar de este tropiezo con la demostración de Paley, la obra de este autor le llevó al conocimiento de la autoridad de la Biblia. El paso fue decisivo, pues, sin este prerequisite esencial de la fe las convicciones teológicas y el sentido moral pierden toda su fuerza intrínseca.

Al mismo tiempo, el redescubrimiento de la autoridad bíblica hacía más fácil la transición al Catolicismo, o mejor dicho del Catolicismo a la fe protestante por constituir esta un terreno común a ambas Iglesias. La nota divergente en la transición la constituía el carácter de exclusividad que tenía la autoridad de las Escrituras. Por eso, Blanco se ciñe a ella sin reservas y sin buscar apoyo externo, ni tan siquiera para la exégesis. " I verily believe in Christ. I submit my understanding to his authority as expressed in the Gospel. " <sup>40</sup>

Y sea aun, más transcendencia que el mero hecho de reconocer la autoridad divina de las Escrituras, el criterio que él adopta

para valorar la autoridad. Blanco se va alejando cada vez más del concepto de Iglesia "visible", que por extensión se acoge al valor de la letra en la Biblia y se va acercando a una actitud más espiritual en la comprensión del contenido revelado. No le preocupa, ahora, la solución científica del texto bíblico, el sentido circunstancial que pueda tener, la expresión obvia u oscura de un pasaje particular, la sentencia aislada. Por el contrario, Blanco trata de encerrar la autoridad en el marco del espíritu que revela el contenido de las Escrituras, es decir, lo que Dios quiere comunicarnos a través de ella, y particularmente en el carácter que marca la personalidad de Cristo: "My return to Christianity aroused chiefly from my examining it anew, not as collection of dogmatic propositions, but in its spirit and tendencies; from my studying it in the character of its founder." 41

Esta nueva actitud constituye un virage de noventa grados con respecto a la posición que había sostenido durante el período católico de su vida, actitud, que en grado cada vez más intensivo perdurará a través de la evolución de su pensamiento.

Por el momento, (de 1812 a 1814) no repara en las restricciones, aunque relativamente leves en comparación con las del Romanismo, le presentará la estructura anglicana al respecto, entre ellas por ejemplo, la obligación de suscribir a los 39 Artículos, el intento y presión ejercida a los miembros en orden a conseguir, si no uniformidad, sí cierta unidad de creencias. Blanco sólo ha observado la desaparición de la exigencia dogmática, la ausencia de aquella exclusividad de interpretación y definición que se reservaba la

jerarquía católica." ... by the act of becoming a member of the Church of England I had placed myself...I became Anglican because I was persuaded that I was out of the pressure of every important religious error." <sup>42</sup> Y en otro lugar añade : " I might be a Christian ,provided I saw religion divested of all force but that of persuasion. " <sup>43</sup>

Estos dos motivos, autoridad bíblica y el espíritu de la misma como criterio de veracidad, constituyen junto con la pureza doctrinal idéntica a la apostólica, la fuerza mayor que inclina a Blanco a profesar la fe Anglicana.

Por otra parte, encuentra Blanco en la Iglesia de Inglaterra un credo idéntico al del Catolicismo con excepción de los dogmas andados por el "papismo", lo cual, y él no lo disimula , le da cierta satisfacción teológica y espiritualmente a ingresar en el "Establishment". El tono en que expresa tal satisfacción es un indicio más de que aquel espíritu jacobino, particularmente de cambios radicales, había prácticamente muerto desde los días en que se dedicó a la lectura de Burke.

Las observaciones que hace con respecto a las diferencias doctrinales del Anglicanismo con la Iglesia de Roma, que él considera " few ", en realidad no son tan pocas, aunque hay que admitir, que, tanto su apreciación como la nuestra sobre el asunto son relativas y dependen de la perspectiva en que uno se coloque. En 1814 solicita ser admitido como clérigo en la Iglesia establecida suscribiendo a los 39 Artículos, contenido oficial del Anglicanismo.

## B: Diferencias teológicas con el Romanismo

Los 39 Artículos que contienen en substancia la doctrina y las normas de conducta, la disciplina, de la Iglesia Anglicana pasaron desde su origen en tiempos de Henry VIII por una serie de vicisitudes y reformas hasta el año 1517, cuando se les dio una forma definitiva que persistió sin modificaciones hasta la época de Blanco. A la par del contenido, siguió camino parecido la cuestión de la subscripción obligatoria a los Artículos y, aun, en cierta forma fue ésta más debatida que la del contenido doctrinal, particularmente durante el reinado de Elizabeth I, quien se resistió a imponerla a pesar de la presión ejercida por el Parlamento, por motivos puramente políticos con el objeto de sentirse más libre para negociar simultáneamente con el Papa por un lado y con el Luteranismo continental por otro. Finalmente, la reina accedió, después de ser excomulgada por el Papa, y quizás por esto mismo, y la subscripción se hizo por ley obligatoria a todos los clérigos y entre los laicos sólo a los estudiantes de teología en las Universidades de Oxford y Cambridge.<sup>44</sup> Como Blanco dio su consentimiento (1814) a los Artículos sin reserva alguna, creo conveniente presentar el contenido de estos, limitándose a aquellos puntos que difieren de la teología romanista, pues estos solos constituyen el cambio en el pensamiento de Blanco.

En primer lugar, el concepto de Iglesia, por su transcendencia, ya que de él se derivan cuestiones de importancia, como la autoridad y el carácter de intermediario del sacerdocio. En la Igle-

sia Establecida la nota de invisibilidad es el constitutivo esencial de la Iglesia, es decir, que el elemento primordial es la unión del creyente con Cristo, unión mística, espiritual, y por consiguiente invisible.

En la Teología Romanista, en cambio, se concibe la Iglesia como un cuerpo social, que al mismo tiempo encierra un alma (la gracia, las virtudes morales, etc.) que lo vivifica, pero que el resultado de esa unión cuerpo-alma (hilemorfismo de Aristóteles) es la "persona" social y por tanto visible cuya característica define la esencia.

La función de la Iglesia en la concepción anglicana se reduce a la predicación, mientras que el Romanismo añade una segunda, la función docente, basandose en el texto de Mateo, 28, 18 - 20:

"Euntes ergo docete omnes gentes...docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis," texto que los Artículos interpretan en el sentido de que Cristo ordenó a los apóstoles dar testimonio de El, no precisamente instruir.

De la función de enseñar nace la cuestión de la infalibilidad. Así, siguiendo la misma lógica, el Catolicismo sostiene la validez de tal prerogativa, mientras que el Anglicanismo la rechaza.

En conexión con el papel docente y la infalibilidad se presenta el tema de la autoridad, en la cual ambas teologías también difieren. Los Artículos distinguen entre "power" y "authority". El primero tiene valor legal, que corresponde al "jus" de los romanos del Imperio, que residía en el pueblo, y el segundo

posee tan sólo valor moral, análogo al que se otorgaba al Senado romano. La Iglesia Establecida se reserva el poder legal en lo referente a la disciplina y ritos ceremoniales, mientras que en cuestiones de fe se atribuye solamente la simple autoridad moral de dirección e influencia. Es una concepción inspirada, incluso calcada, en la estructura de la sociedad civilizada, donde la función gubernatorial se restringe a la intervención legal en la actividad externa del ciudadano, y renuncia a la intromisión en el mundo íntimo de los individuos.

En asuntos de fe, por su calidad de actos internos, la Iglesia carece de poder para intervenir obligando. El Catolicismo, en cambio, reúne en uno solo el poder y la autoridad y consecuentemente dicta e impone el contenido de la fe y exige la adhesión personal a ese contenido.

De aquí se deriva el problema crucial de la unidad. En ambas teologías la unidad es un factor imprescindible del que depende la noción monoteísta cristiana; por eso las dos Iglesias se esfuerzan en ponerlo a salvo. Lo consiguen, pero dando a la unidad un constitutivo esencialmente diverso.

El Anglicanismo, de nuevo, recurre a la distinción, en este caso entre la unidad y uniformidad, manteniendo la distinción anterior entre acto interno y externo. En relación con la primeradistinción sostiene la necesidad de unidad en los creyentes, pero no la necesidad de uniformidad en cuanto se refiere a las opiniones, costumbres, organización, que en su variedad no impiden la unidad. Con respecto a la segunda distinción, hace

consistir la unidad en la coincidencia espontánea de todos aquellos que practican la misma vida espiritual en Cristo.

La Iglesia Romanista, por el contrario, demanda unidad y uniformidad, ambas alcanzables no por la espontaneidad de los creyentes, sino por imposición externa de la autoridad, declarando hereje al que resista tal imposición y expulsándolo de la Iglesia.

En contra de esa posición autoritaria del Romanismo los "Artículos" se pronuncian en favor del juicio privado, individual, en todo aquello que atañe a la comprensión de las Escrituras. Claro que advierte que el juicio no debe de ser tan personal que no cuente con el consenso general de la Iglesia, siempre que esto sea posible, en cada caso en particular. Ahora, la relación entre la opinión relativamente común del cuerpo eclesástico con el juicio particular no coarta la autonomía de éste, simplemente la disminuye.

El siguiente punto que marca diferencias fundamentales con Roma es el llamado "Rule of Faith", que en el fondo depende de cómo se enfoquen las relaciones entre la Iglesia y la Biblia. Los Artículos ponen en claro la supremacía de las Escrituras sobre la Iglesia y tratan de superar la dificultad histórica de que la Iglesia existió con anterioridad a la Biblia escrita, con el argumento de que el mensaje de Cristo en realidad se predicó desde el comienzo de la existencia de la Iglesia (día de Pentecostés) y que su contenido fue más tarde trasladado a la Escritura. Es decir, que la Biblia escrita no fue obra de la

Iglesia en el sentido de autora, sino todo lo opuesto, la Iglesia fue producto de la Biblia.

Este principio de la supremacía está en conexión directa con la cuestión de la Tradición. Los Romanistas consideran la Tradición como parte esencial de la Revelación con idéntico valor a la Biblia escrita y complementaria al mismo tiempo de ésta, apoyándose en el hecho de que tanto Cristo como los Apostóles entregaron enseñanzas que más tarde no fueron recogidas por los autores de las Escrituras.

La Iglesia Anglicana, por el contrario, sin restar importancia a la Tradición, admite ésta bajo la condición de origen apostólico, pues sólo así se puede garantizar la sanción divina. A falta de pruebas que aseguren su origen apostólico los Artículos rechazan tradiciones católicas como la transustanciación, la mariología, el Purgatorio, etc.

Otro punto crucial en que divergen las dos Iglesias es el del pecado original. La diferencia parte de la distinta concepción del estado del hombre anterior al pecado. El Anglicanismo sostiene que el estado o la condición de justicia era connatural al hombre, parte integrante de la naturaleza humana. El Romanismo, en cambio, considera que se trata más bien de algo añadido a la naturaleza del hombre, superior a ella y por tanto sobrenatural. La situación, pues, en que queda el hombre a causa del pecado está en consonancia con la concepción de estado de justicia. Si éste es connatural, el pecado destruye la naturaleza humana por completo, el hombre pierde la capacidad de

realizar el bien, la voluntad siempre se negará a obedecer a la conciencia. No es, pues, cuestión de grado, sino de extensión. Por otro lado, el problema de la culpabilidad no se reduce simplemente a la conciencia de una desobediencia actual (ofensa personal) sino que resulta de la realización de un estado espiritual totalmente opuesto a la voluntad divina. No consiste, tampoco, en la mera ausencia de vitalidad ética, sino en la presencia de una corrupción positiva. El pecado original crea, pues, una tendencia al mal, y la tendencia siempre precede a la conciencia y a la actualización de la voluntad. De ahí, la necesidad absoluta de la intervención de Dios a través de la Gracia para posibilitar en el hombre la capacidad de realizar el bien.

La teología Romanista lógicamente saca una conclusión diversa. Muy próxima su noción de la naturaleza humana a la que trazó el Semi-Pelagianismo por principio muy preocupado con la voluntad libre del hombre, ve en el pecado original solamente la pérdida de los elementos sobrenaturales, que por no estar integrados en la naturaleza, al desaparecer, no afectan substancialmente a ésta. Por tanto, permanece la capacidad, al menos inicial, de acercarse a Dios con el objeto de que se le confiera la Gracia, lo cual no significa que sus actos merezcan la gracia de "condigno", es decir, por razón de justicia, (Pelagianismo) ni siquiera "de conguo" o sea liberalidad por parte de Dios (Semi-Pelagianismo).

El problema tiene raíces en la cuestión, no definida categori-

camente por ninguna de las dos Iglesias sobre las limitaciones de la voluntad humana a consecuencia del pecado original. Lo que está en juego aquí es la existencia de la libertad humana en el hombre caído. Los Artículos no la niegan, pues el hacerlo conduciría a una alternativa inaceptable, fatalismo o misticismo, pero, sin embargo, renuncian a pronunciarse sobre el grado en que la voluntad fue afectada por la transgresión de Adán. Con todo, tienen cuidado en distinguir entre elección, constitutivo de la libertad, y volición, que más bien se refiere a la energía necesaria para llevar eficientemente a cabo lo elegido.

El alcance de la libertad no va más allá de la función de asistencia a la conciencia con el fin de que ésta pueda determinar su función específica. En este contexto el pecado original no afectó a la libertad. Así, la Razón, origen mediato de la libertad, es capaz de discernir el bien, y la voluntad, que por naturaleza se guía por lo que la Razón le propone, elige.

Pero, aunque la libertad conserva esta capacidad de elección, carece, sin embargo, de poder para efectuar el contenido de su elección. Es decir, el hombre posee una capacidad de carácter pasivo, de receptibilidad, de poder ser redimido, pero no de redimirse a sí mismo. Consecuentemente necesita la Gracia como requisito esencial para alcanzar la justificación.

Tampoco es categórica la posición Romanista a este respecto. De hecho en el Concilio de Trento no se logró uniformidad de pareceres y no se definió la cuestión. Por una parte, los Dominicos, los más decididos batalladores del problema allí presentado y

que en esto siguieron la teoría agustiniana, defendían la necesidad absoluta de la Gracia en orden a que la voluntad pudiera inclinarse hacia Dios. Los Agustinos, en cambio, en línea con el pensamiento de Duns Escoto, hacían hincapié en la libertad de la voluntad, se aproximaron peligrosamente al Semi-Pelagianismo al recalcar el valor del esfuerzo natural del hombre en la persecución del bien, esfuerzo que compartieron los Jesuitas. Los Tomistas, en la oposición, se declararon en contra de este semi-pelagianismo moderado y negaron todo valor a la acción meramente humana, posición que, irónicamente, también adoptaron Lutero y Calvino.

Otra cuestión de suma importancia en que la Iglesia de Inglaterra se aleja del Romanismo es la tan debatida cuestión de la Justificación. En el pensamiento anglicano la justificación del pecador aparece centrada en la relación espiritual del hombre con Dios. En el pensamiento romanista la justificación es vista desde la perspectiva de la nueva condición espiritual del hombre.

Los 'Artículos' anglicanos insisten en que la justificación no tiene nada que ver con el estado actual, resultado de la aplicación de los méritos redentores de Cristo, sino más bien, con la posición judicial del hombre frente a Dios. Es mucho más que el perdón, el cual no hace a uno justo y por otra parte, no crea una actitud, un modo habitual de ser, sino que se limita a un acto concreto o a una sucesión de actos. La justificación, en cambio, una vez otorgada, es constante e irrevisible.

El punto central, sin embargo, se halla en la naturaleza judicial de la solución; en qué forma ha de entenderse el "hacer" justo. La doctrina anglicana enseña que el pecador justificado no deja en virtud de su reconciliación con Dios de ser pecador. La justificación reestablece la relación del hombre con Dios, renueva el castigo de que, en justicia, el hombre se ha hecho acreedor por el pecado; así como también elimina la culpabilidad, pero no cambia el modo de sentir del hombre. En este sentido la justificación no "hace" al hombre justo, bueno, sino solamente le reviste de una justicia prestada (la justicia de la persona de Cristo) y es así presentado ante Dios, quien lo acepta como tal.

La teología romanista nos da otra interpretación. La justificación "hace" en realidad justo al pecador, lo convierte. En ella intervienen cuatro factores: infusión de la Gracia santificante por parte de Dios, la acción libre del hombre en dirección a Dios, la acción también libre del hombre en repudio al pecado y la remisión de éste, efecto de la infusión de la Gracia. Esta infusión de la Gracia santificante tiene lugar en el acto de recepción de los sacramentos, cuya función en la obra redentora abre otro capítulo de divergencia entre las dos Iglesias.

Tanto la Iglesia de Inglaterra como la de Roma coinciden en que los sacramentos son signos, señales. En este punto, sin embargo, pronto se aleja la concepción de una de las Iglesias de la concepción de la otra. Mientras que el Anglicanismo centra la importancia en el factor signo, el Romanismo pone el énfasis

⋮

en lo significado por el signo. La transcendencia de esta distinción de enfoque es resultado de la interpretación que se da a la casusa de lo significado, a la causante de la Gracia. En la doctrina anglicana los sacramentos son signos de la promesa de Dios, según la cual la Gracia será concedida a aquellos que reciban el sacramento con fe. La causa, pues, es Dios mismo, y los sacramentos sólo son medios, instrumentos de que Dios se sirve con ese fin. Aun así, Dios a través del sacramento no crea la Gracia, la fe, en el que lo recibe. La fe ya existía en él con anterioridad a la recepción del sacramento; lo que Dios hace es excitarla, reanimarla ("excitat" )

El Romanismo ha aceptado oficialmente la doctrina de Sto. Tomás, diferente a la que sostuvo la Iglesia Católica en siglos anteriores, prácticamente idéntica a la del Cristianismo primitivo, teoría que también se distancia de la de Duns Escoto. De acuerdo con el Aquinense los sacramentos contienen la Gracia en sí mismos y producen por su propia virtud la justificación en el que los recibe. La teoría, sin embargo, fue modificada más tarde, aunque no en lo substancial, por el cardenal Belarmino (última década del siglo XVI), quien insistió en las disposiciones requeridas de fe y arrepentimiento, considerando, sin embargo, esas disposiciones como condición necesaria para remover obstáculos a la eficacia de la Gracia, es decir, siempre son esas disposiciones factores negativos de eliminación, que no comprometen la propiedad sacramental de causar la fe. En síntesis, para los anglicanos Dios es la causa directa de la Gracia, causa que actúa a través de los sacramentos.

En la Teología Romanista son los mismos sacramentos causa de la Gracia. Esta es la razón por la que el Anglicanismo enfatiza el factor signo, mientras que el Romanismo se concentra más en lo significado por el signo.

Difieren, también, ambas teologías en lo relacionado con el número de sacramentos. Para la Iglesia Romana estos son siete; la Iglesia Establecida reconoce sólo dos: el bautismo y la Cena del Señor. La divergencia en cuanto al número nace de la presencia o ausencia del requisito esencial que constituye una ceremonia litúrgica en la realidad de sacramento, y ésta consiste en el hecho histórico de que el sacramento haya sido instituido directamente por Cristo, hecho que ambas Iglesias, católica y Anglicana, admiten como factor determinante.

Queremos hacer mención especial del sacramento de la cena del Señor, no sólo por su importancia en ambas Teologías, sino por el hecho de que Blanco se ocupa de ello con detención. Las dos Iglesias aceptan la Eucaristía como sacramento, aunque naturalmente con las diferencias que arriba hemos señalado sobre la noción de sacramento. La cena presenta una particularidad que no existe en los otros sacramentos y ésta es la presencia de Cristo. De acuerdo con la interpretación romanista Cristo se halla presente con sus elementos físicos, lo cual se realiza por lo que se llama la transubstanciación. Los Treinta y Nueve Artículos anglicanos, por su parte, rechazan tanto la presencia física de Cristo como la explicación de la transubstanciación. (intencionalmente hacemos referencia a estos Artículos con el objeto de eliminar aquella

confusión que pudiera crearse si mencionáramos el Anglicanismo, el cual en la actualidad sostiene una teoría sumamente próxima a la romanista, pero no era este el caso en la época de Blanco) Los Artículos, pues, se oponen a la noción de la transustanciación, en virtud de no estar la teoría respaldada por la Biblia, incluso porque consideran que "repugna" al pensamiento de las Escrituras. Aludiendo al texto evangélico en que ambas Iglesias se apoyan: "This is my body",<sup>45</sup> interpretan el verbo "is" en su sentido literal y directo, y no admiten el sentido que tiene el verbo "becomes". Por otra parte, se oponen a la posibilidad de que puedan separarse los accidentes de la substancia en que se apoyan por el hecho de que son parte esencial. Por último, sólo haremos mención por carecer de importancia mayor, las creencias romanistas que la Iglesia de Inglaterra considera inadmisibles: Purgatorio, Indulgencias, culto a los santos y a las imágenes.

Este es en sus verdades fundamentales el pensamiento teológico de Blanco en 1814, año, por otra parte, en que da cese a la publicación del Español, desilusionado por el retorno a la dictadura en España después que Fernando VII abolió la Constitución de las Cortes. Hasta donde tal decepción en un hombre que tanto había contribuido con su pluma a la defensa de las libertades políticas de España, influyó en la decisión de abandonar la política y entregarse de lleno a la religión, no se sabe, pero algo sugiere la forma en que yuxtapone los dos acontecimientos en el

relato : " Finding myself quite disengaged from politics I applied ... for admission into the Church as a Clergyman. " <sup>46</sup>

hay que tener en cuenta que Blanco no llega a ese conjunto de convicciones tras un proceso intelectual, que hasta ahora había sido característica de él. El procedimiento que sigue es el reverso del que empleó en su gradual alejamiento ideológico del Romanismo y del que le precipitó en la incredulidad. En esos dos casos fue la razón inquisitiva e insatisfecha la que determinó la nueva disposición con respecto a la religión. Ahora, en cambio, es el motivo espiritual empapado de sentimientos como del sentido moral lo que le guía y le incita. La lectura de las obras de Paley a pesar de su carácter razonador y apologético, da en Blanco resultados de índole moral: " The degree of conviction produced by Paley's Evidences was, however, sufficiently powerful to make me pray daily." <sup>47</sup> Y aun cuando se detiene en el exámen de los argumentos demostrativos de Paley en relación con los milagros, argumentos que Blanco esperaba "would remove the natural inverisimilitude ", ni insiste en la indagación ni escudrina en la exégesis hasta alcanzar una solución. En la conversación (1813 ) que sostuvo con Mr. \_\_\_\_ ( Blanco omite intencionalmente su nombre ) confiesa:

...I was afraid of Mr. \_\_\_\_ urging some of those arguments against the New Testament for which I have not found any satisfactory answer; I gave him to understand that I approve the system of yielding to the various striking proofs which exist in its favor, without demanding a complete answer..."

Y en el párrafo siguiente del mismo relato completa con una idea

positiva el juicio que hacemos de él en esta situación. Dice preguntándose :

"...the internal evidence which arises from the character of its moral doctrines...are not very strong proofs of the divine origen of that religion? I will not enter into a discussion of the pro and con of this question. " 48

Finalmente, la misma discusión que tuvo lugar en la iglesia de St. James, como hemos visto anteriormente, nos da una idea clara de su estado mental inmediato a la subscripción de los 39 Artículos, estado mental que él consideró suficiente para dar su adhesión sin reservas a la doctrina de la Iglesia Establecida.

No hubo, pues, proceso mental en la adhesión. Pero, esta actitud en él no indica cambio de personalidad, sino más bien una situación circunstancial de relativa duración. Nos referimos exclusivamente al fenómeno intelectual ,pues en cuanto al sentido moral éste se fijará en la postura de Blanco con carácter permanente.

Tan pasajera fue esa actitud, que casi inmediatamente después de su ordenación de Ministro se instaló en la Universidad de Oxford con el exclusivo objeto de someter a estudio el credo doctrinal que acababa de abrazar. Hasta la segunda mitad de 1817 su pensamiento " anglicano " se mantiene intacto, pero revela durante este período preocupaciones graves y especialmente cierta inseguridad intelectual.

La preocupación más notoria que le asedió fue la de hallar con base firme, "beyond all doubt ", para la fe en la inspiración de las Escrituras, de la cual depende el origen divino del cristianismo. Blanco se fue en busca de una certeza radical en la suposición de que la encontraría en las obras de los grandes maestros

de la Teología anglicana. Dicho sea de paso, estos libros se los proporcionó el Rev. Hobbes Scott, quien ocuparía años después la sede arzobispal de New South Wales.

En lugar de la seguridad que buscaba encontró que la teoría sobre la infalibilidad sostenida por esos teólogos carecía de base sólida y convincente ("weakness of the argument" ) e incluso le produjo, para usar su propio término, "dismay ", al darse cuenta de la similaridad sorprendente que tal teoría guardaba con la de la infalibilidad romanista.. Sin embargo, "Even the difficulties... were laid aside for a time, though I was constantly under a consciousness of their pressure. "

Como hemos señalado, revela Blanco durante este período cierta inseguridad que se manifiesta en expresiones poco firmes como ésta : " as certainty in respect to the doctrines in the acceptance of which I suppose Saving faith to consist." <sup>49</sup> Todo ello contribuye a formar cierto estado mental de inseguridad, propicio a tambalearse ante la presencia de ideas heterodoxas si estas vienen apoyadas en sólida argumentación. Precisamente, lo que le aconteció a finales del año 1817.

### C. EL PROBLEMA DE LAS DUDAS.

Blanco entra, ahora, en un período de angustia, de poca duración ( poco más de un año ) del que se recupera a fuerza de voluntad, pero, sin poder evitar que las dudas y las inquisiciones intelectuales dejen en su espíritu huellas profundas.

Desde la perspectiva epistemológica el cambio de estado mental

presenta características idénticas a aquellas que anteriormente le habían precipitado en el escepticismo, es decir, el forcejeo entre sentimiento y razón por el control del conocimiento, con la diferencia de que en este período Blanco resiste la solución agnóstica de la problemática. Por lo demás, lo que sucede ahora es consecuencia del doble fenómeno consistente en las dos direcciones que ha tomado la investigación de la verdad a partir de su conversión al Anglicanismo. Primero, como hemos visto, adoptó por guía la experiencia espiritual con raíces en el sentimiento íntimo; después, ya en Oxford, sustituyó esta fuente de conocimiento por la labor intelectual de la Razón inquisitiva. El resultado fue el conflicto entre ambos métodos epistemológicos.

Los conflictos sociales que sostuvo por este tiempo, no muchos, nutrieron el sentimiento religioso hasta el extremo de bordear el "Enthusiasm" de los Evangélicos, pero, sin llegar a absorber plenamente la personalidad. Incluso, alimentó deseos de imitar las virtudes de sus amigos evangélicos, pero siempre lo impidió la firmeza de su juicio; de ahí, que los sentimientos nunca evolucionaron al estado de convicciones, sin que éstas por su parte llegaran a controlar a aquellas.

En su etapa inicial contribuyó eficazmente al surgimiento de las dudas la lectura del "Atonement" de Taylor of Norwich, lectura que hizo sin sospecha de su contenido heterodoxo: " I read it being at that time the habits of my mind too much in accordance with everything that promises to remove the mystery from Chris-

tianity. I adopted that author's views without in the last suspecting the consequences." 50

A raíz de la lectura del "Atonement" quedó acosado de dudas. Si por un lado la influencia del sentimiento le acercó al "Enthusiasm" de los Evangélicos, por otro lado le inclinó hacia la Ortodoxia, pero, como él dice, "with no reason", en el sentido de que su intelecto se oponía a ello.

La confianza de la Razón estriba en la convicción de que la revelación "would appear to us...natural.". No hay aquí todavía una percepción racionalista, pues admite la existencia de los misterios en la Biblia; sin embargo, considera que su comprensión es innecesaria para los fines de la salvación; pero, sí hay, en cambio, un rechazo de toda especulación, sea filosófica o teológica. Ante el conflicto sentimiento-razón se resuelve finalmente por esta última: "What I am to do? Am I to shut my eyes, and abstain from further inquiry? This would be unworthy of a man and a Christian." 51

En la convicción de que los sentimientos no podrán detener a la razón cuando ésta se empeña en escudrinar, decidió seguir este camino. A partir de aquí Blanco se entrega al examen analítico de tres verdades reveladas, la Trinidad, la Redención y el pecado original, cuestiones que él considera "essence of the Gospel". Aunque todas están en algún modo relacionadas, Blanco se emplea más a fondo en la inquisición del misterio de la Trinidad, en el cual se incluye la problemática de la divinidad de Cristo. Blanco había encontrado en Inglaterra ambiente anti-trinitario,

considerablemente denso. Las ideas trinitarias con respecto a DiosDios formuladas teológicamente tenían un origen tan remoto como el siglo IV ( Concilio de Nicea ) ,pero en el siglo XVI adquirieron nuevo vigor gracias al Movimiento Socionanio, que hizo de ellas el contenido ideológico. El Socionanismo penetró en Inglaterra durante la época de los Tudor. Perseguidos tenazmente por Elizabeth I y James I ( Bartolomé Legate y Edward Wiggman . fueron los últimos ingleses condenados a la hoguera por razones religiosas en 1612 ) adquirieron nueva vida durante la guerra civil (1642 ) con John Biddley y Thomas Firmin. Hasta cierto punto también cooperó, especialmente por su prestigio personal, el gran poeta John Milton, quien, aunque puritano, se inclinó en los últimos años de su vida hacia el Arrianismo.

A lo largo del siglo XVIII las ideas anti-trinitarias alcanzaron gran incremento y extensión, aunque nunca gozaron de verdadera popularidad. Nombres con los que Blanco estaba familiarizado, como Samuel Clarke, el más filósofo entre los clérigos anglicanos, y Nathaniel lardner, el más notable representante del Socionanismo, junto a Joseph Hallet y James Pierce dieron prestigio y consistencia al Movimiento. Siempre víctimas de la persecución, al fin consiguieron del Parlamento (1813 ) que se eliminara toda acción penal contra los partidarios del concepto unitario de Dios .En estos últimos años había destacado Theophilus Linsay y sobre todo Joseph Priestley, quien dio estructura definitiva a la Iglesia Unitaria.

El Socianismo ofrece a Blanco un marco intelectual, que respondía perfectamente a su actitud y principios teológicos, tendencia

racionalista, repudio de todo principio de autoridad humana, libertad intelectual y la insistencia en la salvación por el carácter. Sus coqueteos anti-trinitarios, que no trajeron por el momento consecuencias de transcendencia, dejaron, sin embargo, en su espíritu un germen vivo, que de una forma al principio más inconsciente que intencionada, fueron socavando poco a poco su anglicanismo, su fe anglicana hasta dominar en la última etapa de su vida su concepción del Cristianismo.

Es por esta razón que sus dudas sobre la Trinidad y el " Atonement " adquirieron importancia particular en el marco de la evolución del pensamiento en Blanco. En consideración a ello nos vamos a detener, aunque no sea sino por unos instantes, en el análisis de las ideas.

Las ideas de nuestro escritor implican un alejamiento de la doctrina, no sólo romanista, que hacía mucho tiempo había abandonado, sino incluso de la anglicana, lo cual indica que ha dado un paso más hacia adelante en el progreso evolutivo de su ideología religiosa.

Primeramente, hay que tener presente el concepto de Dios que prevalecía en el Cristianismo primitivo. Los primeros cristianos tenían la idea de un Dios que, además de ser transcendente, era al mismo tiempo inmanente. El primer concepto descansaba en la idea de creador, atribuida a Dios, y que había sido introducida en la Filosofía por el Cristianismo. El segundo concepto estaba basado en la afirmación paulina de que " en Dios vivimos, nos movemos y somos ". Estas nociones distinguen al Cristianismo del deísmo

( Dios sólo trascendente ) así como del Budismo ( Dios sólo inmanente ).

La noción esta, aunque firme en los primeros cristianos, adolecía de consistencia intelectual hasta que Filón de Alejandría, judío de la dispersión, partidario del sentido alegórico de la Biblia, helenizando el cristianismo propuso, inspirado en los platónicos y estóicos, la idea de un logos, idea más avanzada que la de la "sabiduría" en la concepción hebrea del Antiguo Testamento.

El logos de Filón tenía existencia personal, fluye de Dios ( emanatismo ) y sirve de intermediario entre Dios y el Universo. Este concepto del Dios intermediario alcanzó desarrollo pleno en el pensamiento de Orígenes ( año 182- 254 ), también platónico, cuyas ideas sirvieron de base y guía para la definición del misterio de la Trinidad en el Concilio de Nicea. Idea más de acuerdo con lo que pronto constituiría la Ortodoxa apareció a finales del siglo II en las obras de Teófilo de Antioquia y del gran Tertuliano. Con anterioridad al Concilio de Nicea se desarrolló una teoría exótica, sostenida por los Sabelianos, según la cual el logos no gozaba de existencia propia. Las personas divinas no eran otra cosa que manifestaciones de la única esencia de Dios, negando así naturalmente el misterio de la Trinidad. La teoría, en realidad, no cundió ni prosperó, ni siquiera preocupó demasiado a la Iglesia paradójicamente debido a su extremismo.

Por el contrario, las ideas de Arrio, que en principio no fueron sino reacción contra el Sabelianismo, se constituyeron en foco de controversia y fueron las que provocaron la convocación del Con-

cilio de Nicea por el Emperador Constantino.

Arrio admitía que las personas de la Trinidad gozaban de existencia propia, Totalmente independiente de Dios. Por el momento la preocupación se ceñía en definir la naturaleza del Verbo, el Hijo. Se pasó por alto la cuestión del Espíritu Santo. Según Arrio, el Hijo en la Trinidad era un ser creado por Dios de la nada -ἐξ ἄκων ὄντων - y, por tanto, no participaba de la esencia divina. En cierto modo era Dios, pero un Dios inferior al Padre en substancia y eternidad. Con respecto a Cristo, el verbo hecho hombre, sostenía que la unión divino-humana se había realizado mediante la conjunción de la humanidad con el logos; por tanto, eliminaba en Cristo el componente divino por un lado y por otro el alma humana, que venía a ser sustituida por el logos. En consecuencia, resultaba que Cristo ni era Dios ni completamente hombre.

El Arrianismo, derrotado completamente por la Ortodoxia en Nicea, continuó, incluso con más pujanza, hasta el año 362. Este año se convocó el Concilio de Alejandría, en el que se definió en forma definitiva la doctrina de la Trinidad, incluyendo, ahora, la persona del Espíritu Santo, y de esta forma se dio el golpe de gracia al Arrianismo, al menos en cuanto suponía peligro serio a la unidad de la Iglesia. La fórmula que definía el misterio de la Trinidad en tres hipótesis y una esencia recibió el nombre de credo (también el de Símbolo de S. Atanasio, por ser éste el redactor e inspirador de la misma). Este credo de S. Atanasio servirá de base a Blanco en su crítica a la Ortodoxia. El credo

quedo enunciado textualmente así :

El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; Aun así no hay tres dioses, sino un solo Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son todos ellos uno, iguales en gloria y coeternos. Y en esta Trinidad ninguno viene antes o después de otro; ninguno es mayor o menor que el otro, sino que las tres personas son coeternas e iguales. "

Blanco anota en su Diario ( Common Book ) con fecha de 28 de Diciembre de 1817 su posición con respecto al credo de Atanasio:

I have...ventured some notions against the dogmatical declarations and definitions of the Athanasian Creed which are certainly not warranted by the Scripture, and which cut and carve, I may say, the Divine nature and attributes in a very unwarranted way. 52

En la misma nota un poco más adelante afirma categóricamente su creencia en la divinidad de Cristo, " in a peculiar way " ateniéndose con sencillez al texto del Evangelio de San Juan en el capítulo primero: " The word was with God ,and the word was God, and that the word was made flesh and dwelt among us ", pero, renunciando al mismo tiempo a las elucubraciones de la Ortodoxia sobre los conceptos de substancia y las distinciones entre "proce-sión " y " generación". Sin embargo, en el mismo Diario y en tres ocasiones, 4 de Enero de 1818, 8 de Marzo del mismo año y en Noviembre también del mismo año, se ocupó del concepto de persona, el cual naturalmente involucra el concepto de substancia, tomando una posición distinta de las doctrinas tanto Romanistas como Anglicanas.

La Razón, base en la argumentación de nuestro escritor , es el hecho de que las nociones de substancia y de persona no se encuen-

tran en ninguna parte de las Escrituras, así como también el hecho de que ,si la Ortodoxia utiliza el lenguaje humano en la exégesis bíblica ,con el mismo derecho puede él también valerse del lenguaje humano a su modo. Pero, desde el momento que el lenguaje humano resulta insuficiente porque refleja sólo conceptos racionales inadecuados,Blanco opta por prescindir de ambos y formular su doctrina a base de lo que en Priestley es " general tenor of the Scripture" y " the plain sense of it. ".<sup>53</sup>

por otra parte juzga que als explicaciones ortodoxas acerca del misterio de la Trinidad no sólo son oscuras, sino incluso incomprendibles, razón suficiente para considerar la adhesión a tales doctrinas innecesaria para la salvación, en lo se nota la influencia de Lardner, cuyas obras había leído con detención y particular interés. <sup>54</sup>

A pesar de ello, y como ya lo hemos anotado poco más arriba, Blanco "... ventured some notions against the dogmatic...definitions of the Athanasian Creed", entre ellas las nociones de substancia y de persona. de acuerdo con Atanasio, dice Blanco :

"There is a man who is not a person; but though he possesses an active intelligent principle and the human soul, yet this intelligent principle and another intelligent agent, which is one of the three in God, form only one intelligent principle or person, and these two agents, blended into one ,together with the two other agents which they ( the athanasians ) conceive in the God head, make not four agents or persons; they make only three, while the three make, in their turn, only one agent or principle, which they will not call person but essence." <sup>55</sup>

En primer lugar, para Blanco Cristo es un hombre completo, compuesto,

cuerpo y de alma (intelligent agent), distanciándose así de la noción arriana, según la cual el Logos, que no es ser humano, reemplaza en el compuesto de Cristo al alma humana. Su posición, pues, ni es ortodoxa, como veremos a continuación, ni es arriana.

Blanco identifica en el ser inteligente -Dios y hombre- la substancia con la persona, y al mantener la noción de "incomunicabilidad" de la substancia (en lo que coincide con Aristóteles y la Ortodoxia) llega a la conclusión inevitable de que es imposible, por ser absurdo, que tres personas tengan la misma y única substancia.

Es interesante notar al respecto que el Credo de Cesarea, presentado por Eusebio, simpatizante de Arrio, no distinguía entre substancia, esencia e hipóstasis, lo cual era común en la Iglesia oriental del Imperio, mientras que en la Iglesia occidental esos conceptos se hallaban definidos y precisados. Fue Osio, el obispo de Córdoba, quien introdujo el concepto de substancia, "οὐσία", en Nicea.

Toda la polémica sobre la Trinidad giró en derredor de la fórmula "ὁμοουσίος ἰῶ πατρὶ" (consubstancial al Padre) presentada por Osio al Concilio, con cuya fórmula se establecía la identificación del Hijo con el Padre en lo esencial. Ambos, Padre e Hijo, son una misma cosa. Más tarde, se introdujo el término "ὑπόστασις" - persona- con el objeto de enfatizar la divinidad, mientras que el término "οὐσία" ponía de relieve la unicidad del Hijo con el Padre. En el año 357 el sector conservador que, junto con los Arrianos, se había opuesto a la fórmula nicena, pero que, por otro lado, seguía la línea de Orígenes, enemigo de la idea arriana, crearon una fórmula intermedia, el "ὁμοιούσιος" - semejante - estableciendo entre el Padre y el Hijo una relación de similitud, incluso en la esencia, pero rechazando la identificación de ambos. Distinguieron, también, "οὐσία" de

"ὑπόστασις", conciliando de esta forma la teoría de Orígenes sobre las tres Personas con la teoría arriana de la igualdad de atributos. Este sector comenzó a llamarse Semi-arrianismo, que Blanco rechaza también.

La diferencia entre Blanco y la Ortodoxia consiste en el fondo en el uso de un distinto método epistemológico. Blanco se guía por la filosofía del Sentido Común, mientras que la Ortodoxia analiza el ser individual descomponiéndolo en seis elementos: 1, la esencia, es decir, aquello que constituye el ser en su raíz y en una especie determinada por la cual se distinga de los demás seres; 2, Naturaleza, en el sentido de "οὐσία", es la misma esencia pero en cuanto representa el principio del movimiento (Aristóteles); 3, Substancia es también la esencia, pero en su aspecto de subsistencia, es decir, que no necesita de otro ser para existir; 4, El supuesto, que añade al concepto de substancia la propiedad de la incomunicabilidad; 5, Persona o hipóstasis, que es el mismo supuesto restringido a la naturaleza intelectual. No simplemente racional, término que aunque expresa adecuadamente la naturaleza humana, resulta un concepto inadecuado si se aplica a Dios en quien el conocimiento se da por intuición; 6, La existencia, por la cual el ser se establece fuera de sus causas. En los seres creados la existencia se distingue de la esencia, pero en Dios no. En El se identifican.<sup>56</sup>

Ahora, si en Dios se identifican existencia y esencia, ¿en qué sentido se puede hablar de personas distintas entre sí siendo tal distinción real y no simplemente lógica? En otras palabras, si las tres Personas tienen una idéntica existencia, ¿cómo se concibe la distinción real entre ellas? Es precisamente lo que Blanco no acierta a comprender. Según la explicación que da la Ortodoxia las Personas se constituyen en virtud de la relación de oposición, por ejemplo, entre paternidad y filiación. La relación

es en sí una operación, por tanto un producto de la naturaleza y anterior al supuesto, en cuya fase la naturaleza adquiere la propiedad de la comunicabilidad. En consecuencia, la naturaleza divina es comunicable.

Como las relaciones de oposición se realizan con anterioridad al supuesto, la esencia divina se comunica a las tres personas, (unidad substancial). La dificultad todavía permanece, pues es el "supuesto" lo que todavía lo que constituye el ser substancial, y las relaciones que forman la persona son previas al supuesto y, por tanto, dependerían de otro supuesto para existir. Con el fin de dar solución a esta problemática, la Ortodoxia supone una substancia que llama absoluta, integrada en la naturaleza, diferente a la substancia relativa que el "supuesto" otorga a las personas como tales. Blanco también rehusa admitir el proceso de formación de las demás personas. El Hijo procede del Padre por generación a diferencia del sistema arriano en que la procedencia del logos se verifica por emanación. Con el objeto de salvar la unidad esencial de las Personas, la Ortodoxia propone un tipo de generación "ad intra", distinta de la generación "ad extra" que se realiza dentro del mismo ser y que implica el paso de un ser a otro de naturaleza individualizada diferente a la naturaleza del ser generador o término "aquo". Sto. Tomás concibe el conocimiento como operación generativa. El Padre conociéndose a sí mismo y en él a las Personas, produce la idea, el verbo. El cognoscente y lo conocido son lo mismo, "Idem is intelligere

et esse." <sup>57</sup> El Espíritu Santo procede de un principio que en un sentido es doble, pero en realidad único. Doble en cuanto que actúan dos personas, Padre e Hijo, pero es único porque el Padre y el Hijo constituyen una sola Persona, siempre que no haya entre ellos una relación de oposición como sucede en la operación del Hijo (paternidad - filiación).

En la procesión del espíritu Santo no se da una relación de oposición, por tanto operan como un solo principio. <sup>58</sup>

La doctrina anglicana interpreta el misterio de la Trinidad en lo referente a la segunda Persona a base de la correlación existente entre "begotten" y "from everlasting". Niega la aparente contradicción de entre ambos términos. "Begotten" implica sólo prioridad de orden, no de naturaleza. "From everlasting" indica coexistencia del Padre y del Hijo.

"...the phrase teaches us that we must not regard this "begetting" as an event of time, or else there would have been a time when the Father was not Father, and the Son was not Son. It is an internal relation or fact of the divine nature." <sup>59</sup>

Todo el peso de la argumentación recae en el atributo de eternidad. En cierto sentido usa una dialéctica "a posteriori" y así deduce de la eternidad la consubstancialidad a diferencia de como lo hace la teología romana, más de acuerdo con la metafísica, que procede apriorísticamente. Paterson delinea la lógica de la posición anglicana así: "Christ is known to be God, and if now God, He must have been God eternally. If not God eternally He is not God now." <sup>60</sup>

La dificultad con que tropieza Blanco respecto a la consubstancialidad del Hijo y el Padre deriva de la definición suya de per-

sona:" a person conveys the idea of an intelligent agent"y "a man is an intelligent agent." <sup>61</sup>La inteligibilidad como capacidad activa es lo que constituye el ser.En la Ortodoxia el verbo viene a ser el resultado del acto cognoscitivo del Padre y primariamente se caracteriza por el estado pasivo de su condición. necesariamente,pues,debe de adoptar la misma naturaleza que la del agente activo. Por el contrario, si la esencia de la persona consiste en el agente,la persona cuenta con esa naturaleza.de aquí resulta una doble conclusión: 1/el Verbo no es una entidad aparte en cuanto persona en el seno de la divinidad;el logos se identifica con la Razón ,lo cual es un poder que posee el Padre, un atributo del Padre por emanación que pasó a ser persona.Como dice Priestly en su interpretación del logos en la Iglesia primitiva todo lo que ha habido en el proceso trinitario es un mero "change of state" <sup>62</sup>,no producción del nuevo ser.2/ Cristo es meramente hombre porque está constituido en agente intelectual con exclusión de la naturaleza divina en función de componente esencial,aunque, como afirma Lardner,el "Word",en cuanto sabiduría de Dios,reside en él. <sup>63</sup>

El resto de la doctrina anglicana-doctrina de los 39Artículos-no tiene la misma importancia que la cuestión de la Trinidad, nos dice Blanco,pero, a renglón seguido se corrige a sí mismo y hace la salvedad del caso de la Redención,añadiendo en referencia a ello:" To it is the vital principle of Christianity" Sin embargo, a pesar de la afirmación categórica,repitada con frecuencia, se detiene muy poco,en realidad no se detiene nada,

en la descripción de las dudas que le achacaron en esta misma época sobre el papel de Cristo en la salvación del hombre. Aunque parco en la exposición, sus observaciones al respecto ahondan hasta la raíz del misterio, dándonos en substancia su punto de vista :

"But let me one tell me that this great mystery is explained by saying that God substituted a victim-the just for the unjust-and that by punishing his own son, and saving us, he reconciled the claims of justice with the suggestion of his mercy." 64

Queremos insistir una vez más en el hecho de que la fe de Blanco en la Biblia sigue intacta, como también el hecho de que se mantiene firme en él el reconocimiento de la autoridad de las Escrituras. Lo que no acepta Blanco es la explicación que da la ortodoxia, romanista o anglicana.

La diferencia que separa a Blanco de los otros teólogos consiste dentro de este marco en la actitud racionalista. No queremos decir con ello que la actitud ortodoxa no eche mano de la Razón discursiva; la verdad es que lo hace, pero, en el intento de explicar el misterio crea una nueva filosofía exclusivamente para Dios. Blanco, por el contrario, parte de una posición filosófica puramente humana, basado en el concepto de que Dios ha revelado la verdad en forma de adaptación al intelecto humano.

Cuando se trata de dar una solución a fondo del misterio de la Redención, hay que contar con lo que se podría considerar la palabra clave, es decir, el "atonement", término que fue traducido en al Teología anglicana a mediados del siglo XVII. Etimológicamente se originó en la expresión "at-one" (agreed), de

donde pasó a la formación del verbo "atone")reconciliar) y el término "atonemaker"(mediador)."Atonement" vino a significar satisfacción,redención, además de reconciliación con Dios.Pos-terioremente llegó a incluir los significados de sacrificio, re-dención,propiciación,rescate. Blanco nos advierte que sus dudas sobre la interpretación ortodoxa del misterio de la Redención,se centran en el significado de rescate dado al "atonement": " ... Atonement ( in the sense of payment of ransom by suffering) <sup>65</sup>, y es en este sentido que rehusa la explicación ortodoxa.

Basándose en la noción de justicia humana opina que la substitu-ción de Cristo por la humanidad en pecado sólo es posible con la intervención de una tercera persona entre Dios y el hombre, lo cual debe demandar la satisfacción mediante el sufrimiento, satisfacción dada ya sea por el pecador o por el mismo substitu-to.Pero, aquí se da el caso de que Cristo,que como hombre no es sujeto de pecado,podría actuar en función de tercera persona en cuanto Dios,y entonces se cae en contradicción:un Dios que satis-face por el pecado del cual no es responsable.

Lo esencial en el sacrificio de Cristo no es el sufrimiento fí-sico y, aun, moral,humano,sino el valor de ese sacrificio,valor de carácter divino que corresponde a la persona divina de Cristo. Por otra parte, según Blanco,esa tercera persona en función de substituto debería ser quien demandara el sufrimiento,pero,re-sulta que ,de acuerdo con la Revelación, es el Padre quien pide a Cristo lleve a cabo la redención.

Otro punto en que Blanco se aparta de la Ortodoxia es la cuestión

del arrepentimiento. El arrepentimiento es una cuestión, condicionada (sine qua non) de la expiación con respecto a la exención de castigo. Cristo pudo asumir todos los sentimientos de aflicción, dolor moral, pesadumbre, que acompañan al arrepentimiento. Como dice Mcleod Cambell: "Where there is no personal consciousness of sin penitance is impossible." <sup>66</sup> es preciso aclarar que el término "penitance" no se toma en la Teología Protestante en el sentido de castigo como es usual en la teología Católica en referencia al sacramento de la confesión, como también cuando se refiere a las penas que imponía la Inquisición.

Blanco rechaza, también, la relación que la Teología establece entre perdón y justicia, porque la considera demasiado artificial, e incluso, absurda. Perdón y justicia son conceptos incompatibles. El Anglicanismo enseña que perdón implica justicia en el sentido de que el ofendido, en cuanto perdona, asume el resultado de la ofensa. Así, Cristo "cargó con los pecados del mundo" y de este modo restableció la paridad requerida por la justicia comutativa, es decir, que el hombre en pecado pasa a Cristo la duda legal, pero no la culpabilidad. En Blanco, por el contrario, mediante el sufrimiento no se reconcilia la justicia con el perdón, cuyo carácter es la misericordia. No se puede concebir, según Blanco, que el inocente acarree la pena del culpable.

El pecado original es una cuestión íntimamente ligada al misterio de la Redención. Así se explica que Blanco tuviera dudas también acerca de esta materia durante la época del año 1818. Pero, a diferencia del trato que da a las dudas, de que venimos

hablando, sobre el pecado original no hace el menor comentario, simplemente lo menciona.

#### D. CONCLUSIONES.

La crisis de escepticismo dio un doble resultado: consolidación de la fe y clarificación mental. Sólo queda pendiente una duda, la posibilidad de que estuviera en error, y al mismo tiempo confiesa que no ha estudiado suficientemente esos puntos. Con todo, alcanzó cierta claridad mental que en definitiva terminó por disipar las dudas.

El nuevo estado mental fue resultado de las siguientes conclusiones: 1/Los argumentos por ambas partes, Unitarios y Ortodoxos, contienen igual o muy aproximada fuerza probativa en ciertos casos, e igual grado de suficiencia probativa en otros, por lo cual decide tomar una posición neutral. 2/Todas estas cuestiones, que Blanco llama abstractas, aparecen considerablemente oscuras en la Biblia, de donde deduce que el hombre no tiene obligación de aceptarlas. 3/ Dios no nos ha proporcionado los medios necesarios para dilucidar los misterios, lo cual implica que no fue la voluntad de Dios revelar la esencia del contenido. 4/la razón más decisiva y responsable por su nuevo estado mental. Según Blanco, los Protestantes sostienen que Dios no ha delegado a la Iglesia autoridad divina alguna para determinar el sentido escriturístico en materias dogmáticas. Los Católicos, por su parte, reclaman la necesidad absoluta de la autoridad con el objeto de verificar

la verdad y distinguirla del error. Ante tal perspectiva Blanco se enfrenta con el dilema de que o el Cristianismo no posee la verdad o que su existencia no consiste en doctrinas controvertidas.

La problemática de Blanco hasta este momento se había enredado en el presupuesto de que el Cristianismo estaba contenido en un conjunto de proposiciones "of the kind which divide the Christian world", lo cual le había colocado al borde del agnosticismo. El descubrimiento de que el Cristianismo no consiste en tales proposiciones dogmáticas le libera plenamente de las dudas y crea una nueva actitud religiosa.<sup>5/</sup> Descartada toda autoridad dogmática somete su juicio a la Biblia, considerándola como juez único de la Revelación.

Este nuevo cambio de actitud no impidesin embargo, que continúe manteniendo su adhesión al Anglicanismo. Después de todo, la Iglesia Establecida no impone el dogmatismo con la fuerza autoritaria con que lo ejecuta la Iglesia Romana. Blanco se siente libre considerando que la doctrina contenida en los 39 Artículos no es necesaria per se a la salvación y por el hecho de que los Artículos toman la doctrina "in general which has the best scriptural ground."<sup>67</sup> Su fidelidad no es perturbada ni siquiera por el inconformismo de su criterio con respecto a la obligación de que la Iglesia impone de suscribir a los Artículos. Con fecha del 21 de Diciembre de 1818 deja redactada en su Diario una especie de profesión de fe en forma de Artículos en los que queda reflejada su posición religiosa después de que

la crisis de dudas ha sido superada. Debido a que la descripción de su creencias es extensa nos limitaremos a transcribir sólo aquellos puntos referentes al cambio teológico. <sup>68</sup>

Con respecto a la Revelación cree Blanco que la Biblia contiene en substancia lo que él llama "extraordinary communications" de Dios al hombre en relación a la naturaleza y la voluntad, así también al destino futuro del hombre. Pero, al mismo tiempo reconoce que el contenido bíblico encierra materias diversas no reveladas por Dios en las cuales él encuentra errores que atribuye al autor humano y que a su vez no afectan a la substancia de la Revelación. En el fondo condensa el objeto de la inspiración divina en el carácter que las Escrituras tienen de "regla de moralidad."

Creo, continúa Blanco, que Cristo es Dios, pero en el sentido lato que el mismo Jesús toma el término. Hijo de Dios es un mero título de honor, no una realidad materializada en Cristo. "Man cannot be God, and God cannot be Man... These two things involves a contradiction." <sup>69</sup>

refiriéndose a la Redención Blanco reitera su fe en la posibilidad de salvación mediante Cristo, pero, al mismo tiempo declara que en base al relato bíblico no encuentra razones suficientes para creer en el "atonement", es decir, en esa manera especial de redención.

En esta misma fecha confiesa que, a pesar de la resistencia que se ponía por parte de la voluntad, sus convicciones le inclinaban tan vigorosamente hacia el Unitarismo que se decidió por

no continuar oponiéndose a ello. En Marzo de 1835, diez y siete años después, afirma que a partir de esta declaración de fe en 1818 hasta el presente (1835) no ha leído otros libros que de doctrina Unitaria. Hay, pues, en Blanco un Unitarismo incipiente, que se descubre en otras manifestaciones que las señaladas, como el enfoque general y radical del carácter moral del Cristianismo. Prácticamente mira las verdades fundamentales desde la perspectiva moral. Su concepto del Dios personal resulta de la verificación por inducción de la evidencia moral. La Bible es en su evaluación la regla máxima de la moralidad. En su experiencia personal descubre que ninguna clase de argumentos contra la fe podrían afectar su amor a Dios; después de la crisis de escepticismo halló la paz espiritual en las convicciones morales. El énfasis en la moral es un elemento que da forma más destacada y caracteriza la posición doctrinal teológica de la secta de los Unitarios. Para ellos el cristianismo no consiste en elucubraciones teóricas y abstractas, entregadas a la tarea de indagar las esencias sobrenaturales, sino que es ante todo norma de conducta cuyo objeto máximo se centra en el amor a Dios. En ambos, Blanco y Unitarios, es evidente la influencia de Platón a través de los "Cambridge Platonists". La máxima con carácter de axioma del filósofo griego "Dios debe de ser amado" viene a constituir la esencia del credo Unitario, y en Blanco se deja traslucir a través de insinuaciones y del contenido implícito como una certeza incommovible en contraposición a las dudas intelectuales.

Es también de origen platónico el intuicionismo racional que permea la actitud religiosa de Blanco, otra de las características de la doctrina Unitaria. La bondad (righteousness) escogible en calidad de simple idea, incluso indefinible, que la razón percibe a través de la intuición: "...Conviction which belongs to moral subjects, and seems to depend on an intuitive perception of the truth." <sup>70</sup> Que la bondad, así como la diferencia entre el bien y el mal es conocida por intuición se debe al hecho de que es evidente per se, (Ralf Cudworth, platonista de Cambridge) y, como afirma Richard Price: "Morality has an objective existence, not depending on will."

La intuición en Blanco no es, con todo, totalmente espontánea en la forma en que se presentan los primeros principios en el sistema epistemológico de Aristóteles y de la Escolástica medieval, sino que viene precedida de un examen detenido, examen que, por otra parte, nada tiene que ver con el método silogístico, porque en última instancia se ofrece en forma de sentimiento. De ahí, el concepto tan fundamental en el Unitarismo y en Blanco del "inner feeling" o "moral sense".

Parecería a primera vista que el "moral sense" no es exclusiva del Unitarismo, pues, de hecho se encuentra en los Románticos (Rousseau, Coleridge). Sin embargo, en estos últimos la noción se descentra por el campo sin límites de un yo excesivamente autónomo y en una total libertad de autoexoresion, mientras que en el sistema unitarista queda controlado por el principio de

equilibrio mental con las restantes facultades. También se apropió este sentido moral la Escuela Sentimentalista, que nació como reacción a la teoría moralista de Hobbes, basada en motivos egocéntricos, pero la noción sentimentalista de la Ética excluía el cálculo racional y hacía depender la Moral de la reacción inmediata de las emociones. En el sistema Unitario el sentido moral es acompañado de pensamientos. ( Channing )

En la estructuración de las facultades mentales los Unitarios siguieron el tipo de estructuración jerárquica de los Platonistas, colocando la conciencia (sentido moral) en la cima del escalafón. La conciencia es en ellos un poder intelectual (racionalismo) cuya función consiste en regular las emociones. En realidad los Unitarios temían el desborde emocional del espíritu religioso. No era, sin embargo, una facultad represiva. Su función se limitaba a elevar los principios morales a la categoría de verdades objetivas e inmutables y establecer el equilibrio mental en forma regulatoria, sin restringir la libertad intelectual, es decir, algo análogo al papel que desempeñan las ideas en la estructura epistemológica kantiana. Dicho de otro modo, la conciencia actúa como juez de los motivos que las demás facultades le presentan. Exactamente lo que Blanco busca en la Biblia, el juez supremo en la jerarquización de la estructura del hombre, donde la conciencia, como juez, ejerza la supremacía: "The glaring abuses of the infallible Church brought me to Scripture, the sole judge."<sup>71</sup> La conciencia en su limitación judicial, no ejecutiva, no es, pues, responsable de la actitud religiosa del

hombre. Los Unitarios, influenciados por el Armenianismo, dejaban a merced de la libertad la consecución de la salvación ( contra el determinismo calvinista). La conciencia en su concepto era un principio de sentido común, que actuaba sobre hechos, siendo el sentido moral el que decide sobre hechos .

El mismo Blanco describe su estado mental durante esta época mirándose a sí mismo reflejado en la analogía que guarda con su propia situación la de William Chillingworth, También, como Blanco, "fellow of Trinity College, Oxford. " Debido a su extensión nos limitaremos a citar un solo parrafo:

"His doubts ( se refiere a Chillingworth) grew out of himself; he assisted them with all the strenght of his reason; he was then too hard for himself but finding as little quiet and repose in those victories, he kuickly recovered by a new appeal to his own judgment so that in all his sallies and retreats, he was his own convert." 72

## N O T A S

- 1 J.M.Blanco "H.M.E." en LBW.,V.I,pp.257-58
- 2 Ibid.,p.257.
- 3 J.M.Blanco P.I.E.,p.25.
- 4 Ibid.,p.117.
- 5 Juan Clavino Institucionde la religion Cristiana trad. del latin al español por Jacinto Terán.( buenos Airse: Ed.La Aurora,1953) V.II,p.92. Calvino se basa en los textos siguientes del libro bíblico Los Hechos de los Apóstoles,14: 23 y 28-28, así como en la Primera Epístola de San Pedro,v.5: 1-15.
- 6 Aharon Lichtenstein. Henry More, The Rational Theology of a Cambridge Platonist.( Boston: Harvad University Press,1962),p.8.
- 7 John Locke. An Essay Concerning Human Understanding (London : Ed.John Volton,1961 ) Essay IV, pp. 19-24.
- 8 ralf Cudworth True Intellectual System of the Universe . citado por G.R. Cragg en From Coleridge to Gore,y en From Puritanism to the Age of Reason. ( Cambridge: Ed. University Press,1950),p.43.
- 9 Véase Letters to Tuckney por Whichote. ( Cambridge: Ed.University Press),p.48.
- 10 Aharon Lichtenstein. Op.cit.,p.Viii.
- 11 N.Stillingworth. Para un mayor desarrollo de este principio puede consultarse su obra Origenes sacrae. Libro III,cap. V. (London: Owen Chadwick,1956.
- 12 Adaman Ch.Black. The Mind of the Oxford Movement(London: Ed. O.Chadwick,1960.
- 13 William Paley Natural Theology.(N.Y.:Ed.harper,1852), p. 52.

- 14 Citado por D.L. Le Mathieu en The Mind of William Paley (University of Nebraska: 1976),p.57
- 15 Juan Goytisolo Obra inglesa de Don J.M.Blanco White. (Barcelona : Ed.Seix Barral 1974 ),p.36.
- 16 Vicente Llorens "Los motivos de un converso" en Revista de Occidente,Abril 1964 No. 13,(Madrid).
- 17 Isaac Kramnick The Age of Edmund Burke (New York: ED.Basic Books,1977),p.190.
- 18 Edmund Burke. Letters to a Regicide Peace.Works of the Right Honorable Edmund Burke.( London: J.C.Nimno,1887)V.I,p. 395.
- 19 Vicente Llorens Liberales y Románticos (Madrid: Segunda edición Castalia,1968) pp. 389-404.
- 20 Edmund Burke Speech on a Motion in the House of the Commons. Citado por kramnick, op.cit. ,p.25.
- 21 Stanley M.Honer. Invitation to Philosophy.trad. al español de Francisco Perea.(Mexico: Ed.Diana, 1976),p.229.
- 22 Edmund Burke Speech on the Petition of the Unitarians. en Works.op.cit.,V.Vi. p.121.
- 23 Frederich Schleiermacher. Citado por Bernard Reardon en From Coleridge to Gore(London: Ed. Longman Group,Lt. 1971),p.10.
- 24 J.M.Blanco W. H.M.E. op.cit.,V.I,p.245.
- 25 J.M.Blanco W. P.I.E. op. cit.,p.25.
- 26 J.M.Blanco W. H.M.E. ,op.cit.,p.244.
- 27 Ibid.,p.245.
- 28 J.M.Blanco W. P.I.E. op.cit.,p.26.
- 29 Evangelio de San Lucas. ,cap. VI,v.14

- 30 J.M Blanco W. P.I.E,op.cit. ,p.27
- 31 Joseph Butler. "Analogy of Religion" en The Works of Bishop Butler.(London : ED.Mc-Millan,1900), chap.II,p.222
- 32 David Hume Inquiries Concerning teh Human Understanding. (Oxford: Claredon Press,1966),pp. 114-119.
- 33 J.M.Blanco W. P.I.E, op.cit.,p.27.
- 34 Samuel Coleridge, citado por Blanco en P.I.E,p.27.
- 35 Nathanaiel Lardner. The Works of Nathaniel Lardner (London: Ed.Kippis,1788),V.II,p.3
- 36 J.M.Blanco W. P.I.E.op. cit.,p.28.
- 37 Bernard Reardon. From Coleridge to Gore,op, cit.p.9
- 38 Samuel Coleridge citado por Reardon,op.cit.,p,9.
- 39 J.M.Blanco W. P.I.E. op.cit.,p.29.
- 40 J.M.Blanco W. H.M.E., op. cit.,p.242.
- 41 Ibid., p.247.
- 42 Ibid.,p.287.
- 43 Ibid.,p.265.
- 44 Para mayor información puede consultarse The Principles of Theology, por W.Griffith Thomas.(London: Ed.Church Book Press,1951 ),pp. XXIX - XXX.
- 45 Evangelio de San. Lucas,cap.22,vers. 4.
- 46 J.M.Blanco W. H.M.E. op. cit.,V. I,pp.273-74.
- 47 J.M.Blanco W. P.I.E,op.cit.,p.29.
- 48 J.M.Blanco W. H.M.E, op. cit., V.I., p.260.
- 49 Ibid.,p.274.
- 50 J.M.Blanco W. P.I.E,op.cit.,p.33.

- 51 J.M.Blanco W. H.M.E, op. cit. V.I.,p.340.
- 52 Ibid.,p.325.
- 53 Joseph Priestly Tracts in Controversy with Bisoph Horsley (London: Ed.Richard and Arthur Taylor,1815 O,p.482.
- 54 Nathaniel Lardner Two Schemes of a Trinity Considered and the Divine Unity Asserted. (London: British and Foreign Unitarian Assoc.,1829 ),p.9.
- 55 J.M.Blanco W. "Common Place Book" en H.M.E. op. cit.,p.350.
- 56 Sto.Tomás de Aquino Summa contra gentiles. Lib.Ii,cap. 52.
- 57 Sto. Tomás de Aquino "The Trinitate." en Summa contra gentiles,Lib.V, cap.7.
- 58 Ibid.,cap. 14,No.15.
- 59 W.Griffith Thomas op, cit.,p.35.
- 60 J.Paterson. "The Rule of Faith",cit. por Griffith,op. cit. 56.
- 61 J.M.Blanco W. Common Place Book. op. cit.,p.350.
- 62 Joseph Presley Tracts and Controversy,op. cit. p.478..
- 63 Nathaniel Lardner op. cit.,p.24.
- 64 J.M.Blanco W. Common Place Book,op. cit.,p.333.
- 65 J.M.Blanco W. H.M.E., op. cit. V.I.,p.345.
- 66 McLeod Cambell. Church Family Newspaper ,citado por Griffith,op. cit.,p.342.
- 67 J.M.Blanco W. Common Place Book,op. cit.,p.342
- 68 Para una ampliación de estas ideas véase L.B.W,op. cit.V.I pp.355-359.
- 69 Sobre las creencias de Blanco remitimos al lector a L.B.W. op. cit.,p.357. En este punto de que nos ocupamos Blanco

hace referencia al texto de San Juan en su Evangelio, cap X vers. 34 y 35, donde Jesús citando la ley del A.T. recuerda que Dios llama dioses a todos aquellos a quienes dirige la Revelación.

70 J.M.Blanco W. P.I.E., op. cit. ,p.35.

71 J.M.Blanco W. H.M.E, op. cit., V.I.,p. 369.

72 Ibid., p.371.

## CAPITULO III

## PREDOMINIO DE LA RAZON SOBRE LA AUTORIDAD

## A. DESPUES DE LA CRISIS.

Cuando Blanco dice que finalmente superó la crisis de fe, se refiere a una solución de tipo moral en el sentido de que había apaciguado las inquietudes de la conciencia. En el orden ideológico, sin embargo, la crisis forjó una nueva actitud mental con cambio de dirección en el pensamiento. No hubo, pues, en lo que él llama solución de dudas marcha atrás hacia la condicional adhesión a los 39 Artículos anglicanos. De hecho, hay un pronunciado alejamiento, todavía en grado menor, no diríamos ínfimo en consideración al carácter grave de las proposiciones teológicas, pero sí decidido, que lo distancia de los fundamentos de la doctrina anglicana.

El punto serio, por ser de índole radical, se encuentra ahora en el enfoque dado exclusivamente a la autoridad de las Escrituras, descuidando intencionalmente la autoridad de la Iglesia Establecida. No se trata, sin embargo, de una postura negativa, de rechazo frontal a los 39 Artículos, sino más bien de un acogerse a la relativa libertad que la Iglesia cede al "libre examen". En realidad, no se siente a esta altura muy seguro de sus propios puntos de vista, lo que implica la admisión implícita de la posibilidad de que la Iglesia esté en lo cierto; de aquí, Blanco

se atiene a la revelación misma, renunciando a la inquisición de la naturaleza, causas y motivos de las verdades propuestas, es decir, lo único que cuenta en la Revelación es el "matters of fact". Con fecha de 1820 recuerda Blanco: "The state of my mind in regard to religion continued the same. I could not give my assent to the doctrines of the Church respecting the trinity and Atonement," <sup>1</sup> en referencia al estado mental que había resultado de la última crisis de fe.

Esta nueva postura, por otro lado, no le impide, a pesar de las diferencias teológicas, permanecer fiel a la Iglesia de Inglaterra, claro que no por razones intrínsecas al mismo credo anglicano, lo que le habría obligado a incurrir en contradicción, sino más bien, por el hecho de que en ese momento no pudo encontrar otra doctrina eclesiástica más cercana a sus convicciones:

"...I thought that I might, without blame, avoid open separation. This determination was grounded both on my earnest desires to improve the religious principles by the means which the Church employs, and by the total impossibility which I then found of professing any other creed in more perfect conformity than that which I had with the English Church."

Un segundo punto que caracteriza la actitud de Blanco en los comienzos de este período es el enfoque particular en que encuadra la Revelación. la verdad revelada no se encierra en un conjunto de proposiciones verificables, sino que se trasluce en el espíritu que permea la totalidad de las Escrituras, espíritu orientado hacia el sentido moral: "...those Books were preserved by Providence to teach us the spirit of Christian morality;

and not to be an infallible guide for the decision of abstract questions." <sup>3</sup>

El Antiguo Testamento dentro del limitado conocimiento que de él tenía, le disgustaba por la irracionalidad de varios de sus relatos (Sansón, Balaam, Eliseo) que en su apreciación bordean la Mitología, anticipándose hasta cierto punto a las teorías de Rudolf Bultman. <sup>4</sup> Sin embargo, no se detiene ahora en la refutación minuciosa de tales relatos, como lo había hecho en el período anterior con respecto a los misterios de la Trinidad y del Atonement. Simplemente, resuelve el escepticismo ateniéndose al carácter de Cristo: "So I clung to the character of Christ."

El punto de vista moral desde el que enfoca la Revelación, se resuelve, pues, en el carácter, en lo que Cristo hizo y en el ejemplo que dio, así como en el presupuesto de que: "...he who died for mankind would not deceive us; because he that rose again by the special power of God could not himself be deceived." <sup>5</sup>

Este sentido moral del Cristianismo visto en la perspectiva de los hechos de Cristo tiene su contrapartida en el sentido práctico de la actitud religiosa del creyente.

El Cristianismo, en definitiva, era para Blanco vida, no simple estado mental. No consiste en una oposición de causas-"the rationale"- sino más bien en los actos personales de arrepentimiento y obediencia.

El sentido moral descansa psicológicamente en el estado de confianza a cuya formación ha contribuido para su formación la personalidad entera y, consecuentemente, es un estado vital; esa

confianza es el constitutivo esencial de la fe, en el sentido bíblico. Dos consecuencias hace Blanco derivar de este axioma: una, el origen sobrenatural de la fe; otra, que consiste en la negación del carácter exclusivamente racional que la Ortodoxia atribuye a la fe.

Esta última consecuencia indica ya en Blanco un distanciamiento de la doctrina llamada de las Evidencias, especialmente de la de Paley, con cuyas ideas tanto se había identificado en los primeros días de su conversión al Anglicanismo.

Y por último, un aspecto más en el enfoque moral de la Revelación: la preponderancia dada al sentimiento de dependencia, (lo mismo que en Schleiermacher, que se constituye a partir de ahora en factor invariable a lo largo de la evolución:

"...I lived in a state of uninterrupted consciousness of my dependance on God...Such a state has been permanent to this day (April, 1836) under every sense...I trust in God that I will continue to my life's end. " 6

Para completar la descripción de este estado mental de Blanco al inicio de este período es imprescindible tener en cuenta la influencia que ejerció en él el libro de David Hartley, titulado Observations on Man. " I do not recollect a book that has had a more powerful effect on my mind and heart", dejó anotado en su Diario con fecha del 24 de Enero de 1819, cuando terminó su lectura.

Desde el año 1849 en que se publicó On Man Hartley permanecía en los círculos intelectuales de Inglaterra como autoridad indiscutible en materias fisiológicas, filosóficas y morales.

tanto la obra citada como una anterior Conjeturae quedam de sensu moto et idearum generatione.(1746) echaron las bases de lo que más tarde se establecería como filosofía Utilitarista,(James Stuart y principalmente ,su hijo John Stuart Mill) así como también contribuyó a dar forma a las ideas de William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge,aunque este último después de un período de admiración por Hartley,abandonó sus teorías debido a que la concepción de la teoría sobre la inteligencia pasiva mecanicista se mostraba inconsistente con la noción de un intelecto creador,principio único en el sistema de Coleridge.

Tampoco le agradaba a Coleridge el principio de necesidad aplicado a los actos humanos ,ese "necessitarism" que Hartley había heredado de Hobbes,el primer moralista moderno.Hemos hecho mención de Coleridge porque fue amigo de Blanco y se comunicó con él a través de la correspondencia que mantuvieron entre los años 1825 y 27.

Hartley, utilizando la teoría newtoniana de las "vibraciones", explicaba el conocimiento por la asociación. Las asociaciones ya sean externas o internas,llegan a través del sistema nervioso al cerebro.Allí se realizan como estado de conciencia y quedan en la forma de huella,"vestige",hasta que nuevas sensaciones de la misma naturaleza le den ,por el principio de repetición,la consistencia de "simple idea"(Locke).esta idea simple ya es esencia intelectual. <sup>7</sup> La teoría Asociacionista destruyó, así, el concepto epistemológico de los Escolásticos.El paso de la sensación a la idea no era como en estos últimos producto de

una operación eliminadora de elementos concretos, un desnudar la esencia de las cosas ( producto distinto al de la Fenomenología de Husserl ) hasta aislar a ésta de aquellos por medio de la intervención del "entendimiento agente", y dejar que la esencia, así aislada, fuera recibida por el entendimiento pasivo. De esta forma Hartley conseguía uno de los propósitos de su obra, establecer la unidad personal en la mutua relación e influencia ( lo que en vano habían intentado Descartes, Malebranche y Leibnitz ). Aunque, Blanco, como en el caso de la influencia de Burke no puntualizaba en detalle y ni siquiera hacía elucidaciones generales sobre cómo y en qué Hartley afectó su epistemología, es obvio que la influencia se materializó, al menos en forma de corroboración en los siguientes planos: 1/ de la fe como resultante del conjunto personal y no de una facultad en particular. 2/ rechazo de la noción de abstracción en cuanto es inconsistente con el espíritu de la Biblia, y 3/ la participación de los sentidos como criterio de conocimiento y razón última en la interpretación del concepto de transubstanciación eucarística. El Asociacionismo de Hartley, a pesar de su empirismo rígido, no se desentiende de la Razón, no llega a los extremos del Sensualismo de Condillac, ni del Positivismo total, aunque Locke, Hume y Berkeley echan ya los cimientos de esa teoría. Hartley sólo rehusa admitir la posibilidad de alcanzar una realidad absoluta que se manifieste en cualidades fenoménicas como en Locke, o en la existencia de una realidad substancial que no creía Hume podía establecerse. La misma actitud se puede, así,

observar en Blanco cuando se resiste a escudriñar los misterios y prefiere con sentido empírico atenerse a los hechos en la limitación fenoménica de los mismos.

El mecanicismo de Hartley no es total. De serlo, Blanco lo habría rechazado, pues resultaba inconsistente con los principios básicos de su ideología: uno, teológico, más propiamente dicho bíblico al tratarse de Blanco, el principio basado en la Providencia divina, tomada ésta no en el sentido calvinista de predeterminación, sino de elección voluntaria, y otro de índole filosófica, consistente en la capacidad radical de libertad en las operaciones éticas de la personalidad. El mecanicismo total lleva a la identidad de tiempo, todo se reduce al presente, identidad que por su razón de ser destruye la noción de tiempo. Niega, asimismo, la historicidad, así como el concepto teológico del Universo, conceptos, sobre todo el primero, integrados en el pensamiento de la Escuela "Noética" de Oxford, con la que Blanco se había identificado desde su primera estadía.

En última instancia Hartley decide apelar al "inner feeling" y reconocer en el hombre la existencia de un sentido práctico con sus implicaciones, entre ellas, de la voluntad libre, <sup>8</sup>proposición que encajaba perfectamente en la epistemología de nuestro escritor.

Probablemente, el punto de mayor influencia en Blanco fue la relación intrínseca que Hartley estableció entre el sentido moral y la consecución de la verdad"...that benevolence and piety and

by consequence their offspring, the moral sense, are the only things which can give a genuine and permanent lustre to the truths that are discovered." 9

Esos dos puntos fundamentales de la filosofía de Hartley, la tendencia a la unidad en el compuesto heterogéneo de la personalidad y el sentido, por otra parte, de pasividad que sufre su epistemología se enfrentan en la teoría del conocimiento que por estos años está en vías de formación en Blanco con las influencias de la Filosofía religiosa de Schleiermacher. En el pensamiento de este último hay elementos de matiz platónico con respecto a la unidad no sólo cósmica sino de la persona humana. Ahora, que Schleiermacher busca una unidad entre la naturaleza de la ley con la forma característica del individuo. Es precisamente la posición de Blanco; en este período de su evolución descubre que la única manera de sacudirse la agobiante imposición de la Autoridad eclesiástica es buscar el enlace esencial de la Razón, primero con la naturaleza y a través de ella con Dios. De este modo da a la Razón del hombre una dimensión universal.

Por otra parte, se separa de la ideología de Schleiermacher en lo que se refiere a la pasividad receptiva de las facultades cognoscitivas. Para entonces Blanco se hallaba bajo la influencia tanto de Rousseau como de Coleridge y buscaba en la naturaleza del conocimiento el componente activo que hiciera posible la formulación de un Cristianismo como forma de vida. La dificultad estaba en el cómo armonizar el elemento acción

con el sentimiento de dependencia de Dios. Blanco admitía la existencia de tal sentimiento, pero condicionado a la libertad ya que ésta tiene en el ser una raíz más profunda.

Esta es en líneas generales la semblanza epistemológica e ideológica de Blanco durante los años de 1819 -1812, inmediatamente después de superar la crisis de fe. De aquí en adelante, su pensamiento se concentra en afirmar la posición anti-romanista primero y su crítica a la Iglesia Establecida después.

#### B. CRITICA-DEL ROMANISMO.

Durante la primera quincena de la segunda década del siglo XIX Blanco se embarca en la refutación de la doctrina romanista, que había dejado al margen desde que abrazó el Anglicanismo. Publica tres obras en que dedica extenso espacio al tema: Letters from Spain (1822), A Preservative against Popery (1825) y Practical and Internal Evidence against Catholicism (1825), aparte de numerosas cartas y artículos diversos, y en 1826 una carta abierta dirigida a Charles Butler en respuesta a las observaciones y reparos de éste a la obra de Blanco Practical and Internal Evidence against Catholicism.

En el fondo no hay en estos libros evolución de ideas con respecto a la doctrina romana, aunque por otro lado, esto no indica que Blanco echara marcha atrás a este respecto. Pero, hay, sin embargo, más profundidad en el estudio de la materia, inexistente hasta ahora en sus manifestaciones. El hecho de que Blanco se ocupe del tema a estas alturas se debe a dos razones: por la

relación que guarda con la cuestión, tan debatida en la Iglesia de Inglaterra, del poder divino de la autoridad eclesiástica, así como de la infalibilidad del Concilio Anglicano; otra, por la importancia política que alcanzó la cuestión católica la que culminó en el Acta de Emancipación (1829) y que por aquellos años dividió la opinión pública.

Con respecto a la primera razón Blanco se sentía profundamente preocupado por "the vagueness, obscurity, and doubt in which the declaration of one of your Infallible councils,"<sup>10</sup> se pronuncia con respecto a la autoridad suprema de la Iglesia.

No se trataba de la intromisión del Papa, cuestión ya descartada en Inglaterra por su propio sistema político, sino de la posible injerencia Romanista en el campo espiritual, punto sobre el cual Blanco da la voz de alarma, como previsión de lo que podría ocurrir el día en que el Parlamento concediera acceso a representantes católicos, materia que se juzgaba sumamente delicada y candente durante estos años en la Legislatura y no menos en la opinión pública.

La segunda razón que motivó a Blanco no era de menos transcendencia. El anti-romanismo existente en el Parlamento tanto como en la actitud general de la población era producto de una larga tradición que se remontaba hasta los tiempos de la Reforma en el siglo XVI y que había permanecido vivo a través de las generaciones. Casos concretos como la matanza de Hugonotes el día de san Bartolomé era una llaga todavía abierta en la conciencia del pueblo. En forma constante se recordaba desde el púlpito y se

mencionaba en publicaciones de toda clase, alimentando el odio contra el Papado. Ingrand Cobbin, refiriéndose a la Iglesia Católica, decía : "let us then hold up the inhuman system to merited execration." <sup>11</sup> Aludiendo a esta situación comenta Newman, después de haberse concertido al Catolicismo, que el sentimiento de repudio a Roma se debía en gran parte a la ignorancia en que se había mantenido al laico con respecto a los valores y principios del sistema romanista, y que la causa principal de tal actitud no era otra que el mismo prejuicio.

El Catolicismo era " the victim of a prejudice which perpetuates itself and gives birth to what it feeds upon." <sup>12</sup> Se atacaba al sistema romaista desde su origen, en el rechazo de la pretendida primacía de San Pedro y sobre todo ,de la transmisión de tal primacía a los sucesores del Apóstol. Se veía la ordenación sacerdotal y su organización como instrumento de control de conciencias, como una intromisión insoportable en la relación personal del hombre con Dios. Whately describió este fenómeno en una expresión acertada : " The sacerdotal system of ministry is religion by proxy." <sup>13</sup>

No era sólo aversión a la estructura gubernativa del Papado lo que inquietaba la conciencia anglicana . Era un conjunto de prácticas y creencias que en la apreciación popular constituían puntos de apoyo en que se sostenía el sistema: la invocación de los santos, la preponderancia excesiva otorgada al culto de María, la transubstanciación incompatible con la sensibilidad empírica del inglés, y más aun, quizás, el absurdo de los milagros locales que

tanto proliferaban en el Santoral de la Iglesia Romana. De ahí, que Blanco se ocupe constantemente de esa variedad de temas.

Lo que daba tono a la opinión anglicana era sobre todo la percepción de enemigo con que veía la presencia católica en el Parlamento. Patrick Murphy ya advertía con anticipación: "Popery has not changed...is still the same old persecuting enemy." <sup>14</sup>

En política la resistencia Protestante a conceder plenos derechos a los católicos nacía de un presentimiento de desconfianza con base en los principios romanistas. Ya por tradición la Iglesia Anglicana sostenía la presunción de que el parlamentario católico con antepondría, dado el caso, los intereses de su Iglesia a los de la nación, desde el momento de que en el sistema romanista la sociedad civil está relegada a un nivel inferior y subordinada a la sociedad eclesiástica y por tanto el católico está obligado en conciencia a boicotear toda disposición legislativa que pueda entorpecer el progreso del Catolicismo en el País con preferencia a los intereses, no sólo religiosos, sino políticos y económicos que la ley persiga. Es decir, la participación católica en la administración total, incluyendo las disposiciones del departamento de Justicia, se veía como amenaza a la estabilidad y aun a la independencia de la nación a expensas de la injerencia de la Iglesia Romana.

Por otra parte, se temía, además de la injerencia, al carácter absolutista del sistema católico en pugna con los principios de tolerancia, ya para esta fecha característicos de la mentalidad inglesa. Este aspecto de la tolerancia fue siempre en Blanco uno

de los puntos-eje de su ideología, tanto teológica como política. En el fondo, el Anglicanismo se vio atrapado en el conflicto creado entre su desconfianza en la lealtad católica hacia los intereses nacionales y el espíritu de tolerancia, base de la política inglesa.

La situación se había agravado ya en el año 1800, año en que el Parlamento pasó el " Act of Union " por el cual se incorporaba a la sociedad, gobernada por el "Westminster Parliament" un sector considerable de católicos irlandeses, los que de inmediato presentaron una serie de demandas, entre ellas la educación denominacional, la modificación de puntos substanciales en el sistema de la Iglesia Establecida y la abolición del juramento requerido a los aspirantes a cargos públicos. La intervención irlandesa exarcebo al extremo el sentimiento anti-católico existente. En 1825 el Duque de York en su célebre "Speech...against Catholic claims" <sup>15</sup> pedía que no se hiciera concesión alguna a la Iglesia Romana; hay una gran diferencia, decía, entre tolerancia, participación y emancipación.

A nivel persona Blanco junto con Robert Southey se enredó en la controversia sobre la emancipación católica con el obispo católico Charles Butler, quien había provocado la polémica con la publicación del Book of the Roman Catholic Church. Blanco respondió con su libro Practical and Internal Evidence against Catholicism. Al año siguiente, 1826, Butler volvió a replicar a las observaciones, en gran parte injuriosas, a la integridad personal de Blanco, que Butler publicó en refutación al libro de

Blanco ya mencionado. Blanco responde de nuevo a esta última publicación de Butler con una carta abierta Letter to Charles Butler Esq. on the Notice of the Practical Evidence and Internal Evidence against Catholicism. Por razones de lógica y a expensas de la cronología - la diferencia es tan sólo de un año y el pensamiento de Blanco se mantiene sin alteración - es preferible plantear primero la posición de Blanco con respecto a la emancipación tal como se ofrece en la carta abierta.

Blanco decidió intervenir en la polémica por dos razones: 1/ el disgusto que le causó la acusación de John Allen ( amigo de Lord Holland, quien a su vez era amigo de Blanco) en carta de éste a Blanco con fecha de 26 de Mayo de 1825 en la textualmente éste le decía :

"... and I was surprised and mortified... to discover that you were an enemy to catholic Emancipation. Notwithsatnding your hatred of the Church of Rome I believe you a sincere friend of religious liberty; but I now find out that..the mantle of father Torquemada still cleaves to you like the shirt of nessus. " 16

Al día siguiente Blanco le envió una carta de respuesta en que, además de recalcar su espíritu de tolerancia, establecía terminantemente su posición :

"...if religious tenets alone were to be considered ,emancipation could not be granted to the Roman Catholics with safety to religious liberty. But...I do not feel competent to form a decided opinion upon the expediency of granting them seats in the Parlament,not withstanading the danger which the spirit of their religion portens." 17

Por su parte Southey ,gran amigo de Blanco, le refería a este en carta del 26 de Abril de 1825 las calumnias de que era objeto de

parte de Isaac Milner, evangélico de Cambridge, a que consideraba perseguidor de la talla de Torquemada (nótese la coincidencia en el uso del mismo apelativo con que Butler describía a Blanco). Y en carta del 2 de Julio de 1826 : "...but you and I must be in the front of the battle. " 18

La segunda razón que movió a Blanco fue la tergiversación intencionada de la doctrina católica tal como la presentaba Butler, no por un deseo de intervenir en política :

" My book is directly...theological; if it glances upon the political questions ...it is owing, not to any wish on my part to meddle with such subjects in this Country; but to the manner in which your representations of the doctrines and moral temper of your Church were suited to the political question in your answer to Mr. Southey. " 19

Por otra parte, tuvo que resistir en honor a la sinceridad la súplica de su buen amigo Lord Holland, quien en carta del 21 de mayo de 1826 le aconsejaba " in point of judgment and prudence ...not to publish or urge such opinions." 20

El consejo de Holland no se basaba solamente en sentimientos de amistad, sino en diferencias político-religiosas con respecto al caso de la Emancipación.

A Blanco le preocupaban las tendencias " ultramontanistas" del Catolicismo. El Ultramontanismo, aunque alcanzó su expresión cabal en el Papa Pio IX ( 1846-78 ) y tomó carta de Movimiento organizado a raíz del primer Concilio Vaticano donde se definió con carácter de dogma la infalibilidad papal (1870 )y, por tanto, sucesos posteriores a Blanco, existía activo en ideología y acción política desde los tiempos del Galicanismo. En el caso

de Inglaterra durante los años de la polémica sobre la Emancipación católica estaba presente en el Movimiento, tal como enjuicia Blanco los propósitos y tácticas de la Iglesia Católica. Era una época en que los cargos políticos eran desempeñados por clérigos y es esta posición la que el Catolicismo buscaba obtener en los países Protestantes a base, primero, de infiltración solapada en la sociedad.

Aunque Blanco pensaba que un control católico de la política en Gran Bretaña era prácticamente imposible, anticipa, sin embargo, a los ingleses el peligro de la presencia romanista en el Parlamento que, de materializarse, daría al Romanismo un dominio de la res-pública.

En su réplica a Butler, líder de los católicos ingleses pro Emancipación en Gran Bretaña, comienza por establecer la diferencia fundamental entre individuo y cuerpo colectivo, así como también la distinción entre representación nacional e injerencia extranjera. El parlamentario debe actuar como individuo, con ideología y conciencia personales. Resulta, de acuerdo con Blanco, que el católico no sigue las directrices de su mente, sino las regulaciones formuladas por la autoridad papal. En consecuencia el parlamentario católico debe de ser tratado, no como exponente de opiniones y juicios personales, sino en cuanto refleja el punto de vista de la Iglesia. A esto hay que añadir la circunstancia agravante de la oposición religiosa al credo anglicano:

" Spiritual government in open hostility with our religious establishment. " <sup>21</sup>

Blanco recalca una y otra vez la palabra "espiritual" en el tratamiento del tema porque el término se presta a confusión. Teme que la Iglesia Romana utilice el término "espiritual" en contraposición a la noción de "temporal", lo cual en el asunto de la Emancipación católica a través del Parlamento podría servirle de subterfugio con propósitos de camuflaje y así despistar a la opinión pública, dando a entender que al Romanismo no le alienta la intención de dominio político, cosa que por otra parte sería inconcebible en la Inglaterra de esta época. Blanco, pues, trata de descartar la noción de separabilidad de los términos "espiritual" y "temporal", ya que en el mundo concreto de las cosas no sólo existe una relación ocasional, sino una dependencia, producto de la derivación: "...whenever the Church of Rome ...have claimed temporal power, it has been a direct consequence of their spiritual privileges." 22

La gran contribución de Blanco, sin embargo, a los intereses de la Iglesia Establecida en el marco de esta polémica consiste en haber desenmascarado la treta empleada por el Romanismo en Inglaterra. Tanto Butler como Challoner y sobre todo el "Ordo administrandi sacramenta", publicación sancionada por los prelados de la Iglesia Católica en Gran Bretaña, destinada al uso de los católicos en este país, omiten deliberadamente varias cláusulas contenidas en el decreto del Concilio de Trento, que podrían resultar perjudiciales a la penetración de los católicos en el Parlamento. El párrafo omitido es este: "... atque a meis subditis vel illis quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri

et predicare, quantum in erit, creaturarum ergo idem N. sondeo, voveo, ac juro." <sup>23</sup>

La omision del parrafo practicamente en todas las publicaciones catolicas hechas en Gran Bretana, naturalmente privo a la opinion publica de la informacion necesaria para juzgar las posibilidades de peligro politico social que entrana la Iglesia de Roma. Por otro lado, el hecho de ocultar al publico elementos esenciales de un articulo de fe revela insinceridad y sobre todo infidelidad al propio credo. Todo ello genera un sentimiento de desconfianza y de sospecha.

De acuerdo con el decreto tridentino los oficiales de la Iglesia Romana deben prometer bajo juramento "teach and preach" la doctrina catolica. Ante tal disposicion obligatoria se pregunta Blanco: "...how can such man engage to preserve the ascendancy of the Church of England in these realms ?" <sup>24</sup>

La posicion de Blanco es, pues, clara a la luz del Concilio de Trento. Segun su manera de ver, los catolicos, una vez miembros del Parlamento atentarian contra la libertad y socavarian los cimientos de la union politico-religiosa de Inglaterra. El descubrimiento de la tactica empleada por los catolicos ingleses no solo justifica su oposicion a la emancipacion en base a principios teoricos, y no en virtud de un resentimiento contra la Iglesia a la que el habia pertenecido, como creian sus amigos Lord Holland y Southey, sino que contribuyo a despertar la ingenuidad de muchos partidarios de la emancipacion por lealtad a los principios de tolerancia en que creian.

En el fondo no se oponía a la concesión de los derechos humanos y políticos a los católicos; tal actitud supondría la negación de sus propios principios de libertad y tolerancia religiosa. Lo que Blanco buscaba era una legislación que impusiera restricciones adecuadas a todo movimiento posible de conspiración por parte de la Iglesia Romana en el ejercicio de las funciones parlamentarias de sus representantes.

En este marco histórico de la cuestión católica en Gran Bretaña Blanco publica tres libros( ya mencionados en la segunda parte de este capítulo ) en que se ocupa plenamente de la cuestión romanista; en dos de ellos en forma de crítica directa y a menudo demoledora - Practical and Internal Evidence against Catholicism y Letters from Spain ,y un tercer libro A Preservative against Popery en forma indirecta como contrapuesto al enfoque central que es la defensa del Protestantismo. Es en el primero de estos libros donde Blanco estudia a fondo los temas estrechamente relacionados con la Emancipación de los católicos desde la perspectiva teológica, no política.

El tema de la supremacía papal constituye el tema central de su debate con Butler. Blanco prefiere tocar el problema en toda su amplitud, es decir, la pretendida supremacía del Pontificado, tanto en el plano espiritual como en el temporal. reconociendo que esta última dimensión no afecta a la situación histórica y local en la época contemporánea, se ocupa de ella en atención a la transcendencia de los principios en que tal dimensión "temporal" se apoya, y en virtud de la aplicación de esos mismos

principios a la dimensión espiritual exclusivamente de la supremacía papal.

El motivo que provoca el debate entre Blanco y Butler es el mismo que hemos señalado anteriormente: las argucias empleadas por los católicos ingleses con el objeto de acomodar los principios teológicos, en especial la supremacía, a una perspectiva que no comprometa la aspiración a lograr la representación en el Parlamento. La intención, pues, de Blanco se encierra en ese propósito. Para Blanco los principios formulados en el Concilio de Florencia ( 1438-1442 ) aparecen en sus conclusiones claros e históricamente la Iglesia Romana ha procedido de acuerdo con ellos en todas las épocas de su historia.

El Concilio de Florencia fue convocado con el propósito de resolver las diferencias entre las Iglesias de Roma y Grecia. Como esta última mantenía en estado de autonomía total, sustentada prácticamente en la única diferencia con Roma, la supremacía del Papado, fue esta cuestión de la supremacía el centro de las deliberaciones, así como sus definiciones finales. La declaración conciliar en que Blanco hace descansar su argumento reza así:

" Item definimus sanctam apostolicam sedem et romanorum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem romanum succesorem esse beati principis apostolorum et verum Christi vicarium, totius ecclesiae caput, et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipse in beato Petro pasce, regendi, ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse." 25

Blanco traduce así la parte esencial del párrafo: " Full power was delegated to the bishop of Rome in the person of St. Peter to feed, regulate, and govern the Universal Church." <sup>26</sup>

La proposición a pesar del "full power" - plenam potestatem - en su carácter de expresión absoluta ha sido considerada vaga con respecto a sus límites dimensionales. El Galicanismo y en particular Bossuet negó que el Papa tenía poder para deponer jefes de Estado, mientras que el sector más ortodoxo de la Iglesia interpretaba el alcance del texto conciliar dentro de un marco más limitado.

El problema se agudiza cuando se considera que el texto goza de carácter de infalible, que por su misma naturaleza está supuesto a eliminar toda vaguedad y ambigüedad. Butler, quien para Blanco era partidario de reajustar los decretos conciliares y se había constituido en portavoz de las reclamaciones católicas en Inglaterra, afirma que ninguna de las dos interpretaciones del texto refleja la posición oficial de la Iglesia de Roma en el sentido de que no constituyen materia de fe dogmática. La posición de la Iglesia Católica es simplemente de tolerancia, sin decidirse dogmáticamente por ninguna de las dos interpretaciones. En vista de tal circunstancia Blanco se pregunta por qué se ha dejado la cuestión en estado de duda, y por qué el Papa no ha dilucidado la incertidumbre. Blanco explica la conducta ambigua de la Iglesia en el sentido de que Roma ve en ambas partes de verdad. El Ultramontanismo ve la supremacía papal en una perspectiva abstracta, que se halla contenida implícitamente

en el " feed the flock". Alimentar la grey supone el cuidado de mantener saludable el pasto. De ahí, que toda política que obstruya la labor de la Iglesia debe de ser por principio eliminada.

Por su parte, la posición galicana visualiza la cuestión desde un punto de vista práctico ,es decir, enmarcado dentro de las circunstancias históricas y políticas. Dada la situación de que el empleo absoluto de la autoridad papal podría crear dificultades a los objetivos de la Iglesia ,en este caso no estaría permitido suponer que la autoridad hubiese sido otorgada por Cristo. La doble interpretación- abstracta y práctica- queda en definitiva subordinada a otro principio más radical, la propagación de la fe católica.

La intención, pues, de Blanco al tratar la cuestión del poder temporal del papa es presentar al público inglés la vaguedad e inconsistencia de la doctrina romana y sobre todo encuadrarla en su verdadera perspectiva ,ya que en Inglaterra enjuicaban esta materia casi exclusivamente desde un punto de vista político. El problema más acuciante en la situación del momento es ,sin embargo, el poder espiritual del Pontificado en Gran Bretaña, problema que Blanco sintetiza en estas preguntas retóricas:" Can the Pope ,in virtue of what Roman catholic believe his divine authority ,command the assistance of the faithful in checking the progress of heresy ,by any means not likely to produce loss or danger to the Roman Catholic Church; and can that Church acknowledge the validity of any engagement to disobey thePope

in such cases ? " 27

Lo que está aquí en juego, según Blanco es la validez del principio moral, católico, según el cual todo católico que se halle en condiciones de evitar una trasgresión de la ley moral, debe impedir la materialización de tal trasgresión; de resistirse a tal obligación, se convierte automáticamente en culpable.

En el caso concreto de la Inglaterra de estos años el parlamentario católico no tenía otra salida en conciencia que negar su apoyo al Protestantismo establecido. Consecuentemente, no se encontraba en posición de prestar juramento-requisito en todo parlamentario- de proteger las leyes protestantes del Estado. El dilema era incontrovertible, si había de mantenerse la mínima consistencia doctrinal.

Es precisamente esta consistencia la que resulta desmantelada debido al juego sutil de la casuística romanista. Blanco recuerda el malabarismo ingenioso de Bossuet en la distinción que éste hacía entre adhesión a principios erróneos y protección de los mismos en su intento de tranquilizar la conciencia de James II (1645-88), rey católico de Inglaterra. Bossuet le aconsejaba que bien podía tolerar el establecimiento protestante sin necesidad de dar asentimiento a su doctrina.

El caso-siempre de acuerdo con Blanco- se agrava por el hecho de que la herejía es en la concepción romanista el mayor de los pecados, incluso es el único imperdonable por la acción de las "Bulas Pontificias" cuya eficacia se extendía a todos los pecados, aun aquellos reservados exclusivamente al poder papal de absolución.

La posición, pues, del parlamentario católico es contradictoria en sí misma. Ser católico y simultáneamente parlamentario constituyen dos situaciones que se rechazan mutuamente. Tratar de conjugarlas en la vida práctica supone un "double standard", que da por resultado, más que una impresión de suspicacia, una sensación de inestabilidad ética, al mismo tiempo que inspira desconfianza. Blanco va más lejos todavía. Busca dismantelar el aparato de la supremacía papal desde la misma raíz. La teoría romanista descansa prácticamente en un solo texto bíblico, que se encuentra en el Evangelio de San Mateo - cap. 16:18-19 -. Los otros tres Evangelios no hacen mención del acontecimiento. El texto de San Mateo, reproducido por Blanco, es así: "Thou art Peter, and upon this rock I will build my Church; and the gates of hell shall not prevail against it; I will give unto thee the keys of the kingdom of heaven; and whatsoever thou shalt loose on earth shall be loosed in heave."

La interpretación romanista del texto en el sentido de que a Pedro le fue otorgada por Cristo la potestad de jurisdicción e, implícitamente en el mismo texto, la prerrogativa de la infalibilidad es reforzada por otro texto que se encuentra en el Evangelio de San Juan -cap. 21 :15 - donde Cristo, dirigiéndose a Pedro, dice: "Feed my aheep". Las palabras clave -rock y keys- son metáforas, no expresiones literales del significado. Por esta razón Blanco considera el texto oscuro, y que, por otro lado, nunca fue clarificado después por las mismas Escrituras, ni siquiera por el mismo Pedro en sus Epístolas, como tampoco

en su transcendental primera intervención oficial poco después del día de Pentecostés, considerado por la Iglesia el día natal de la Institución.<sup>28</sup> No niega Blanco la posibilidad de que la interpretación romanista del texto pueda ser acertada y que en realidad esa fue la intención de Cristo, pero, exige que la supremacía del papa sea demostrada con pruebas convincentes con base en el texto, no en la posibilidad:

"...all I contend for is the doubtfulness of their meaning; for to suppose that the divine founder of Christianity, while providing against doubt in his future followers, would miss his aim by overlooking the obscurity in which he left the remedy he wishe to appoint, is a notion from which Christians must shrink. It follows, therefore, either that Christ did not intend what the romanists believe about Peter and his Church; or that, since he concealed his meaning and obedience to the Roman Church cannot be a necessary condition in his disciples." 29

Para Blanco, pues, la proposición dudosa, por el mero hecho de no ofrecer una definición clara, no puede llevar consigo obligación alguna de asentimiento intelectual ni consentimiento de la conciencia. Por otra parte, acogiéndose al principio moral, tolerado en la casuística católica "the benefit of the doubt should has been left to christian liberty" establece definitivamente que la proposición de la supremacía papal no constituye materia de fe. Blanco no puede comprender que asunto de la transcendencia de la autoridad eclesiástica haya sido transmitido por Dios en forma tan indefinida. Según Blanco, las verdades esenciales a la salvación han de ser expresadas en conceptos claros. La cuestión de la supremacía no es de las proposiciones

negadas a la luz de la exégesis ni del sentimiento moral, sino de la suposición - actitud intelectual débil - de que no existió en la intención de Dios en su Revelación. En el fondo, hay en Blanco cierta incertidumbre con respecto al objeto de la fe, incertidumbre que se resuelve en el plano práctico con la razón de que ese objeto no es perceptible . Es como un vestigio de aquel hábito intelectual adquirido temprano en su vida, que él mismo dice que le costó mucho esfuerzo y tiempo en deshacerse de él. Por el contrario, se siente más cómodo en el ataque a la suprema papal por el flanco de la sucesión apostólica. Después de todo, aun en el supuesto de que Cristo hubiera delegado su autoridad divina en la persona de Pedro, no sería esto motivo suficiente para establecer categóricamente la autoridad del Papa " jure divino ". En el caso del Apóstol Blanco reconoce una circunstancia , aunque relacionada indirectamente, en apoyo de la autoridad en la autenticidad de la sucesión. Las palabras "upon this rock I will build my Church" vienen en el relato evangélico en relación directa y aparentemente lógica con la confesión de Pedro en los versículos anteriores: " Thou art the Christ the son of the living God" que Cristo interpreta como inspirados por Dios: " Bless art thou...for flesh and blood hath not revealed it unto thee, but my Father which is in heaven ". En lo cual se funda Blanco para admitir que Pedro constituye los fundamentos de la fe ( es todo lo que él cree ) en que se basa la Iglesia Romana. Blanco no menciona y ni siquiera insinúa la posibilidad de que el texto mencionado sea espúreo. No le llama

la tención que lo crucial en los versículos 17,18 y 19 no haya sido recogido por los otros Evangelistas sinópticos como tampoco por San Juan. Después de todo, el problema de la supremacía en la teoría romanista se centra en la sucesión. Asumiendo que Cristo concedió a Pedro la prerrogativa de la supremacía jurisdiccional cómo puede llegar a saberse que tal prerrogativa fue transmitida a los sucesores de Pedro en el obispado de Roma ? En la teología romanista la transmisión de la supremacía es una noción inferida del texto al modo en que las conclusiones están contenidas metafísicamente en el axioma respectivo; tales conclusiones son consideradas revelación implícita y por tanto de índole y anturaleza divinas. Así, la sucesión apostólica es una verdad inseparable del texto: " and the gates of hell shall not prevail against it." El texto implica estabilidad y duración ilimitada, lo cual es inconcebible si el privilegio de la supremacía se reduce a la persona de Pedro en cuanto individuo.

Blanco por de pronto no admite tales inferencias, aun en su relación metafísica. La inferencia es en el producto de la operación mental, que en sí es infalible. Blanco se acoge siempre al texto explícito y en este caso no lo encuentra. Pedro nunca alude a los privilegios personales de que nos habla Mateo, y tampoco hace alusión a sus sucesores. " His successors being not named in the supposed original grant of supremacy...Peter would obviate the natural inference, that they were excluded from his own personal prerogatives. But Peter is equally silent about his successors. " 30

En Letter to Protestants converted from Romanism incluso ridiculiza la sucesión apostólica, haciendo esta noción sinónima de fundación de la Iglesia y piensa que sería absurdo proceder a la fundación de la Iglesia tantas veces como papas sean nombrados. <sup>31</sup> En la misma carta y página dice sobre el hecho de que Pedro fue obispo de Roma: " Is little more than a fabulous report. It has no ground in any one well-attested history. "

Blanco permanece fiel en esta materia a la doctrina de los 39 Artículos anglicanos, según la cual el pasaje de Mateo -cap.XVI versículos 13-19 - se refiere a Pedro en forma personal en cuya referencia no hay nada que pruebe, ni siquiera hay insinuación, con respecto a la prerrogativa de la autoridad desde la perspectiva de la transmisión a los sucesores del Apóstol. Los apóstoles, como cuerpo colectivo, constituyen la base de la Iglesia; son los fundadores de ella sin ninguna capacidad de jurisdicción, ni autoridad oficial, gozando sólo de carácter espiritual.

La supremacía papal está, así lo ve Blanco, en conexión íntima y esencial con la prerrogativa de la infalibilidad, sea la personal del Pontífice, la del Concilio Universal o la de ambos conjuntamente. Su actitud frente a esta cuestión inalterable es la misma que adoptó al abrazar el Protestantismo. Es una actitud de cautela en lo referente al contenido bíblico y una especie de respeto y reverencia a la Revelación a la que somete su juicio personal. Está todavía lejos de la posición en que la Razón determinará en última instancia el sentido bíblico.

Su argumento contra la infalibilidad es el mismo, falta de apoyo

en las Escrituras. La infalibilidad carece de base bíblica. Al mismo tiempo - y esto es interesante - apela en su refutación de la infalibilidad a razones históricas. El estudio de la Revelación a través de las leyes de la historia iba por estos años tomando incremento, sobre todo en los círculos liberales del pensamiento anglicano, particularmente dentro del grupo "noético" de Oxford, asociado con el Oriel College al que pertenecía Blanco. Aun Edward Hawkins, sucesor de Copleston en la dirección del Colegio, (Copleston fue el fundador de este grupo de teólogos) sin que se le pueda tildar de auténtico liberal, pues en cuestiones como la de "Church to teach" y "The Bible to prove" compartía la opinión de los "Tractarians", como se llamó a los teólogos del "Oxford Movement"; sin embargo, en lo referente a la autoridad de la Iglesia y a la sucesión apostólica de su ministerio se fundaba, para rechazar ambos postulados, en el hecho histórico. Blanco, una vez negada la infalibilidad eclesiástica, procede a explicar el fenómeno desde la perspectiva histórica. El simple creyente de la Iglesia primitiva nunca se preocupó de esa "verdad"; la consideraba cuestión de escasa importancia, que era sencillamente "minutiae", no esencial en el mensaje de la salvación.

El hecho de que la infalibilidad alcanzara realidad en el credo romanista se explica por el hecho de que el alto clero se percató de la necesidad de contar con juez indiscutible con el propósito de dar unidad a la incipiente organización de la Iglesia, que ya comenzaba a sentir el impacto heterodoxo de diversos

grupos, en particular del Gnosticismo, quienes amenazaban con la diseminación doctrinal y la anarquía administrativa. La solución se buscó en dos hechos históricos: Roma, centro del mundo donde se había desarrollado el Cristianismo y la persona de Pedro, obispo de Roma. Era, pues, natural que el supuesto de que Pedro llegó a ser obispo de Roma - y nadie exigió entonces prueba de ello - se constituyese al líder de los Apóstoles en cabeza de la Cristiandad. " In popular logic what is natural i.e. what agrees with some original supposition ,is certain." <sup>32</sup>

Aparte del recurso histórico, Blanco enjuicia la infalibilidad papal en conexión con la moral desde la cual ve él la Revelación. Esta perspectiva no es en él nueva. La influencia romántica de Coleridge ,y ,por supuesto, la Unitaria, así como la presencia de las teorías del grupo "Noético ", que Blanco compartía, se mantenía sin alteración. Thomas Arnold, " The most interesting of all at Oriel ", en opinión de Reardon, decía : " God's self - revelation to man has a practical, not theoretical end, not to declare positive truth. " <sup>31</sup>

Los Protestantes en general, incluso el sector del "High Church", a pesar de su tradición ortodoxa y el énfasis en la intelectualización de la doctrina ,repudiaban la distinción romanista entre exención de error o infalibilidad y responsabilidad en la conducta. La diferencia de criterio entre Protestantes y Romanistas a este respecto tenía razones más hondas. Es un consecuente de la distinta concepción que sostenían sobre la fe. La teoría romanista encierra la fe en un marco intelectual en donde el

intelecto funciona independientemente de las demas facultades cognoscitivas y afectivas y la fe se realiza predominantemente en la adhesion intelectual a la verdad. La nocion Protestante sobre la fe, por el contrario, consiste en un acto de entrega en que participan todas las facultades en forma conjunta en cuanto expresion personal. De ahi, que la posibilidad de fe y conducta puedan seguir una ruta paralela sin integrarse, incluso, pueden tomar una direccion diferente, siempre de acuerdo con la doctrina catolica.

Blanco no entra en la inquisicion minuciosa de las relaciones entre fe y conducta , pero expresa su repudio en forma oratoria y castiga sin remilgos la posicion romanista. La diferencia entre fe y conducta, dice Blanco " was a most welcome discovery for the Popes; for who loves wealth, power, and pleasure, would wish to be a sinless oracle? "<sup>34</sup> En respaldo de su teoria acude al texto de San Juan-cap. XXI, 15-19 -"Simon, son of Jonas, lovest thou me more than these? he saith unto him, yea, Lord, thou knowest that I love thee ; he saith unto him, feed my lambs."

La Teologia romanista utiliza este texto para demostrar que la supremacia papal cuenta con base en la Biblia. Blanco, por su parte, lo estudia en el marco de la relacion existente entre el amor y el liderazgo espiritual. El liderazgo en su opinion esta condicionado por el amor y un amor que en Pedro alcanza un grado superior al amor de los otros apóstoles: "Lovest thou me more than these ?, es decir, que segun la logica de Blanco Jesus concedio a S. Pedro la autonomia en razon de que le amaba

más que los otros. Así, la supremacía y con ella la infalibilidad esta en relación directa, primero con el amor, y segundo con el grado de amor. El amor viene a ser la razón de ser, más bien que una precondición del acto de transmisión de la supremacía por parte de Cristo.

Un tercer enfoque de la infalibilidad en la exposición de Blanco es el absurdo. La incongruencia de la infalibilidad papal la ve en dos planos: uno, histórico; otro racional. Desde el punto de vista histórico se detiene momentaneamente en el caso Borgia ( Papa con el nombre de Alejandro VI ) cuya corrupción fustigó severamente Savonarola. Sobre Borgia hace Blanco esta reflexión: "What chance of success to be head of the Christian Church could attend a true disciple of Jesus , when a Borgia was bent upon filling that post ? Y en el plano de lo irracional, observa: "... the Pope might be , in his conduct, an enemy of Christ and his Gospel, and nevertheless succeed in the enjoyment of whatever privileges were granted to Peter, in consequence of the love which above which the other apostles , he bore to his Divine master." <sup>36</sup>

A propósito de esta estimación de la problemática Coleridge manifestaba a Blanco en carta fechada el 20 de julio de 1825 su propio juicio, muy similar al del mismo Blanco: "...an infallible wholly objective, and without any corresponding subjective, ( call it grace, spiritual experience, or what you will) is an absurdity - an substanceless Idol - to which sensations may be attached, but which cannot be the subject of distinct conceptions, much less of a clear idea." <sup>37</sup>

Aunque Coleridge no estaba interesado en la historicidad del Evangelio, compartía con Blanco la comprensión existencialista del significado bíblico. En ambos el Cristianismo se demuestra por el autotestimonio del creyente, no a través de la especulación en franca oposición a la postura adoptada por Paley. Coleridge prácticamente inició la ruptura con la teología anglicana de las "Evidencias", dominada por Paley, y terminó con el carácter racionalista de esa teoría. Las evidencias como demostración de la verdad cristiana, eran para él ineficaces porque no contaban con el sentimiento ni el sentido moral. En la misma carta, citada renglones más arriba, Coleridge hace la observación de que uno de los más fieles cristianos que él había conocido, había perdido la fe como consecuencia de la lectura de las "Evidencias" de Paley. Blanco nunca menciona a Paley como causante de sus crisis de fe por el año 1818, pero es muy significativo el cambio de ideología producido en años después (1822-26), aunque no se debe perder de vista que Blanco atribuyó su conversión a la Iglesia de Inglaterra al estilo y fondo de piedad con que Paley escribió su obra, más que a la argumentación racional de las pruebas, lo cual fue sin duda una lejana aportación al sentido moral con que ahora enfoca el Cristianismo.

Blanco se ocupa de inmediato de una segunda dimensión de la infalibilidad eclesial, de mayores proporciones y de consecuencias más graves. Se trata de la dimensión dada por la Tradición divina que, en expresión de Blanco, es "the first-born infallibility". En este punto no se mantiene fiel al pensamiento anglicano en el

sentido de que su juicio no tomó una actitud determinante y decisiva sobre el valor divino de la tradición. La posición anglicana es clara al respecto. No coloca la Tradición en la misma categoría que las Escrituras, ni reconoce en ella fuente alguna de inspiración.

Blanco una vez más muestra indecisión en todo aquello que está ligado más o menos a la Revelación. La misma cautela con que trató el tema de la infalibilidad. Así, ahora como entonces, deja a flote la posibilidad de la existencia de ciertas proposiciones en su carácter de reveladas. Sin embargo, tal salvedad no afecta al fondo de su pensamiento basado siempre en el terreno de los hechos. No ha de olvidarse que su epistemología continúa siendo la del sentido común, alejada de las especulaciones sobre posibilidades. Pero, tiene su importancia dejar aquí constancia de tal actitud como indicadora de la fase en que se encuentra su pensamiento en relación a los cambios que sufrirá en etapas posteriores, y sobre todo refleja cierta autonomía con respecto a la Ortodoxia anglicana. textualmente presenta su posición así: " Ido not content that to place tradition upon the same footing with the Scriptures is an error; but whether error or truth, it is certainly power in the hands of the Roman Church." <sup>38</sup>

En parte, su falta de precisión en el juicio sobre la verdad revelada en sí se debe al hecho de que en esta época se concentre casi exclusivamente en la refutación del clero católico. Por eso se ocupa de la cuestión de la Tradición en cuanto ésta es utilizada por Roma para sus fines particulares.

El problema sin solución, que la Tradición encierra, consiste, en opinión de Blanco en la falta de un criterio infalible que haga posible discernir el origen apostólico de la información puramente humana. Es desde luego un "approach" de historicidad. La teología romanista da una solución al caso recurriendo a la infalibilidad de la Iglesia, lo cual implica una inspiración adicional a la dada al autor bíblico. Pero, no admitida semejante prerrogativa, como sucede en el caso de Blanco, no hay modo de averiguar el carácter de inspiración de cada una de las proposiciones o hechos que la tradición oral transmitió.

Blanco ve la infalibilidad de la Iglesia como arma de dos filos. Por un lado, confiere autoridad suprema en la interpretación del significado bíblico; por otro lado, ensancha ilimitadamente el campo de acción. Este segundo aspecto es de transcendental importancia, mayor aun que la del primer aspecto. En el doble supuesto - infalibilidad y tradición - la Iglesia se sitúa en la posición de ampliar desmesuradamente el contenido de la Revelación. En primer lugar, la Iglesia se establece a sí misma en juez único para seleccionar entre los escritores de los primeros siglos del Cristianismo a aquellos que en su criterio representan la auténtica revelación. A esto hay que añadir el peligro que encierra la forma de sistema en que su pensamiento está moldeado. Los sistemas sufren de rigidez, sobre todo en la inmovilidad de sus principios preconcebidos. Al mismo tiempo y por la misma razón se eliminan elementos que bien podían ser producto legítimo de la Tradición. Es esta una situación análoga a la de F. Baur

y D. Strauss ) siglo XIX ), cuyo esfuerzo en implantar el método histórico en el estudio de la Biblia se vio en parte malogrado por la propensión a adaptar los documentos históricos a las ideas filosóficas de sus sistemas respectivos . Por entonces, la Historia era parte de la Filosofía; no era ciencia independiente. Tradición e infalibilidad combinadas constituyen en opinión de Blanco el " rationale " de una serie de dogmas que el Romanismo ha añadido a la Revelación. Entre ellos menciona el misterio de la Transustanciación sin detenerse por n el análisis exégetico de su " base " bíblica. En Poor man's Preservative against Popery ( 1825 ) hace la observación de que los apóstoles no pudieron entender la expresión de Jesús " This is my body...my blood " en Luke, cap. 22: 19-20, en un concepto corporal. <sup>39</sup> Sin duda Blanco se refiere al texto que se halla en el Evangelio de San Juan (cap. 6 : 60 ) : " many, therefore, of his disciples, when they heard this said This is a hard saying; who can hear it ? " En el mismo libro y página afirma Blanco que San Pablo tampoco entendió la expresión de Jesús en sentido corporal: " When he ( Pablo ) called these signs the communion of the body and blood of Christ, he also calls them bread and wine." <sup>40</sup> Seguramente, Blanco tenía en mente las palabras de Pablo en su Primera Epístola a los Corintios (cap. Ii : 28 ) : " But let a man examine himself, and so let eat of that bread, and drink of that cup."

En el libro de la misma época Practical and Internal Evidence against Catholicism toma el tema de la transustanciación desde otro ángulo. La transustanciación, dice, ha servido a la Iglesia

Romana para ensalzar el sacerdocio y darle una aura de dignidad ante el mundo laico. El hecho de que el sacerdote este dotado del poder de realizar el milagro eucarístico y goce del privilegio de tocar con sus manos la divinidad encarnada ha hecho que, incluso los príncipes y altos dognatarios se arrodillen ante él en señal de sumisión.

Junto con otros sacramentos, que Blanco en conformidad con la doctrina anglicana considera producto de la tradición, en especial el sacramento de la penitencia, han sido en su opinión instrumento utilizado por el Romanismo con el objeto de controlar en virtud del poder inherente a ellos la conciencia y conducta de pueblos e individuos. <sup>41</sup>

Todavía añade Blanco tres productos de la Tradición a los que llama " exclusive offspring of Tradition ": las indulgencias, el purgatorio y el culto a reliquias e imágenes. De todos ellos se ha servido la Iglesia para repletar las arcas del tesoro.

The whole system , indeed, is surprisingly linked together; and the very connexion of its parts tending to secure the influence and power of the source from whence it flows, gives it the appearance of an original invention enlarged from the gradual suggestions of previous advantages, " 42

Por último, dentro del sistema que resulta del principio de la infalibilidad eclesiástica, se presenta la tan disputada cuestión de la unidad de la Iglesia. La unidad es considerada por ambas Iglesias, Católica y Protestante, como factor esencial. En la hipotética suposición de que la Iglesia descartara la unidad esencial, automáticamente dejaría de ser cristiana.

La problemática se centra en la configuración de los componentes de lo esencial, así como también, en la selección de medios utilizados en la consecución de la unidad. El único sector de pensamiento que descuida hasta cierto punto la necesidad de la unidad es el Racionalismo.

La unidad como noción genérica incluye la unicidad. Sin embargo, la distinción entre ambos conceptos es imprescindible, pues la ausencia de unicidad no compromete de por sí la esencialidad del Cristianismo. Unidad en sentido específico supone la existencia de elementos intrínsecos en el todo y la armonización de ellos con el conjunto. Es, pues, una propiedad interna. La unicidad, por el contrario, excluye la multiplicidad del conjunto, del todo esencial, y por tanto establece una relación con el exterior. Esta distinción que pudiera parecer sutil a pesar de su transparencia nocional, es en realidad muy útil para salvar la unidad requerida en el caso de la Iglesia Protestante.

La Iglesia Romana recalca las dos, unidad y unicidad. La unicidad se basa, según sus principios, en el hecho de que Cristo fundó sólo una Iglesia, estableció una sociedad religiosa única. El fundamento es vago y casi abstracto en el marco de la controversia y, por tanto, necesita una argumentación adicional con el objeto de establecer la identificación de la Iglesia Romana con la Iglesia de Cristo. Este segundo estadio rebasa los confines de las Escrituras y da origen al conflicto creado en torno a la unicidad, que en última instancia desemboca en la problemática de la infalibilidad eclesiástica.

La concepción Protestante de la unicidad descansa en al distinción entre Iglesia Universal, en la que se salva la noción de unicidad, y las Iglesias particulares o nacionales, como en el caso del Anglicanismo. ¿Cómo se resuelve la aparente antinomia de la Iglesia particular y al mismo tiempo única, cuando el concepto de particular implica por su propia naturaleza diversidad? Simplemente, recurriendo al concepto de unidad. De este modo se establece la relación intrínseca entre unicidad y unidad en oposición a la separación de que la Iglesia Católica hace de ambas. Así, la unicidad en la concepción Protestante se explica por la unidad.

El Romanismo establece una triple unidad: 1/ de fe o unidad simbólica, que entraña todos los dogmas de la Revelación. 2/ de culto o litúrgica, que consiste en la aceptación de todos los sacramentos y ritos. 3/ de régimen en un sistema de monarquía absoluta. El Protestantismo, por su parte, se resiste a reconocer el carácter divino de la unidad de régimen, como también de la de culto, lo cual no significa que la organización eclesiástica ni la litúrgica dependan del criterio arbitrario de cada Iglesia particular.

Todas las Iglesias buscan sostener ambas sobre base bíblica. Simplemente, la unidad cede a la interpretación individual de cada institución religiosa. Por el contrario, la unidad de fe sí es considerada factor esencial y defendida su existencia real.

No quiere esto último decir que la doctrina romanista coincide con la doctrina protestante en lo referente a la unidad de fe. En

realidad existen diferencias esenciales en cuanto a la noción de fe y particularmente en cuanto a la extensión del objeto de la fe. En la ideología romana el objeto de la fe abarca una serie de verdades ( aquellas que han sido declaradas como tales por la autoridad eclesiástica) que el Protestantismo juzga espúreas y en consecuencia no son parte del contenido revelado. Esta es la primera dificultad que encierra la diferencia de criterio en las dos ideologías para determinar los confines de lo esencial, es decir, cuántas verdades en número y cuáles específicamente pertenecen en absoluto a la finalidad de la Revelación, que es la salvación del hombre.

Una segunda diferencia en el conflicto aparece cuando se trata de lograr la unidad, cuyo procedimiento resulta bastante complejo debido a que entran en juego diversos principios y conceptos ligados íntimamente a la ejecución de la unidad. En primer lugar, la concepción de iglesia visible e invisible. El Romanismo cree en el carácter de visible ( cuerpo externo ) de la Iglesia. Así, en cuanto sociedad, que requiere una autoridad gubernativa, - en este caso absoluta - es responsable de formular una legislación que cubra todo el campo confinado a su dominio. Tal sociedad que, además de su dimensión física, supone otra dimensión espiritual, donde entra lo referente a la fe, queda, así, subordinada a la autoridad suprema del Papa. La unidad, pues, es lograda desde afuera por la imposición de leyes eclesiásticas que invaden el mundo interno del creyente.

El Protestantismo, en cambio, insiste en el carácter invisible.

Esta es una sociedad espiritual en cuyo ámbito no puede penetrar ni la autoridad ni poder físico alguno. El creyente se constituye en miembro autónomo.

Del carácter visible de la Iglesia se deriva otro principio que toca más directamente a la unidad de la fe. Si la Iglesia es una organización, los elementos constitutivos de la sociedad deben de ser lógicamente externos. El Romanismo, entonces, se ve obligado a seguir un procedimiento consistente en revestir las proposiciones intelectuales y los dictados de conciencia que aparecen en la Revelación, de un carácter exterior, lo cual de hecho se realiza por medio de la interpretación oficial del contenido. El objeto de la fe, contenido de las Escrituras, es trasladado, así, al credo doctrinal estructurado por la autoridad oficial. El miembro individuo de la sociedad religiosa adhiere sus creencias al esquema que la Iglesia le presenta. No tiene, pues, necesidad de recurrir a la Biblia en busca del conocimiento de la voluntad de Dios.

La Iglesia Protestante, en cambio, mantiene la revelación en el terreno espiritual. Las verdades guardan una relación exclusiva con la mente y el espíritu del creyente sin necesidad de apelar al recurso interpretativo de la autoridad humana.

Un tercer principio involucrado en la Revelación con respecto a la cuestión de la unidad de fe es la naturaleza de la libertad. La teología romanista topa con dificultades insuperables para deshacer la antinomia de libertad-autoridad. La libertad individual dentro de su sistema queda reducida a la capacidad de

aceptar o rechazar las proposiciones de la Iglesia. Tal reducción prácticamente estrangula la libertad. El acto personal de la libertad se completa con la realización del acto en una actitud o estado. Siempre que se hace, se hace algo. de por sí el acto de hacer, desprendido del acto y de su resultado, no es evidencia, ni puede caracterizar y menos responsabilizar a la persona humana. De acuerdo con la concepción romanista el creyente es libre de pronunciarse a favor o en contra de los dictados oficiales, pero es excluido de la comunión eclesiástica, si realiza su libertad. Dentro, pues, de este sistema se llega a realizar la unidad de fe, pero a expensas de la libertad humana, de la modificación substancial del objeto de la fe y de la intromisión de un elemento ilegítimo, la autoridad eclesiástica.

El Protestantismo respeta la libertad humana en toda su amplitud. El creyente es absolutamente dueño de todas sus facultades y en consecuencia único responsable de sus actos. Con todo, estos mismos principios dificultan paradójicamente la consecución de la unidad de fe. El juicio personal por su misma naturaleza de individualización no tiende a una correlación colectiva; por otro lado, la coincidencia y la casualidad no son razones suficientes ( en el sentido leibnitciano ) para justificar ni garantizar la realización de una finalidad, que en este caso particular es la unidad de fe.

Blanco no pasa por alto la dificultad; reconoce la existencia en la Iglesia Protestante de la variedad de doctrinas, pero, al mismo tiempo trata de buscarle una justificación. La diversidad de doc-

trinas no constituye desventaja alguna cuando es relacionada con la pretendida invariabilidad de la Iglesia Romanista ( Bossuet ) y en la cual fundamenta la unidad. Tal invariabilidad, repite una vez más Blanco, es resultado de la imposición exterior, no de un imaginario milagro, como dice Bossuet en su Variations of the Protestant Church. <sup>43</sup> De hecho, eliminada la fuente de donde brota la afirmación católica de la autoridad, la Iglesia Romana se encontraría en idéntica situación a la del Protestantismo. Blanco no acierta a comprender cómo el agudísimo Bossuet no llegó a percibir o, al menos, vislumbrar la debilidad de su propia argumentación, a no ser, dice Blanco, que el interés o el prejuicio le hubiera deslumbrado.

Desde una perspectiva más positiva nuestro escritor explica la diversidad doctrinal protestante, entre otras razones, porque: "... they would not...claim for any of their Churches the supernatural gift of unerring wisdom, nor counterfeit, by obstinacy in error the conscious certainty of inspiration. " <sup>44</sup>

Esta variedad inegable que existe en las iglesias protestantes no guarda, después de todo, relación directa con la unidad de fe. Las diferencias de doctrina, en lo cual mucho tiene que ver la especulación filosófica de culto o de organización, pertenecen más bien a un subnivel por encima del cual se establece la unidad. Blanco ve al unidad cristiana realizada en la conjunción del espíritu de Cristo con la mente humana, posición que ya había adoptado años atrás en sus coqueteos con el Unitarismo (1818) y que ahora se muestra firmemente arraigada en su pensamiento.

Es el espíritu de Cristo lo que une a los creyentes en la Iglesia Universal; esta Iglesia Universal, que Blanco prefiere llamar "de Cristo ", a la que las iglesias particulares están subordinadas está constituida por aquellos que se reúnen -" Assembly-" en nombre de Jesús a quienes Cristo ha prometido categóricamente su presencia.

En cierto modo la concepción de Blanco tiene sabor místico, resabio hasta cierto punto de las tendencias neo-platónicas que ya en sus años de sacerdote dejó entrever ( Reflexiones sobre la belleza, 1801 ) y fruto más reciente de influencias Unitarias, las cuales a su vez recogieron esa dirección filosófica de los Platonistas de Cambridge.

Al insistir, por una parte, en la exclusividad del espíritu como foco de unidad y, por otra parte, al restar importancia al intento de unificación que diversas iglesias han llevado a cabo con la redacción de formularios o "confesiones", como ellos la denominan, Blanco deja descubrir cierta imperceptible desviación de la Iglesia Establecida. Es cierto que la Iglesia de Inglaterra adopta en el fondo el papel central que desempeña Cristo en la armonización espiritual de los creyentes, pero, al mismo tiempo enfatiza no sólo la conveniencia, sino la necesidad de un credo que es propuesto a los miembros de la Congregación con el objeto de mantener la unidad, así como también la importancia particular que da a los ritos de origen apostólico como forma exclusiva de culto y el relieve que se concede a la autoridad de jurisdicción:

" Whatever the necessity which Protestant Churches still acknowledge feuds, by proposing formularies of faith to their members

they have never so misunderstood what spirit they are of as to deny salvation to those who love their common Lord and Redeemer!"<sup>45</sup>

Esa tendencia mística que se observa en Blanco es muy moderada, sin embargo, casi mínima. Prácticamente se reduce a cierta unión íntima en el fondo de la personalidad con Dios, después de haberse desembarazado de elementos ideológicos contenidos en las escrituras y, por supuesto, de toda intervención humana venida del exterior en la función de interpretación o de oráculo. Ese "misticismo" tiene en Blanco su contrapartida en la intervención de corte racionalista del creyente en la cooperación de éste con el espíritu en la unidad de la fe.

En Blanco la unidad es efecto del esfuerzo personal-"endeavour", término que no elabora, como sería deseable, para precisar la línea que separa la noción semi-pelagianista de la del Romanismo a este respecto. La unidad, siempre en opinión de nuestro escritor, es producto del acto de elección libre, así como del juicio personal del creyente. Hay, pues, en la realización de la unidad una obra de conjunto, de cooperación de Dios en la obra humana, que disminuye el carácter de místico, que en un principio parecía tener.

Más importante resulta todavía ser la parte tan activa que Blanco atribuye al creyente en relación con la participación divina hasta el grado de categorizar esa actividad como causa eficiente de la unidad.

La unión de la mente con el espíritu de Cristo se realiza a través de la fe - lo cual no excluye el esfuerzo, el juicio ni la elección personal de la que nos hablaba anteriormente- una fe que

no es acto intelectual cuyo objeto específico son las ideas, sino acción en la que participa el ser total, es decir, lo que Blanco ha venido llamando confianza. No es la traducción de fe por la noción de confianza, aparte de que ayuda a comprender la unión del creyente con Dios, ya que este espíritu de que habla Blanco no es la idea de Hegel en la tercera fase de la evolución, ni el espíritu subjetivo, ni el objetivo y con menos razón aun el espíritu absoluto, culminación del panteísmo, donde se realiza la síntesis de naturaleza y espíritu. En Blanco no existe tal identificación absoluta, ni esa "mismidad" que caracteriza el espíritu hegeliano, una especie de ser para sí. La unidad en Blanco deja a Dios y al creyente diferenciados.

Aparte, pues, de que ayuda a comprender la unión, facilita la nueva inclinación de Blanco a configurar a Dios como "moral being," un ser concreto en el sentido de persona, cuya autorevelación se orienta directamente a producir una comunicación de tipo eminentemente práctico, al mismo tiempo que descuaja los residuos de intelectualización y abstracción que, a modo de hábito, no de convicción, todavía sobreviven en la estructura mental.

La fe tiene en las Escrituras diversos sentidos- por lo menos 15. Blanco en lo referente a la unidad toma que San Pablo describe cabalmente en una de sus Epistolas : " That if you shalt confess with thy mouth the Lord Jesus, and shalt believe in thine heart that God hath raised him the dead thou shalt be saved." <sup>56</sup> Es esta fe de la que Blanco dice : "...well might that faith me made the bond of union between all the Churches which the apostles

saluted, without requiring a previous proof of their implicit submission." 47

### C. CRITICA DEL ANGLICANISMO

En 1826 Blanco volvió a la Universidad de Oxford donde se integró plenamente como miembro del "Common Room" del colegio de Oriel, asociado a la Universidad. Allí se puso en contacto con el grupo "Noético" de tendencia liberal al mismo tiempo que se enfrentaba al todavía en ciernes "Oxford Movement", conservador, que, a partir de 1830, cuando se organizó, puso en marcha el intento de reforma de la Iglesia de Inglaterra.

En lo que va de 1826 a 1835 se opera en Blanco un cambio ideológico profundo, comparable al paso que anteriormente había dado con respecto al abandono del Catolicismo y el subsiguiente ingreso en la Iglesia de Inglaterra. Naturalmente, la fecha de 1835 señala la decisión oficial de renuncia al Anglicanismo, lo cual no tiene mayor interés desde el punto de vista de la evolución ideológica, ya que ésta siguió un curso lento; iniciado visiblemente en los años 26 y 27, siempre en franco progreso, a pesar de ciertas vacilaciones y precauciones, hasta el año 35.

Del período 1826-32 es escasa la información existente sobre el pensamiento de Blanco, ya que durante este estacio de tiempo apenas dejó nada escrito, si se exceptúan porciones de su Diario personal, alguna correspondencia, no muy abundante y sermones predicados. Estos últimos inéditos, y que en su mayor parte han desaparecido. Con todo, se dispone de material suficiente para

configurar su estado mental en relación con la doctrina que en 1812 había adoptado.

Durante estos años tiene lugar en Inglaterra dos acontecimientos de relieve histórico con los cuales se ve Blanco relacionado y ante los cuales descubre su pensamiento. El primero de estos acontecimientos es la emancipación católica. La polémica histórica en torno a esta cuestión, solventada definitivamente el año 1829, puso a Blanco en una situación interesante, aparentemente contradictoria. Su posición con respecto a la Emancipación dio un giro que podría calificarse de última hora y que cogió a todos desprevenidos. hasta ahora había manifestado Blanco, en cierto grado hasta con ardor, su oposición categórica a los derechos civiles de los católicos. Es cierto que, ágil, pero sinceramente, esquivó las implicaciones políticas y se atuvo exclusivamente a las repercusiones que semejante concesión podría tener en el aspecto religioso. El caso es que contribuyó en gran medida a fortalecer la posición de los Conservadores, el "High Church", dada su autoridad, reconocida por todos, en el conocimiento del espíritu, doctrina y política del Romanismo.

Ahora, en cambio, sin desviarse de sus convicciones anteriores en el aspecto teológico, se presenta como partidario de la Emancipación. Y es que Blanco ha introducido en su posición un nuevo factor, el factor práctico, que no es otro sino la paz, el peligro de guerra civil.

Esta nueva actitud aparece por un lado lógica, desde el momento que responde a un sentimiento humanitario, existente en él- uno

de los muchos puntos de contacto que mantiene con las ideas de los Latitudinarios, cuya línea de pensamiento Blanco contribuyó a reestablecer- y al mismo tiempo está en conformidad con la filosofía del sentido común, que desde hace años venía siguiendo, pero, por otro lado, muestra cierta contradicción con sus propios principios, así como con la relación que él mismo había establecido entre convicción y praxis, relación irrompible basada en la dependencia que ejerce el principio sobre la ejecución.

En años anteriores había achacado a Butler su deslealtad a los Concilios, principalmente al de Trento, al eliminar de éstos cláusulas comprometedoras para los fines políticos de los Católicos en Inglaterra por razones pragmáticas, y había enrostrado a Bossuet la argucia casuística de la distinción entre adhesión a principios erróneos, profesados por la Iglesia, y la protección que debe darse a ellos cuando se trata de mantener la paz.

Sin embargo, la presencia del factor práctico está en consonancia con otro principio más radical que la mera oposición a la doctrina romanista. Es el principio de la libertad humana, que precisamente en Blanco constituye el punto de arranque de la oposición al catolicismo, y de la libertad intelectual en particular que él reconoció siempre como componente de la estructura mental. El factor práctico es, también, consistente con su más reciente posición teológica planteada en la perspectiva moral desde la que interpreta la Revelación.

El factor práctico ya lo había dejado traslucir en comentarios anteriores, ( véase la nota No.17 en este capítulo) pero entonces

(1825) confesó falta de competencia por su parte para formar una opinión definitiva sobre la conveniencia y utilidad circunstanciales de otorgar el derecho de voto a los católicos. En 1828 mantiene la misma posición. En carta dirigida al Rev. George Armstrong, clérigo en aquel entonces de la Iglesia Establecida, se queja de que su actitud " in the practical question " acerca de la Emancipación ha sido mal interpretada y reitera ,para dejar su pensamiento en claro, que su convicción al respecto sigue sin alteración alguna ,es decir, oposición en abstracto a la participación de los católicos en el Parlamento, pero de suspensión de juicio en lo que concierne a su viabilidad práctica : "...but whether, in the relative present circumstances of England and Ireland, it would be expedient to grant legislative power to Catholic is a question above my knowledge, and in which it would be ill become me to take a part." <sup>48</sup>

El cambio de posición (1829 ), aparte de su significación epistemológica en el sentido de que involucra cierta contradicción, indica una ruptura con la doctrina anglicana. No obstante su carácter práctico, la relación que guarda con el Principio anglicano de la supremacía político-religiosa del Rey y del Parlamento, hace ineludible el desvío. Es un paso más, después de sus choques con los Unitarios sobre la Trinidad y el Atonement de los años 18 y 19, hacia una renuncia de la autoridad eclesiástica cada vez más radical. En su primera etapa ( según la clasificación de este trabajo ) había deshechado la autoridad papal. Ahora, está en camino de negar la autoridad de la Iglesia Anglicana.

El caso de Blanco con respecto a la emancipación de los Católicos guarda un paralelismo curioso con la actitud de Wellington y de la de Robert Peel en cuanto a lo referente al cambio de postura política y del conflicto subsiguiente. El duque de Wellington , primer Ministro en un gobierno "Tory", y él mismo miembro de ese Partido, se constituyó, junto con Peel, en el alma del Movimiento pro Emancipación católica, lo que le costó la repulsa de su Partido y la pérdida de popularidad. Blanco, aunque nunca se vio atraído por ninguna teoría de tinte conservador, se había ganado la simpatía del Clero del "High Church" en virtud de que sus ideas anti-romanistas coincidían con las de este sector del Anglicanismo, del cual había sido miembro desde su conversión y eran utilizadas por los representantes de este sector en la campaña contra la Emancipación. El cambio de postura le atrajo las iras y la calumnia - tanto Wellington como Blanco fueron tildados de traidores - del Partido Conservador.

Peel se vio involucrado en una situación semejante y en cierto sentido más dramática, si se tiene en cuenta sus antecedentes. De 1812 a 1818 había gobernado Irlanda con mano de hierro hasta el extremo de que el líder irlandés, Daniel O'Connell, le desafió a duelo, así como el centro geográfico, político y religioso en torno al cual giraba la controversia sobre la Emancipación.

Peel fue durante este tiempo el protagonista de la oposición a la Emancipación y a él se debe el hecho de que la polémica se prolongara hasta el año 1829. Fundador del nuevo Partido de los Conservadores, una especie de extracción del viejo Partido Tory, Peel

deja subitamente la politica de su Partido en 1829 y se pronuncia a favor de la concesion del voto a los catolicos, accarreando por ello el desprecio de los Conservadores y en particular de los miembros de la Universidad de Oxford de la que el formaba parte en lo academico, asi como tambien en lo politico, pues representaba a la Universidad en el Parlamento. Blanco, como Peel, cayo tambien en desgracia ante la Universidad por haber dado su voto a la reeleccion de Peel.

Por ultimo, se descubre en Blanco otro signo indicativo de una direccion de pensamiento mas independizada del credo anglicano. Con ocasion de la presion ejercida por la Universidad sobre el, tratando de inducirle a votar por English, candidato de la Universidad para el puesto que ocupaba Peel en el Parlamento Blanco justifica su resistencia a los deseos de la Universidad, afirmando que: "...the remote and dangers" a que se expone la Iglesia con la admision de los Catolicos al parlamento, nunca se ha de tratar evitarlos recurriendo a las armas: "Such a doctrine I abhor; it is in direct opposition to the Christian spirit." <sup>49</sup> Es decir, la razon ultima de su decision es en ultima instancia el espiritu cristiano.

Es cierto, que en la ideologia anglicana teoricamente, al menos en principio, el caracter universal del Cristianismo prevalecia sobre la concretizacion de ese espiritu en el marco de la Iglesia nacional, pero tambien es cierto que en los asuntos confinados al territorio ingles se interpretaba el espiritu este a traves del prisma de la Iglesia anglicana ; es por eso

que el grupo liberal "Noético" del Oriel College objetaba la estructura de la Iglesia Establecida por su inmersión en los asuntos temporales, lo que se consideraba estar en conflicto con la definición bíblica de Iglesia en el sentido de que esta institución no pertenecía a este mundo. Esta es, por ejemplo, la opinión de Richard Whately en Letters on the Church by an Episcopalian,<sup>50</sup> que apareció en 1826, opinión rectificada más tarde en otro de sus libros Essays on some of the Dangers to Christian Faith, y la opinión de Dickson Hampden, también perteneciente al grupo "Noético", aunque en política era resuelto seguidor del programa Tory. Hampden decía que: "Essential truth of Christianity is to be distinguished from the particular forms in which history has clothed it." <sup>52</sup>

Blanco va más lejos que sus colegas de Oriel. Su expresión "Christian spirit", en ese contexto, apunta hacia un "supercristianismo", en el sentido que generalmente se da a la Iglesia Universal y que está en conexión con las ideas de la "Iglesia de Cristo", de la que nos ha hablado ya, concepto todavía vago en su pensamiento, que no determina aún los componentes esenciales. Lo importante en estas circunstancias, sin embargo, no es el concepto en sí, sino la implicación de superación del status religioso semidogmático prevalecientes en la Iglesia Establecida de Inglaterra.

La Iglesia de Inglaterra aparece como en segundo plano, y sobre todo, subordinada a la pura Iglesia cristiana. Tal implicación supone una segunda implicación que toca el centro y eje de la

evolución ideológica de nuestro escritor dentro dentro de la estructura de este trabajo, es decir, la autoridad.

En su primera etapa Blanco terminó por rechazar la autoridad papal. En esta segunda etapa reacciona en forma análoga contra la autoridad de la Iglesia establecida. La decisión de votar por Peel está motivada por principios cristianos que actúan en su conciencia directamente, sin pasar por la criba de la interpretación anglicana.

Esta doble implicación de índole religiosa hace que el paralelismo con la posición de Peel sea incompleto. Peel en su famoso discurso ( cuatro horas de duración ) ante el Parlamento el 5 de Marzo de 1829 dejó bien en claro que la concesión del voto a los católicos estaba inspirada exclusivamente en razones políticas, no en convicciones religiosas. La triple propuesta del Parlamento : " removal of civil restrictions, regulation of Irish franchise, and the future relationship between State and Catholic Church", así como la sustitución del " oath of Supremacy " por otro "Oath of civil allegiance for Roman Catholic " obedecía , como lo dijo elocuentemente Peel a un reajuste de la política gubernamental en vista del cambio operado en la situación creada por el problema católico.

Eran, pues, las circunstancias, no los principios , lo que en la actitud de Blanco había sufrido cambio. Los liberales de Oxford enfocaron la cuestión de la Emancipación dentro de una dimensión más amplia que la de Peel, extendiendo el problema al contexto puramente social. Consideraban el "Bill" como rectificación por

parte del gobierno de la injusticia social con que se había venido tratando al sector católico de la población. Blanco, en cambio fue en realidad el que se enfrentó directamente y en toda su amplitud a la posición conservadora del "High Church", según la cual, la aprobación del "bill" suponía "overthrow of the principle on which Constitution stood." <sup>53</sup>

El segundo acontecimiento histórico tiene lugar inmediatamente después de la emancipación católica como resultado indirecto de ésta; naturalmente, la cuestión de la Emancipación no fue su única causa, pero sí la más explosiva, que precipitó la decisión de los Conservadores a dar forma a una organización activa de intelectuales con el fin de "salvar" la Iglesia Establecida y que tomó los nombres de "Oxford Movement" o "Tractarians". Comenzó a funcionar al año siguiente de haberse aprobado el "Catholic Emancipation Act".

Se desenvuelven, pues, en Oxford dos corrientes dispares de pensamiento, cuyo objeto central queda constituido en el intento de definir las bases mismas de la Iglesia de Inglaterra. Estas corrientes son el ya mencionado "Oxford Movement" y el grupo liberal de los "Noéticos". Ambos se originan en el Oriel College, por aquel entonces el Colegio de más prestigio en Oxford.

En el fondo, la situación era bastante más compleja, y naturalmente, Blanco se encontró enredado en esa complejidad, sobre todo en su aspecto ideológico hasta el punto de aparecer eclético en ocasiones.

El "Oxford Movement" nació de la necesidad de una reforma radical

Dado el carácter, en cierto grado teocrático, del sistema político británico, el intento de reforma abarcó la sociedad en dos dimensiones: civil y eclesiástica. En ambas iba creciendo la tendencia a desviarse de la tradición anglicana, aunque con diferente signo en cada una de ellas. Así, la sociedad civil se orienta hacia un sentido utilitarista de la vida, forjado por las realidades que creó la industrialización y sistematizado por las filosofías de Hobbes y Locke, quienes a su vez, se habían inspirado en esas mismas realidades.

El Utilitarismo inglés, contemporáneo de Blanco, era naturalista. Jeremy Bentham, el más influyente de los filósofos del momento, constituyó un sistema moral sobre el principio de al doble tendencia del hombre: persecución del placer y huida del dolor. Como empirista no racionalizó el origen de esas tendencias; simplemente partió del hecho existente. Con él reaparece el Nominalismo de William Ockam, inglés del siglo XIV, quien escindió la Filosofía de la Teología, la fe de la Razón e hizo de esta última una facultad de conceptos especulativos vacíos de realidad. El resultado fue que el hombre medieval, centrado en la Razón, se queda solo en el Universo, sin Dios ni mundo. El Nominalismo de Bentham, por el contrario, rescata al hombre de la ausencia de Dios, considerando a éste como motivo último en la misma categoría que el sentido moral, aunque dependiendo siempre del principio radical y naturalista de la tendencia al placer.

Blanco coincide con Bentham en el enfoque empirista de la Moral, lo mismo que en el Nominalismo, actitud que venía siguiendo desde

tiempo atrás con su inalterable rechazo de conceptos abstractos, incluso en las Escrituras, donde no ve que Dios intentara formular credos, pero se desvía del filósofo utilitarista en lo referente a la radicalización de la Moral en un principio puramente natural. El sentido moral en Blanco está formado por la participación de Dios- moral being - hecho presente en la experiencia del hombre.

Otro punto de contacto que sostiene Blanco con Bentham, el individualismo "colectivo". No se trata de contradicción en los términos. Cuando Bentham habla de concentración del bien en el individuo, lo hace en base a la doble tendencia radical de persecución del bien y huida del sufrimiento. De este modo, la Moral utilitarista regula toda la conducta del hombre dirigiéndose hacia el placer, movimiento que es detenido en el mismo punto donde la búsqueda del placer puede ocasionar perjuicio a otro individuo.

El individualismo de Blanco se funda en la noción de que Dios actúa concretamente en el individuo, pero al mismo tiempo y en la misma forma en los demás individuos. Siendo, pues, el origen de la fe y, por medio de ésta la conducta moral, idéntico en todos los individuos, no existe posibilidad de conflicto y, por tanto, tampoco de egoísmo. La posición, pues, de Blanco frente al sentido utilitarista prevaleciente en el sector civil coincide con la Moral Utilitarista e individualista y se aparta de allí en lo que tiene de naturalista.

A la situación ideológica hay que añadir la actitud de crítica que adoptó por estos años el laico. Se veía con malos ojos la

la acumulación de riquezas por parte de la Iglesia, la desigualdad de ingresos, existente entre obispos y el simple clero, el disfrute de privilegios, relajación de costumbres y la alianza de la Iglesia con la Aristocracia. De la crítica se pasó a la acción, que pronto rindió sus frutos. En 1825 se abolió el "Test and Corporation Acts" con lo cual se puso fin a los privilegios eclesiásticos. En 1833 el Gobierno llevó a cabo la supresión de diez obispados en Irlanda. Todo ello, junto con la Emancipación de los Católicos, creó un clima de alarma en el seno del "High Church". El mismo Bentham creyó que había llegado el momento de desintegración de la Iglesia: "Church was ripe for dissolution;" y Lord Henly, cuñado de Peel, proponía la pronta distribución de las riquezas de la Iglesia, así como también, el retiro de los Obispos del Parlamento. <sup>54</sup>

Dentro de la Iglesia se había desarrollado otra corriente de pensamiento que influyó en los intelectuales del "Oxford Movement" y con la cual el pensamiento de Blanco coincidió en ciertos puntos, así como también rechazó otros. Era este el grupo de los Evangélicos, muy activo e influyente en la sociedad inglesa del siglo XIX. Los Evangélicos prácticamente seguían la pauta que en el siglo anterior había diseñado John Wesley. Aunque eran considerados parte del Establecimiento eclesiástico -Low Church- en realidad constituían un cisma por el giro que dieron tanto en la doctrina como en la acción francamente divergente de la clara tradición anglicana. Sus más destacados representantes en la tercera década del siglo, Robert Hall, Edward Irving y aun Jay

descuidaron la dogmática y despreciaron el papel de la Razón en religión; pusieron todo el énfasis en la conciencia, la cual se ramificaba por un lado en el sentimiento -pietismo devocional- y por otro lado en la acción de beneficencia social. Su doctrina se concentraba fuertemente en el concepto de corrupción del hombre y en su contrapartida el "Atonement" ( Wilberforce). Interpretaban la Biblia en sentido literal. Los teólogos del "High Church" le achacaron " abuses of calvinism ". En realidad, eran calvinistas moderados y de un "arminianismo" agresivo, muy patente, por ejemplo en John Newton. Aparte de la limitación de la doctrina y dedicación a la actividad religiosa y social bajo el impulso de los sentimientos, se distinguían por la utilización de la retórica personal, como técnica que quedó sellada con el nombre, en parte despectivo, de "Enthusiasm".

Blanco participa más bien por coincidencia que por influjo intencionado, de la propensión de los Evangélicos a recalcar la conciencia como centro de la relación con Dios, así como también en la preocupación dinámica por lo social, en cuanto ésta es derivativo o prolongación lógica de la conciencia religiosa. Estaba de acuerdo con los Evangélicos en el escaso interés que tenían en la especulación en su función constructiva del acto de fe y concordaba con ellos en el relieve dado al estado humano de corrupción y a su solución redentora. Al mismo tiempo, sin embargo, discrepaba de ellos en otros puntos doctrinales de importancia, entre otros el papel de la Razón en la clarificación del texto bíblico, la participación de la Razón Práctica en la estructura y función

de la conciencia y en una mayor expansión del contenido doctrinal. Con todo, Blanco nunca se ocupa en sus escritos de ninguna de las divergencias mencionadas cuando habla de los Evangélicos. Sí lo hace, por el contrario, en varias ocasiones con respecto al "Enthusiasm".

El entusiasmo religioso era en Blanco resultado de la imaginación, libre de todo control racional, que permite el desbode expansivo de los sentimientos ":

"Enthusiasm...that bastard of religious liberty that vigorous weed of Protestantism does not thrive under the jealous eye of infallible authority. Catholicism...has...produced a sort of splendid madness; but its visions and trances partake largely of the tameness of mind previously exhausted by fears and agonies meekly born under the authority of a priest. " 55

Culpa a los Evangélicos por los resultados de intolerancia religiosa que el "Enthusiasm" producía, principalmente en el pueblo, y, además, porque contribuía con su emocionalismo a violar la sensibilidad moral y estética. (Locke). Remontando la fecha de Letters from Spain en 1817 describiendo su estado mental dice que al enfermedad lo llevó al borde del entusiasmo religioso, del cual se expresa en términos despectivos:

" My Common Book ( su Diario) contains many proofs of this morbid state; but it equally attests that my reason...never allowed the process of infatuation to proceed undisturbed. My morbid devotional feelings were rather the effect of that social weakness...than the results of conviction." 56

Y, ahora, (1832) vuelve a emplear el mismo calificativo de "morbid" refiriéndose a la excitación religiosa emocional, estado que dificulta la comprensión de las Escrituras "...to understand Scriptu-

res wích requírse calm consideration." 57

La tercera desviación de la tradición anglicana que veían con alarma los teólogos del "Oxford Movement" era la constituida por los "Noéticos" de Oriel, grupo asociado al "Liberal School of Theology" de Oxford. Los "Noéticos" compartían el mismo "Common Room" de Oriel con los clérigos del "Oxford Movement". La desviación liberal arrancó de la actitud crítica que servía de criterio para establecer la verdad de la Revelación. Tal actitud constituía de hecho la ruptura con la posición tradicional de atenerse con lealtad a las "ideas recibidas" del pasado. El primer paso en esta dirección fue someter a examen y análisis el sentido de las palabras en el texto bíblico y despejar lo que ellos consideraban "confusion of thought", existente entonces en la exposición bíblica oficial del Anglicanismo. El segundo paso consistió en lanzar nuevas ideas en el campo teológico. Sus características de mayor relieve eran la importancia dada a la razón en la comprensión de las Escrituras y la reacción negativa contra el "Enthusiasm" que, a juicio de ellos, conducía al caos. Sus dos principios básicos se concertaban en: repudio del dogma y rechazo del elemento de misterio, que en el fondo no eran otra cosa que consecuencia del método epistemológico que habían adoptado.

El liberalismo de los "Noéticos" se mostró al comienzo más bien con cierta vaguedad, falta de la precisión racional en los esquemas y, naturalmente, en la elaboración de las ideas. Gracias a la contribución de Blanco alcanzó más tarde gran exactitud en

el delineamiento ideológico.

Irónicamente, la aportación de nuestro escritor a ese perfeccionamiento consistió en la infusión de las técnicas escolásticas de clarificación y precisión que Blanco había aprendido en la Universidad de Salamanca durante sus estudios de Teología como preparación para el sacerdocio. No todos en Oxford recibieron con agrado esa importación de Escolasticismo; muchos en realidad hubieran preferido lo contrario. es Ward quien hace esta observación: "Blanco's scholasticism tended to clarify what many would have preferred to leave vague." <sup>58</sup> Prácticamente, el escolasticismo era por esos años desconocido en Inglaterra.

En cierto sentido el grupo "Noético" tomó una orientación de tinte "latitudinario" que, además de las características apuntadas, se distinguía por la sinceridad intelectual, tolerancia eclesial y por la interpretación de la Revelación de acuerdo con los dictados de la Filosofía del Sentido Común. En el siglo XVIII habían adoptado una posición media entre el autoritarismo del siglo anterior y la perspectiva escéptica con que Hume interpretó los milagros bíblicos y la misma doctrina de fondo.

Ese "Latitudinarismo" de los "Noéticos" tiene especial significación en este trabajo por el hecho de que su integración en el pensamiento de los teólogos liberales de la Universidad de Oxford se debió más que a ningún otro al mismo Blanco, quien prácticamente le dio nueva vida. Dice Liddon: "The founder of the modern Latitudinarian school" <sup>59</sup> refiriéndose a Blanco.

Blanco influyó decisivamente en el pensamiento personal de todos

ellos, Whately, Arnold y del mismo Hawkins, en este último en menor escala dada su parcial integración en el grupo Noético, pero quizás por ello mismo la influencia fue de más mérito. Donde su influjo se mostró más efectivo fue en Hampden, particularmente en la preparación de las conferencias que este último dictó en Bampton (1832) que alcanzaron enorme resonancia y en las cuales, observa Newsome, se traslucía "the fertile and inquiring mind of this unusual man"<sup>60</sup>

Más significativo todavía es el hecho de haber influido en Newman, alma del Oxford Movement, plenamente en oposición a la escuela Noética, aunque por entonces aún quedaban en Newman resabios del liberalismo de su juventud. Hablando de Blanco dice Newman:

"He was a man of warm and generous heart. He was particularly loyal to his friends. He... opened my mind and taught me think and to use my reason."<sup>61</sup>

A grandes líneas esta era la situación en que se encontraba la Iglesia de Inglaterra; utilitarismo moral en el laico, orientación hacia una religión del corazón en los Evangélicos, revisión de criterios e "ideas recibidas" con apoyo en la razón por parte del Liberalismo teológico. Tres tendencias divergentes que conncidían en una actitud común, la ruptura con la doctrina tradicional del Anglicanismo.

El Oxford Movement pronto se percató de que el germen de descomposición se había desarrollado en forma alarmante y que había alcanzado un punto extremo y crítico. Esto motivó a un grupo selec-

to de intelectuales a buscar la manera de contravenir el proceso de desintegración partiendo de una nueva formulación de nociones básicas, entre las cuales la definición de Iglesia ocupaba prioridad. La reacción contra las tendencias disidentes se había de concentrar en la tradición anglicana, única fuente que podía brindar certeza en la selección de componentes de la autenticidad. Mirando al pasado, encontraron que la posición doctrinal anglicana descansaba desde su origen en dos pilares: las Escrituras y la interpretación bíblica, contenida en los escritos de la Patrística de los primeros siglos. Eran dos principios en que coincidían los supuestos de la doctrina Anglicana con la del Protestantismo del Continente europeo. Pero, al mismo tiempo existía de por medio una diferencia importante. En el Continente el retorno a la Iglesia Primitiva se detuvo en Lutero, Calvino y Zinglio, quienes vinieron a ser el prisma a través del cual se traslucía el pensamiento de los Padres Primitivos. En cambio, la Iglesia de Inglaterra, pasando por alto los Reformadores del Continente, agrupó sus esfuerzos en el descubrimiento del auténtico Cristianismo en el testimonio de la Patrística.

Otra diferencia que, aunque de carácter organizacional o administrativo, contenía implicaciones teológicas, era el origen y establecimiento del episcopado. Lutero y en especial Calvino, que no encontró en la Biblia base para la jerarquización del sacerdocio en obispos, pastores y ancianos, consideraban el episcopado como mero arreglo administrativo de procedencia eclesiástica sin conexión con las disposiciones de Cristo. La tradición de la

Iglesia de Inglaterra, por su parte, juzgó siempre el Episcopado como ministerio ordenado por Dios, así como también la transmisión histórica del mismo.

A finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII comparte con la Teología del Continente lo que se llamó el "rational approach". En Inglaterra bajo la influencia de Locke el criterio dominante era la racionalidad del Cristianismo. No interesaba averiguar si las proposiciones se ajustaban con rigor a las originales del pasado. La problemática se ceñía a la cuestión de si eran verdaderas o falsas. Pero, ya a la altura de la última década del siglo XVIII de nuevo se distancia el Anglicanismo del Protestantismo del Continente.

Otro factor importante en el "Oxford Movement" es el realcionado con los "39 Artículos". El documento había atravesado desde su origen por una serie de transformaciones, pero la cuestión crucial era siempre hasta dónde el miembro de la iglesia debía atenerse y respetar la doctrina de los Artículos y en qué grado de certeza reflejaban éstos el pensamiento del Nuevo Testamento. El problema se presenta grave porque encierra en sí la cuestión de la autenticidad de la autoridad eclesiástica. Ya en el siglo XVIII los Latitudinarios cuestionaron el valor actual de los Artículos. Análoga actitud tomaron los Arminianos, quienes preferían poner el énfasis en las "buenas obras" con miras a la salvación, que en la "faith alone", como lo hacían los Artículos.

Hasta qué punto los Latitudinarios influyeron en el pensamiento de Oxford a este respecto no es fácil de determinar, así como

también la posible influencia de Paley y sus seguidores. El caso es que el "Oxford Movement" juzgó necesario ampliar el campo de la fe proponiendo que al adhesión a los Artículos tuviera un carácter general, sin obligación de ajustarse a cada proposición particular. Newman arriesgó la idea, que entonces causó consternación en los círculos intelectuales anglicanos, de que "The 39 Articles need not to be so contradictory to all doctrines of Rome." 62

El Movimiento se vio también afectado por la influencia de los Evangélicos en el aspecto de la sensibilidad religiosa con su énfasis en el sentimiento y en los afectos como componentes de la fe. Naturalmente, esta no fue la única influencia en este terreno. El Romanticismo tuvo mucho que ver con ello, pues no hay que olvidar las dotes artísticas de algunos del grupo. (Keble era poeta, Newman, músico.)

El Movimiento adoptó una actitud racionalista, al menos tal como se entendía la Razón en el siglo XVII, no en la concepción platónica. Precisamente, el "Cambridge Platonists" constituía parte de la tradición anglicana a la cual el "Oxford Movement" volvió sus miras, considerando la aportación platónica de Cambridge como uno de los elementos principales de su ideología.

La tradición anglicana ya en su etapa última, inmediata al nacimiento del "Oxford Movement" fue recogida entre los años 1825 y 1830 por los teólogos del "High and Dry Church", algunos de la Universidad de Cambridge como James Rose, el más prominente de todos, Bishop Kaye, y otros en Oxford, entre ellos Van Mildert y

Dr. Routh, quienes formaron el "Church Party". Todos ellos seguían la línea de pensamiento que va de Hooker a Waterland, incluyendo a Jermy Taylor, Ken, Bishop Horne por nombrar solo los más destacados. Mantuvieron las características tradicionales: intelectualismo sobrio y rechazo del elemento emocional.

Este grupo que, por lo demás, no hizo impacto en el público laico, trató de integrar en el cuerpo doctrinal un "nuevo" elemento consistente en llevar los principios teóricos a la acción. Aunque el intento no consiguió su propósito por entonces, más tarde lo materializaría el "Oxford Movement", convirtiendo la acción en uno de los principales objetivos de su diario, lo que en cierto modo respondía a la plataforma religiosa con base en la moral, más que en la teología y el énfasis en la vida sacramental y prácticas ascéticas como ayunos, mortificaciones y penitencias.

Como organización el Movimiento partió cronológicamente con el histórico sermón de Keble en la Universidad de Oxford sobre el tema de la apostasía nacional. De acuerdo con Newman: "The sermon of Keble in the University was the beginning of the Movement."<sup>63</sup> Keble, colega de Arnold en Oriel y miembro del "High Church", así como también del Movimiento, y el mentor de sus compañeros, Froude, Newman, Rose y Pusey. Froude se encargó de dar impulso a las ideas de Keble, cuyo primer resultado fue la reunión a la que asistieron por parte de Cambridge Rose, Palmer y Perceval, quienes constituían el ala derecha del gran Concilio, y por parte de Oxford (Oriel) Keble, Newman y Froude.

En la histórica reunión se tomó el acuerdo de preparar y publicar los Tracts for the Times que pronto iban a caracterizar el Movimiento. Sin embargo, el Movimiento comenzó a funcionar a partir de la célebre declaración de Newman al público inglés en forma de artículo de credo: "I believe one, Catholic, and apostolic Church." La reacción de Blanco en este escenario de ideas encontradas es de la misma naturaleza que la posición adoptada por los otros grupos; para todos ellos era necesario ir a la raíz del problema. Se trataba de reestructurar la Iglesia desde sus mismos cimientos. Blanco se enfrenta a la cuestión desde la perspectiva de la autoridad, su gran y constante preocupación. Se hallaba en estos momentos en la segunda fase de eterno conflicto personal; Razón versus Autoridad. En su primera fase lo había resuelto en favor de la razón, aunque parcialmente, con el rechazo del poder papal. Ahora, resolverá el conflicto de la misma manera, rehusando la "Ascendancy" de la Iglesia de Inglaterra.

La cuestión radical se presentó sobre la interrogativa, ¿Qué es la Iglesia? Era necesario definir la Iglesia en sus elementos esenciales y con rigor filosófico. Pronto apareció su complejidad y la cuestión tuvo que ser estudiada en tres planos diferentes: Iglesia como institución organizada, conjunción Iglesia -Estado, y la Iglesia en su pureza espiritual centrada en el individuo creyente. En estos tres planos las diversas corrientes de pensamiento se fijaban en la doctrina base de los "39 Articles"; para unos era cuestión de fidelidad a los Artículos; para otros, era cuestión de interpretación, y para un tercer grupo, de revisión a

fondo. El Artículo 37 dice textualmente: "Rex Angliae est supremum caput in terris, post Christum, Ecclesiae Anglicanae et Hibernicae" y " The laws of the Realm may punish Christian men with death, for heinous and grievous offences."

El problema de la Iglesia con el Estado comenzó con la decisión de Constantino de fundir las dos Instituciones (edicto de Milán en el año 312 y culminación de la unificación en el año 319).

La resolución del Emperador Constantino tomó dos resoluciones: en la parte oriental del Imperio el Estado domina a la Iglesia, en el Oeste la Iglesia ejerce supremacía sobre el estado hasta el siglo XVI cuando la Reforma Protestante pone fin a la situación.

Lo interesante es que la revolución del Protestantismo fue obra de los laicos, típica reacción contra Roma, lo cual influyó en el sistema anglicano. Así se explica que la Corona inglesa haya tomado la actitud de anteponer los intereses del laico a los del clero. Si en este particular la Iglesia Establecida corría paralela con el Protestantismo del Continente europeo, se separaba de éste en lo concerniente a la interpretación de la Biblia en lo que se refiere a la noción de clero. En la concepción sostenida por los teólogos del Continente clero es todo individuo creyente por el mero hecho de profesar el Cristianismo. La Iglesia de Inglaterra, por el contrario, sostiene que sólo el clérigo constituye la Iglesia: " laity are not the Church." <sup>64</sup>

La posición anglicana es obviamente menos lógica y conduce peligrosamente a la implantación de la supremacía del rey, así como

al establecimiento de la autoridad eclesiástica, creando una especie de "breach" con los ideales de la reforma europea.

La posición anglicana justifica la segunda parte del Artículo, la que hace referencia a la aplicación física de la ley con razones de tipo pragmático. Desde el momento en que la Institución religiosa no está investida de poder sobre las personas y propiedades en cuanto funciona con carácter espiritual, una Iglesia independiente del Estado encontraría, si no imposible, al menos dificultoso, imponer la disciplina de la ley. De ahí se deriva la necesidad de un funcionamiento conjunto de las dos entidades, que con el fin de asegurar su eficacia deben antes identificarse en lo institucional. ( la misma razón práctica, salvando la identificación, que la Iglesia católica alegó para dar una base de jurisdicción a la Inquisición.)

#### A. LA IGLESIA COMO INSTITUCION ORGANIZADA.

La proposición indicaba dos cosas: independencia absoluta del Estado ( Whately ) o autonomía parcial ( Froude ) y fundación de la Iglesia de origen divino. Naturalmente era una concepción bastante alejada de la mantenida a través de la tradición anglicana. La teoría fue defendida por los teólogos del grupo "Noético" de Oriel. La proposición suponía, también, la existencia de Iglesia "visible" ( Copleston ) en lo cual concordaba con el Romanismo, pero no organizada al estilo de la sociedad civil, sino, más bien, algo similar, dentro de la vaguedad de la noción, a la existencia de la raza humana. ( Whately )

Todos ello, en razón de que la teoría lo demandaba, negaban el

valor esencial del Episcopado como elemento integral en la autonomía de la Iglesia.

El problema del Episcopado constituía el punto esencial de la controversia, concretamente en el aspecto condicional de su origen, sobre si éste era de "jure divino" o simplemente era creación eclesiástica. En líneas generales, la Escuela Liberal se opuso categóricamente a reconocer el carácter divino del Episcopado, pero, en algunos casos concretos existieron variantes de pensamiento. Hubo quienes ( Hawkins ) rechazaron la noción en vista de que el Episcopado ( no se olvide que la cuestión descansa especialmente en el aspecto de la sucesión apostólica ) carecía de base histórica.

La historia, en cuanto criterio epistemológico, era ya para entonces parte importante del mecanismo cognoscitivo del pensamiento liberal. Otros, sin embargo, principalmente Copleston, condescendieron con el hecho de la sucesión histórica. Es decir, que para ello existía una continuidad a través de las generaciones que había partido de los Apóstoles, pero, al mismo tiempo, negaban que hubiera habido una transmisión de poderes especiales de carácter sobrenatural. Por tanto, según esta tendencia el Episcopado sigue la línea apostólica históricamente, pero sin haber heredado la virtud sobrenatural que Cristo dejó depositada en los Apóstoles. En consecuencia, el Episcopado no puede erigirse en centro de unidad eclesiástica.

Whately habla de cierta autoridad delegada a los Obispos por los Apóstoles, y Arnold clarifica ese concepto distinguiendo lo que

el llama " legal qualifications", de que gozan los Obispos, y "real, natural or supernatural qualifications privativas exclusivamente de los Apóstoles. " 65

Descartado el origen divino del Episcopado y consecuentemente la sucesión plena apostólica, algunos teólogos del grupo liberal, en particular Arnold, a quien le preocupaba la unidad del Cristianismo, buscaban una fórmula de acción conjunta; después de todo, según ellos, el Estado y la Iglesia tienen idéntica función en la sociedad religiosa y en este aspecto creían que lo ideal era la unión de ambas Instituciones. ( Esta fue, también, la manera de pensar de Hooker en el siglo XVI, quien, sobre base diferente, - el Episcopado de origen divino - insistía en la razonabilidad como criterio contra el extremo biblicismo de los Puritanos. Sin embargo, toparon siempre con el obstáculo de la noción de Episcopado de origen divino, a pesar de que algunos (Arnold, Coleridge ) no objetaban la presencia de éste a nivel meramente eclesiástico. La ventaja que encontraban en una iglesia establecida era el hecho de que con un sistema de cooperación mutua se facilitaba la labor en la sociedad. En resumen, la posición liberal discrepaba del Anglicanismo oficial en la teoría, y concordaba con él en la práctica.

Blanco en este particular se mostró más radical y más escéptico, en parte por su insistencia en enfocar el asunto a nivel de principios. En su libro actual Second Travels of an Irish Gentleman descarga patéticamente su oposición a toda clase de intervención por parte del Estado en la administración de la Iglesia :

Let the Church have freedom as a Church, let it have spiritual Government of its own, and let the Parliament take off the trammels which reduce the Church of England to the awkward condition of rejecting improvement, without pretending to possess either infallibility or perfection." 66

Esta es una de las rarísimas alusiones que Blanco hace en esta época a una Iglesia organizada, "Government of its own". Aun así, la expresión no es suficientemente clara en relación con el contexto. Por el contrario, revela a lo largo de la controversia una franca inclinación hacia la noción de Iglesia "invisible", como se podrá notar más adelante en sus intervenciones en el tercero de los tres plenos que la discusión del problema esquematizó sobre la cuestión de la definición de Iglesia.

#### B. CONJUNCIO IGLESIA \_ ESTADO.

La tendencia liberalizante del Gobierno motivó a Keble a dar la voz de alarma en su famoso discurso en la Universidad de Oxford, ya mencionado. Keble ya tenía sospechas de las intenciones del Gobierno acerca de los planes que éste hacía de modificar la Constitución con el objeto de limitar los derechos de la Iglesia. Por otra parte, se miraba con desmayo la situación del clero, demasiado dependiente del Estado, en parte por razones de seguridad, principalmente de orden económico, que le proporcionaba hasta el punto de que los clérigos descargaban en la autoridad civil la función de "decency and Order" -el tópico del día-, función puramente de incumbencia eclesiástica.

Esta era la postura tradicional mantenida por el "High Church", que los teólogos del "Oxford Movement" buscaban reformar y que

constituyó el núcleo doctrina de los "Tract", en especial de los publicados por Newman. La degradación a la que había llegado la identificación de la Iglesia con el Estado movió a los tractarians a mirar por encima del estado actual en que se encontraba el Establishment y a remontarse a la Iglesia Primitiva -influencia del Romanticismo- en busca de un esquema de dimensiones universales, lo cual dio origen a la creación del Partido Anglo-Católico.

El Anglicanismo era la resurrección del Cristianismo primitivo, (Pusey y Newman) en sus bases. "There is something greater than the established Church, and that is the Church catholic and apostolic." <sup>67</sup> Con el tiempo Newman comenzaría a dudar de la catolicidad (en el sentido griego de universal) de la Iglesia de Inglaterra, duda que en 1845 (Blanco había ya muerto para esa fecha) desembocó en su conversión al Romanismo.

La impresión que Blanco tenía de la estructuración de la Iglesia Anglicana data de los años previos a su arribo a las costas inglesas. En Practical and Internal Evidence against Catholicism recordaba que, aún residiendo en España, estaba convencido, como todo agnóstico de su tiempo, de que los hombres "enlightened as the English", sólo podían considerar la religión como arma política. En el mismo párrafo hace la observación de que el espíritu de tolerancia con que fue recibido en Inglaterra "made me perceive, for the first time, that a Christian is not necessarily a bigot." <sup>68</sup>

Ahora que se encuentra en franca crítica del Establishment, y

próximo a la ruptura con él, de estas tres ideas afirma la primera - carácter político de la Iglesia -, somete las otras dos - espíritu de tolerancia y ausencia de prejuicio - a una profunda alteración. Diez y seis años después ( 1826 ) indica que su convicción respecto al carácter del Anglicanismo no ha cambiado a pesar de su "lealtad" oficial al credo establecido: " I had silenced my understanding in favour of the Church of England, but this acquiescence was more an act of devotion than of conviction, least of all was it a voluntary surrender of my reason." <sup>69</sup>

En 1833 rompe ese silencio y afirma categóricamente que: " An Established Church, as established, is a political body , a corporation to which the law alone gives existence." <sup>70</sup>

Por otra parte, ve la ley del Establishment limitada en su campo de acción a lo externo. La tradición anglicana siempre había insistido en la importancia esencial de la liturgia, de los ayunos y en la forma externa de los sacramentos. Esa tradición recibió nuevo impulso en los últimos años de la segunda década del siglo XIX con J. Taylor y Bishop Horne. No era, sin embargo, una tradición producto del "entusiasmo" Metodista o de los Evangélicos, a quienes detestó siempre el "High and Dry Church", sino resultante indirecto de la idea de deber. El "Oxford Movement" continuó la tradición, pero su motivación se aproximaba más al Entusiasmo de los Evangélicos - el pathos, característico de los tractarians - que al sobrio intelectualismo del "High Church". En ocasiones el mismo Newman fue tildado de "Enthusiast".

El disgusto de Blanco por la exterioridad de la religión se re-

monta a los días de su condición de sacerdote católico romano, disgusto aminorado visiblemente durante los años 1812 y 1813 a raíz de la experiencia espiritual de que fue objeto en la iglesia de St. James experiencia de culto externo que resultó ser factor decisivo en su conversión al Protestantismo. Sin embargo, hay que señalar que la faceta del culto externo que en esta ocasión le impresionó fue la sencillez litúrgica y el culto con el espíritu que conllevaba, muy distanciado de la pomposidad y del "Emptiness" en la práctica del rito católico.

Ahora, en Blanco el aspecto externo de la religión es un componente rechazado por la dirección, muy pronunciada, hacia un Cristianismo restringido a lo espiritual. Es ese factor espiritual lo que le conduce a abominar de la Iglesia Establecida, fundamentada en la ley: " This is the Church, ( dice refiriéndose al Anglicanismo) of national custom. " <sup>71</sup>

Blanco critica la Iglesia establecida desde dos perspectivas: injerencia en las opiniones del individuo y atribución del poder de imponer castigos. La ley declaraba :

"...any writing whatever, which shall tend to impeach the evidence of the Christian faith... is...indictable as a blasphemous libel, and punishable as such by fine and imprisonment, or other infamous corporal punishment... The advised attempt to dispute the truth of Scripture is itself the legal crime. " <sup>72</sup>

Junto con Whately, aunque éste modificó su opinión al respecto posteriormente, <sup>73</sup> Blanco negaba al Estado la potestad de intervenir en materias religiosas contra la posición de los teólogos "Tractarians" quienes defendían el Establishment por constituir

a juicio de ellos el único campo que ofrecía garantías al mantenimiento de la disciplina ( Froude ) y la seguridad económica del sistema de Educación (Newman ): " If our Lord had wished to prevent discordance of opinion, he would have established beyond all doubt... an authority which would stop all contention." <sup>74</sup>

El derecho de opinar está basado, según Blanco, en la facultad de pensar, la cual ha sido otorgada por Dios al individuo. Intervenir en este derecho personal implica injerencia en la obra divina, la cual a su vez entraría en conflicto con los principios básicos del Establishment, consistentes con la noción de autoridad de Dios.

El problema radica en la confusión o, más bien, en la fusión de lo subjetivo con lo objetivo, reminiscencia de la Teología de las "Evidences" (J. Butler en Apology of Religion y W. Paley en Natural Religion ), en el sentido de que el conocimiento subjetivo del creyente respondía a nivel de equiparación a la verdad objetiva del intelecto divino. La fusión, quizás, no tuvo su origen en la epistemología particular de los teólogos, sino en la necesidad de consolidar el principio de autoridad, cuyo valor teórico y eficiencia práctica estaba condicionada a esa relación forzada.

Blanco, para quien la Razón era algo inviolable y por principio siempre sospechó de toda autoridad, deslindó los dos planos echando mano de las nociones básicas de la más elemental epistemología .

Atacó, también, el establecimiento de la ley desde la perspectiva del absurdo. Con excelente maniobra de lógica coloca la posición

Anglicana en una situación de vacío ideológico, cuya cristalización en una realidad "hipotética", resultaría irracional: The law ( dice) is the express will of the legislature; now legislature can change its collective opinion ; then what ? if their new opinion is not christian ? " 75

Desde la segunda perspectiva -autoridad par imponer penas- la crítica de Blanco es más vehemente .La doble prerrogativa que la Iglesia de Inglaterra se atribuye de inferir en las opiniones y de castigar desvíos, parten, en el razonamiento de Blanco, de la presuposición, de un estado de certeza; la doctrina oficial implica la posesión de la certeza, adquirida a través de las "Evidencias", arguye Blanco, añadiendo que estas evidencias no pueden proporcionar una certeza equiparable a la del conocimiento, es decir, las evidencias en realidad no producen certeza propiamente dicha. En el mejor de los casos sólo probabilidad, como es universalmente admitido por el Empirismo. Ese "assurance" de la posición oficial nunca alcanza la calidad ni la categoría del conocimiento. Las evidencias, por otra parte, necesitan para ser efectivas, integrarse con la percepción del carácter de Cristo y de los Apóstoles. Tal percepción requiere una facultad especial que reside en "the human moral being", La percepción de la divinidad resulta del testimonio interno- certeza cognoscitiva experimental- y consecuentemente personal, y el individuo " must not force his testimony upon others." <sup>76</sup> Con mayor razón debe el Estado abstenerse de imponer sus ideas, pues, como cuerpo colectivo, carece de testimonio interno en qué poderse fundar. El Estado, como tal, no

tiene conciencia.

Blanco rehusa la idea de que el Cristianismo constituye el fundamento de las ideas humanas, en abierta oposición a la concepción de la Historia Universal de Bossuet, para quien todo conocimiento es parte del plan divino, aunque por otra parte insiste él (Blanco), y esto es constante a través de toda la evolución de su pensamiento, en el papel activo de la Providencia, tampoco acepta la teoría cartesiana de una intervención divina sólo inicial, que deja a las leyes de la Naturaleza la obra mecánica de estructurar y desarrollar la vida. La función de la Providencia consiste en cooperar con la libertad del hombre. En el fondo, Blanco está rechazando la extralimitación del poder estatal, presumiblemente apoyada en el principio de origen divino de la autoridad, tanto en el plano civil como en el religioso. Lo más que Blanco admite es cierto paralelismo y mútuo entendimiento entre la ley natural y el Cristianismo, pero, nunca una fuente única para los dos.

El Evangelio tampoco presta apoyo al pretendido derecho gubernamental de aplicar castigos. La única palabra en el Nuevo Testamento, cuyo significado pudiera servir de base a la teoría del castigo es aquella que se encuentra en el Evangelio de S., Lucas en el capítulo XIV, versículo 23. Es el término "compelle", que se halla en la Vulgata (versión de la Biblia hecha por San Jerónimo el año 405) como traducción de la palabra griega αναγκάζω la cual, de acuerdo con nuestro escritor, es una traducción desafortunada. Blanco culpa directamente a San Agustín, quien en con-

fesión propia advierte que carece del suficiente conocimiento del idioma griego, de tener la responsabilidad principal en la traducción de la práctica de imponer penas. Pero, al chocar con la traducción de la Vulgata ( Blanco no hace mención del hecho de que S. Jerónimo dominaba la lengua griega ) dice que el término " compele " ( en inglés se ha traducido por "compel" ) ha sido utilizado excesivamente en su significación literal como único recurso que ofrece el Nuevo Testamento en apoyo de su teoría. Blanco insiste en el espíritu del Nuevo Testamento como base para la interpretación preferible al sentido literal, que, por lo demás, crea dificultades para conjugarlo con el contexto. Cuando Jesús reprochó a Santiago y a Juan la sugerencia de que se castigara a los Samaritanos con fuego traído del cielo, no reprochó la crueldad involucrada, sino el espíritu que había inspirado la propuesta :  
 " Ye know not what manner of spirit ye are of." <sup>77</sup>

La base teológica para Blanco, lo mismo que para Whately y Coleridge está constituida por la diferencia entre el carácter espiritual y el carácter temporal. La Iglesia, según Blanco, es exclusivamente espiritual en todas sus dimensiones ( lo que indica un paso más que le distancia de la doctrina anglicana ) y en cuanto espiritual , es decir, por su naturaleza de espiritual, se gobierna solamente por las leyes formuladas por Dios.

Blanco se dio cuenta de que el problema radicaba en la actitud anglicana en relación con la " Ascendancy ". Para su criterio, la " Ascendancy " guardaba estrecha analogía con el espíritu de " exclusion " romanista, ( por primera vez equipara la Iglesia de

Inglaterra al papado) salvando, así, una diferencia tan sólo de grado. Enrostra al "Establishment " de limitar su relación con las otras sectas cristianas al consentimiento de su mera existencia ( diferencia con el Romanismo ),pero negándoles al mismo tiempo el status de igualdad. La "Ascendancy " terminará en su criterio, desintegrando la Iglesia.

La referencia hecha al Papado, mencionada anteriormente, la insertó Blanco en su Common Place Book con fecha de 28 de Febrero de 1829, donde anota también, ahora en forma más explícita, idénticamente lo mismo : " I cannot but see that it (Establishment) retains too much of the spirit of Popery to remain as it is. " <sup>78</sup>

La equiparación que hace de la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia de Roma ya nos está indicando los comienzos de una transición de su pensamiento .

La sombra del papismo había comenzado a vislumbrarse a través de la frágil fachada del Anglicanismo bajo el expetro de la tiranía como del prejuicio. Blanco, ahora, más consciente que nunca, se resuelve a poner en tela de juicio el carácter autoritario de la Iglesia de Inglaterra. En 1832 escribía al respecto : " I object to their formularies ( se refiere a la Iglesia) having supreme and irrevocable power over the living Church ", a pesar de reconocer que tales formularios no gozan de carácter infalible.<sup>79</sup> En Agosto del mismo año su desilusión por el "Establishment", debido al espíritu papista que él descubre, alcanza una actitud definitiva: " I have fled from bigotry... and here I find myself surrounded by the most violent bigotry... I would quit this

country - I would fly a second time from the popery of Protestants, as I did from that of the Spanish Romanists. Usquequo Domine . 80

C. Tercer plano : Iglesia espiritual. La concepción básica de la Iglesia en este plano tuvo un número muy reducido de adeptos entre los tres grandes grupos. La noción de Iglesia espiritual llevaba consigo la conotación de individual, y a cierta distancia, la de racional, características que no se avenían muy bien con la noción de organización, ya fuera ésta religioso-civil o simplemente religiosa. Aun aquellos, como Coleridge y quienes éste influyó, Arnold, Whately, F. Maurice, etc. aunque enfatizaban el carácter espiritual y la autonomía de la religión, independiente del Estado, eran partidarios en lo funcional (Arnold) de una colaboración entre ambas Instituciones. Coleridge sostenía la teoría de que entre política y religión debía siempre existir cierta referencia mutua. Es decir, trataba de evitar el deslinde, la raya demarcatoria. Claro, que se trataba de una concepción muy personal de la sociedad como entidad base de la política y de la religión, así como también de la idea de unidad cosmológica, encerrada en el propósito de la creación. Coleridge veía la sociedad en el sentido de unidad la cual debía forjarse con el equilibrio de sus dos componentes: lo permanente, representado por la agricultura, y lo progresivo, simbolizado en la industria. La función de la Iglesia consistiría en forjar y sostener ese equilibrio con el objeto de asegurar la Civilización. Civilización era para él la suma de los recursos

culturales y espirituales bajo el signo de la Naturaleza moral. <sup>81</sup>

Blanco coincide con Cleridge en considerar la naturaleza moral como razón última de la existencia, pero es más radical en lo que se refiere a la conjunción Estado-Iglesia. En realidad, no sólo separa los campos de uno y otro, sino que ignora la institucionalidad de la misma Iglesia en el sentido de entidad corporativa. La Iglesia como cuerpo organizado, no es en Blanco la raíz del Cristianismo, sino resultado, algo así como la confluencia de la actitud moral de todos los creyentes.

La posición de Blanco, pues, presenta un doble síntoma: alejamiento del esquema anglicano y orientación hacia el Unitarismo. El primer síntoma refleja una clara oposición al principio de autoridad eclesiástica, tipificada en el Establishment. La Iglesia y el Estado son dos sociedades distintas que deben regirse por principios también distintos. La Iglesia Establecida no pasa de ser un mero "name given to the...marks which the Legislature fixes for the formation of the political body called Church." <sup>82</sup> El Cristianismo, en cambio, radica en la verdad y ésta se encuentra en la intimidad del individuo. (descubrimiento de San Agustín, tenido en gran estima en los círculos anglicanos). El proceso es el siguiente: La verdad es dada por el Espíritu de Dios al hombre; por tanto tiene origen sobrenatural. (aceptado por el Racionalismo moderado) El modo en que la verdad es depositada en el interior del hombre es de adaptación al condicionamiento natural de este. El medio de que

Dios se sirve con este fin es la Revelación. De aquí resulta que la razón individual es el auténtico intérprete de la verdad. En consecuencia, no hay necesidad de autoridad eclesiástica.

El punto crítico y de enorme trascendencia en esta concepción es el hecho de establecer si la interpretación individual corresponde a la verdad objetiva y que, dada la infalibilidad de la Razón, la Revelación realiza su objetivo, así como si la salvación del hombre depende en última instancia de la verdad objetiva o de la interpretación individual de la razón. Blanco parece atenerse a esto último: " I never attempted to explain why his (Jesus) death and suffering have removed my sins by trust in him, and repentance. If we could discover this by reason, we should not have needed a revelation of it." <sup>83</sup>

De todas maneras, la posición de Blanco goza desde el punto de vista de la lógica de mayor solidez frente a la teoría anglicana de la autoridad que frente a su contrapartida romanista. En esta última la infalibilidad resolvía la problemática. En cambio, en el caso anglicano la autoridad descansa sobre la Razón colectiva de un grupo selecto, que en teoría, no siempre en la práctica, supera el nivel promedio de los creyentes. Pero, tal prominencia intelectual, no por ser sólo de grado y no de naturaleza, no cuenta con la certeza que se necesita para justificar la imposición de la autoridad.

Continuando con el proceso de la teoría de Blanco, la Razón en su función de interpretación, se apoya en los principios mora-

les inherentes a la personalidad, los cuales le sirven de pruebas demostrativas, equivalentes en el método epistemológico, a las evidencias externas que utiliza la Ortodoxia, con la diferencia de que estas pruebas contribuyen a formar en la Razón el estado de convicción, junto con la certeza de que el creyente está guiado por el Espíritu de Dios. De este modo, resuelve Blanco el problema de la comunicación metafísica entre dos órdenes de existencia totalmente autónomos, el sobrenatural y el natural, sin necesidad de recurrir a una explicación panteísta: "Christianity is a living principle...this principle is supernatural...which...raises the natural mind of the Christian to a state of moral holiness...and increases the aspirations of the immortal soul." <sup>84</sup> Blanco, pues, ha substituido la autoridad eclesiástica por la conciencia individual siempre que se trate de inquirir la verdad: "On subjects where the final object is truth, every man has unlimited right to oppose in argument whatever any other man has a right to prove it by argument." <sup>85</sup>

Ya en franca oposición al sistema eclesiástico de la Iglesia anglicana, Blanco se dispuso abandonarla e ir en pos de otra secta cristiana donde la libertad intelectual pudiera desenvolverse a sus anchas. A diferencia de cuando dejó el Romanismo, esta vez no cayó en el vacío intelectual del Agnosticismo, sino que la desilusión por el credo anglicano a medida que perdía terreno era ocupado por la ideología Unitarista; todo lo cual sigue un proceso gradual sin las precipitaciones que caracterizaron la renuncia a la Iglesia de Roma.

En Diciembre de 1834 dejó escrito en su Diario : "I wish openly to separate myself from the Church of England. I am convinced that in the present state of the world, that political Establishment is most injurious to the progress of pure Christianity, with which the moral and intelectual progress of mankind is inseparably connected." 86

#### D. RESUMEN SINTETICO.

La etapa anglicana de Blanco (capítulos II y III) es de proceso constante. Es, en el fondo, el proceso de liberación mental, elemento permanente activo, en busca de metas inmediatas que corren en sucesión sin dar con nada definitivo. El juego autoridad-razón sigue en conflicto, mostrando en el conjunto sinóptico de este período un equilibrio frágil. Es el cambio más radical con respecto a la situación en la primera etapa (Catolicismo). Blanco viene luchando con el principio de autoridad en tres planos bien diferenciados : plano eclesiástico absoluto-Romanismo- al que dio solución también absoluta con el agnosticismo en los últimos años de residencia en España; plano eclesiástico moderado y relativo-Anglicanismo- , que al fin lo rechaza . Queda en pie, por el momento, el tercer plano, las Escrituras.

Por otra parte , el criterio de verdades usado en una intensidad de diferente gradación. En períodos en que prevalece la Razón el criterio muestra firmeza , casi inflexibilidad. Por el contrario, cuando se impone el criterio de autoridad, el criterio vacila. Blanco se adhiere a los "Thirty Nine Articles" provisionalmente, pasa del jacobismo al conservadurismo, estilo Burke, a medias; acepta

el racionalismo de las evidencias externas de Paley con reservas y finalmente, adopta la concepción unitarista de Dios y el "Atonement"; ratificando su lealtad a la Iglesia de Inglaterra.

El criterio de verdad epistemológicamente sufre una transformación honda. Al principio, la Razón se conjuga armoniosamente con la Autoridad ya que ésta en el Anglicanismo era racionalista en sí y por su debilidad-autoridad relativa- permitía desahogos a la Razón individual. Por ese mismo tiempo Blanco concebía la Razón como facultad inquisitiva y crítica-historicismo de la época-, facultad con funciones analíticas al mismo tiempo que empíricas. El Anglicanismo contemporáneo se había apartado del sistema de abstracciones. Todo ello, concepción jerárquica de la Religión en armonía con la cosmovisión jerárquica de Burke, racionalismo y factor externo de las evidencias de Paley facilitaron a Blanco la adhesión intelectual al sistema anglicano.

Con la nueva función de la facultad racional el principio de Autoridad como criterio cedió a la Razón. El romanticismo de Coleridge tuvo mucho que ver con el nuevo giro epistemológico operado en Blanco. La Razón en su labor de análisis resultaba demasiado pasiva en el sentido de que su función se reducía a la adaptación a una realidad ya "hecha", preconcebida, por la autoridad de la Iglesia. Por otro lado, la Razón desde Descartes había parcializado la personalidad, lo cual hacía de freno al sentido de unidad cosmológica de Blanco.

A partir de la crisis personal de los años 1818-19 se abre en la epistemología de Blanco una dimensión más amplia, fruto de la concepción moral del Cristianismo. La presencia de Kant en Inglaterra a través casi exclusivamente de Coleridge contribuye al des-

prestigio de la Razón tradicional. La diferencia entre noumenon y phenomenon -Blanco usa el término substancia en un sentido equivalente a noumenon - de los misterios es incognoscible y el intento de explicarlos un absurdo. Las ideas apriorísticas (Descartes) no logran reflejar la realidad; por tanto es imposible establecer contacto con Dios a nivel abstracto. El nuevo "approach" que Blanco elige es la experiencia interna. La Biblia (Coleridge y en cierto aspecto la crítica histórica también) es un libro como los demás hasta el momento en que su lectura despierta un sentimiento moral muy particular, más elevado que el de cualquier otro libro humano. Influjo que ocasiona transformación profunda en su espíritu. Dios, decía Blanco, no dejó en la Revelación definiciones ni credos. La Biblia no es un libro de texto.

El nuevo "approach" obliga a Blanco a distinguir la Razón del Understanding. El Understanding es una facultad cognoscitiva receptiva de impresiones sensoriales sobre las cuales emite juicios después de someterlas a análisis. El análisis encuadra las impresiones dentro de formas clasificadoras, como el tiempo y el espacio, para a continuación convertirlas en abstracciones. El Understanding tiene, pues, una función científica. Las formas clasificadoras no son, sin embargo, en Blanco operación subjetiva como en Kant, sino empíricas, en contacto directo con la realidad objetiva, sin ejercer en esa realidad modificación alguna. El de Blanco es un empirismo de sentido común. Por otra parte, en su epistemología el empirismo no se resuelve últimamente en la continuidad

de los juicios [Asociacionistas] - Locke, Hume -, sino que de -  
 trás de la acumulación de impresiones está el yo con entidad  
 Bñja la forma de conciencia y como núcleo de todo aparato cog-  
 noscitivo y psíquico. El understanding, pues, no se confunde  
 con la conciencia, ni siquiera se constituye en factor de mayor  
 importancia. Además, su función primaria no sobrepasa el campo  
 de lo sensorial. Es este criterio el que le guía a Blanco a  
 Blanco a refutar la doctrina de la transubstanciación por con -  
 siderar que la transmutación de substancias repugna a la inmovi-  
 lidad de las formas sensitivas y su integración esencial en la  
 substancia. Semejante operación supondría una labor subjetiva de  
 abstracción, lo cual por su misma naturaleza de abstracción des-  
 virtuaría la verdad objetiva tal como la captan los sentidos.  
 La Razón no es simplemente una facultad con funciones distintas  
 a las del understanding. Es más bien una totalidad, que, además de  
 aglutinar las actividades de las demás facultades psíquicas, actúa  
 como unidad; es una especie de resultado químico, algo que de  
 hecho se identifica con la naturaleza racional per se. Blanco  
 usa últimamente los términos "reason" y "feeling" indistinta -  
 mente; pero ambos vocablos encierran una significación nueva en  
 su epistemología. Cuando habla del "inner feeling" en el marco  
 del conocimiento, no incurre en la noción de sentimiento como  
 emoción psicológica (teoría de los Evangélicos); el "Enthusiasm",  
 y aun se aleja ligeramente del "consciousness of absolute depen-  
 dence" de Schleiermacher en quien la Razón, aun práctica, se reduce  
 a la contemplación de sentimientos cuyo resultado da el dogma.

En Blanco el sentimiento moral lleva una conotación racional análoga al "hight reason" de Jacobi, en cuyo concepto la razón como facultad es parte integrante y activa junto con la imaginación y demás vivencias de la totalidad constituida por la Razón Práctica Moral. En este sentido la Razón se coordina íntimamente con la fe (Cambridge Platonists) que en última instancia prácticamente se identifican en la relación con la verdad revelada. Por otra parte, coincide, por supuesto con Jacobi y con Schleiermacher, en que la Razón moral no es racionante, sino intuitiva, y se distancia definitivamente de la concepción empirista utilitarista de Bentham y Stuart Mill.

La razón, pues, al incluir las vivencias psíquicas, se desprende de la inquisición abstracta, que ya Kant había demostrado ser incapaz de alcanzar el noumenon de las esencias existentes y que Blanco repetidamente advierte su inutilidad cuando acusa a la Ortodoxia de tergiversación de las Escrituras por intentar transformar la Revelación en sistema racional. En cambio, en la razón moral las ideas gozan de status ontológico, poniéndose en contacto con el noumenon a diferencia del understanding que sólo logra dar a las ideas categoría regulatoria con carácter condicional. La incapacidad del understanding para captar la existencia del absoluto es compensada por la habilidad de la Razón Moral a la que se comunica Dios, el "Moral Being". La Razón consecuentemente es dinámica y creadora, "imagen de Dios".

En esta época Blanco no se pronuncia en favor de una explicación emanatista de la presencia de la razón en el ser humano (Cambridge Platonists) del que se mostro partidario en los últimos años de

sacerdote católico. A pesar de que hace equilibrios con la razón y trata la Razón humana como derivación de la divina ,nunca se desprende del concepto de creación. El hombre ha sido creado por Dios.

Su epistemología le conduce necesariamente a la visión del Cristianismo como vida( aproximación al existencialismo de Kierkegaard, que también se nota en Schleiermacher). Dios es un ser moral; la Revelación tiene un propósito moral; la actitud del creyente es eminentemente moral. La Moral tiene su centro en la conciencia individual. Así, Blanco fija la base para la exclusión de la autoridad eclesiástica en su doble aspecto : imposición de principios ( aunque sea relativa como en el caso del Anglicanismo) y enfoque en el condicionamiento externo de la religión, campo de la ley eclesiástica.

Blanco ha evolucionado en dirección a una mayor autonomía mental: del rechazo de la autoridad eclesiástica absoluta( primera etapa) ha pasado a la negación de la autoridad eclesiástica relativa (segunda etapa); de la preponderancia del principio de Autoridad sobre la razón a un equilibrio de ambas que es la característica de este período. Su desprendimiento de lo externo ha dejado a solas con Dios y su Razón práctica.

## N O T A S

1. J.M.Blanco White, L.B.W. , opus. cit., V. I,p. 37
- 2 Ibid.
- 3 J.M.Blanco, "Common Place Book " en L.B.W., V. I,p.368
- 4 Véase la obra de Hugh R.Mackintosh Types of Modern Theology traducida al español por Justo González con el título de Corrientes teológicas contemporáneas, ( Buenos Aires:Edi. Gráfica,1964). Para mayor información sobre la teoría de desmitologización y la diferencia con los partidarios dela desmitologización del siglo XIX véanse las páginas 309-318.
- 5 J.M.BlancoW., "The Preservative against Popery" en Master-Key to Popery por Anthony Gavin (Cincinnati : Edi. de A.Robinson 1833 ),p. 288
- 6 Ibid.,p.287.
- 7 David Hartley, Observations on Man ( Gainesville,Florida : Edi. Harry R.Warfel,1966 ) Part I,Propositions VIII-IX.
- 8 Ibid.,p. 499. Hartley añade lo siguiente:"...Relations of things, by which the morality or immorality of certain actions is commonly proved,and which, with the relations are called Eternal,from their appearing the same,to the Mind at all times, would determine the Mind to form the the corresponding moral judgment independently of prior associations,this ought also to be proved by the Alleg - ations of proper Instances. "
- 9 Ibid., Part. II,p.246.
- 10 J.M.Blanco W., P=I.E., op.cit., p.46.
- 11 Véase la obra de Ingran Cobbin Essay of Popery ,especial - mente la parte IV donde desarrolla esta idea.(London : ED. Foxe S Book of Martyrs,1875 ).
- 12 John H.Newman, Lectures on Present Position of Catholics in England. ( London : Ed. de 1892 ),p.II

- 13 Richard Whately, Essays (Third Series ) on the errors of Romanism. ( London : Ed. de 1856 ),p. 44
- 14 Patrick Murphy, On Popery in Ireland. (London : Ed.E.R.Murray 1865 ),p.VIII.
- 15 Véase Anti-Catholicism in Victorian England by E.R.Norman ( London : Ed.Professor G.R.Elton, 1968 ),p.p.125-128.
- 16 J.M.Blanco W., L.B.W., op.cit., V.I,p.p. 415-516
- 17 Ibid.,p.416.
- 18 Ibid., p.434.
- 19 J.M.Blanco W., A Letter to Charles Butler, Esq. on His Notes od the Practical and Internal Evidence Against Catholicism by the Rev.J.M.Blanco White,M.A. ( London : Ed.Murray,1826) p. I.
- 20 J.M.Blanco W., L.B.W., op.cit., p.432..
- 22 Ibid.,p. 5.
- 23 Ibid., p. 17.
- 24 Ibid., p. 18.
- 25 El texto en su versión griega se encuentra en P.I.E.,p.180.
- 26 Ibid.,p. 41.
- 27 Ibid.,p.46.
- 28 " Hechos de los Apóstoles " en la Biblia, cap. II,vers.14-36
- 29 . Blanco W., P.I.E., p.70
- 30 Ibid., p.69.
- 31 J.M.Blanco W., A Letter to Protestants converted from Romanism. ( Oxford : W.Baxter, 1827 ),p.17
- 32 J.M.Blanco W., P.I.E. op.cit.,p.89.

- 33 Bernard Reardon, From Coleridge to Gore, op.cit., p.54
- 34 J.M.Blanco W., P.I.E., op.cit., p.90
- 35 Ibid., p.36.
- 36 Ibid., p. 86.
- 37 J.M.Blanco W., "Correspondence " en L.B.W., V.I, p.419.
- 38 J.M.Blanco W., P.I.E., op.cit., p.72.
- 39 J.M.Blanco W., A.A.P. op.cit., p.330.
- 40 The Abingdom Bible Commentary.(New York : Ed.Frederick C.Eiselen,1929 ). Interpreta la última CENA COMO UN RITO DE "Fellowship". Anota que era costumbre griega que los convidados a la comida llevaran las provisiones de las que todos participaban indistintamente. Era también costumbre que en cierto momento del rito se partiera una porción de pan y los trozos resultantes se repartían entre los comensales como símbolo de unidad. De esta forma se interpretan las palabras de Jesús : " Many as we are, we are one loaf, one body, for we all partake of the one loaf. "
- 41 J.M.Blanco W., P.I.E., op.cit., p.72.
- 42 Ibid., p.p. 76 -77. Véase para mayor información el libro de Blanco Letters from Spain, op.cit., especialmente las cartas III y IX.
- 43 Jacques B.Bossuet, Variations of Protestant Churches(Paris: Library Larousse, 1956 ), p.p. 78 - 83
- 44 J.M.Blanco W., P.I.E., op.cit., p. 94
- 45 Ibid., p.97.
- 46 "The Epistle of paul the Apostle to the Romans " en la Biblia chap. X, vers. 9
- 47 J.M.Blanco W., P.I.E. , op.cit., p. 96.
- 48 J.M.Blanco W., "Correspondence " en L.B.W. , V. I, p.446.

- 49 Ibidem.,p.445.
- 50 El libro aparece en forma anónima ; sin embargo, la crítica atribuye la obra a Richard Whately. Sobre esto consúltese el libro de Bernard Reardon From Coleridge to Gore, op.cit. p.45.
- 51 Richard Whately, Essays on Some of the Dangers to Christian Faith. ( London : Ed. Longman, 1971 ), Essay III, Nota A, p. 236.
- 52 Dickson Hampden, An Essay on the Philosophical Evidences of of Christianity. ( Oxford : Ed. University Press, 1923 )p.83
- 53 Para una detallada descripción de los acontecimientos véase Mr. Secretary Peel por Norman Gash. ( London : Ed. Longmans, Green & Co.LTD.,1961 ),p.p. 545 - 582.
- 54 La cita se encuentra en The Idea of the Victorian Church por Desmond Bowen. ( Montral : Ed. McGill University Press,1968 ), p. 7.
- 55 J.M.Blanco W., Letters from Spain , op.cit.,p. 71.
- 56 J.M.Blanco W., H.M.E., p. 314.
- 57 J.M.Blanco W., L?B.W., V. II, p. 260.
- 58 Maisie Ward, Young Newman , ( New York : Ed. Sheed and Ward, 1948 ),p.142.
- 59 Henry Parry Liddon, Life of Edward Bouvery Pusey. ( Oxford : University Press, 1893 ),V.I,p.360.
- 60 David Newsome, The Wilberforce and Henry Manning.(Cambridge: Ed. Belknap Press, 1966 ),p.167.
- 61 John H. Newman, citado en Life of Edward Bouvery Pusey by H.P.Liddon. op. cit., V.II,p.363.
- 62 John H. Newman, Apologia pro Vita Sua. ( New York : Image Books,1956 ),p.68.
- 63 R.W. Church, The Oxford Movement. ( London :Ed. Archon Books 1966 ),p.93.

- 64 W.H.Griffith Thomas, The Principles of Theology,op.cit.p.465.
- 65 Citado por Bernard Reardon en From Coleridge to Gore op. cit. p. 36.
- 66 J.M.Blanco w., S.T.I.G.,p.25.
- 67 John H. Newman, citado en The Oxford Movement,op.cit.,p.103.
- 68 J.M.Blanco W, P.I.E. op. cit.,p.24.
- 69 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W. op. cit.,V.III,p.128.
- 70 J.M.Blanco W., S.T.I.G.,op. cit.,p. 211.
- 71 Ibid., p. 212.
- 72 J.M.Blanco W., The Law of Anti-Religious Libel.( Dublin : Ed. R.Milliken and Son, 1834 ),p.7.
- 73 Richard Whately, Essays on Some of the Dangers to Christian FAITH,op. cit., Note A to Essay III.
- 74 J.M.Blanco W., S.T.I.G., op. cit., p. 18.
- 75 J.M.Blanco W., The Law of Anti-Religious Libel,op. cit.,p.30.
- 76 Ibid.,p.58.
- 77 "The Goepel according to St. Luke" in the Bible,chapt.9:55.
- 78 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W., V. I,p. 457.
- 79 J.M.Blanco W., S.T.I.G. ,op. cit.,p.p. 23 -24.
- 80 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W. op. cit.,V.I, p.493.
- 81 Samuel Tylor Coleridge, On the Constittution of the Church and the State ( London : Ed. by John Barrell, 1972 )pp.95-11
- 82 J.M.Blanco W., S.T.I.G.,op. cit.,p.212.
- 83 Ibid.,p.207.

- 84 J.M.Blanco W., The Law of Anti-Religious Libel, op. cit., p.54.
- 85 Ibid., p.12.
- 86 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W, V. II, p.65.

## C A P I T U L O   I V

## LA RAZON SE IMPONE A LA AUTORIDAD

Si el desenlace de Blanco con la Iglesia de Inglaterra fue precedido de un proceso gradual de evaluación ideológica, la ruptura gradual oficial, en cambio, se vio precipitada por los acontecimientos de los últimos años ; el resultado de la polémica sobre la Emancipación católica , y más decisivamente el surgimiento del Oxford Movement que logró imponer su estilo y concepción del Cristianismo. Blanco, que tuvo que abandonar la Universidad de Oxford no precisamente de la forma más digna, se sintió sumamente incómodo en el seno de una Iglesia que iba tomando rápidamente un matiz antirracionalista y una orientación peligrosamente "evangélica". Veía en el contenido de los Tracts for the Times y en general por la actitud del "Oxford Society of Saints " un propósito encaminado hacia un sistema análogo al de la Iglesia Católico-Romana. La Iglesia Anglicana trataba, a su juicio, de reestablecer "Popery without Pope ". Newman era a esta altura prácticamente un "Enthusiast"; Keble un poeta de simple sentimentalismo. Con la excepción de Pusey, quien se había dejado contaminar de racionalismo durante su estancia en Alemania y se había enfrentado a la rigurosa ortodoxia de James Rose, el gran teólogo de Cambridge, todos los líderes "Tractarians" adolecían del sentimentalismo que caracterizó lo que se llamó "Theology of the Heart" con énfasis en la exterioridad del culto y las prácticas ascéticas.

La acumulación escalonada de desacuerdos con la Ortodoxia Anglicana

provocó en el momento de la ruptura una determinación radical ; los "Thirty Nine Articles " no son sino meras especulaciones sin base bíblica, la distinción ortodoxa entre lo esencial y lo secundario lo parecía a Blanco arbitraria. Todo ello implicaba la ausencia de una norma que debiera ser indiscutible, necesaria para deslindar conceptualmente la acción buena de la mala. A falta, pues, de un criterio infalible la Iglesia carecía de autoridad para delinear un esquema de doctrina con la certeza imprescindible que requiere el acto de fe. De este modo, Blanco justificó la renuncia al Anglicanismo y se desprendió de todo control intelectual y legal. La tercera etapa de la evolución -oficialmente parte del 1835- se caracteriza denominadamente por su adhesión profesional a la Iglesia Unitaria, psicológicamente por la inmersión en la propia conciencia, epistemológicamente por la reducción del campo gnoseológico a la Razón individual. En esta etapa la tendencia natural y por ello constante desde los comienzos de la evolución ideológica, reprimida por las Ortodoxias, primero de la Romanista y después de la Anglicana, logra su plenitud.

La libertad de pensamiento es lo fundamental en él. Esto impide que se entregue una vez más a una Iglesia institucionalizada sin reservas. El hecho de que su pensamiento encaje considerablemente en el trazado ideológico de la doctrina Unitaria, lo mismo que su teoría del conocimiento, no indica una adhesión incondicional al Unitarismo. Simplemente significa mayores posibilidades de libertad mental, a cuyo principio y meta queda subordinada la adhesión. De hecho, ya de entrada, se coloca en posición de alerta

y cautela ante el relativo dogmatismo de los Unitarios, dogmatismo que él atribuye a un poso hereditario que todavía resiste la implementación del principio epistemológico de libertad intelectual. Blanco se acercó al Unitarismo por la atracción capilar de tres peculiaridades que encontró en los clérigos Unitarios de Liverpool : Cristianismo razonable, carácter moral y amor por la verdad, condiciones firmemente arraigadas en Blanco, y que a partir de este momento constituirían los pilares de su posición teológica.<sup>1</sup> En su Diario con fecha de 31 de Julio de 1836 dejó sus impresiones sobre la Iglesia Unitaria :

" Our Unitarians (se refiere a los ingleses) are the only truly religious people who may be considered free from the two insurmountable obstacles to religious reform ; they are free from enthusiasm, and from the pride of orthodoxy ; they are able to listen to reason which the enthusiasts cannot; and willing to listen to reason, which the orthodox is not. " 2

Así como, por otra parte, veía el Unitarismo en una posición equidistante entre Ateísmo y fanatismo.

En sus escauceos por las doctrinas anti-trinitarias allá por el año 1819 había optado por simpatizar con el Socionismo, que a su entender en aquella época, era una especie de Unitarismo mitigado y quedó aparentemente satisfecho con la noción socionana de Cristo como sólo imagen de Dios -Padre. Ahora, en cambio, juega la noción insuficiente y descubre y descubre que el Socionismo no es otra cosa que un "disguised Unitarianism".

Su rechazo de la autoridad humana llega a tal extremo que, en el acercamiento al Unitarismo prescinde del pensamiento de los teólogos : " I became Unitarian by the study alone of the New Testament. " <sup>3</sup> Continuará así acercándose cada vez más a un inmanatismo

de la razón, esa razón Práctica integrada en la conciencia de la cual Dios hace el centro donde deposita "the Light" que Blanco identifica con el espíritu del Cristianismo.

A pesar de su afirmación categórica de que no es idealista y de que no sigue la filosofía de Fichte( aunque confiesa que su teoría moral le entusiasma) la influencia del filósofo alemán es patente hasta el punto de que llega a bordear comprometidamente la interpretación panteísta ,e incluso trata de congeñiarla con el pensamiento de San Pablo.

#### A - SENTIDO MORAL.

La cuestión central sobre este último período del pensamiento de Blanco (1835 -1841 )gira en torno a la problemática de la verdad. Aunque la búsqueda de la verdad fue siempre constante preocupación, casi tendencia natural, ahora la problemática exige un nuevo enfoque como resultado del aislamiento intelectual al que ha que dado reducido por la ausencia del mecanismo de la autoridad. Toda solución posible debe partir desde ahora de la relación que se establezca entre el ser cognoscitivo individual y su objeto.

Hay verdades universales sobre las cuales existe común acuerdo , debido a su independencia de acción subjetiva, que incluso son admitidas por el más radical escepticismo; son verdades que se contienen paradójicamente en la duda, no en la duda como tal, sino en el hecho circunstancial del contenido real que niegan, del cual la duda no logra desprenderse. En el caso, por ejemplo, de la duda cartesiana en que la misma duda descubre la existencia real del

yo; como también, por citar otro caso, lo encontramos en la dialéctica agustiniana sobre los resultados del error: "¿Cómo puedo enganarme (dice San Agustín) acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño?"

Este tipo de verdad no le interesa a Blanco ahora. El Cristianismo ha tomado en su ideología una dirección muy concreta hacia el sentido moral. Las especulaciones teóricas son a su juicio exclusivas de la Ortodoxia, y él no quiere saber nada de esto. Sin embargo, es de interés notar, que en este campo independiente de la participación mental en la existencia de lo verdadero, Blanco reconoce la realidad puramente objetiva a la cual el intelecto se adhiere. Es, pues, una concepción pre-kantiana. El interés de esta observación estriba en el hecho de que Blanco no da a la verdad moral el mismo tratamiento. No admite en el terreno de lo moral más verdades que las puramente subjetivas. En realidad, se trata de una inconsistencia lógica desde el momento que utiliza doble criterio para el conocimiento especulativo y para el conocimiento práctico, diferencia hasta cierto punto arbitraria. La razón que Blanco alega para subjetivizar la verdad moral es la conexión existente entre ésta y el deber. Como, por otra parte, el deber se actualiza en la experiencia del individuo, el conocimiento tiene que ser subjetivo. A esta internación en lo subjetivo le ha llevado la eliminación de la autoridad intelectual como nexo entre el mundo real y subjetivo, aunque no por una consecuencia necesariamente lógica, pero sí de hecho.

El subjetivismo en Blanco no es, con todo, tan radical como en Kant

Blanco no niega la existencia objetiva de la verdad, ni siquiera duda de ella. Lo que niega es la capacidad de la mente humana para establecer relación con la realidad objetiva. Vuelve, así, al gran problema de la comunicación de las substancias en que se vieron atrapados Descartes y Leibnitz. Aun, la verdad histórica y su aplicación a la Revelación pierde objetividad como objeto de conocimiento : "...to speak of truth as an external existence, is absurd"<sup>4</sup>

A pesar de las apariencias no existe contradicción, al menos desde la perspectiva moral, entre incapacidad intelectual de conocer la verdad objetiva y la admisión de su existencia. En otras palabras, ¿cómo puede uno estar seguro de determinante verdad objetiva si no tiene conocimiento de la misma? Blanco simplemente da por existente la verdad objetiva, no por deducción lógica, como Locke admitió la existencia de la substancia aun atropellando los presupuestos de su empirismo, sino por una condicional metafísica de la fe que su racionalismo moderado está dispuesto a respetar.

La problemática de Blanco se ciñe más bien al mecanismo de transmisión humana de la verdad objetiva y es en esta transmisión donde se fija su duda y su confianza. Hablando de la verdad histórica en cuanto presentada después que los testigos han desaparecido dice, que los hechos son materia de conocimiento exclusiva de Dios : "...of that transient existence God alone has a true Knowledge."<sup>5</sup> Por tanto, si la transmisión no garantiza la certeza, el conocimiento de la verdad (siempre en conexión con el deber) depende de la convicción individual. En el marco de la moral no es, pues, de rigor intentar establecer una adecuación entre intelecto

y realidad. No importa que la convicción subjetiva encierre error alguno. El deber se ajusta a la convicción y la responsabilidad moral no trasciende las limitaciones de la convicción. Por consiguiente, la verdad resulta, no de la relación mental con el exterior, sino de la relación con la evidencia humana, fuente de la convicción. Blanco prefiere usar el término "veracidad" en contraposición al de verdad, que generalmente lleva una conotación abstracta.

De este modo, Blanco cree salvar el error fundamental de la Ortodoxia consistente en presentar la verdad subjetiva como si fuera objetiva.

El mecanismo del conocimiento de la verdad funciona en una esfera predominantemente subjetiva, pero sin caer en el idealismo germano. Por estas fechas Blanco se dio a la lectura de la Filosofía alemana, especialmente la de Fichte, tanto del padre como del hijo;<sup>6</sup> En 1836 cita en su Diario la obra Facts of Consciousness y en 1837 nos dice que acaba de leer Thatsachen des Bewusstseyns, ambas de Fichte; En su Diario cita también a Kant a quien ya conocía de antes a través de Coleridge. Ambos filósofos influyeron extensamente en él.

En el tratamiento de la verdad Blanco presenta una teoría compleja, no siempre clara, debido sin duda al estilo asistemático de la exposición. Como fundamento establece dos clases de Razón humana: una inquisitiva con carácter de facultad, y otra que, a pesar de tipificarla de facultad, -"multiform faculty"-<sup>7</sup> aparece a veces como resultante de la acción conjunta de todas las facultades psíquicas, y a veces como la misma conjunción de la operación total del

espíritu. En ambos casos, sin embargo, y esto es lo importante, se identifica con el ser racional.

El primer tipo de razón cuya función consiste en descubrir, no cuenta con la experiencia, es decir, se mueve en la esfera de lo abstracto. Al no cooperar con la experiencia, su oposición se reduce a la labor analítica y no trasciende los confines de la apriorística; de ahí, su limitación. Lo más que puede producir son ideas en esencia condicionales en el sentido de que captan la realidad dentro de la categoría de postulado, no de axioma. Esta razón inquisitiva no contribuye prácticamente nada a la realización de la fe. En este sentido Blanco habla de la inutilidad de los esfuerzos de la Ortodoxia por establecer la comunicación de Dios con el hombre. Tal comunicación debe realizarse a nivel de ser para que sea efectiva, y esta razón Blanco mantiene a cierta distancia del ser.

En cuanto al segundo tipo de Razón su pensamiento se ve oscuro, incluso confuso. Por un lado, habla de razón identificada con el ser, que corresponde a la Razón Práctica de Kant y a la concepción moral de Fichte; es decir, una Razón confundida con la conciencia, supremo juez de la acción vital. Por otro lado, identifica la voluntad con el ser, excluyendo no sólo la Razón inquisitiva, sino una tercera Razón que él llama "determining" o "concluding".<sup>8</sup> En *Observations on Heresy and Orthodoxy* dice: "Reason (in its highest sense) in the sense of Paul when he speaks of the Spirit of Man which the Spirit of God assists is That part of human nature, that multiform faculty that constitutes man a rational being. It is opposed to anything of brutes"<sup>9</sup>

Esto en primer lugar implica una concepción aristotélica del hombre (Hilemorfismo) ; la razón es parte sólo de la naturaleza humana ,parte no cuantitativa,sino esencial, equivalente en su constitución y función -constituye el ser en racional-a la forma substancial de Aristóteles,pero al mismo tiempo es facultad diversificada -multiform-expresión que en sí no indica la aglutinación de todas las facultades responsables de las vivencias psíquicas como en Coleridge,pero en último término presupone la unidad ya que esa razón " constitutes man a rational being."

La idea de identificación entre razón y ser no es nueva. En 1818 durante sus inquisiciones sobre el misterio de la Trinidad se fundaba precisamente en esa concepción para negar la posibilidad de la multiplicidad de Personas en la realidad divina. La teoría Trinitaria distingue entre naturaleza y persona; Blanco, en cambio, al rechazar tal distinción en virtud de que la Persona se constituye esencialmente por el principio inteligente activo -" Aman is an intelligent agent"-se individualiza por la Razón y en última instancia es el ser el que constituye la individualización. Por eso, añadía : "If...Christ is a man,he cannot be one in person with another intelligent agent,either limited or infinite." <sup>10</sup>

Por otra parte, colocándose en la línea ideológica de Fichte,integra el ser en la voluntad a la cual considera independiente de las demás facultades en una posición de supremacía e identificándola con la conciencia. La conciencia viene a ser sinónimo de Razón Práctica coincidiendo con Kant. De todo ello resulta que el concepto de Razón "in its highest sense" viene a ser idéntico al ser.

Entre estas dos variantes de la noción racional Blanco intercala una tercera función de la Razón-"determining reason"-.Esta tercera función ,separada de la analítica y de la deductiva, interviene directamente en la conciencia,en el ser, sin identificarse con él. Trabaja en contacto con la experiencia interna e influye en el proceso de la responsabilidad moral. A diferencia de la razón inquisitiva,que moría en sus propias limitaciones,la "determining reason" carece de límites. El concepto de la ilimitación en la manera que Blanco lo ve, no lo deja al azarde un no provocado panteísmo, como sería el caso en el terreno de la especulación apriorística. En la esfera de la conciencia -donde funciona esta Razón- no existe por ahora peligro de panteísmo. La infinitud de que habla Blanco tiene lugar en las posibilidades que "lo dado" ofrece a la conciencia. Hay aquí una especie de acomodación de la idea kantiana del phenomenon en el sentido de que"lo dado"es en kant un elemento integrante del conocimiento de la Razón Pura y en Blanco, en cambio, es un factor de la Razón Práctica. La analogía consiste en que en ambos casos "lo dado" tiene procedencia externa ,objetiva, y de acuerdo con la epistemología tanto de Kant como de Blanco llega a la conciencia ( en el caso de Blanco) y al terreno de las categorías(en el caso de Kant) informe,es decir, sin realidad formal. En Kant "lo dado" es el caos; en Blanco es ontológicamente el ser acabado,pero moralmente incompleto. La función,pues,del "determining reason"consiste en presentar al ser "everything" (ilimitación) con el objeto de que la conciencia dé a todas esas posibilidades realidad moral admitiéndolas o rechazándolas.

"Lo dado" en la analogía de kant y en mayor grado con Fichte, en

cuanto existente "irrealizado" permite la construcción de una Moral subjetiva y relativa; subjetiva porque las posibilidades dadas (en el caso de Blanco el contenido de la revelación) al pasar por el filtro de la Razon adquiere su realidad definitiva, que puede, o no puede, responder a la realidad ontológica, que tenían en su origen divino. A Blanco no le preocupa semejante discordancia. (No hay que olvidar que estamos en el contexto de la conciencia del deber, no en un contexto puramente subjetivo). No le preocupa porque parte del principio según el cual Dios se comunicó a la razón, y por tanto adaptó la verdad revelada a la capacidad cognoscitiva del hombre. Es relativa esta Moral porque depende de la interpretación individual a falta de una autoridad infalible delegada, capaz de unificar la opinión en un consenso universal.

Naturalmente, y sobre todo en un terreno moral, la "determining reason" no actúa indiscriminadamente; después de todo, es una facultad dinámica (Coleridge, Kant) encargada de valorar "lo dado". Blanco advierte que: "...to receive as true anything without a sufficient reason, is against the highest law of nature." <sup>11</sup> Ahora, ¿cuál es el alcance de esa razón suficiente? ¿Qué entiende Blanco por razón suficiente? No se detiene a explicarlo, pero se podría entresacar el significado escarbando en el conjunto de su filosofía. Por de pronto, habría que descartar el sentido ontológico que le da Leibnitz aplicando a las verdades "de hecho", que dependen de lo contingente, es decir, aquellas en que el predicado no está contenido en el sujeto y cuya determinación no es posible a través del análisis. Las verdades "de hecho" mantienen un sistema infinito de relaciones con todos los estados anteriores y poste -

riores. Un conocimiento tan comprensivo sólo es posible en Dios. Es cierto que Leibnitz entiende por razón suficiente algo equivalente al conocimiento de causa y finalidad, pero resulta que tal conocimiento se refiere a causas ontológicas que necesariamente exigen certeza metafísica. Ya hemos visto que Blanco se desentien- de de la Ontología . Para averiguar el sentido que tiene este prin- cipio en Blanco hay que ponerlo más bien en relación con la pro - blemática de la certeza, que al fin de cuentas, es el móvil de todos los cambios ideológicos. Blanco en la relación con la actitud del hombre respecto a la Revelación no cree ser necesaria la certeza metafísica que se desprende del conocimiento de las esencias; cree ser suficiente la certeza moral, apoyada en el mayor número de pro- babilidades al alcance de la Razón, lo más que el método empírico y la Filosofía del Sentido Común puede ofrecer.

Por último, para concluir con el análisis de la naturaleza de la Razón, siguiendo la epistemología de los Unitarios , <sup>12</sup> concede la condición de innata a la Razón, aunque no a las ideas.

¿Cómo ve Blanco la Razón en conexión con el mundo externo? Tanto idealistas (Descartes) como empiristas (Locke) y escépticos (Hume) dejaron sin resolver la problemática del paso de la idea al obje- to externo, en unos, y del objeto a la idea en otros. La cuestión es de suma importancia en Blanco desde el momento que la revelación escrita es realidad objetiva y por su misma naturaleza se dirige a formar convicciones en el hombre. Blanco encuentra la salida al problema en su filosofía del sentido común. No es el de Blanco el sentido común clásico, el κοινή αἰσθησις aristotélico, una espe- cie de percepción unitaria e integradora de los demás sentidos ,

algo radical, anterior a la diversificación de los entires específicos, pues tal facultad, a pesar de su radicalidad permanece en la esfera de los sentidos. Semejante noción habría conducido a Blanco, aunque indirectamente, hacia la Ortodoxia, considerando la objetivización de la Revelación escrita y la unanimidad que presupone, lo cual en última instancia se resolvería en un órgano oficial representativo del consenso común.

Lo que aquí está en juego es precisamente la objetividad. Por eso, Blanco recurre al sentido común de la Escuela Escocesa, particularmente a Thomas Reid y Dugald Stewart. Blanco conocía las obras de Reid (1710-96) e incluso las recomienda en Letter to Miss L, fechada 1835.<sup>13</sup> Según la Escuela Escocesa trasciende el nivel sensorial y se confunde con la Razón. No se limita a una vaga experiencia de la existencia, sino que posee una cualidad activa de interpretación de lo objetivo. En el fondo es el "naturae rationalis inclinatio", es decir, algo tan radical como la naturaleza humana. Ya hemos visto que en Blanco la Razón—in its highest sense— es lo que especifica al ser humano. Naturalmente, el sentido común, así especificado, se diferencia de la razón discursiva (Reid) la cual Blanco elimina del contexto moral. El sentido común, pues, es el conjunto de percepciones evidentes. La evidencia, de acuerdo con Blanco, no está en "lo dado", objetivo, sino en la percepción que varía de individuo a individuo: "We certainly have no approach whatever to truth, except through and in our minds."<sup>14</sup>

La Revelación ha sido transmitida en palabras y éstas no son sino símbolos arbitrarios de realidades desconocidas. El símbolo por

su naturaleza no da traducción adecuada, pues tiene después de todo, origen subjetivo, y tratándose de simbolizado sobrenatural encuentra dificultades insuperables para reflejar con exactitud ontológica la realidad. Una cosa es el símbolo como tal y otra muy distinta las ideas que suscita. Una vez más se nota en él la influencia kantiana: "lo dado" adquiere su ser en la caracterización que le da forma y realidad. Blanco cree, por eso, que es esfuerzo inútil buscar a través de los símbolos - las palabras en la Revelación - la verdad objetiva, ya que ésta, en cuanto está contenida en símbolos es diferente a la idea que suscita en la mente: "Do you wish me to be humble towards the written character printed in the Book, or towards the sense which I found the words which those characters bring to my mind?... what we denote by sense does not lie in the words themselves any more than the perception of colour in the object that excites it."<sup>15</sup>

#### RAZON HUMANA Y RAZON DIVINA

En el contexto moral desde cuya perspectiva Blanco enfoca la Revelación ni la Razón inquisitiva ni la determinante pueden garantizar la verdad. Ambas ponen el obstáculo de la intervención humana al que Blanco se refiere y del cual se sirve para justificar su rechazo de la Autoridad, no sólo la eclesiástica, sino la testimonial de los co-autores de las escrituras. Por otro lado, teniendo la Revelación carácter moral en su propósito y finalidad, lógicamente el hombre debe responder a ella con principios y comprensión morales, es decir, con la concien-

cia. Como Blanco ha identificado la conciencia con la Razón ( in its highest sense ), la Razón Práctica es, pues, la que establece relaciones inmediatas con el Dios revelador; ya hemos visto la dificultad que ha encontrado siempre la Filosofía con el problema de la comunicación de sustancias de diverso orden, sobrenatural y natural. ¿Cómo resuelve Blanco la cuestión de la comunicación? En su Diario- 7 de Julio de 1835- avanza una idea que, aunque no es nueva, adquiere ahora una expresión más definida y definitiva: "As our reason must be a beam of the eternal Reason, by which all things were created, the only approach we can make to objective truth, the work of the infinite Reason, is through its emanation, our finite reason." <sup>16</sup>

Por de pronto reconoce la existencia de la verdad objetiva, lo que confirma lo que hemos visto en él hasta ahora. Es importante tener esto presente porque a esta altura Blanco ha comenzado a bordear el idealismo peligrosamente. El mismo se percata de ello y se adelanta a declarar que no es idealista. El Único modo de establecer contacto con la verdad objetiva es definiendo la Razón en el marco de la relación con-natural con la Razón divina. Aunque el término "relación" no se aviene en lógica con el término "con-natural", sin embargo, no parece prudente aventurar otra expresión debido al tono poco categórico de la enunciación de su pensamiento. El "must be" parece reflejar el hecho de que no encuentra otra alternativa epistemológica, la cual, dada la finitud de la Razón humana, está todavía distante de la afirmación condicional. De todas maneras, sobre este presupuesto, aun en la

forma de postulado, Blanco concibe la Razón, no como producto creado, como es el caso del mundo objetivo-" by which all things were created"- sino como extensión de la Razón divina, en forma análoga a lo que sucede en los "momentos" en que se encuentra la idea en la dialéctica de Hegel, en el sentido de que el Absoluto pasa al estado de Naturaleza bajo la forma de finitud. Claro, que en Blanco la Razón divina no se instala en la Razón humana tras un proceso dialéctico, de desenvolvimiento, pues, a diferencia de Hegel, en cuyo sistema el ser en su punto de partida se halla indeterminado, en Blanco Dios es un ser ya determinado lógicamente y ontológicamente. Pero, sí hay una emanación de corte platónico. Si la emanación implica panteísmo, Blanco deja entreverlo poco tiempo después en su Diario (1837): "The rational man( in other words, the conscientious man) is identified with the ruler of the Universe." <sup>17</sup>

Con todo, no se debe precipitar una categorización definitiva en este punto. Blanco no se propuso construir un sistema; de ahí, que sus expresiones varían en cuanto a grado de precisión y, por eso, resulta arriesgado determinar sus ideas. En comprobación de esto tenemos, entre otros, este texto de la misma época. Hablando de cómo la voluntad ha de someterse a la Razón, dice: " Since that Reason is not himself, it must be a communication from the source of its being; it is God with us." <sup>18</sup>

En 1837, año en que escribió sobre la identificación encontramos este otro pensamiento: " Supreme Reason is that which harmonizes the Universe, reconciling all things that appear to clash and contend with each other. Finite Reason will therefore

approach to the supreme, in proportion as it imitates her work." <sup>19</sup>  
 En el primero de estos últimos textos citados obviamente alude a la "determining reason", la que no se identifica con el ser-" is not himself"- como se puede ver con claridad en el contexto donde relaciona la Razón con la Voluntad, e incluso indica que la sumisión de ésta a aquella constituye "the predominant...quality" en la cual consiste la perfección del ser humano. La relación por su misma esencia se opone a la identificación. Los términos "approach", "proportion" e "Imitates" en el segundo texto contribuyen a solidificar esta impresión.

Todos los textos mencionados, que aparentemente se contradicen, o al menos son dispares, se reconcilian con otro texto que se encuentra en Observations on Heresy and Orthodoxy :

" God dwells in the true christian by reason... The invitations of the goepel are all addressed to the intelligent ,moral part of man, by adetermination of the will has been submitted to the law of the Spirit (divine reason), that moment our Spirit, which is properly ourselves, bebegins a process of identification with the Spirit of God." 20

No se trata, por consiguiente, de una identificación consumada, sino de un proceso encaminado hacia la identificación. Este pensamiento, sin embargo, no aclara totalmente la posición de Blanco puesto que no nos precisa la duración del proceso en el sentido de si el proceso es indefinido ( lo que estaría de acuerdo con la teoría de Fichte), o más bien mantiene la noción tradicional de proceso según la cual éste supone esencialmente el alcance del objetivo o la anulación de la realidad. En este último caso tendríamos un panteísmo relativo que, en cuanto tal, no podría ser ontológico, ya que este último supone una identificación total

en el tiempo, es decir, eterna, eliminando automáticamente toda noción de proceso. Entonces y, esto es lo más probable, Blanco habla de un panteísmo moral análogo al de los místicos (San Juan de la Cruz) que consistiría en la compenetración de la voluntad humana con la divina manteniendo la separación de naturalezas.

Pero, todavía queda en pie una incógnita. En San Juan de la Cruz la voluntad es sólo una facultad. En Blanco, en cambio, se funde con el ser. El último recurso que nos queda para comprender la posición de Blanco es volver al marco en que encuadra la relación del creyente con Dios. En este marco Dios queda reducido a la Revelación; ésta tiene un fondo moral. Cuando Blanco habla del ser se refiere al ser moral, no al ontológico. En este sentido se aparta notoriamente del panteísmo germano. Es importante tener presente que en este último texto Blanco se refiere a la Razón "in its highest sense", es decir, la Razón Práctica, la que aglutina todas las actividades psíquicas y se identifica con la naturaleza racional.

#### RAZON E IMAGINACION.

Con respecto a la Imaginación Blanco se aísla de corrientes de pensamiento que en otros aspectos han ejercido influencia en él. Se aísla del Romanticismo de Coleridge y del racionalismo de Kant y Fichte. Es posible que su desdén por la Imaginación (en el marco religioso) fuera producto de prejuicios derivados de antipatía hacia el "Enthusiasm" de Evangélicos y Tractarians,

como también de su eterna aversión por lo externo religioso, que siempre lo asoció con la actividad imaginativa.

Similar reproche le hace W.E.Channing (1780-1842), fundador del Unitarismo americano y el más destacado representante del Unitarismo de Harvard con quien Blanco mantuvo frecuente correspondencia. Channing le decía en carta fechada el 20 de Noviembre del 1839: "You seem to me to make religion to exclusively a product of the Reason, and carry your jealousy of the imagination too far, Though such jealousy is most natural in one, bred to Catholicism." <sup>21</sup>

En Blanco queda la imaginación devaluada en un doble plano: epistemológico y teológico. En el primero de estos planos por su inferioridad de nivel con respecto a la razón; la imaginación pertenece a la región de las sensaciones. No admite Blanco la posibilidad de un tipo de imaginación racional (Aristóteles, Sto. Tomás) en colaboración con la intuición, y aun sobre esta, aunque en grado inferior al entendimiento (Kant); le niega capacidad de trascender el límite de lo finito (contra Channing). Es decir, la imaginación trabaja con el elemento concreto, a diferencia de la Razón que penetra el infinito a través de la captación de las esencias. En cierto grado pertenece a una categoría inferior a la de las sensaciones, pues éstas logran hacer contacto con la realidad, aunque solo sea fenoménica, mientras que la imaginación "... gives the air of reality to what does not exist." <sup>22</sup>

No encuentra Blanco en la imaginación ayuda substancial en la inquisición de la verdad. Su contribución se limita a transformar en " emblems" las verdades ya establecidas por la Razón. En el fondo ni siquiera concede a esta facultad capacidad creadora

(funciones específicas de la imaginación clásica). La reducción de su potencial a reproducir representaciones sensoriales apenas da margen al trabajo de asociación de éstas, que pudiera resultar en efectos semi-creativos, función que en la Psicología casi universal se atribuye a la fantasía.

En el segundo plano (teológico) su papel no sólo es inservible, sino perjudicial, y en el mejor de los casos peligroso. La imaginación se encuentra en íntima relación con las pasiones y es en su mayor parte responsable de las dificultades con que tropieza la conciencia. Juzga, también, dañina su participación en el constitutivo afectivo (contra el Enthusiasm), pues obstaculiza la inquisición racional: "All feelings arisen from Imagination should also be excluded: but not the feelings which arise from the moral sense. These flow from Reason." <sup>23</sup>

A propósito del "Enthusiasm", objeto de constantes ataques por parte de Blanco, encontramos en su Diario una de las más despectivas descripciones de este fenómeno religioso: "Enthusiasm is a morbid state of the human faculties, which attributes more certainty to the representations of the imagination, than to the established results of experience." <sup>24</sup>

El entusiasmo es por definición impulso de la parte animal del hombre, ejercicio a través del sistema nervioso, cuyas consecuencias desfiguran la realidad, o, al menos, la disminuyen, dando forma a una nueva realidad-subjetiva-en la imaginación, e incluso es responsable de perturbaciones patológicas.

El peor de los peligros que representa la imaginación, el más detestable para Blanco, es la tendencia que esta facultad crea

hacia la idolatría. Siempre vio Blanco la idolatría como desrealización religiosa de Dios en conexión con el culto externo, tanto litúrgico como de las representaciones populares en procesiones y costumbres supersticiosas. Su preocupación por esta tendencia fue siempre en aumento a medida que su interpretación de las Escrituras se encauzaba cada vez más rigurosamente en la concepción puramente espiritual del Cristianismo. Ultimamente vino a asociar la idolatría con la antropomorfización del Ser supremo: "If we employ Imagination, we shall reduce God to the shape of a man." <sup>25</sup>

La única función semi-creativa que Blanco concede a la imaginación (siempre dentro del marco religioso) es en el estado primitivo de la Humanidad, en ese estado salvaje anterior a la racionalidad del género humano. Hay aquí en esta concepción cierto paralelismo con las ideas de Augusto Comte—la ley de los tres estados—. No consta que Blanco hubiera leído las obras del fundador del Positivismo. De todos modos, no hay que descartar la posibilidad de que tuviera noticia de ellas. La ley de los tres estados se encuentran en el Cours de philosophie positive, cuyos primeros tomos comenzaron a publicarse en 1830 y fueron propagados en Inglaterra por John Start Mill con quien Blanco sostuvo correspondencia. La analogía con la teoría de Comte no se extiende, sin embargo, más allá de la clasificación de fases (tres) de la actitud humana en el desarrollo humano histórico (y aun en este punto la coincidencia no es total), así como en la participación preponderante de la imaginación en la primera etapa de la fase primera. El sentido religioso, de acuerdo con Blanco, nació de la reacción del hombre primitivo al carácter de necesidad-necesidad en con -

traposición a libertad- que representaban las leyes físicas. El espíritu innato de dominio y rebeldía condujo al hombre a la búsqueda de un modo con qué hacer frente a la inflexibilidad de la ley natural, y halló en la imaginación el principio-"endowed with will", en el cual le fuera posible influir en la naturaleza. La imaginación creó el fetiche (Comte), divinización de objetos externos, personificándolo hasta cierto grado. Bajo esta nueva configuración de la materia el hombre echó mano de la oración y del sacrificio como medios de influencia. Semejante creación de la imaginación, el ser susceptible de persuasión, es en expresión de Blanco "The most capricious and cruel Being". <sup>26</sup>

En la segunda fase, caracterizada por la racionalidad, (Comte la denomina "metafísica") el hombre se reconcilia con el orden establecido del Universo. Acepta la "necesidad" de las leyes físicas. La nueva actitud se debe al Cristianismo en cuya doctrina se concibe la ley natural como producto, no de un principio ciego, sino como resultado de la sabiduría y bondad del Ser supremo. De este modo, el miedo, causa motivadora del sentido religioso del hombre primitivo, es reemplazado por la sumisión de la voluntad humana a la de Dios. De idéntica manera acontece en el individuo. La razón sustituye a la imaginación, la cual es incapaz de captar la verdad y establecer auténtico contacto con la divinidad. La historia de la religión primitiva proporciona a Blanco una de las bases más sólidas de razonamiento contra la imaginación en relación con la idolatría. Esta es la única situación donde la imaginación presenta cierta potencialidad creadora.

Toda la concepción parte del hecho de restringir la facultad de

la imaginación a la esfera sensorial. Esta ligación con lo sensorial no le permite ejercer espontaneidad alguna en la composición, juego o armonización de las impresiones diversas, función que en Kant es altamente valorada -condición a priori-, y más aún en Fichte, en cuyo sistema la imaginación productiva incluso "pone" las formas del yo. Es, pues, sumamente curiosa la posición de Blanco con respecto a la imaginación, posición extrema, si se quiere, que sobrepasa el racionalismo de los Unitarios.

#### RAZON Y VOLUNTAD.

Blanco trata la voluntad en sus funciones morales y como entidad, es decir, desde el punto de vista ontológico y ético. La Filosofía voluntarista que se ha ocupado de estos dos aspectos ha tenido también en cuenta el carácter de facultad, o sea, el aspecto psicológico. A partir de San Agustín (los griegos se habían concretado a la mente pasiva a excepción de Aristóteles quien en un grado relativamente bajo tomó conciencia de la parte activa de la Inteligencia) la voluntad aparece como principio de acción y esto es lo fundamental en todas las variedades del Voluntarismo. La diferencia en estas variaciones reside en la prioridad que se da al aspecto funcional o al ético o al metafísico. Es simplemente cuestión de énfasis. El aspecto moral siempre participa en el esquema de todas las orientaciones de esa Filosofía. En San Agustín la voluntad es facultad con funciones específicas (Psicología) pero roza la concepción ontológica al considerar la voluntad determinada por un "peso" que es el amor -"Pondus meus amor meus" - similar al "factum" de Kant. En ambos el carácter "práctico" de

la voluntad se convierte en especificativo del ser. En Sto. Tomás la voluntad se presenta reducida a funciones psíquicas, y la actividad determinante es compartida también por la inteligencia. Esta mueve la voluntad proponiéndole finalidades o propósitos con cuya apotación la voluntad se hace racional, mientras que la voluntad mueve la inteligencia en dirección a la ejecución.

Duns Escoto (1265-1308), profesor de Oxford, identifica por primera vez la voluntad con el ser (metafísica) al hacer la analogía con Dios. Las cosas no son buenas en sí, sino que son buenas porque Dios las quiere. En consecuencia, la voluntad, que no está sujeta a ninguna clase de determinación) contra Sto. Tomás) se constituye en la primera causa del ser, cuya primacía se extiende a todas las esferas del ente. En Descartes se da el caso de un voluntarismo paradójico; el voluntarismo de la Razón, en expresión de Zubiri. Kant da a la voluntad un carácter definitivamente moral, pero muy cercano a lo ontológico en el sentido de valor absoluto. Donde la voluntad es considerada entidad por sí misma es en Schopenhauer donde lo primero que descubre la fenomenología es la voluntad de vivir (equivalente en cuanto al método al descubrimiento del yo pensante de Descartes) voluntad que en el hombre es el yo, y en la naturaleza en general la realidad radical. Pero, sobre todo es en Fichte donde la voluntad adquiere plenamente naturaleza ontológica. En efecto, Fichte identifica el ser con el debe-ser. Lo "dado", que en Kant era el caos informe y en Blanco realidad ontológica, aunque no moral, en el contexto epistemológico, en Fichte es reducido a mera construcción de la conciencia realizada por el Absoluto, el yo; la conciencia, por su parte, es en

esencia acción, lo cual implica abstracción de toda clase de pre-determinación por parte de la Razón inquisitiva y aun de la intuición, ya que la intervención de ésta se limita a descubrir su existencia .

Naturalmente, Blanco no cede a ese idealismo extremo, particularmente en la caracterización de Absoluto que Fichte da al yo. Sin embargo, su aproximación a las ideas del filósofo alemán es incuestionable. En 1836 Blanco dejó escrito en su Diario: " Personality -the self, says Fichte- is simply and essentially Will!"<sup>27</sup> La influencia de Fichte se trasparenta en la concepción, en la terminología y en el mecanismo dialéctico. Lo característico de la voluntad, según Blanco, es al independencia, propiedad, que, añadida a la conciencia, realiza el ser, y pone a éste en condiciones de comunicarse con el mundo externo y consigo mismo. La voluntad, en expresión de Blanco, "...has the consciousness of its being and originating, independent cause...this conscienciousness...is the means by which all that is not-myself." <sup>28</sup> Si el yo - voluntad -es independiente lo sabemos por el principio de identidad; el yo es idéntico a sí mismo.

El yo no sólo es idéntico a sí mismo, sino en parte, como consecuencia de ello, es causa de sí mismo. Blanco utiliza para comprobar la independencia e identidad de la voluntad la ilustración del agua en remanso que refleja objetos . Si a ese elemento del agua le diéramos conciencia sin la propiedad de la independencia, el agua percibiría la imagen del objeto reflejado en ella, pero carecería de la percepción de su origen externo, el objeto real. Sin embargo, si le proporcionáramos, añadiendo a la conciencia,

la voluntad, entonces se hallaría en condiciones de conocer la procedencia externa de la impresión sensorial: "...Since those perceptions do not originate in its own act, they must come from something external to it, the Will is therefore a cause that knows itself." 29

Pero, al igual que Fichte, el yo se constituye a sí mismo por otro principio, el de contradicción. Es decir, que en el fondo, la existencia del yo es condicional, depende del No-yo.

El principio de contradicción dentro de la dialéctica de Fichte y de Blanco resulta algo así como un complemento del principio de identidad. Por el hecho de "ponerse" el yo a sí mismo, de afirmar su existencia, pone al mismo tiempo el No-yo, todo aquello que le rodea, que no es el yo. Sin este segundo estado dialéctico el yo no podría concretizarse en entidad especificada. Blanco sigue esta línea de pensamiento, excepto en lo referente a la dimensión del No-yo en lo cual coincide más con Kant. En Fichte el No-yo es totalmente ideal, que en Kant, el yo se "pone" entre las cosas.

Blanco ya nos ha indicado que, mediante la propiedad de independencia de la voluntad el ser se comunica con el mundo exterior.

La forma en que funciona la dialéctica de Blanco, siguiendo a Fichte, con la diferencia de que en este último la dialéctica está ligada tanto a la Filosofía teórica como a la práctica, mientras que en Blanco sólo es utilizada en esta última, salvando, así, su sistema de una concepción idealista, es de la forma siguiente: primero, la posición de la voluntad como entidad independiente en la existencia, el yo; segundo, la presencia del No-yo limitando, y de este modo concretando la existencia del yo (antítesis). En la

parte teórica Fichte añade un tercer estadio, la síntesis, de resultado negativo con respecto a la trascendencia, puesto que en la síntesis el yo vuelve a la condición de Absoluto, que tenía en el primer estadio, la tesis: En Blanco no se da este caso porque no se ocupa sino de la parte práctica donde es posible la verdad. En la Filosofía Práctica, por el contrario, lo mismo en Fichte que en Blanco, la dialéctica no alcanza el estadio de síntesis debido a que aquí no son las ideas sino la acción. En el supuesto inconcebible de llegar a la síntesis, tendríamos que desaparecería automáticamente la acción y siendo ésta la esencia de la voluntad, al anularse la acción se anularía la voluntad. De aquí que, tanto Fichte como Blanco, el proceso moral que consiste en la eliminación del No-yo es puesto en dirección hacia Dios en forma inacabable. Existe en el ser humano una aspiración infinita que debe conciliarse en proceso constante con la limitación que el No-yo impone al yo. En otras palabras, el No-yo hace posible la existencia de la libertad cuya función consiste en liberar el yo del No-yo ; otra razón por la que el No-yo (principio de contradicción) se complementa con el yo (principio de identidad).

Blanco se limita a tratar dentro de la antítesis el cuerpo y la razón. Del primero, dice: "Under the denomination of Not-myself I place my own body ." El papel antitético, o sea de limitación, lo desempeña el cuerpo a través de las sensaciones que conllevan una especie de hechizo sensual: " Charm which overcomes the natural abhorrence of the Will to be fettered"; y del miedo al sufrimiento: " The very thing which the self desires to avoid by destruction This is the natural fear of death. In almost every degree of

civilization, this fear is strengthened by religion." <sup>30</sup> Es decir, la destrucción del cuerpo( Blanco explica así el suicidio) con las prácticas ascéticas llevaría la dialéctica de la voluntad a la síntesis , que en el pensamiento de Blanco, como ya hemos visto, no tiene cabida.

La segunda limitación antitética es impuesta por la Razón. La Razón que a veces a través de la imaginación presiona a la voluntad con el señuelo del placer, por sí sola le presenta "advantages". Blanco reconoce que la voluntad debe escuchar a la Razón, pero sin dejarse controlar por la idea, así como concede a la Razón el derecho de guiar a la voluntad. Pero, advierte que si la perfección del hombre consiste en "cheerful submission of his will to his Reason" desde el momento que "that Reason is not himself, it must be a communication from the source of his being." <sup>31</sup>

#### CONCIENCIA : SENTIDO MORAL.

La noción que Blanco tiene de la conciencia es difícil de precisar. En parte esto es comprensible, pues siempre se mostro enemigo de nomenclaturas sutiles a las que son tan aficionados los Escolásticos y en general los filósofos. Hablando de la diferencia entre "reason" y "reasoning" toma la decisión de proponer una expresión, "conscientious Reason", advirtiendo que sólo se trata de "verbal form" con el propósito de evitar "theological evasions" que suelen resultar de la distinción entre razonamiento consciente y sentido de responsabilidad. <sup>32</sup>

La inexactitud de la noción nace, por otra parte, de la participación de elementos psicológicos, ontológicos y gnoseológicos. A

veces habla de la conciencia como reacción al "the light", que es el espíritu de Dios, comunicada a la Razón, y en este sentido atribuye a la Razón la función de guiar a la conciencia a base de la misma: " God ,who reveals himself...through his Spirit...as it appears to us in the form of the internal voice...called Conscience, the ground of which is Reason." <sup>33</sup> Aquí aparece la conciencia como acto que responde a la función de facultad, así como la relación con la Razón insinúa una correspondencia psicológica. La misma relación funcional establece Blanco entre Razón y Voluntad.

Ahora, la voluntad es el "self" y su identificación con la conciencia es una de las nociones más claras en Blanco, el menos más constantes. Si la problemática del hombre se resuelve en la comunicación ontológica del hombre con Dios , ésta se realiza en la conciencia-"his voice (de Dios) is heard only within the Conscience." <sup>34</sup> por tanto, la conciencia en el ser. Al mismo tiempo parece identificar la Razón con el ser, atribuyendo a éste la función de percibir " the spiritual Self...the Principle, which enables...to perceive and correct the notions of God." <sup>35</sup> Es decir, desempeña el papel de juez ,papel que frecuentemente concede a la conciencia. A pesar de semejante falta de precisión la idea conciliatoria y que predomina como pensamiento-eje en el contexto ideológico de Blanco es la de Razón Práctica: "Conscience which is the practical Reason." Esta noción va más allá del concepto neo-platónico de centro de unidad y actividad que le dieron los griegos y del sentido de intimidad que le dio San Agustín. Rebasa ,también, la concepción sostenida por Coleridge en el sentido de que la conciencia actúa como un todo, aunque Blanco concuerde con él en ver la

conciencia como resultante de la unión entre Razón y Voluntad y en cuanto al carácter ontológico de las ideas. Teniendo en cuenta la propiedad de espontaneidad, que Blanco atribuye a la voluntad, se puede notar la proximidad de su teoría a la de Kant, y con más motivo con la de Fichte, en quien la espontaneidad es absoluta debido a la plena identificación de la conciencia con el yo, constituyendo así el fundamento de la experiencia personal.

Es esta aproximación a Fichte lo que separa a Blanco del pensamiento de los Unitarios. El Unitarismo concibe la conciencia como poder, pero participa más de la naturaleza de facultad que de entidad. Los Unitarios hablaban de una facultad que actúa, no con aire de ejecutivo, sino más bien, de juez, discerniendo los motivos que le presentan las demás facultades.<sup>36</sup> Sin embargo, coincidía plenamente con ellos en la concepción del sentido moral. Tanto Unitarios como Blanco rechazaban la interpretación sentimentalista basada en la reacción emocional (Thomas Burnet), o el "natural human gregariousness" del Earl of Shaftesbury, así como la explicación de Francis Hutcheson, según la cual el sentido moral era en el fondo mero impulso humano.<sup>37</sup> Cuando los Unitarios y Blanco hablan de "feelings" como encarnación de la Revelación, se refieren a los sentimientos que proceden de la Razón; de ahí, el carácter racionalista de su pensamiento. Los sentimientos siempre vienen precedidos del conocimiento de los principios adquiridos por intuición. En esto coincide con Kant y Coleridge. El sentido moral no es arbitrario desde el momento que se pone de acuerdo con nuestro juicio.<sup>38</sup>

A pesar, sin embargo, de esa unión complementaria entre Razón y

Voluntad, la conciencia, en cuanto sentido moral, deposita en último término toda la responsabilidad en la voluntad. En esto se separa del llamado "Ethical Intuitionism" del que fueron partidarios los Unitarios del "Enlightenment" para los cuales el sentido moral descansaba en principios, evidentes por su misma naturaleza, es decir, por razones ontológicas, de forma que no sólo la voluntad humana, pues ni siquiera la divina, podía hacer cambiar el orden moral existente.

En Blanco la voluntad posee valor absoluto. En Observations on Heresy and Orthodoxy declara determinadamente: "Right and wrong depend on the direction of the will." <sup>39</sup> La Moral y en general todo el sentido cristiano de la vida consiste en conformar la verdad y la voluntad humana con la voluntad divina. En el mismo Libro concretiza aun más este sentido: "The man who truly wishes to be virtuous is already virtuous, justified from that moment." <sup>40</sup>. El sentido moral, pues, no depende de ningún factor externo, sea ontológico o de autoridad, ni tampoco del juicio racional. Sólo la voluntad, que es la conciencia, el ser, la Razón Práctica.

#### B - CONCEPTO DEL CRISTIANISMO.

Las ideas teológicas sobre el Cristianismo son el resultado de la aplicación del sistema epistemológico que, como acabamos de decir, Blanco ha utilizado en su concepción del sentido moral. El sentido moral representa en el fondo la esencia del Cristianismo, al mismo tiempo que le provee de principios y dirección para el tratamiento de los diversos problemas que suscita el complejo tejido de la Revelación.

Blanco llega al Unitarismo en forma escalonada ,impulsado por concepciones filosófico-teológicas que parten del racionalismo anglicano del siglo XVII y que sigue a continuación la trayectoria que pasa la escuela Platónica de Cambridge,el Liberalismo de los Latitudinario,el Romanticismo de Rousseau y Coleridge,la nueva apertura del pensamiento independiente del grupo "Noético" de la Universidad de Oxford y la presencia de kant. Del Unitarismo se desliza con cierta vacilación hacia un ensimismamiento bajo la influencia del Racionalismo alemán,particularmente de Fichte. Todos esos movimientos ideológicos contribuyeron con dos elementos radicales: la Razón y la Conciencia, que Blanco al final los sintetiza en al Razón Práctica. En su abandono de la Escuela Noética dejó atrás a Whately y a Arnold, quienes en opinión de Maisie ward "avoided Unitarism only by refusing to look at the doctrine of Trinity." <sup>41</sup> En el caso de Whately hubo además otras resistencias ideológicas,como, por ejemplo, que aún daba a las evidencias de la teología natural,argumento que no había perdido firmeza desde los días de Paley; al menos éste es el juicio de Reardon. Blanco decía:" Internal disposition is not a substitute for external evidences open to examination of any reasonable inquirer." <sup>42</sup> Arnold, en cambio, se muestra más caústico en el rechazo del credo trinitarista de San Atanasio y se compromete más con la idea Unitarista del sentido moral:" The one test of any religion is its efficacy for moral good",y en forma concreta: :God 's self revelation to man has a practical ,not a theoretical end,not to declare positive truth." <sup>43</sup>

Fuera del grupo "Noético" cabe mencionar a Newman-tractarian- quien tuvo un momento de coincidencia con Blanco. En aquella entrevista que planeó Blanco para discutir con Newman los límites del intelecto en la inquisición de las evidencias y la conexión entre disposición moral y asentimiento a la verdad, Newman afirmó que: "words and intellect are inferior to feelings and moral disposition", y que la fe era un principio moral. <sup>44</sup> En 1828 Newman le decía a Blanco que estaba de acuerdo con él " in feeling the incommensurability...of the human mind." <sup>45</sup> Es el Cristianismo religion ? Blanco dice (1834) que ha leído un panfleto del teólogo alemán- Uber den Religionsbegriff der Alten- sobre la doble etimología del término "religión": una, -"relegendo"- original de Cicerón, y otra que procede de Lactancio "religando"-. Ciertamente, la definición de Cicerón se encuentra en el tratado De Deorum natura, 2, 28. y la de Lactancio en Divina Institutio, 4, 28. Blanco no menciona haber conocido, aunque con seguridad la oyó en las aulas de la Universidad de Salamanca la etimología de "religando", que viene de San Agustín. A pesar de considerar las etimologías en sí interesantes y la inquisición sobre cuál de ellas se ajusta mejor a la noción de religión es, dice, "beautiful", sin embargo, no las considera útiles desde el momento que ni el término ni el concepto de religión está en el evangelio. Aparte de esta ausencia de documentación, la religión siempre asociada a los ritos y manifestaciones externas no tiene cabida en su concepción del Cristianismo.

Blanco no da una definición académica completa del Cristianismo

Las múltiples definiciones que aparecen desparramadas a lo largo de sus escritos adolecen de parcialidad en el sentido de fragmentarismo. Cada una de ellas toma elementos sueltos , aunque esenciales . Así, la mejor forma de componer una definición de rigor filosófico sería tomar aquellas características en las que él insiste con más frecuencia y les da más relieve y trascendencia. Teniendo en cuenta el fondo -sentido moral- expuesto en la primera parte de este capítulo, como región exclusiva del concepto de Cristianismo, se podrían señalar tres características: Evidencia interna, espiritualidad y amor.

#### EVIDENCIA INTERNA.

En carta dirigida a Channing (1839) habla del " dangerous mistake of supposing the essence of Christianity to be inseparable from the firm belief in historical miracles, in revealed Books in unintelligible dogmas." Aunque no niega la posibilidad histórica de los milagros , distingue entre la actualidad del hecho " operation in which God appears present" y la narración del N.T. "written..inwhich man appears alone ". Desde esta perspectiva la la historicidad, como elemento esencial, es endeble, pues se dirige al juicio, " a comparatively weak faculty". <sup>46</sup> No da a la crítica histórica el relieve que le dan los Unitarios para quienes la teología natural era una de las fuentes de conocimiento, basada en la misma evidencia empírica y la Revelación estaba basada en la misma evidencia empírica, aunque vicaria, ya que tales evidencias no se oponen a la Razón.

Los Socinianos ("disguised Unitarians") ponían como fundamento de la confianza en el Nuevo Testamento en la historicidad de los

milagros. Tampoco comparte el historicismo moderado de Neander. (Blanco mantuvo correspondencia con él; Neander le dedicó uno de los volúmenes de su grandiosa obra Historia de la Religión y la Iglesia Cristiana) El historiador alemán (1789-1850) concebía la Historia de la Iglesia como encarnación de la vida divina en el hombre individuo en oposición a la Institución o simple colectividad (punto en que no discrepa Blanco), pero, con excesivo énfasis en los sentimientos. "El corazón hace al teólogo", decía, seguramente por influencia de Schleiermacher, de quien fue discípulo. La posición de Blanco es más radical y extrema. Se aproxima a Strauss, pero quien la figura de Cristo fue composición ideal hecha por los autores de los Evangelios, no contemporáneos de Jesús, a base de las características mesiánicas atribuidas a Cristo en las profecías del Antiguo Testamento.

Un distanciamiento de la doctrina Unitarista se nota, también, en el rechazo del segundo factor "revealed Books". Blanco está negando, aunque no en su totalidad, la autoridad de la Biblia. En su obra The Rationalist A-Kempis (1840) dice: "This cannot be thy work, O God." <sup>47</sup>

El Cristianismo, pues, es esencialmente evidencia, pero interna, manifestada en la experiencia íntima en la que la Razón es iluminada por la luz que es el Espíritu de Dios. En la experiencia se establece la única comunicación con Dios a través de la cual "the light shows us as the best."

La iluminación por un lado hace posible la adquisición en la mente de una idea perfecta de Dios, y por otro lado, en cuanto identificada con la voluntad divina muestra al hombre la regla de

conducta que mueve a la conciencia a traducirla en actos de obediencia. La idea de Dios que se adquiere en la experiencia naturalmente tiene lugar en la Razón Práctica. En el Cristianismo puramente subjetivo sí hay conocimiento del deber, derivado de preceptos divinos; no hay, con todo, afirmaciones positivas en el sentido de que estén integradas en el concepto religioso ya que toda idea especulativa es problemática. En cambio, en la Razón Práctica, aunque incapaz de demostrar científicamente la presencia divina, el espíritu consigue la convicción de tal experiencia y de su existencia. Obviamente, Blanco sigue la misma idea de Kant en este respecto. <sup>48</sup> Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no por tratarse de experiencia y de evidencias externas, la idea de Dios es adquirida por intuición. La Razón en Blanco es activa y Dios se comunica a esa Razón. Aun en Kant los dictados de la conciencia han de ajustarse a la comprensión del juicio. es decir, la revelación, permítase la expresión, pasa por el filtro de la Razón humana a falta de un código de reglas interpretativas en la misma Revelación. Blanco se aleja así de la interpretación platónica e incurre en el Racionalismo germano.

#### ESPIRITUALIDAD.

La esencia de la revelación dentro de la forma interpretativa de Blanco está en el espíritu, no en la letra; a través del espíritu es como se comunica la verdad, propósito de la Revelación.

Desde el momento que la relación implica en sus dos extremos, agente y recipiente, si no identidad, al menos cercanía de órdenes de naturaleza, el espíritu de las Escrituras hace contacto con

el espíritu del hombre. Blanco encuentra fundamental la máxima evangélica "Adorar a Dios en espíritu y en verdad", en que condensa la esencia del Cristianismo. "En espíritu" para él significa "mentally, not according to wordly or fleshy elements"; "en verdad" indica "without symbols and emblems".<sup>49</sup>

La exclusividad del carácter espiritual es razón suficiente para separar del Cristianismo el concepto de religión. Las prácticas externas, la oración verbal son elementos dignos en sí, pero no constituyen la esencia del Cristianismo.

La espiritualidad se halla en conexión con la actitud de aversión a la tendencia ortodoxa a conceptuar a Dios desde una visión antropomorfista. Un Dios encarnado es objeto de idolatría en el contexto de culto y de adoración. Sin embargo, la eliminación de la participación corporal del compuesto esencial no lleva a Blanco al sistema ascético de represión, como parecería lógico. El cuerpo participa de la esencia del hombre (antiplatónico) y es objeto tanto como el espíritu, de salvación.

Blanco en este plano se rebela contra la casi universal concepción del compuesto humano en la vida futura después de la resurrección según la cual el cuerpo actual será transformado en substancia sutil, etérea. No comprende Blanco el horror que implica esta teoría, hacia la Naturaleza visible. Según él lo explica, tal noción proviene de la distinción absurda entre materia y espíritu, que tiene su origen en la imaginación: "is an abortion of imagination". Lo interesante en la posición de Blanco desde el punto de vista lógico es que si la negación de la distinción entre materia y

espíritu está en consonancia con los principios de unidad cósmica de su ideología por una parte, es difícil armonizar esa unidad del ser con la exclusión del cuerpo de la esencia del concepto de Cristianismo. Si por un lado tal unidad podría explicarse en el marco de un empirismo asociacionista, por otro lado, la disección cuerpo-espíritu implicaría un acercamiento a la antropomorfia kantiana o a un idealismo a lo Berkeley.

El carácter espiritual excluye también el elemento afectivo procedente de la imaginación, pues ésta, en la teoría de Blanco, se halla ligada a los sentidos. Los sentimientos derivados de la Razon, en cambio, forman parte del sentido espiritual, pero la espiritualidad no descansa exclusivamente en ellos. Como decía su amigo, el profesor Norton en carta fechada el 8 de Noviembre, 1837:

" Our feelings, to have any rational origin or foundation must refer to objects and facts; and of the existence of these objects and facts we must have proof. To this proof no objection is to be raised a priori, that it requires thought and investigation." 50

AMOR.

En su Diario (1834) dejó escrita esta confesión:

" My conviction is rational; but in estimating the reasons which make me a Christian, I find that the most powerful and effective is the love which Christ has obtained in my heart; and which I trust his Divine Spirit will nourish and increase to the best moment of my life." 51

En Observations on Heresy and Orthodoxy explica aun más el factor del amor como integrante del concepto de Cristianismo, haciendo de él la condición sine qua non de la salvación, la cual consiste en " change of mind, from love of sin to love of God" 52

En este respecto puede observarse la influencia platónica y agus-

tiniana en Blanco. El Unitarismo en todas sus ramificaciones, incluyendo la de la Universidad de Harvard, fue en especial adicto a las ideas de Platón, no sólo en lo referente a la estimación del amor, como valor conjuntivo de las acciones humanas con la divinidad, sino en la jerarquización del cosmos, ideas que recibió de los "Cambridge Platonists" y de los Latitudinarios del siglo XVII. Platónica es la máxima consistente con su visión del Cristianismo: "God should be loved". Claro, que Platón no alcanzó la noción de Dios-persona, ni siquiera como ser. La Primera Idea -idea del bien- no pasaba de ser mera causa del mundo. En conexión con el amor aparece la noción de benevolencia, favorita de los Unitarios, que Blanco integra en el concepto de espíritu divino: "as it appears to us in the eternal voice (conscience)". Estas características, pues, podrían completar la noción general que Blanco tiene sobre el Cristianismo dentro del marco del sentido moral, que condensadas, se encuentran expresadas en una de las razones por las que él se siente cristiano. En carta dirigida a Hamilton, unitario y amigo suyo, dice: "There can be one true religion, consisting in the state of mind and that external conduct which arise from the original and unchangeable relations between God and his rational creature man. In this sense, I believe that Christianity is as old as the creation." <sup>53</sup>

Descendiendo de la concepción de Cristianismo en su dimensión general a elementos concretos en particular, que componen el complejo de la Revelación, parece más adecuado seguir un método ontológico e histórico. Aunque en un punto de vista gnoseoló-

gico debiera conenzarse por la presentación de las ideas sobre la Biblia(después de todo sabemos del Dios sobrenatural a través de las Escrituras),desde una perspectiva ontológica Dios es anterior a la Biblia . También,en virtud del hecho de que la manifestación de Dios en la naturaleza es independiente de la Revelación y entra,aunque en ínfima proporción ,en el pensamiento de Blanco.

DIOS.

Aunque Blanco durante esta etapa de su vida mantiene su adhesión ideológica y profesional al Unitarismo,no indica este hecho que su pensamiento permanezca siempre fiel al credo de esta secta.En realida,como se ha podido observar últimamente, y se verá con mayor frecuencia deaquí en adelante, Blanco se atiene a su propia manera de pensar. Su Unitarismo es,más bien , de coincidencia,no de adhesión inflexible y nucho menos obsesiva:" It is true... that my theological studies have been for several years carried on the spirit of the divines commonly called Unitarians and Rationalists. But, though my independence of mind is equal to theirs my conclusions differ from those which are avowed in their congregations...very substantially." 54 .

A través de la historia la existencia de Dios ha sido buscada en dos planos: el plano de la inteligencia y el plano de la conciencia . En ambos planos abundan las variaciones de la inquisición, sobre todo en el primero de ellos. El intelecto,lo que se podría llamar aquí razón pura,aunque en una dimensión más amplia que la que tiene en Kant,se dirige a la realidad objetiva. Aun en su contacto apriorístico se mueve dentro de un mundo "objetivizado" como lo hace kant en la Critica de la Razón Pura,pero,siempre

independiente de la conciencia .La actitud de Blanco es muy distinta. Blanco se desentiende de toda especulacion racional bajo la capa de escepticismo, punto en que difiere de la actitud de los Unitarios. Los Unitarios que dieron considerable importancia a la Teología Natural, se entusiasmaron con el argumento llamado " proof from design", favorito de la Escuela filosófica del "Common Sense " según la cual deducían la existencia de Dios de la armonía existente en el Universo, que proveía de evidencias reveladoras en un plan consciente. El ejemplo, ya clásico, desde el siglo XVII era el de la relación causal entre reloj y relojero. Blanco seguía la filosofía del sentido común era partidario, en su fondo parcialmente platónico, de la armonía universal, en especial de su aplicación concreta a la arquitectura mental del individuo, en la que encontraba reflejada la simetría universal del cosmos, pero era rehacio ( siempre lo fue) a aceptar certidumbre alguna en conexión de la investigación racional con el objeto sobrenatural.

El enfoque desde la conciencia lo acercó mucho a Kant, pero, la extensión que los Unitarios daban al argumento, enlazándolo con la Teología Natural se vio amenazado por la limitación de Dios a mero postulado en el sistema del filósofo alemán, quien dejaba la objetividad del mundo condicionada a mera posibilidad. Los Unitarios respondieron a semejante peligro afirmando categóricamente que la existencia de Dios no puede depender de la hipótesis.

Blanco descubre a Dios en la conciencia moral, pero, al modo de

Fichte, por inferencia del hecho de que tenemos deberes, sino por la comunicación directa del Espíritu Santo. Aunque en Blanco la conciencia decide, basada en la experiencia, el mundo exterior, y su creador no es como en Fichte producto de la actividad mental, algo así como exigencia de la conciencia moral, ya que este supuesto indica negación de la causalidad.

Es en este plano de la conciencia donde Blanco acepta la Teología Natural, incluso la de Paley; en su Diario (14 de Octubre de 1835) en referencia a la aserción de Paley con respecto a la existencia de un "living God", explica cómo ha llegado a este conocimiento :

"...I have experienced in myself the infinite importance of the heartfelt acknowledgement of the existance of an intelligent Author of the world. It is true, that since my mental change in England, I have never doubted that great dogma; I should rather say, I have believe it, for is a common state of mind in which doctrines are not doubted, and, yet, strictly speaking, they are not doubted, because the will has determined that every doubt shall be instantly dismissed. But my belief in God has been of a positive kind; it has been a through conviction. " 57

La misma razón de cautela con que ha tratado la cuestión de la existencia de Dios le induce a una actitud de reserva con respecto a la esencialidad divina. Blanco no da definiciones, ni entra en el análisis exhaustivo sobre los componentes y propiedades. Su concepto de Dios es reflejo de las evidencias presentadas en la experiencia ." No man can possibly know any thing about God except what he finds in himself." <sup>58</sup> La expresión aislada del contexto general de su pensamiento podría

aparecer vaga. Pero, ya conocemos los confines que determinan en Blanco ese "himself", que no es otro que la conciencia alimentada de evidencias experimentadas. De ser de otro modo, caería en el especulativismo filosófico dominante en la Ortodoxia, pues tanto el realismo moderado de Sto. Tomás o el Voluntarismo de Duns Escoto o el de Leibnitz mismo no pretenden en su esfuerzo por determinar el constitutivo metafísico de Dios dar una concepción estrictamente real de la divinidad, como si fuera resultado de laboratorio científico. Todos ellos partían del supuesto de la inteligibilidad humana. Nos dieron nociones del Ser Supremo tal como aparece al modo de ver de nuestra razón, es decir, una noción basada en la analogía, y aun esta supuestamente incompleta en el sentido de que uno de los términos-Dios\_ tenía que ser creación apriorística, y el otro término de la analogía \_ naturaleza \_ era construido a base de acumulación de buenas cualidades humanas y de negación de las malas. De todas maneras la concepción de Dios resultaba ser efecto de la inteligencia y, por tanto, resultaba ser un Dios hallado en la conciencia del hombre - himself-.

La diferencia epistemológica entre Blanco y los filósofos estaba en el hecho de que en estos últimos hay una tendencia a atenerse exclusivamente a la inteligencia como fuente de conocimiento y desde aquí trazan el esquema ideológico, mientras que Blanco, por principio, reduce el conocimiento a la conciencia. Insistimos en lo de "por principio" ya que en realidad, aunque partiendo de la conciencia como base, se deja llevar a veces de

la especulación, resabio de la educación recibido en su juventud, de la cual nunca logró desentenderse según confesión propia. Es precisamente lo que le sucede en este caso particular, cuando enfrentándose con la urgencia, característica de todo filósofo, de concretizar una definición, teoriza así:

" It is a vain attempt to seek for knowledge of the deity anywhere but within ourselves. To define God is to deny him; for definition is limitation, and he is unlimited. Useless or worse than useless are all the arguments of Natural Theology unless we have previously found the proof of the being of God in our own souls. " 59.

El concepto de limitación es forzosamente especulativo, pues, repugna filosóficamente concebirlo en la experiencia, que, por naturaleza, es finita. A propósito de la alusión a la Teología Natural en el texto citado, Blanco aclara lo que anteriormente había afirmado en relación a las teorías de Paley: " I believe in his Natural Theology ", y su posición negativa a la misma Teología a partir de 1818. Es decir, que las "Evidences" de Paley no se hallan en la Razón inquisitiva, sino en la conciencia.

En la ausencia de una definición esencial, Blanco va soltando a lo largo de sus obras elementos que, aunque no especifica, aparecen más como constitutivos esenciales que como atributos, al menos estos tres: Dios espíritu, unidad y primera causa.

De una forma u otra ya ha hecho mención de todos ellos y se han tenido en cuenta en este trabajo; con todo, volver sobre ello, aunque sea con brevedad, es interesante desde el punto de vista de las relaciones que establecen.

El componente "espíritu" se halla en relación inversa al de idolatría. El análisis de la idolatría que hace Blanco es verdaderamente interesante por lo sutil y hondo. y su concepto de la espiritualidad alcanza en el tratamiento de la relación su más concebible pureza. Para nuestro escritor el así llamado Espiritualismo conduce inevitablemente al materialismo. Paradoja? El Supernaturalismo que en gran parte resulta del acerbo de multitud de apariciones y encarnaciones de la divinidad en figuras humanas es obra de la Imaginación y ésta, a su juicio, es facultad material. En este sentido en que acusa a los Protestantes de idolatría, aunque no desciendan -"degrade"- al uso de objetos materiales, como es el caso entre los Católicos. El Antiguo Testamento en forma "exceedingly gross"; los ídolos hebreos eran auténticamente dioses, sólo en escala inferior a Jehovah. En el Nuevo Testamento, particularmente en San Pablo, la idolatría se presenta en una forma más sutil, los ídolos son demonios. En los casos se supone la existencia y presencia de seres invisibles. Blanco atribuye tal concepción de Dios a un estancamiento en la evolución de Dios y de la religión, una especie de "fijación" en la etapa primitiva de la Humanidad.

Blanco alude a la propensión del hombre primitivo a atribuir la causa de fenómenos naturales a poderes invisibles, período previo al desarrollo de la inteligencia, cuando el hombre interpretaba el Universo desde una perspectiva imaginativa (Comte). La concepción cristiana de Dios en el marco de ese espiritualismo falso viene a resultar en una reacción análoga a la del complejo

primitivo freudiano.

La idolatría en sí no consiste precisamente en el culto de la imagen física, el ídolo. Claro, que al ídolo siempre acompaña la actitud de adoración, pero de por sí no es elemento esencial. Incluso, el hombre primitivo y pagano suponía la presencia de un espíritu interiorizado en el objeto. No tiene nada de particular, afirma Blanco, que la aparición de Dios en la zarza en llamas sin consumirse, o en la voz "de lo alto" que escuchó San Pablo, camino de Damasco, sea reproducida escultural o pictóricamente. Después de todo, se trata del Dios verdadero. La idolatría consiste en adorar la criatura en lugar del creador, es decir, ver o concebir a Dios en forma de criatura. Está era una de las razones por la que Blanco resistía el dogma de la Encarnación. En sus últimos años, confiesa, se le hizo muy difícil la oración al Dios humanizado. En su obrita Plane Dialogues on Religion Subjects (1840) expresa la importancia capital que para él tenía el precepto bíblico: "Thou shalt not make thyself any graven image it appears to me as one of the sublimest revelations which have enlightened the mind of man at the early period of his moral progress." <sup>60</sup>

No es razón suficiente tanto para Protestantes como para Católicos utilizar la Razón sólo con el propósito de facilitar al hombre la concepción de Dios: "...between the highest of these degrees and the purely rational idea of God, there is no regular and gradual transition." <sup>61</sup> Aun, el más refinado dios de la imaginación es ídolo. Ese dios vendría a ser un déspota de

la Razón, cosa que ocurre en la concepción aun "of the most liberal views of the Christian Divines." En el mejor de los casos, suponiendo la materialización del espíritu en forma aérea o angelical (Sto. Tomás ), siempre permanecería substancia corporal. La raíz del problema estriba en que se expande la función imaginativa más allá de los límites de su naturaleza. En el conocimiento de Dios el hombre debe elevarse por encima del tiempo y del espacio y adentrarse en las profundidades del ser: " We must look into the very depths of our being; there alone we shall find the only true God." <sup>62</sup> El fondo del problema , después de todo, está en el hecho de que la misma Biblia en sus conceptos sobre la idolatría no nos conduce a la verdadera fuente donde tiene su origen el mal. Es debido a eso que el Cristianismo, tanto en su forma católica como protestante, no ha encontrado todavía solución a la problemática de la idolatría.

#### DIOS UNO.

La unidad divina en contraposición a la multiplicidad de personas constituyó siempre la verdad central y principal en la doctrina de los Unitarios ( de ahí su nombre), así como la interpretación moral del Cristianismo era el marco donde quedaban encerradas todas las cuestiones teológicas: " Only one God, one being, one mind one person. " <sup>63</sup>

Por el hecho de que el hombre posee una conciencia inferían que Dios es un ser moral, un ser consciente, tomando esta palabra en forma substantivizada, es decir, el ser consciente es la misma

conciencia. <sup>64</sup> En términos generales, la posición de Blanco coincide con la doctrina Unitarista. El motivo por el que nos detenemos ahora en ello es la relación que guarda en su aspecto negativo con el pensamiento Unitario.

Blanco se ve envuelto en un doble conflicto; por una parte, como Unitario, y por otra como pensador independiente. En cuanto pensador independiente admite que Cristo es Dios -" Christ...one with God" -, y admite, también, la Encarnación, aunque se expresa en forma ambigua -" God manifested in the flesh" -, Sin embargo, como se vio anteriormente, para él la humanización de Dios conducía a la idolatría, y persistía en la pureza de la espiritualización de Dios. En cuanto Unitarista, veía, en la doctrina de esta secta que, por un lado, Cristo no era Dios ( los Socinianos hablaban de una divinidad delegada por Dios a Cristo a raíz de la resurrección. Arrio, a quien seguían los Unitarios, creía que Cristo era Dios, pero no idéntico al Padre en esencia, por tanto era un dios inferior. En el fondo, Cristo no era ni Dios ni hombre, algo semejante al logos de los Estoicos, un "tertium quid" entre Dios y la naturaleza racional con funciones de mediador, y observaba que en sus iglesias se rendía a Cristo culto de adoración. La implicación de tal procedimiento "ilógico", conduce a la contradicción. Indirectamente se está presuponiendo la existencia de más de un dios, lo cual, obviamente, se opone al principio de identidad entre las personas divinas sostenido por la Escuela Unitaria. Blanco, buscando un arreglo al conflicto trata de deslindar el culto a Dios en Cristo, es un modo de a -

tenuar por modificación el culto a Cristo-Dios, de la cuestión metafísica de la unión hipostática en la Encarnación, distinción aparentemente arbitraria y, si quiere, intelectualmente irresponsable, pero en el marco de su pensamiento perfectamente consecuente. Muchas veces ha repetido que la manifestación de Dios al hombre nunca fue traducida en conceptos abstractos; en el Evangelio no hay credos ni definiciones, y más de una vez ha reprochado a los Unitarios el afán de dogmatizar.

Blanco parte exclusivamente de la conciencia y se atiene a lo que el espíritu de las Escrituras trasmite a la Razón. En carta al Rev. George Armstrog (Agosto de 1834) dice:

"... Ministers of the Gospel, called Unitarians, should avoid Dogmatism... about the mere humanity of Christ, leaving the subject to the state in which is unquestionably found in the Scriptures. I say unquestionably though I imply a doubt which many Unitarians do not understand, because it cannot be denied that to settle the question of the nature of Christ by setting texts against texts.: 65

Como solución práctica Nuestro escritor propone un culto a Cristo idéntico al culto que se rinde a Dios, de acuerdo a las ordenanzas del Nuevo Testamento. La expresión bíblica: "Dios encarnado" la entiende Blanco en el contexto de la Revelación, es decir, "in regard to us", lo cual implica que Dios se ha manifestado en una manera condicionada a los intereses de la salvación. Fuera de este contexto, que constituye el propósito y la finalidad de la salvación, contexto bien limitado, todo lo que pertenece a la naturaleza de Dios, esencia y atributos, lo ha dejado oculto. No tratemos de definir la unión hipostática dice Blanco: "I do not attempt to understand the physiology of the union

neither it is necessary to my faith." 66

La posición definitiva de Blanco es, pues, a esta altura de su evolución una posición de fidelidad a las Escrituras, conocimiento más propio de la fe que de la Razón. Naturalmente, no de fe ciega, lo cual implicaría aceptación del principio de autoridad, sino de fe que él llama racional. El problema creado con esta actitud es que, mientras asiente ciertos textos bíblicos, rechaza otros por irracionales, textos que "cannot be the work of God". Obviamente, no se guía en tal discriminación por un criterio racional. La única explicación posible debe buscarse en el criterio de la conciencia, basado en el principio de que el Espíritu de Dios se revela a la Razón individual a través de la conciencia y de la experiencia y ésta es distinta en cada uno de los creyentes. De este modo, Blanco elimina la necesidad de autoridad, no sólo eclesiástica, sino de la "letra" de las Escrituras, y, mientras permanece leal a la Revelación, mantiene en pie la autonomía de su espíritu racional.

#### PRIMERA CAUSA.

Veamos, ahora, la noción de Dios desde la perspectiva de primera causa en conexión con la concepción panteísta. Blanco afirma categóricamente que Dios es el "Author" del Universo, la primera causa del mundo, el Creador, afirmaciones que de por sí eliminan todo tipo de panteísmo. Al mismo tiempo se ocupa mucho de la idea de unión íntima, "his intimate union with man". Anteriormente hemos notado la tendencia neo-platonista de Blanco a

explicar ciertas relaciones concretas de Dios con el hombre por medio de la emanación. A veces parece que tal unión íntima lleva la connotación exclusiva de separar el mundo espiritual del corporal con el objeto de excluir las evidencias externas de la esencia del Cristianismo, pero en otras ocasiones el sentido del concepto trasciende ese nivel a un plano estrictamente espiritual, y es aquí donde asoma cierta simpatía por el panteísmo. En su diario con fecha de 1839 especifica el carácter de la unión íntima como sobrenatural: "...this union is by its nature and essence supernatural." <sup>67</sup> A continuación se muestra enemigo de la distinción entre natural y sobrenatural-"this distinction is the base of Theology"-. La afirmación crea serias dificultades. En primer lugar, una contradicción conceptual que por el momento no es grave, pero que indica vaguedad e indecisión. En segundo lugar, la negación de la distinción podría conducir a un panteísmo estilo Plotino, quien ve el mundo como reflejo del Uno Primitivo, o del tipo de Espinoza para quien el mundo es una fase del desarrollo de la única substancia existente, -"natura e naturans" de la "natura naturata"-o, aunque menos probable, va a parar a un Monismo naturalista como el de Ernest Haeckel. Blanco no elabora su pensamiento al respecto, debido a lo cual no sabemos la naturaleza del resultado que da a la unificación de los conceptos natural y sobrenatural a no ser que infiramos de la aversión que sentía por la inclinación en las religiones hacia la supernaturalización de fenómenos naturales, y particularmente dentro del Cristianismo a la afición a ver en

apariciones y milagros la substancia de la fe, o , como también, a la opinión que sostuvo en sus últimos años a concebir la inmortalidad del hombre como prolongación del estado actual perfeccionado. En realidad, Blanco buscaba más que la eliminación de la distinción como tal, la exclusión de opositores. Ya había manifestado anteriormente su desdén por divisiones como la de materia y espíritu , objeto y sujeto, por juzgarlas conceptos abstractos , guiado de una casi obsesión por la unidad gnoseológica y moral de la naturaleza. Es decir, que hay en Blanco cierto Monismo que bordea la visión panteísta del Cristianismo, sin caer en ella.

En su correspondencia con profesor Norton (1837) <sup>68</sup> comenta sin mostrar alarma la creciente dirección hacia el Panteísmo que lleva el pensamiento racionalista alemán contemporáneo. Con respecto a la divinidad ve su propia posición ideológica en una situación de centro, no precisamente equidistante entre panteísmo e idolatría. El Panteísmo, después de todo, no es tan peligroso como la idolatría: " pantheism less mischievous than the refined Idolatry, which is the parent of superstition, fanaticism, etc." Idolatría implica el concepto de un dios extra-mundano, en lo cual Blanco encuentra contradicción. Todo ello indica que la posición intermedia a la que aludimos está lejos de ser equidistante; francamente se halla mucho más cerca del panteísmo que de la idolatría.

La negación de un dios extra-mundano es de por sí bastante comprometedor y no muy consistente con la aserción de primera causa, así como con la de un Dios-conciencia. o persona; ve, también

tendencia al panteísmo en ciertas expresiones de San Pablo, particularmente en " In him we live and move and have our being". Dice "tendency", pues avanzar el juicio en este aspecto tropezaría con la resistencia de la preposición "in", de por sí vaga y equívoca, y con la del verbo "have" precedido del pronombre personal "we", el primero algo ambiguo y el segundo por limitar e implicar un concepto epistemológicamente más determinado. El problema sobre un posible panteísmo en su ideología nace del hecho de que enfoca gnoseología dentro del terreno reducido de la conciencia, donde las ideas no encuentran lenguaje preciso de expresión. Pero, al mismo tiempo, es ahí, en la conciencia, donde encuentra la solución práctica. En la conciencia halla la evidencia que necesita la convicción, evidencia que se resultante de la presencia de Dios en la experiencia. La convicción así adquirida es suficiente, desde el momento que la conciencia es " the greatest of all realities". La conclusión definitiva, pues en Blanco es Dios como " separate personality" <sup>69</sup>, sin necesidad de recurrir al concepto de identificación de Dios con el orden moral del mundo. (Hegel)

#### C. EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD BIBLICA.

La cuestión de la autoridad de las Escrituras tiene dos dimensiones: una que se centra en el problema de la inspiración, su existencia y extensión, y otra que consiste en la interpretación de la misma. En caso de que se niegue la primera, automáticamente pierde su razón de ser la segunda. En tal situación se pre-

senta la incógnita de quién es el último responsable en valorar la Revelación, o quién se constituye en autoridad. Es el proceso por el que pasa el pensamiento de Blanco en su última etapa. Irónicamente, Blanco parte de la misma Biblia para establecer su oposición a la doctrina de la inspiración. Si la inspiración fuera factor sine qua non del valor de las Escrituras, según sostiene la Ortodoxia, Cristo habría establecido el precepto de aceptarlas como infalibles, pero tal precepto no encuentra Blanco en los Evangelios, ni con respecto al Antiguo Testamento, ni con mayor razón en el Nuevo Testamento, ya que este último es históricamente posterior a Cristo cuyo hecho viene a reforzar indirectamente la ausencia de infalibilidad en el A.T., pues de no ser así tendríamos que el Cristianismo basado en el N.T. resultaría inferior al A.T. en contraposición al hecho de que la intención de Cristo fue sustituir éste por aquel.

La otra razón en que se funda Blanco es que la inspiración está circunstancialmente condicionada al canon eclesiástico, es decir, a la selección de libros "auténticos" y la separación de los apócrifos. Para el establecimiento del canon se siguió un criterio desprovisto de infalibilidad en base a la mayor o menor universalidad de aceptación de los libros, universalidad en que jugó importante papel la política de las iglesias más fuertes. Pero, en todo caso, siempre se trata de un criterio humano con sus limitaciones, incurriendo, si no en la contradicción, sí en el desnivel de órdenes de valor al someter un factor sobrenatural al juicio natural. Para Blanco esto constituía suficiente

razón para sentirse libre de aceptar o rechazar la inspiración.

En los primeros años de esta etapa Blanco había negado parcialmente la inspiración, parcialmente en el sentido de que varias porciones no podían haber sido inspiradas en base a las interpretaciones existentes comprobadas por la crítica histórica. Por esta razón: " The theory of plenary inspiration is at an end." <sup>71</sup>

El problema no quedaría satisfactoriamente resuelto, aun en el caso de que la crítica histórica llegara en sus investigaciones (lo cual implicaría que la infalibilidad quedaba condicionada a futuros resultados, factor que de por sí ya compromete la naturaleza misma de la infalibilidad) a la conclusión de que las interpretaciones afectan exclusivamente pasajes de valor secundario. Por de pronto, tal hecho sería suficiente para socavar la teoría de la interpretación literal y por extensión a las teorías del sentido típico y alegórico de la Biblia, cuya interpretación difícilmente puede trazar una línea divisoria entre el sentido histórico y la significación espiritual que le acompaña.

Blanco da un paso adelante. Aun, en el terreno abiertamente de lo social, en el supuesto de que el texto no haya sido afectado por interpolaciones, se da la circunstancia de que términos de valor fundamental en la doctrina son utilizados con diferente significado. Blanco se pregunta, " How can it be supposed that he ( se refiere a Dios) would allow three or four, perhaps twenty, meanings in the words which were to convey those essentials? These unquestionable facts, therefore, convince me that these

points cannot be essentials." <sup>72</sup>.

A esta altura de la problemática Blanco sigue una línea paralela a la del Criticismo Bíblico ,protagonizado por Coleridge, precursor de la Escuela liberal de Oxford. Cuando Coleridge proclama la urgencia de un "critical approach",se refería directamente a la cuestión de la inspiración . Como más tarde Blanco , insistió en el estudio de la Biblia desde una perspectiva de conjunto en la convicción de que el texto aislado ,aun auténtico, no refleja a satisfacción la intención pura del autor principal ,y sobre todo cuando se confronta con el hecho histórico: "Literary theory of inspiration is unsatisfactory when confronted with facts of history." <sup>73</sup>

Blanco cambia de opinión en 1835 con respecto a la teoría que sostenía en 1819. En aquel entonces era de opinión que al menos los "tenets" de valor secundario, dependían del pasaje peculiar al cual hacían referencia. Ahora, en cambio, nos dice que: "The notion that these doctrines are to be settled by single passages " es "a fundamental error." <sup>74</sup> Así como también cambia de opinión por la misma fecha con respecto a la localización de los errores. En 1819 pensaba que los errores de interpretación tenían su origen en la conflictividad de unos textos con otros. En 1835 invierte el juicio y afirma que: "there are not conflicting texts in reality." Si de hecho existe conflicto, éste es solo aparente, y procede más bien de las nociones falsas que ha establecido la Ortodoxia : "Those passages so perverted by false associations become discordant anomalies. Those passages being made the hinges of the New Testament disturb its general

spirit and turn it into a riddle. " 75

En este sentido Blanco se muestra más radical que Coleridge quien hablaba de grados de inspiración -"not all parts are equally inspired"- . Blanco, más bien, concede en los primeros años de esta etapa una indiscutible inspiración siempre que el texto se halle libre de los acondicionamientos arriba señalados o rechaza tal inspiración cuando se interpone cualquiera de esos acondicionamientos. Sin embargo, tanto en Blanco como en Coleridge, la parcialización del factor inspiración , aunque quiebra la unidad del sentido literal de la Biblia , mantiene la unidad esencial entretrejida por el espíritu general del sentido revelado.

Además de Coleridge, teólogos liberales del grupo Noético se manifestaron a favor del espíritu crítico. Whately era partidario de acercarse a la Biblia con "open mind" y despreocuparse del sentido que puedan tener nociones establecidas como "elección", "justificación", "gracia", esas nociones a las que Blanco atribuía la confusión existente.

Neander y sobre todo Thomas Arnold mantuvieron la misma actitud. Ambos, sin embargo, se apoyaban más en el criterio de la crítica histórica, que en Blanco comenzaba por esos años a desvanecerse. Arnold, influido por Coleridge, sostenía que la inspiración no garantizaba la inerrancia, ya que no realiza transformación alguna en la personalidad del escritor bíblico, pues, incluso, éste no llegó a tener conciencia del pleno sentido de lo revelado.

Desde Espinoza , que negó absolutamente la existencia de la mism

inspiración, cuya posición compartieron los teólogos del "Enlightenment", y Hobbes para quien la Biblia no era sino colección de fábulas, pasando por Richard Simon (1638-1712) en orden ideológico, no cronológico, en quien la inerrancia queda restringida a las verdades esenciales, hasta la posición católica donde con el fin de salvar el sentido literal limita la inspiración a todo aquello que concierne a la fe, con resultados vagos, y colocando las alusiones a los fenómenos naturales pertinentes a la Ciencia, en una categoría incidental, ajena al propósito de la Revelación y por lo cual expresada de acuerdo con el sentir de la época, y la actitud anglicana, según la cual la función directiva del Espíritu Santo no excluye la posibilidad de error, excepto en aquello que concierne estrictamente a la salvación, la cuestión de la inspiración pasó por la mente de Blanco como problema insoluble en gran parte debido a la dificultad de definirlo.

La posición Unitaria descansaba sobre el supuesto de que Dios se había adaptado, no sólo a las reglas del lenguaje, sino a la mentalidad y circunstancias de la época y de la sociedad a la que el escritor bíblico pertenecía. Desde el momento en que el lenguaje humano permite diversas interpretaciones, el lector debe recurrir a la labor de comparar, asociar e inferir. Se debe tener también presente la participación en el escritor de factores psíquicos, como sentimientos, propósito, ideosincracia, elementos que también se dan en el lector.<sup>76</sup> Era, pues, una actitud con la que Blanco coincidía plenamente por

ese tiempo.

Descendiendo al análisis de la posibilidad de la inspiración, Blanco, sin negar la posibilidad, se enfrenta a la doble cuestión de la dictación de las palabras y la transmisión del contenido conceptual. Tal posibilidad requería un milagro y el problema es que no contamos con evidencias que atestiguan la realización de ese milagro. Ahora, en la ausencia de pruebas, resultaría que el milagro había sido efectuado "in vain", lo que en sí constituye un concepto negativo de Dios. Con respecto al dictado de palabras Blanco indica, que el "Statement" de los misterios revelados está traducido en "words" por un ser humano que actúa como instrumento.<sup>77</sup> El instrumento de acuerdo con la filosofía de la Ortodoxia católica obra en virtud del agente principal, aunque reconoce que el instrumento posee una acción propia como existente individualizado; en su función de instrumento se ajusta a interpretar fielmente la transmisión de su agente. Pero, Blanco no cree que tales nociones son satisfactorias, al menos no son aplicables al caso de la inspiración divina. La instrumentalidad no puede por sí sola producir la certeza en los misterios revelados expresados en palabras-lenguaje humano-, a no ser que se presenten apoyados en un "unquestionable sanction on the part of the Daity". Es decir, que las proposiciones reveladas dependen esencialmente de la ratificación de la autoridad divina para su validez como objeto de adhesión mental por parte del creyente. Pero, resulta que en esta perspectiva humana la autoridad de Dios, como factor sobrenatural, no resuelve nada, a no ser que sea transmitida o delegada al

hombre. de no ser así, se incurre en lo que en Filosofía se llama petición de principio. Blanco reconoce que de darse esa transferencia, por ejemplo, a la jerarquía de la Iglesia "The Church of Rome can fear no rival". Esta suposición es, sin embargo, a juicio de Blanco, fantástica.

En relación con la transmisión de conceptos Blanco reconoce que en principio no es objetable; Dios puede ejercer influencia en la mente del hombre. Desde el punto de vista de la psicología humana, sin embargo, se presenta la dificultad de que el pensamiento no se da sin el acompañamiento de palabras. De ahí, que la posibilidad de una inspiración limitada a conceptos conlleva la suposición de la inspiración verbal. Esta era precisamente la opinión de los teólogos luteranos del siglo XVII: "... unless we can say the words of the Scripture are given by God, we cannot say that Scripture is inspired. " 78

Desde el momento que Blanco rechaza la inspiración verbal por las razones expuestas concluye lógicamente que tampoco se da la comunicación de pensamientos. Usando una terminología y concepción aristotélicas, Blanco concibe las palabras con la naturaleza y función de "materia" o substrato de la esencia, y el concepto como la "forma", que completa en unión con la "materia" el ser. De ahí, que la idea es la resultante de esa unión. Suponiendo que Dios hubiera transmitido a través de la revelación solamente lo que llaman "general notions", dejando en manos del escritor bíblico la tarea y responsabilidad de concretarlos y de definirlos, la infalibilidad no sería así posible desde el momento en que la inter-

vención humana está expuesta a error. 79

Muy cercana a la teoría de las "nociones generales" se encuentra la posición de Sto. Tomás que, también, admite las limitaciones de comprensión en el escritor bíblico. En base a que el escritor bíblico no penetró a fondo en el contenido, Sto. Tomás concluye que el vacío existente en la Revelación debe ser llenado con la inquisición teológica y la aportación de la Patrística. El racionalismo de Blanco alcanza un grado más de depuración al desprenderse cautelosamente del criticismo histórico, paso que le aleja de Coleridge y del grupo Noético, particularmente de Arnold. El Historicismo ciertamente adolecía de impotencia para traducir en evidencias demostrativas el espíritu sobrenatural, la fe, la gracia, etc, factores que resisten toda documentación.

En carta a Miss. L. \_\_\_\_ del 4 de Enero de 1836 dice: " I find mixed up with these views and doctrines accounts and events which have not sufficient historical proof to recommend them to my mind; and I should be glad to know how a duty can be proved as lying on me to believe such things as facts." 80

Por un lado muestra disposición a aceptar ciertos hechos históricos bien documentados en los que conste con absoluta certeza la acción divina y al mismo tiempo sean de suma importancia como, por ejemplo, la revelación milagrosa de Dios a Cristo, pero, por otro lado, se aferra al hecho de que Cristo no puso el valor del mensaje a merced de documentos. A su juicio es absurdo condicionar la autenticidad de la Revelación a la posesión

( y con frecuencia a la falta de ésta ) de manuscritos a menudo de falsa fidelidad al original. Después de todo,, la autenticidad de los documentos es materia de criticismo.

Blanco siempre ha establecido como esencial la proposición de la certeza. Las hipótesis y la misma probabilidad empírica nunca constituyen criterio suficiente para decretar preceptos obligatorios especialmente en materia de fe.

La misma dificultad encuentra con respecto a los milagros. No se trata de ninguna clase de escepticismo, menos aún del tipo de Hume, ni de la confianza que depositó en ellos Paley. Blanco afirma con el objeto de eliminar tergiversaciones por parte de sus enemigos, que: "I do not reject miracles." <sup>81</sup> Lo que niega es la existencia de pruebas ,o al menos, que él todavía no las ha hallado. Por eso, considera ser " unsatisfactory" la teoría de Gottlob Paulus (1761-1851), cuya obra Life of Chrit ( Blanco la leyó en inglés) produjo alarma en los círculos teológicos del momento. Paulus elimina todo supernaturalismo concebible, y las explicaciones puramente naturales que da como sustituto carecen de la más remota base histórica; más bien descansan en posibilidades psicológicas, como halucinación, sugestión, aunque no llega al cinismo de Reimarus, teólogo del "Enlightenment", quien en su empeño por desprestigiar las Escrituras , achacando a los Apóstoles intenciones de fraude y deshonestidad. Este mismo año (1837) leyó también la obra Leben Jesu de Federico Strauss (1808-31 ) con quien se muestra más complaciente. Strauss admitía que en realidad es mucho lo que se conoce de la vida de Jesús

pero, como Paulus y baur, rechaza todo sobrenaturalismo en Jesús cuya figura (estuvo muy influido por Hegel) era en el fondo composición mítica, elaborada a base de las características atribuidas al Mesías en las profecías del A.T., interpretación aceptable al criterio de Blanco. Con todo, no compartía Blanco la aserción de Strauss en el sentido de que los milagros eran imposibles, pero simpatizaba con él en lo referente a la "comprobación" histórica de que los autores del Evangelio no habían sido testigos presenciales. Strauss, contra la opinión de Schleiermacher, consideraba el Evangelio de Juan el de menor valor histórico, apoyándose en el hecho de que había sido redactado posteriormente a los otros tres. Igualmente se distancia del Supernaturalismo Racionalista de los Unitarios con respecto a su característica fidelidad a la narrativa bíblica de los milagros, coincidiendo con ellos, sin embargo, una vez probado el hecho histórico, en la evidencia empírica que aportan.

En definitiva, Blanco va aislándose gradualmente de todas esas corrientes teológicas en una época saturada de mentalidad crítica e histórica, para refugiarse en sí mismo, donde solo ahí encuentra la certeza que satisface la búsqueda de la verdad. La inspiración es indefendible también desde la perspectiva del criticismo histórico: "Could, the, the salvation of mankind depend upon anything necessarily connected with a through conviction of the genuineness of every book, and every portion of each book? Impossible." 82

Si las palabras y conceptos escritos por una parte, y la histo -

ricidad por otro, revelan el carácter inspirador de la Biblia ¿dónde encuentra Blanco la presencia de la inspiración en que se apoya su fe? En Observations on Heresy and Orthodoxy parece descartar la certeza de la inspiración, e incluso su existencia: " By the sense of the Bible we mean our sense of its meaning. That is a fact." 83 En realidad, lo que le sucede a Blanco es que no ha podido todavía resolver la problemática de la comunicación epistemológica entre el conocimiento de lo que Dios expresa en su revelación y el conocimiento que el hombre obtiene de esa expresión divina. El problema se agudiza en este terreno porque Blanco utiliza diversos criterios gnoseológicos. Por un lado se apoya en el supuesto apriorístico de que Dios se haya autorevelado y que, naturalmente, conoce el sentido de lo que revela. Por otro lado, aplica el criterio empírico para definir el conocimiento del hombre. La única aproximación a un intento de buscar posibles relaciones entre ambos tipos de conocimiento se desvanece en la actitud negativa y casi de renuncia con respecto al conflicto. Se limita a decir que no existe comparación posible entre nuestras impresiones, formadas en la lectura de la palabra y el contenido general existente en Dios. En el fondo, hay algo más que esa desproporción de impresiones divinas y humanas, que, después de todo, también la epistemología ortodoxa admite; lo que falta en su teoría es el establecimiento de la relación en un nivel cognoscitivo intelectual. Por eso, añade: " That is a fact".

En el plano de la Razón Práctica no hay necesidad de establecer

enlaces, función que corresponde al intelecto especulativo, simplemente basta con atenerse a la experiencia; la inspiración permanece en estado de fenómeno indefinible, pero está ahí, como vivencia existencialista. En su correspondencia con Miss L. \_\_\_\_\_. (Mayo de 1836) dice : "...I revere those views, not because they are in the book, but because I find them worth of reverence." <sup>84</sup>

En qué se funda para considerar tales conceptos como propios de Dios ? Del contexto general de su ideología se deduce que Blanco ha formado su noción de Dios a base de cómo lo ha comprendido su razón. Así, resulta en definitiva que el criterio único por el que se guía es la Razón, la Razón naturalmente en cuanto factor integrante de la conciencia, -"Reason is the ground of conscience."

En 1839 se expresa en forma más explícita : "...employing five and twenty years in the study of divinity, the clearest argument which has convinced me that the Bible is not an inspired collection of writings, is essentially the same which made me formally disbelieve a Revelation independent of human reason!" <sup>85</sup>

Sin embargo, contra lo que podría parecer la autonomía de la razón es relativa . En Blanco la Razón no crea la visión del mundo ; se limita a reflejar dentro de sus posibilidades la visión auténtica forjada por Dios .El " hecho" en la conciencia de que habla Blanco, no goza de la independencia que tiene en Kant. En Kant la existencia de Dios es simplemente un postulado, condicionado al "factum". En Blanco, por el contrario,

el "hecho" se halla condicionado a la presencia de Dios en la conciencia : "...but that pure spirit( en referencia al espíritu contenido en el N.T.) must be drawn from it by means of the spirit within us. That spirit( the conscientious Reason, which is God himself ) must make the selection between what is human and what is divine in these books." <sup>86</sup> De esta manera, nos da Blanco definitivamente su concepción de la intercomunicación Dios-hombre a través de la Revelación.

Prueba de este racionalismo moderado ,tal como lo acabamos de ver, es aquella autoconfesión hecha en las postrimerías de su vida(1839):"The wish of my heart has constantly been to find a direct revelation of God to Man in the Bible." <sup>87</sup>

#### AUTORIDAD DE LA BIBLIA.

Una vez negada la inspiración de las Escrituras,el rechazo de la autoridad bíblica no es sino consecuencia ineludible desde el momento que la inspiración constituye la razón de ser de la autoridad. Blanco,pues, termina el largo proceso de la búsqueda de la verdad excluyendo toda participación exterior humana como apoyo en que sustentar la fe. Sus afirmaciones al respecto son cada vez más categóricas.

Tocante a este punto de la autoridad de la Biblia,a juicio de Blanco la cuestión más importante del Cristianismo,se aleja una vez más de la posición Unitarista. Todas las variaciones dentro del Unitarismo consideran la autoridad de la Biblia como absoluta,en opinión de Walker Howe. <sup>88</sup> En ellos el consenso a

este respecto suponía la intención de dejar en claro la diferencia radical que los separa del Deísmo; en realidad fue el freno que los contuvo en dirección a un Naturalismo religioso. Blanco alega que los Unitarios no tienen una noción definida del concepto de autoridad bíblica. Su idea de la autoridad procede más bien de cierto "superstitious feeling", que de un bien definido principio. Lo que Blanco llama "oracular character", que consiste en la admisión indiscriminada de todo el contenido bíblico. De esta forma resulta que : "The Bible is revered, not as a rational, intellectual help to Christianity, but as an idol" <sup>89</sup> En este punto los Unitarios siguen la corriente universal que han seguido no sólo el Cristianismo, sino todas las religiones. Las Religiones siempre trataron de establecer la autoridad como salvaguardia de sus creencias y seguridad espiritual. Este es el error fundamental, dice Blanco, que se ha apoderado de la substancia religiosa de la actitud del hombre a través de los siglos y que hace sumamente dificultoso desprenderse de ello. En su obra Dialogues on Religion propone lo que para él es la única salida del conflicto: "To examine attentively in the general system of Christianity, all that is practically good, all that every individual may judge of, without surrendering himself to any authority. " <sup>90</sup>

Ahora, si el Cristianismo no depende de la autoridad de las Escrituras y en última instancia siempre se ha de contar con una autoridad como base de certeza, Blanco recurre como solución al juicio personal. Aquí tiene cabida no sólo la autoridad que se necesita, sino incluso la inspiración en cuanto razón de ser de

la autoridad. Pero, no se trata de una inspiración espontánea, o de una intuición generada exclusivamente de la capacidad intelectual, sino de un enlace con la inspiración que procede de Dios. El enlace, por otra parte, no deja en claro desde el punto de vista religioso epistemológico, si se trata de mera incidencia o si implica influjo de una sobre otra. Si en realidad se trata de influencia, no sabemos a ciencia cierta hasta dónde afecta la substancialidad misma de la inspiración influenciada. Por de pronto, no puede entreverse que la unión de ambas inspiraciones sea resultado de una coincidencia, lo que de por sí afectaría la certeza y dejaría la fe en una situación de hipótesis y, consecuentemente, de incertidumbre. Por otro lado, la influencia de la inspiración divina en la inspiración del hombre tiene la propiedad de determinar, es decir, se trata aquí de algo más que de influencia, la cual, aunque no compromete la libertad interior, - a pesar de su "determinabilidad" - se constituye en un presupuesto sine qua non de la inspiración humana. No compromete la libertad desde el momento que la mente se conduce con un criterio propio para distinguir el carácter divino de la inspiración influyente de otra posible inspiración, pongamos por caso una que proceda del Diablo. Es precisamente la presencia de este criterio la que, en el pensamiento de Blanco, aclara la dificultad. El criterio está fundado en la estimación que la mente tiene de la palabra de Dios, que consiste en valorizar el objeto de la inspiración como "worthy of being Inspired by God". Al mismo tiempo, sin embargo, tal criterio ha de

basarse en algo para que sea racional. Blancó nos dice que:  
" Every man ...who wishes to do the will of God,as a Christian,  
forms to himself a notion of God and Christ." 91 Es decir,que,  
en último análisis, todo viene a depender de la acción intelec-  
tual condicionada a la actitud volitiva. Todo lo que, partien-  
do de esa noción ,la mente considera ser "Worthy of God" es  
revelado. La única autoridad en definitiva es, pues, la Razón  
Práctica.

## C A P I T U L O V

## CONCLUSION.

El pensamiento teológico de Blanco ha sufrido una evolución dramática, si se quiere, extrema, pero siempre dentro de los confines del Cristianismo. Desde el punto de vista gnoseológico (objeto de este trabajo) no ha sido una evolución radical en el sentido de que no ha habido un desmonte total de los elementos estructurales, sino parcial. Por eso, la evolución tiene un carácter relativo. De los dos elementos estructurales básicos, Autoridad y Razón, esta última se ha mantenido indestructible en cuanto supuesto de la ideología, sufriendo cambios sólo en lo funcional en progresión ascendente de dominio y control en el complejo epistemológico. La evolución, pues, se ha reducido a un proceso gradual de eliminación del otro elemento estructural, la Autoridad.

Esa eliminación de la Autoridad, resultado del conflicto con la Razón, ha llegado a materializarse dentro de un estricto proceso dialéctico, puesto en movimiento por la presencia de una antítesis en todos los estadios de la evolución.

En el primer estadio aparece la concepción del Cristianismo con la solidez característica en que siempre presenta la tesis sus proposiciones en calidad de principios evidentes, como algo ya hecho y establecido. En Blanco la concepción del Cristianismo se estableció a través del prisma de la Teología Romanista. La

aparente inmovilidad de tal sistema se constituyó en ideología propia totalmente aceptada por Blanco más o menos inconscientemente en sus años de infancia y conscientemente en su adolescencia. Pero, la aparente consistencia adolecía de falta de adaptabilidad a las condiciones naturales de Blanco. Era un sistema prefabricado por el organismo de la Iglesia e impuesto desde afuera, que no contó, no pudo contar, con la colaboración de la Razón y chocó pronto con las predisposiciones de Blanco a la libertad mental y a un individualismo de constitución natural. La tesis mostró pronto su debilidad interna, sus limitaciones que fueron explotadas por la Razón, estableciéndose ésta en antítesis de la concepción teológica, implantada en su mente por la educación del hogar y de los primeros estudios. La antítesis, brote del espíritu que Blanco que Blanco desarrolló con la lectura de las obras de Feijóo, entre otros, descubrió vacíos en el sistema Romanista, fallas en la raíz del principio de Autoridad, como el círculo vicioso en que se apoya, y contradicciones con respecto a la naturaleza humana que Blanco veía en la ascesis y en el sacerdocio. Epistemológicamente consideró como limitaciones de la tesis la preponderancia de la imaginación y del sentimiento, utilizados por el sistema como vehículos de transmisión doctrinal. Pero, por encima de tales deficiencias la antítesis se mostró inflexible al carácter excesivamente imperativo de la autoridad eclesiástica, justificado por la prerrogativa de la infalibilidad que la Iglesia Católica se atribuía. Así, la antítesis oblicó con los recortes practicados a

la tesis a una acomodación que consistía en la pérdida del carácter infalible en la Autoridad, y el consentimiento por parte de la Razón de una Autoridad así reducida, quedando de este modo establecida la síntesis en este primer estadio.

El segundo estadio se inicia partiendo de la tesis anterior, que ahora funciona como tesis del nuevo movimiento dialéctico. La tesis queda construida en autoridad relativa, disminuida, representada por el credo Anglicano, que en principio Blanco acepta en su totalidad, aunque "provisionalmente", no por convicción. La Autoridad de la Iglesia de Inglaterra no es considerada infalible, al menos en teoría, pero de hecho es ejercida con implacabilidad, sometiendo a los disidentes a un código draconiano y fundiendo la Iglesia con el Estado. La antítesis objetiva esos excesos de autoridad en base a que la Razón es independiente, coincidiendo históricamente con la corriente liberal de Oxford a la que Blanco se adhiere. Blanco va poco a poco desprendiéndose de esos postulados, casi con categoría de axiomas, de la doctrina anglicana y prestando mayor atención a las inquisiciones de la razón. El conflicto tesis-antítesis se resuelve con la mediatización de una tercera Autoridad, la de la Biblia. El principio de Autoridad llega a un compromiso con la Razón en la antítesis, donde la Autoridad eclesiástica Anglicana queda totalmente descartada y la razón parcialmente frenada por el principio de Autoridad de las Escrituras.

En el tercer estadio la tesis (síntesis anterior) se establece, pues, en la Autoridad de la Biblia. Las Escrituras en el com -

puesto total que incluye conceptos y lenguaje. La antítesis descubre también en esta Autoridad limitaciones, particularmente la participación del hombre en la Revelación. El problema planteado por la Razón en su función de antítesis no afecta a la palabra de Dios en sí, sino a la transmisión de la revelación. La antítesis, pues, niega, si no la infalibilidad del contenido, sí la infalibilidad de la expresión, tanto en el lenguaje como en los conceptos expresados por el lenguaje. Es decir, en la revelación la obra traductora del escritor bíblico por no encontrar pruebas suficientes que expliquen el enlace de Dios con el hombre. Descartadas por la antítesis parte de la Autoridad bíblica (participación humana) la Razón llega a un compromiso con la Autoridad en la síntesis de este último estadio, donde se resuelve el conflicto, admitiendo la Autoridad divina de la Revelación en cuanto es vista por la Razón individual.

## N O T A S

- 1 J.M. Blanco White, L.B.W., V. II, p.276
- 2 Ibid., V.III, p.379.
- 3 J.M. Blanco W, O.H.O. , p.2.
- 4 J.M. Blanco W, "Journals " en L.B.W. ,V.II, p.133.
- 5 Ibid.
- 6 Ibid., p. 185.
- 7 J.M. Blanco W, O.H.O. , p.6
- 8 J.M. Blanco W, " Journals" en L.B.W. , V. II, p. 215.
- 9 J.M. Blanco W, O.H.O. ,p.58.
- 10 J.M. Blanco W, "H.M.E. en L.B.W.,V. I., p.350.
- 11 J.M. Blanco W., "Journals" en L.B.W. V.II, p.215.
- 12 Walker Channing, citado en The Unitarian Conscience por Daniel W.Howe.( Cambridge,Mass: Harvard University Press, 1965),p.54.
- 13 J.M. Blanco W., "Correspondence" en L.B.W. ,V.II.,p.133.
- 14 J.M. Blanco W., "Journals" en L.B.W., V.II,p.108.
- 15 Ibid.,p.p. 76-77.
- 16 Ibid.,p. 131.
- 17 Ibid., p. 283.
- 18 Ibid.,p.188
- 19 Ibid., p. 295.

- 20 J.M.Blanco W., O.H.O.,p.60.
- 21 J.M.Blanco W., "Correspondence" en L.B.W., V.II,p.118.
- 22 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W. ,V.II,p.122.
- 23 Ibid., p. 123.
- 24 Ibid., p. 116.
- 25 Ibid.,p.123.
- 26 Ibid., p. 259.
- 27 Ibid., p. 186.
- 28 Ibid., p. 186.
- 29 Ibid.
- 30 Ibid., p. 187.
- 31 Ibid., p. 188.
- 32 Ibid., pp. 277-278.
- 33 Ibid., p. 278.
- 34 Ibid., p. 104.
- 35 Ibid., V. III, p. 10.
- 36 Daniel W. Howe, The Unitarian Conscience,op.cit.,p.61
- 37 Ibid., p. 46.
- 38 Bernard M.G.Reardon, From Coleridge to Gore( London: Edi.  
by Longman Group Lt., 1971 ),p. II.
- 39 J.M.Blanco W., O.H.O. ,p. 21.

- 40 Ibid., p. 30.
- 41 Maisie Ward, Young Newman. ( New York: Sheed and Ward, 1948)  
p.145.
- 42 Bernard Reardon, From Coleridge to Gore. op.cit., p.45.
- 43 Ibid., p.54.
- 44 David Newsome , The Wilberforce and Henry Manning (Cambridge,  
Mass: Edi. By belknap Press, 1966), pp. 88-89.
- 45 Ibid., p.88.
- 46 J.M.Blanco W., "Dialogues on religion. en L.B.W. V.III,  
p.447.
- 47 J.M.Blanco W., " The Rationalist A-kempis" en L.B.W.V.III,  
p. 246.
- 48 Immanuel Kant, Religion in Nerhalb Grenzen der Blossen  
Vernunft ,tranlated by Theodore Green and Hoyt  
Hudson con el título de Religion within the limits  
of reason alone. ( New York : Harper and Row, 1960)  
p.145.
- 49 J.M.Blanco W., "Journals " en L.B.W., V. II, p. 38.
- 50 Ibid., p. 340.
- 51 Ibid., p. 32.
- 52 J.M.Blanco W., O.H.O, p.15.
- 53 J.M.Blanco W., "Correspondence " en L.B.W. , V. III., p.146
- 54 J.M.Blanco W., "Journals" en L.B.W. V. II, p.51.
- 55 Daniel W. Howe, The Unitarian Conscience. op.cit., p.78
- 56 Samuel Clarke, A Demonstration of the Being and Attributes  
of God. ( London : Longman Group, 1704 ), p. 83

- 57 J.M.Blanco W., "Journals", en L.B.W, V.II,p.157.
- 58 Ibid., p.270.
- 59 Ibid., V.III,p.,p.147.
- 60 J.M.Blanco W., "Plain Dialogues on religious Subjects" en L.B.W., V.III,p.456.
- 61 J.M.Blanco W., "Journals" en L.B.W., V.III,p.427.
- 62 Ibid., p.432.
- 63 William E. Channing, Unitarian Christianity and other Essays. (New York: Bobbs-Merrill Co.,1957),p.II
- 64 Daniel W.Howe, The Unitarian Conscience.op.cit.,p.95
- 65 J.M.Blanco W., "Correspondence" en L.B.W. V.II,p. 51.
- 66 Ibid.,p.42.
- 67 J.M.Blanco W., "Journals" en L.B.W. V.III,p.107.
- 68 J.M.Blanco W., "Correspondence" en L.B.W., V.II,p.361.
- 69 Ibid.,p.361.
- 70 J.M.Blanco W., "H.M.E." en L.B.W. V.I., p. 278.
- 71 J.M.Blanco W., " Journals" en L.B.W. V.I.,p.21.
- 72 Ibid.
- 73 Bernard M.Reardon, From Coleridge to Gore. op.cit.,p.12.
- 74 J.M.Blanco W., "H.M.E. " en L.B.W, V.I., p. 362.
- 75 Ibid.,p.369.
- 76 William E.Channing, Unitarian Christianity.op. cit.,p.5

- 77 J.M.Blanco W., "H.M.E." en L.B.W. V.I.,p. 256.
- 78 Robert Preus, The Inspiration of the Scripture. (Edimburge: Ed. by Oliver and Boid,1956),p.45.
- 79 J.M.Blanco W., L.B.W. ,V.I,pp. 277-278.
- 80 J.M.Blanco W., "Correspondence" en L.B.W. V.II,p.229.
- 81 J.M.Blanco W., O.H.O. ,p.133.
- 82 J.M.Blanco W., O.H.O., p.25.
- 83 J.M.Blanco W., O.H.O.,p.3.
- 84 J.M.Blanco W., "Correspondence" en L.B.W., V.II,p.229.
- 85 J.M.Blanco W., "Journals" en L.B.W. V.III,p.136.
- 86 Ibid.,p. 264.
- 87 Ibid., V.III,p.134.
- 88 Daniel Howe, The Unitarian Conscience. op. cit.,p.84.
- 89 J.M.Blanco W., "Journals" en L.B.W. V.II.,p. 136.
- 90 J.M. Blanco W., "Journals" en L.B.W. V.II,p.221.

## B I B L I O G R A F I A

## OBRAS DEL AUTOR.

A Letter to Charles Butler, Esq. on his Notice of the Practical and Internal Evidence Against Catholicism. London, Murray, 1826

A Letter to Protestants converted from Catholicism. London: Oxford University, 1827.

An Answer to Some Friendly Remarks on "The Law of Anti-Religious Libel Reconsidered. Dublin : Richard Milliken and Son, 1834

Discurso sobre si el método de enseñanza de Enrique Pestalozzi puede apagar el genio y especialmente el que se requiere para las artes de imitación. Madrid: Gómez Fuentenegro, 1807

Extracts from Blanco White's Journal and Letters. Boston: American Unitarian Association, 1847

Letters from Spain. ( Bajo el pseudónimo de Don Leucadio Do - blado ) London : Henry Colburn, 1922

Preparatory Observations on the Study of Religion by a Clerg - man of the Church of England. Oxford : University of Oxford, 1817.

Practical and Internal Evidence Against Catholicism. London: John Murray, 1825.

Private Journal. 1818-1820. en dos cuadernos donde están in - cluidas las obras : Examination de Blanco by White Concerning his Religious Notions (1818), Facts and Inferences ( 1819 ) y Pride of Intellect, (1821). Universidad de Liverpool.

Observations on Heresy and Orthodoxy. London : J.Mardon, 1835.

"Reflexiones sobre la belleza universal" en Vida y Obras de Don José María Blanco y Crespo. Madrid: Ediciones Revista de Ar - queología ,Biblioteca y Museos, 1921. por Mario M.Bejarano.

"Sermones " (1801-1802) en Vida y Obras de Don José María Blane - co y Crespo, por Mario M.Bejarano., op.cit. Manuscritos autógra - fos de estos Sermones se encuentran en la Universidad de Prin - ceton, N.J.

Second Travels of an Irish Gentleman in Search of a religion  
Dublin : R. Milliken and Son, 1833.

"Sunday Letters " (1836) en The Life of the Rev. Joseph Blanco White. Edi. by John Hamilton Thom, 1845.

The Law of Anti-Religious Libel in a Letter to the Editor of the Christian Examiner. Dublin : R. Milliken and Son, 1834.

The Life of the Rev. Joseph Blanco White. London : Edi. by J. Hamilton Thom, 1845.

The Poor Man's Preservative Against Popery. London : Rivington, 1825.

"The Rationalist A-Kempis " (1840) en The Life of the Rev. Joseph Blanco White, por J.H. Thom, op. cit.

#### BIBLIOGRAFIA GENERAL.

Allchin, A. M. The Silent Rebellion, Anglican religious Communities. London : S.C.M. Press, 1958.

Arnold, Thomas. Principles of Church Reform. London : Allen and Unwin, Ltd., 1962.

Bacon, Francis. The New Organon. New York : edi. by Fulton H Anderson, 1960.

Barth, Karl. Dogmatics in Outline. Translated by G.T. Thomson New York : Philosophical Library, 1947.

Barzun, Jacques. Berlioz and the Romantic Century. Boston, 1950.

Battiscombe, Georgina. John Keble. London: Constable and Co. Ltd., 1963.

Bremond, Henry. Bossuet. Paris : Plon-Nourriet, 1913.

Black, Adamand. The Mind of the Oxford Movement. London: Edi. by Owen Chadwick, 1960.

Bowen, Desmond. The Idea of the Victorian Church. Montral: Edi. by McGill University Press, 1968.

Bredvold, Louis. The Brave New World of the Enlightenment. The University of Michigan Press, 1961

- Brown, Ford. Fathers of the Victorians: The Age of Willberforce. Cambridge: University Press, 1961.
- Burke, Edmund. "Letters on a repicide Peace "; en Works of the Right Honorable Edmund Burke, V.I., London: J.C.Nimno 1887, pp. 395-415.
- \_\_\_\_\_ "Speech on the Petition of the Unitarians", en Works of the Right Honorable Edmund Burke. op.cit.p.121
- Butler, Joseph. "Analogy of Religion ", en Works of Bishop Butler. London: Edi. by McMillan, 1900.
- Calvino, Juan. Institución de la religión Cristiana. Trad. de Jacinto Terán. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1958.
- Ceffcken, Heinrich. Church and State. Translated by Fairfax Taylor. London : Longmans, Green and Co. 1877.
- Clarke, Samuel. A Demonstration of the Being and Attributes of God . London : Murray, 1704.
- Cobbin, Ingran. Essay on Popery. London : Ed. by Foxe's Book of Martyrs., 1875.
- Coburn, Kathleen. Coleridge: a Collection of Clerical Essays. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1967.
- \_\_\_\_\_ Edmund Burk and the Revolt Against the Enlightenment. London : Allen and Unwin, 1962.
- Cockshut, A.C.J. Religious Controversies of the Nineteenth Century. London : Methen and Co. Ltd., 1966.
- \_\_\_\_\_ Anglican Attitudes. London : Ed. by Collins, 1959.
- Coleridge, Samuel Taylor. The Philosophical Lectures. New York: Ed. by Katheen Coburn, 1949.
- \_\_\_\_\_ Constitution of the Church and State. London : Dent, 1972.
- \_\_\_\_\_ Aids to Reflexion on French Revolution - tion. London : W.Pickering, 1839.
- Condillac, Etienne. Treatise on the Sensations. Trad.al inglés por Geraldine Carr. Los Angeles : : MCMXXX.
- Cragg, Gerald. From Puritanism to the Age of Reason. Cambridge: University Press, 1950.

- Reason and Authority in the Eighteenth Century .  
Cambridge, Eng. : University Press, 1963.
- Cudworth, Ralph. The Intellectual System of the Universe. London : Longmans and Green Co. 1936.
- Channing, William. The Unitarian Christianity. New York: Published by the Bobbs -merrill Company, 1819.
- Chadwick, Owen. The Mind of the Oxford Movement. London : Adam and Charles Black, 1960.
- Church, R.W. The Oxford Movement. London : Ed. by Archon Book, 1966.
- Daniel-Rops, H. The Church in the Eighteenth Century. London: Ed. by Dent, 1963.
- De Aquino, Sto. Tomás. Summa Theologica. Vs. I y II. New York: McGraw- Hill Book Co., 1963.
- Summa contra gentiles. V. II. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Denzinger, Henrici. Enchiridion Symbolorum. Friburgi Brisgoviae: Ed. by Carolus Ranher, S.J., 1826.
- Dewey, John. Leibnitz's New Essays concerning Human Understanding. New York : Hillary House, 1961.
- Ehler, Sidney. Church and State through the Centuries. New York: Biblio and Tannen, 1967.
- Ellis, George. A Half-century of the Unitarian Controversy . Boston : American Unitarian Association, 1902.
- Elliot, Bins. The Early Evangelicals. London : Lutterworth Press., 1953.
- Emerson, Everett H. English Puritanism from John Hooper to John Milton. Durham, N.C.: Duke University Press, 1968.
- Faber, Geoffrey. Oxford Apostles. London : faber and Faber, 1936
- Fichte, Johann G. Vocation of Man. New York : Ed. by Frederick M. Christolm, 1956.
- Faith and Knowledge . Translated by Walter Cerf. Albany, N.Y.: State University of N.Y., 1977.
- Froude, James. The Oxford Counter-Revolution. London: Longmans, 1890.

- Garnica ,Antonio. José Blanco White: Cartas de España. Madrid : Editorial Alianza, 1972.
- Garrigou-Lagrangé, Fr. reg. De Revelatione. Romae : Libreria Editrice religiosa, 1931.
- Gash, Norman. Mr. Secretary Peel. London : Longmans, Green and Co., 1961.
- Gay, Peter. The Enlightenment; The Rise of Modern Paganism. New York : Alfred A. Knopf, 1967.
- Gladstone, W.E. Life of Mr. Blanco White. (Quarterly Review No. LXXVI. London : 1845, pp.167-203.
- Correspondence of W.E. Gladstone on Church and Religion. London : Ed. by D.C. Lathbury, 1910.
- Geffcken, Heinrich. Church and State. Translated by Edward Fairfax Taylor. London : Longman, Green and Co., 1977.
- Grave, Samuel. The Scottish Philosophy of Common Sense. Oxford University Press, 1960.
- Giffith, Thomas. The Principles of Theology. London : Ed. by Church Books Room Press, 1951.
- Goytisolo, Juan. Obra inglesa de D. José M. Blanco White. Barcelona : Editorial Seix Barral, S.A., 1974
- Hampden, Dickson. An Essay on the Philosophical Evidences of Christianity. Oxford : University Press, 1923.
- Hart, Phillip. Swift and the Anglican rationalism. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Hartley, David. Observations on Man. Gainesville, Fla. : Ed. by Harry Warfel, 1966.
- Hegel, G. Wilhelm. Faith and Knowledge. Translated by Walter Cerf and H. Harris. Albany, N.Y.: State University, 1977.
- Haven, Richard. Patterns of Consciousness: An essay on Coleridge. Amherst : University of Massachusetts Press, 1969
- Henson, H. Hensley. Puritanism in England. London: Murray, 1912
- Honer, Stanley. Invitation to Philosophy. Trad. por Francisco Perea. México : Editorial Diana, S.A., 1976.
- Hooker, Richard. The Work of Richard Hooker. London : The Belknap Press., 1977.

- Howe, Daniel. The Unitarian Conscience: Harvard Moral Philosophy, 1805-1861. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1970.
- Hughes, Philip. History of the Catholic Church. New York: The McMillian Co., 1962.
- Hume, David. Inquiries Concerning Human Understanding. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Hussonbeth, Rev.F. Defense of the Creed and Discipline of the Catholic Church Against Blanco's Poor Man's Preservative Against Popery. London : Murray and Co. V. VIII, p.135.
- Hutchison, William. The Transcendentalist Ministers. New Haven: Yale University Press, 1959
- James, William. The Principles of Psychology. New York : Dover Publications Inc., 1918
- Kant, Immanuel. Religion innerhalb Grenzen der blossen Vernunft. Translated by Theodore Green and Hoyt Hudson under the title Religion within the limits of Reason alone. New York : harper and Row, 1960.
- \_\_\_\_\_ Critique of Pure reason. II Edition. Traducción de N.K.Smith. London : Longmas, 1958.
- Krannick, Isaac. The rage of Edmund Burke. New York : Basic Books, 1977
- Kingsmill, Thomas. Kant's Critique of Practical Reason. London: Longsmans Green and Co. Ltd., 1909
- Knox, David. The Doctrine of Faith. London : James Clarke and Co. Ltd., 1961
- Lamprech, Sterling. The Moral and Political Philosophy of John Locke. new York : Ed. by Russell, 1962
- Lardner, Nathaniel. The Work of Nathaniel Lardner. V. II. London : Ed. by Andrew Kippis, 1788
- \_\_\_\_\_ Two Schemes of a trinity Considered and the Divine Unity Asserted Tracts. london : British and Foreign Unitarian association., 1829.
- Lea, Henry. Religious History of Spain. New York : Burt Franklin, 1967.
- Leighton, Joseph. The Absolute of the German Romantic Idealism London: Longsman and Green, 1901.

- Le Mahieu, D.L. The Mind of William Paley. Nebraska: University of Nebraska, 1976.
- Lichtenstein, Aharon. Henry More, The Rational Theology of a Cambridge Platonist. Boston : Harvard University Press 1962.
- Liddon, Henry Parry. Life of Edward Bouverie Pusey. London : Longsmans, Green and Co. Ltd., 1893.
- Linsey, Theophilus. A List of the False Readings of the Scripture and the Mistranslations of the English Bible, which Contribute to Support the Great Errors Concerning Jesus Christ. London : J. Johnson, 1790
- Livingston, James. Modern Christian Thought . New York: Ed. by MacMillian Co., 1967.
- LLorens, Vicente. Literatura, Historia, Política . Madrid: Ediciones Revista de Occidente, S.A., 1967.
- \_\_\_\_\_ . Antología de obras en Español. Barcelona : editorial Labor, S.A. , 1971
- \_\_\_\_\_ . "Los motivos de un converso" Madrid: Revista de Occidente, Abril 1964, pp. 44-60.
- \_\_\_\_\_ . "Liberales y Románticos". Madrid: Revista de Occidente. 2a. Epoca, No. XIII, 1964, pp. 171-172.
- Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. New York: Denver Publications, Inc. 1959.
- Mackintosh, Hugh. Types of Modern Theology. Traducción de Justo González con el título Corrientes teológicas contemporáneas. Buenos Aires: Editorial gráfica, 1964.
- Maritain, Jacques. The Range of Reason. New York : Ed. by Charles Scribner's Sons, 1952.
- Marsh, P.T. The Victorian Church in Decline . London : Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Martineau, James. "Protestant and Catholic Popery" London and Westminster Review, January 1835, pp. 425-449.
- McKendree, Olin. Empiricism and Intuition in Reid's Common Sense Philosophy. Princeton : University Press, 1927

- Menéndez y Pelayo, M. Historia de los Heterodoxos Españoles. T.VI. Madrid: Editorial H. Sánchez Reyes, 1963, p.168.
- Méndez Bejarano, Mario. Vida y Obras de D. José María Blanco y Crespo. Madrid : Ediciones Revista de Arqueología, Bibliotecas y Museos, 1921.
- Meyer, R.W. Leibnitz and the Seventeenth-Century Revolution . Translated by J. Stern. Glasgow : Ed. by Bowes and Bowes 1952.
- Middleton, Robert. Newman at Oxford. Oxford : University Press, 1950.
- Mitchell, Basil, Faith and Logic. London : George Allen and Unwin, 1957.
- Mossner, Ernest. Bishop Butler and the Age of Reason. London: Clarendon Press, 1965.
- Mozley, J.B. "Blanco White". Essays Historical and Theological. New York: Dutton II, 1875.
- Muirhead, J. Henry. Coleridge as Philosopher. London: G. Allen 1930.
- Murphy, Patrick. On Popery in England. London: Ed. by E. Murray, 1865.
- New, John. Anglican and Puritan: The Basis of Their Opposition. 1964.
- Newman, John. Lectures on Present Position of Catholic in England. London: Longsman, Green and Co. 1892.
- \_\_\_\_\_. Apologia pro vita sua. New York: Image Books, 1956.
- \_\_\_\_\_. Life and Correspondence . London : Ed. by Anne Mozley, 1891.
- Newsome, John. The Wilberforce and Henry Manning. Cambridge, Mass.: Ed. by Belknap Press, 1966.
- Norman, Edward. Anti-Catholicism in Victorian England. London: Ed. by Professor G.R. Elton, 1968.
- Norton, Andrews. Discourse on the Latest Form of Infidelity. Cambridge, Mass. : University Press, 1839.
- \_\_\_\_\_. A Defense of Liberal Christianity. Cambridge, Mass.: University Press, 1852.

- Cakeley, F. Historical Notes on the Tractarian Movement  
London: Longsman, Green and Co., 1864.
- Paley, William. Natural Theology or Evidences of the Existences  
and Attributes of the Deity Collected from the Appearance  
of Nature. New York : Ed. by Harper and Brothers, 1842.
- Philonenco, Alexis. Theory et praxis dans la pensee morale et  
politique de Kant et de Fichte. Paris: Ed. de J. Urin, 1968
- Preus, Robert. The Inspiration of the Scripture. Edimburgh :  
Ed. by Oliver and Boyd, 1957.
- Priestley, Joseph. Tracts in Controversy with Bishop Horsley.  
London : Ed. by Richrd and Arthur Taylor, 1815
- Plotino, The Enneads. Translated by Stephen Mackenna.  
London : Faber and Faber, 1969.
- Procter, Francis. A New History of the Book of Common Prayer  
London : Longsman, Green and Co. , 1911.
- Pusey, Edward. Nine Sermons Preached before the University of  
Oxford Oxford : University Press, 1879.
- Randell, John. The Role of Knowledge in Western Religion  
Boston : Starr King Press, 1955.
- Reardon, Bernard. From Coleridge to Gore. London : Ed. by  
Longsman, Green and Co., 1971.
- Reid, Thomas. Momoirs of the Lives and Writings of Eminent  
Divines. London : Paisley, 1811.
- Rousseau, J. Jacques. "Discours sur L'inegalite ". Oeuvres  
completes, V. III. Dijon : Bernard Gagnebin, 1964.
- \_\_\_\_\_. Emile ou de l'education. Paris : Editions  
Garnier freres, 1964.
- Rupp, E. G. Studies in the Making of the English Protestants  
Tradition. Cambridge, Eng.: University Press, 1949.
- Russell, Bertrand. The Analysis of the Man. London : ed. by  
G. Allen and Unwin, Ltd., 1968.
- San Agustin. De Trinitate. Translated by Stephen Mackenna.  
Washington : The Catholic University Press, 1963

- Strachery, Lytton. Eminent Victorians. London: Chatto and Windus, 1957.
- Stranks, C.J. The Life and Writings of Jeremy Taylor. London: S.P.C.K., 1952.
- Strauss, David F. The Life of Jesus. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- St. Paul. "The Epistle of Paul the Apostle to the Romans" Bible.
- Semmel, Bernard. The Methodist Revolution. New York: Basic Books: 1973.
- Stillingworth, N. Origines sacrae. Book III, London: Owen Chadwick, 1966.
- Smith, Norman. The Philosophy of David Hume. London: ed. by MacMillan and Co., 1941.
- Steward, H.L. A Century of Anglo-Catholicism. London: Longmans 1929.
- Strongberg, Roland. Religious Liberalism in Eighteenth Century England. Oxford: University Press, 1954.
- Taggart, Edward. A Discourse... Occasioned by the Rev. J.M.B. White's Recent Profession of Unitarian Christianity London: 1835.
- Talbot, Ellen Bliss. Fichte's Conception of God. Chicago: University Press, 1913.
- Tanner, James. English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century. Cambridge, Eng.: University Press, 1948.
- Taylor, Thomas. Thomas Taylor, the Platonist. Princeton: University Press, 1969.
- Trevelyan, George. History of England. New York: Doubleday Anchor Books, Third Edition, 1945.
- Thom, J. Hamilton. Joseph Blanco White. London: R. Kinder, 1841.
- Tuckwell, W. Pre-Tractarian Oxford. A Reminiscence of the Oriel "Noetics". London: 1909, chap. VIII.
- Tulloch, John. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century. New York: Burt Franklin, 1972.

- Tuveson, Ernest. The Origin of Moral Sense. London: Huntington Library Quarterly, 1948.
- Walker, James. Reason, Faith and Duty. Boston: Harvard University Press, 1875.
- Ward, Maisie. Young Newman. New York: Ed. by Sheed and Ward, 1948
- Whately, Richard. Essays on the Errors of Romanism. London: Edition de 1856.
- \_\_\_\_\_. Essays on Some of the Dangers to Christian Faith. London: Edited by Longsman, 1971.
- \_\_\_\_\_. Life and Correspondence. London: Edited by Jane Whately, 1862.
- Whchote, John. Letters to Tuckney. Cambridge, Eng.: University Press, 1946.
- Wilber, Earl Morse. A History of Unitarianism. Boston: Beacon Press, 1945.
- Yoldon, John. "Introduction". An Essay Concerning Human Understanding. New York: Denver Publications, Inc. 1959.