

SANTIAGO SEVILLA-VALLEJO (Ed.)

**AUTORES EN BUSCA DE AUTOR.
ESTUDIOS LITERARIOS
SOBRE IDENTIDADES TRASCENDENTES**



AUTORES EN BUSCA DE AUTOR
ESTUDIOS LITERARIOS
SOBRE IDENTIDADES TRASCENDENTES

COMITÉ CIENTÍFICO

Silvia M. Roca-Martínez. The Citadel
Carmen María Sanchez Morillas. Universidad de Jaén
Ester Bautista Botello. Universidad Autónoma de Querétaro
Diana Castilleja. Vrije Universiteit Brussel
Fernando Candón Ríos. Universidad de Sevilla
Lucas Adur. Universidad de Buenos Aires
Marina Cuzovic. Michigan State University
Ana M. López-Aguilera. Bemidji State University
Enrique Ortiz Aguirre. Universidad Complutense de Madrid
Miguel Yagüe Jiménez. Universidad de Finanzas y Economía de Guizhou, China
Carla Tirendi. Universidad de Salamanca
María José Rodríguez Campillo. Universitat Rovira i Virgili
Antoni Brosa Rodríguez. Universitat Rovira i Virgili
María del Rocío Oviedo Pérez de Tudela. Universidad Complutense de Madrid

SANTIAGO SEVILLA-VALLEJO (Ed.)

AUTORES EN BUSCA DE AUTOR
ESTUDIOS LITERARIOS
SOBRE IDENTIDADES TRASCENDENTES



Ediciones Universidad
Salamanca

AQUILAFUENTE, 343



Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

Motivo de cubierta: *La creación de Adán* (detalle). Miguel Ángel. Capilla Sixtina

1ª edición: mayo, 2023

ISBN: 978-84-1311-788-1 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.14201/0AQ0343>

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eusal@usal.es

Realizado en UE-Made in EU

Maquetación y realización:
Cícero, S.L.U.
Teléfono: 923 12 32 26
Salamanca (España)

*Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca.*




Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es

Este libro se publica con la financiación del Departamento de Literaturas Hispánicas
y Bibliografía de la Universidad Complutense de Madrid

Todas las aportaciones de este volumen se han aprobado tras ser sometidas
a una evaluación por dobles pares ciegos (*double-blind peer review*)



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

-  Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.
-  NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.
-  SinObraderivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas www.une.es

Obra sometida a proceso de evaluación mediante sistema de doble ciego



Catalogación de editor en ONIX accesible en <https://www.dilve.es>

Índice

PRÓLOGO.....	9
<i>En busca de una forma. Anne Carson y los lobos en el Camino de Santiago</i> HIGUERUELO, María Elena.....	13
<i>Entre lo humano y lo divino: aproximación a la correspondencia de Caroline Gordon y Flannery O'Connor</i> CORREOSO RÓDENAS, José Manuel.....	33
<i>Dios en Ternura de Gabriela Mistral</i> RIPOLL, Luisa y LOSADA, Sonia	53
<i>Desde y hacia el Logos: sacramentalismo y via pulchritudinis en Coleridge, Newman y Tolkien</i> MENTXAKATORRE ODRIOZOLA, Jon	71
<i>«Yo he ido buscando siempre algo»: la cuestión del sentido en la obra Pequeño teatro de Ana María Matute</i> ZURDO GIL, Teresa	95
<i>La antología Dios en la poesía actual de la Colección Adonáis (2018): una aproximación histórico-estética</i> MORA FANDOS, José Manuel.....	117
<i>Hugo Ball y las formas de lo sagrado. Del nihilismo vanguardista a la mística cristiana. Una introducción</i> MANCEBO ROCA, Juan Agustín	137
<i>Janko Silan, poeta del alma y de Dios</i> KUČERKOVÁ, Magda y LASTIČOVÁ, Adriana.....	159

DESDE Y HACIA EL *LOGOS*:
SACRAMENTALISMO Y *VIA PULCHRITUDINIS*
EN COLERIDGE, NEWMAN Y TOLKIEN

JON MENTXAKATORRE ODRIOZOLA
Mondragon Unibertsitatea

RESUMEN

El objetivo de este texto consiste en explorar el fundamento filosófico de John Henry Newman y John Ronald Reuel Tolkien a través de tres elementos en común con el Romanticismo –la conciencia, la imaginación y el gobierno divino o angelical– que se enraízan en la percepción sacramental de la belleza. El hilo principal para ello será la figura de Samuel Taylor Coleridge, conocida y estudiada por ambos autores, y que hace al Romanticismo parte de la tradición occidental que se remonta hasta Platón. El objetivo de la investigación, por lo tanto, no trata de señalar influencias entre los autores, sino de mostrar que pertenecían a un sustrato común especialmente identificable en el Romanticismo, y que dentro de las letras inglesas y cristianas ofrecen similitudes importantes para toda honda investigación de sus obras.

Palabras clave: Belleza; Conciencia; Imaginación; Literatura inglesa; Romanticismo filosófico.

ABSTRACT

The aim of this text is to explore the philosophical basis of John Henry Newman and John Ronald Reuel Tolkien through three elements they shared with

Romanticism –conscience, imagination and divine or angelic government– and that are rooted in the sacramental perception of beauty. The main thread of union will be Samuel Taylor Coleridge, known and studied by both authors, and who made Romanticism part of the Western tradition that goes back to Plato. The objective of the investigation, therefore, does not try to point out influences among the authors, but to show that they belonged to a common substratum especially identifiable in Romanticism, and that within English and Christian letters they offer important similarities for any deep investigation of their works.

Keywords: Beauty; Conscience; English Literature; Imagination; Philosophical Romanticism.

L'amor che move il sole e l'altre stelle
Dante Alighieri (*Paradiso*, XXXIII, 145)

To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour
William Blake (*Auguries of Innocence*, 1-4)

1. INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO DE ESTE TEXTO consiste en explorar el fundamento filosófico de John Henry Newman (1801-1890) y John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973) a través de tres elementos en común con el Romanticismo –la conciencia, la imaginación y el gobierno divino o angelical– que se enraízan en la percepción sacramental de la belleza. El hilo principal para todo ello será la figura de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), conocida y estudiada por ambos autores, y que hace al Romanticismo parte de la tradición occidental que se remonta hasta Platón. El objetivo de la investigación, por lo tanto, no trata de señalar influencias entre los autores, sino de mostrar que pertenecían a un sustrato común especialmente identificable en el Romanticismo, y que dentro de las letras inglesas y cristianas ofrecen similitudes importantes para toda honda investigación de sus obras.

El interés por la línea de estudio trazada, que busca mostrar y analizar la fuente de sentido que los mencionados autores buscaban y vehiculaban mediante sus escritos académicos y literarios, responde a varios motivos. El primero es el nihilismo, máximo exponente de la Modernidad y heredero del nominalismo del siglo xiv. Al negar toda noción de humanidad y dignidad en el ser humano, al socavar toda posibilidad de verdad y sentido, todo correlato de significado y valor dirigido por tradiciones y esperanzas es destruido (Wojtyła, 1998, §90). Como consecuencia de ello, el segundo de los motivos es la incompreensión de los universales. Lo *bonum* se tambalea en lo emocional, plural y relativo, como consecuencia de que lo *verum* queda oculto, tergiversado o dejado de lado. Ahora bien, ello deriva de que lo *pulchrum*, y con ello toda noción de lo sagrado, se ha perdido, cosificado o mercantilizado desde los albores de la Modernidad (Raine, 2015; Ratzinger, 2009; Viladesau, 1999, pp. 141-82). No obstante, conscientes de ello, Coleridge, Newman y Tolkien aspiraban a apelar al último grado del intelecto –el noético– mediante sus obras, en el que el conocimiento se logra mediante encuentro y participación de lo bello. Ese es el tercer motivo, la labor de los mencionados autores por restablecer una vía onto-epistemológica hacia lo pulcro y la contemplación, como catalizadores de cambio de conciencia –*μετανοῖεν*– y forja de certezas.

En otras palabras, el propósito de esta investigación es fundamentar la dimensión sapiencial de la corriente filosófica que atraviesa la obra, tanto literaria como de ficción, de los tres autores, para llegar a mostrar las importantes similitudes entre Newman y Tolkien, que alcanzan paralelismos muy significativos en cuestión de nomenclatura y descripción de su pensamiento. Tras ofrecer una breve nota histórico-biográfica que acerque a Newman y Tolkien, y a ambos a Coleridge y al Romanticismo, en primer lugar, se expondrá la noción sacramental de la realidad, como fundamento de una filosofía que articula el valor epistemológico de la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, como presencia de Dios. Posteriormente y en este orden, se expondrá el alcance filosófico de la conciencia, la imaginación y el gobierno natural a través del estudio de obras selectas de los mencionados autores –abarcando tanto obras literarias como de no ficción, como muestra de la coherencia de pensamiento que permea toda producción, tanto poé-

tica como discursiva (Barth, 2003, pp. 109-36)–. Finalmente, se recogerán los resultados de la gradual comparación y muestra de similitud entre Newman y Tolkien a través de Coleridge, para mostrar el fundamento filosófico común que comparten, articulado mediante la *via pulchritudinis*.

1.1. CERCANÍAS HISTÓRICO-BIOGRÁFICAS

Existe un interesante nexo entre Newman y Tolkien: el Oratorio de Birmingham y el padre Francis Xavier Morgan (1857-1934) (Ferrández, 2007; 2014; Tracey, 2012; 2017). Debido al vital interés de su madre en que se alimentara de la fe cristiana de tradición católica (Carpenter, 2000, p. 43), entre 1902-1911, Tolkien acompañó como monaguillo al oratoriano padre Morgan, quien fue para él compañero, confesor y tutor (Tolkien, 2000, c. 44). No cabe duda, por lo tanto, de que el conocimiento de la espiritualidad de Felipe Neri –en la que la vivencia y reflexión del misterio pascual, de la imaginación activa en la liturgia, de la atención y examen de conciencia, y de la trascendencia hacia la interioridad de la realidad–, hubo de ser transmitida en profundidad al joven Tolkien, tal como varias cartas en su madurez dan cuenta de ello (Tolkien, 2000, c. 43, 89, 250). Sin embargo, señalar la cercanía de Tolkien y el padre Morgan –quien durante años convivió con Newman, fundador del Oratorio– como influencia del pensamiento de Newman en Tolkien no sería adecuado, al igual que tampoco lo sería argumentar que ciertas ideas que el entonces cardenal expone en su *Apologia* o en *The Dream of Gerontius* fueron tomadas por Tolkien por el mero hecho de haber tenido tales libros en su biblioteca (Cilli, 2019, p. 223).

La conexión entre Coleridge y Tolkien, por el contrario, es intelectualmente directa y elaborada en torno a uno de los elementos a estudiar: la imaginación. En su seminal conferencia de 1939 en St Andrews, *On Fairy-stories* (2006, pp. 109-61) –reelaborada como ensayo en 1947–, aunque no lo mencione explícitamente, Tolkien dialoga directamente con Coleridge, al partir de su concepto «voluntaria suspensión de la incredulidad» para revisar el postulado romántico y restablecer la fantasía como la más alta modalidad de arte narrativo (Milburn, 2010; Tomko, 2016). Durante los años de escritura de *El Señor de los Anillos* (1937-1949), por lo tanto, Tolkien profundizó

y contribuyó a la tradición romántica, desde Coleridge, para mostrar el valor del mito y del cuento de hadas.

Finalmente, la relación entre Coleridge y Newman deriva de la cercanía en un momento histórico clave en la Inglaterra de principios del siglo XIX. Ante la fuerza de la secularización y el laicismo, entre 1833 y 1841, varios teólogos y eclesiásticos influyentes ligados a la Universidad de Oxford, entre ellos preminentemente Newman, publicaron y defendieron una serie de tratados con los que promovieron la revitalización del anglicanismo, mediante un acercamiento a las grandes corrientes de la cultura occidental, la patristica y el apostolado, y tomando distancia de la influencia meramente política o estatal (Dawson, 2000). Conviene subrayar que Newman «*attributed the Oxford Movement's depth of theological thought and sacramental appreciation of beauty to a broader cultural movement spearheaded by the British romantic writers*» (Tomko, 2011, p. 193). Es decir, la búsqueda de misterio, de trascendencia y de comunión del anglicanismo institucional era para Newman una ola de un movimiento cultural más amplio (Fornet-Ponse, 2010; Sullivan, 2017). En palabras de Newman:

*In truth there is at this moment a great progress of the religious mind of our Church to something deeper and truer than satisfied the last century [...] The poets and philosophers of the age have borne witness to it for many years. Those great names in our literature, Sir Walter Scott, Mr. Wordsworth, Mr. Coleridge, though in different ways and with essential differences one from another, and perhaps from any Church system, still all bear witness to it.*¹

La búsqueda de aquello más profundo y verdadero por parte de poetas y filósofos encontró su cauce y efecto en el Movimiento de Oxford para acercarlo a la antigüedad, al medievo y al catolicismo (Dawson, 2000). Y mediante tal hondura y originalidad Newman se refiere, precisamente, a la conciencia, la imaginación y la vida de la naturaleza relacionadas con la presencia y agencia divina invisible en lo visible, siguiendo el patrón de la

¹ Newman, J.H. (1877). *The Via Media of the Anglican Church*. Vol. 2. Londres: B.M. Pickering, p. 372, citado por Tomko (2011, p. 193).

belleza, que permea desde más allá de lo inmediato a los sentidos corporales (Tomko, 2011, pp. 193-94; Quinlan, 1996; Rule, 2004); elementos presentes tanto en la obra académica como de ficción de Tolkien mencionadas.

Ahora bien, aunque el Romanticismo exploró y amplió las categorías estéticas –entre ellas lo sublime y lo siniestro, por ejemplo–, es a través de la belleza, en consonancia con una «filosofía poética» (Muirhead, 2013, p. 202) y una teología estética en relación con el neoplatonismo (Viladesau, 1999; Halsall, 2020), el modo mediante el que pudo proponer, ante el trascendentalismo e idealismo subjetivos, un idealismo objetivo basado en el sacramentalismo y el sentimiento religioso. Por ello, la articulación del valor epistemológico de lo bello en la naturaleza –y el arte– como presencia del Creador llevó al Romanticismo a desarrollar toda una línea filosófico-teológica cristiana que permitiera comprender en el plano de la razón secular lo que mediante revelación queda excluido como superior (Barth, 2003; *cf.*: Kant, 2012, §6, 28-29).

2. SACRAMENTALISMO

Al tomar a todo ser como signo visible de realidad invisible, la apertura a la trascendencia desde lo común y lo natural posibilita el encuentro y vivencia del misterio –en tanto que *μυστήριον*, *sacramentum*–. Con el cristianismo, todo misterio se reconoce como vivencia de agencia directa de Cristo, y, por lo tanto, como signo visible de gracia invisible. Ahora bien, lo importante para poder desarrollar el estudio anunciado es fundamentar en qué consiste la percepción sacramental de la realidad.

El sacramentalismo es la cualidad de toda criatura para apuntar a más allá de sí misma, hacia una dimensión más profunda de la realidad, y, en último término, a su fuente o Creador. Se trata de la apertura a la percepción de lo espiritual a través de lo físico, lo cual apela a la percepción imaginativa, que hace del ámbito estético lugar de encuentro de verdad objetiva. La habilidad para el asombro ante la presencia del ser, unida al amor sincero o desinteresado, permite comprenderlo como creado y dado.

No obstante, la revelación de una dimensión más honda no niega el mundo material, sino que lo muestra más válido. En palabras de Newman, el sacramentalismo es «*the doctrine that material phenomena are both the types and the instruments of real things unseen*» (2002, p. 120). Precisamente, la venida de la belleza significa el designio y acción de *venir, darse*, y, en clave cristiana, la presencia de Dios en todo como su fuente, a la vez que mantiene su regencia desde el exterior de su Creación (Ratzinger, 2009). Por ello, el sacramentalismo no se agota en siete concretos misterios, sino que se trata de toda una concepción filosófica del mundo (Boersma, 2009; Vorgrimler, 1992). Consiste en entender la realidad como Creación, y esta como manifestación del amor y belleza de Dios. Cada criatura, por lo tanto, revela de modo particular al Creador; Dios está presente en y a través del mundo, lo cual suscita la admiración de este junto con la veneración de aquel. En otras palabras, se trata de aprehender el mundo en tanto que encantado y abierto a la participación. El sacramentalismo, por lo tanto, consiste en la respuesta a la iniciativa de Dios de llegar a su criatura en la belleza del mundo. En palabras de Raine:

Las imágenes simbólicas provienen, por necesidad, del mundo perceptible; porque este mundo es, en la naturaleza de las cosas y de manera inalterable, lo «dado», inseparable de nuestra naturaleza humana como seres encarnados; todo el conocimiento del alma debe llegar a ella en función de este mundo que lo encarna, esto es, en forma simbólica. Bien entendido, el mundo entero es un gran símbolo, que imparte, como un sacramento, por su sello externo y visible, una esencia interna y espiritual (2015, pp. 26-27).

De modo que, en cuanto a proposición y disposición filosóficas, el sacramentalismo trata de la vía para recuperar una imagen total y coherente del mundo (Chryssavgis, 2019, pp. 85-108), que media entre las posturas de total trascendencia (teísmo) y de total identificación de la realidad con la divinidad (panteísmo). Por ello, la aceptación de la inhabitación de lo espiritual en lo material apunta al panenteísmo, el cual propone la participación en el *Logos* a través de la belleza –en tanto que armonía, sentido y propósito en el *κόσμος*– de todo *logoi*. El sacramentalismo, por lo tanto, conlleva una particular visión de mundo, que afecta al modo en el que el

ser humano actúa y se comporta. En concreto, la percepción sacramental responde de manera distinta a la de la corriente principal de la Modernidad (Barth, 2016, pp. 3-21).

Al percibir el mundo como símbolo, y con especial sensibilidad a través de lo bello, la reflexión acerca del ser humano –sobre su lugar, modo de percepción y capacidad de conocimiento– adquiere un lugar preminente en el pensamiento filosófico. Y en este, tres elementos son de suma importancia: la conciencia, que exige cuestionar al sujeto sobre su subjetividad en tanto que sustento; la imaginación, que demanda preguntar sobre la participación en el mundo; y el Designio, así como su gobierno operante, que reclama el reconocimiento de la fuente de todo devenir. Por esa razón, los elementos señalados son fundamentales en el pensamiento y obra de Coleridge, Newman y Tolkien, y su detallado estudio muestra la relación de una fuente común, que, como hemos señalado, se halla en relación con el Romanticismo –en tanto que reivindicación platónico-cristiana ante la metafísica de la Ilustración–.

3. CONCIENCIA

La conciencia es un aspecto del pensamiento de Newman que atraviesa toda su obra y que culmina con *Letter to the Duke of Norfolk* (1875). Conn (2009) señala tres aspectos que se entrelazan en torno a la conciencia en los escritos de Newman: el deseo de Dios, el discernimiento acorde a su dictado, y la demanda hacia lo adecuado. Ahora bien, tal como Newman (2001a, pp. 18-20) expone en su sermón *Faith without Sight*, de 1835, en tanto voz que brota en uno mismo sin provenir de sí mismo, la conciencia es aquello que sitúa en un mismo plano a todo ser humano ante el Designio divino (*vid.* Viladesau, 1999, pp. 39-72).

Al tener conciencia de la noción de lo justo a la que la voz apela, se siente la obligación de obedecer, y pronto ello conduce al reconocimiento y búsqueda de la voz en tanto que otro y Juez. El religioso será para Newman, en consecuencia, aquel que atiende a la voz de su conciencia y que reconoce en ella la fuente de lo sagrado. Por ello, en tanto que se ve sacado de sí mismo

en necesidad de aquel que pone su palabra en él, el ser humano está por naturaleza en camino hacia Dios (Newman, 2001d, pp. 391-92; 418). Pero sin confirmación positiva por su parte, tal verdad aparece desfigurada, aunque no por ello inválida en la senda hacia toda posterior revelación.

Por ello, el atisbo de antiguos poetas y filósofos de las verdades que bajo luz cristiana se ven completadas es conocido como *præparatio evangelica* (Daniélou, 1966); tema magistralmente tratado en los dos primeros de los *Oxford University Sermons –The Philosophical Temper, First Enjoyed by the Gospel*, de 1826 (2001c, pp. 1-15), y *The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively*, de 1830 (2001c, pp. 16-36), respectivamente–, y tan importante para Tolkien, tal como queda reflejado en su poema de 1931 *Mythopoeia* (2001, pp. 83-90):

*At bidding of a Will, to which we bend
(and must), but only dimly apprehend,
great processes march on, as Time unrolls
from dark beginnings to uncertain goals
[...]
The heart of man is not compound of lies,
but draws some wisdom from the only Wise.*

Esa figura de Dios como Juez –recogida en el término anglosajón *metod* del poema *Beowulf*, tan caro a Tolkien (2006, p. 22)– que interpela al ser humano sin habersele revelado (Newman, 2001c, pp. 106-07), además de en *El Silmarillion*, se trasluce en las palabras de Gandalf a Frodo y de Aragorn a Arwen en *The Lord of the Rings*, tal como puede entenderse cuando apelan, respectivamente, a certezas de un poder que opera o que sostiene la realidad:

There was more than one power at work [...] Behind that there was something else at work, beyond any design of the Ring-maker. I can put it no plainer than by saying that Bilbo was meant to find the Ring, and not by its maker (2014a, pp. 56-57; vid. 2000, c. 192).

But let us not be overthrown at the final test, who of old renounced the Shadow and the Ring. In sorrow we must go, but not in despair. Behold! we are not bound for ever to the circles of the world, and beyond them is more than memory. Farewell! (Tolkien, 2014a, pp. 1090-91).

La conciencia, templada por la humildad y ejemplificada mediante las instancias citadas, se define como innata apertura a la trascendencia y a la sed de deseos cuya fuente de satisfacción no proviene de este mundo. Así, en *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, de 1870, en el quinto capítulo, «Apprehension and Assent in the matter of Religion», Newman explicará:

If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics (2001d, pp. 111-12).

El mismo argumento será empleado por C.S. Lewis al final del cuarto apartado del cuarto capítulo, «Beyond Personality: Or First Steps in the Doctrine of the Trinity», en su *Mere Christianity* (2014, pp. 95-96), que se resume brevemente del siguiente modo: El hambre puede satisfacerse llevando pan a la boca, la sed, tomando agua. ¿Pero dónde se encuentra aquello que calma los deseos más hondos del corazón? Si la fuente no es de este mundo, entonces debe estar en otro lugar, y la pregunta misma, por abrir la posibilidad del innato deseo, se vuelve garantía del esperado encuentro, por ardua que sea la búsqueda.

Ahora bien, tal cualidad original del ser humano para buscar y, en la medida de lo posible, encontrar, la totalidad o la unidad entre las partes, tanto en el plano material como en el espiritual, antes y después de toda razón discursiva, está relacionado con la imaginación, en tanto que supremo órgano de la conciencia –tal como Coleridge señaló en sus textos psico-epistemológicos donde recupera a Platón frente a Kant (Rule, 2004, pp. 41-64; *cf.*: Kant, 2012, §49)–. Y esta imaginación intuitiva, innata, en tanto que

imaginatio vera, delata la presencia de Dios —la semilla de la divinidad hacia ella—, en el ser humano. En palabras de Newman, que siguen a las recién tomadas de él:

And let me here refer again to the fact, to which I have already drawn attention, that this instinct of the mind recognizing an external Master in the dictate of conscience, and imaging the thought of Him in the definite impressions which conscience creates, is parallel to that other law of, not only human, but of brute nature, by which the presence of unseen individual beings is discerned under the shifting shapes and colours of the visible world. Is it by sense, or by reason, that brutes understand the real unities, material and spiritual, which are signified by the lights and shadows, the brilliant ever-changing calidoscope, as it may be called, which plays upon their retina? Not by reason, for they have not reason; not by sense, because they are transcending sense; therefore it is an instinct (2001d, pp. 111-12).

La capacidad de intuir la totalidad tras las partes, lo universal tras lo particular, es la imaginación, aquella que, tal como Newman (2001c, pp. 150; 258-59) explica, ordena coherentemente todo lo logrado por el examen discursivo de la razón.

4. IMAGINACIÓN

La imaginación, *lato sensu*, consiste en la facultad de crear imágenes. En primer lugar, los datos sensibles recibidos e interpretados por el sistema nervioso se muestran como imágenes a la conciencia ante los eventos informantes mismos. Es decir, la imaginación consiste en formar el mundo percibido en imágenes. Ahora bien, estas mismas imágenes, en tanto que significativas, quedan guardadas en la memoria, desde donde, en ausencia de los fenómenos a los que remiten, pueden traerse a la conciencia. Así, en segundo lugar, la imaginación consiste en formar imágenes cuando sus correlatos del mundo no están presentes externamente —esta es su acepción más conocida—.

Sin embargo, la imaginación también puede alterar o cambiar imágenes, ante o en ausencia de fenómenos. En tercer lugar, por lo tanto, la imaginación consiste en fantasear –en su sentido más peyorativo y descalificado (Coleridge, 1971, p. 167)–, en dividir y unir, en traer y alejar, en moldear y forjar, imágenes, como cuando, en la conciencia, un edificio se inclina para besar a otro.

Pero la imaginación no es solo respuesta pasiva o producción subjetiva del organismo humano, aunque a tal se haya limitado en época moderna. Por lo tanto, en último y preminente lugar, la imaginación es recepción del mundo mismo en tanto que sujeto, aprehensión de imágenes que la conciencia no ha concebido desde sí, tales como un caballo alado o unicornio. Tal imaginación es, en consecuencia, *imaginatio vera* (cfr. Muller, 2015, pp. 46-50). Consiste en la facultad de formar imágenes en tanto que lugar de encuentro, de diálogo, del interior de uno mismo con el interior de otros seres. Coleridge (1971, p. 167) llamó a este nivel imaginación segunda, y Tolkien (2006, p. 139) lo equiparó con la verdadera fantasía, en tanto que hallazgo de imágenes no vistas con ojos corporales en este mundo. Tal imaginación, por lo tanto, es para estos autores cercanía a la mente de Dios (Stockitt, 2011; Viladesau, 1999, pp. 73-102).

El siguiente pasaje de Tolkien, acerca de la gesta de *The Lord of the Rings* y el encuentro del personaje Faramir, lo ejemplifica: «*A new character has come on the scene (I am sure I did not invent him, I did not even want him, though I like him, but there he came walking into the woods of Ithilien): Faramir, the brother of Boromir*» (Tolkien, 2000, c. 66; *vid.* c. 180).

El último grado de la facultad imaginativa, que «inventa» en tanto que «hallazgo por habersele venido» –del latín *invenire*– es el mayor grado del intelecto, tal como fue expuesto por Platón (*República*, 511) y Aristóteles (*Física*, 184a). Se trata de la contemplación, de la percepción directa, de las Formas o Ideas trascendiendo los fenómenos, que se vuelven símbolo de lo que opera en la hondura de la realidad (Raine, 2015, pp. 41-42). En palabras de Corbin, la última y despierta facultad de la imaginación, sitúa al ser humano en contacto consciente con el mundo imaginal:

The active imagination is the soul's spiritual organ of the soul of presence. Transmuting interior spiritual states into the event-visions of the Mundus Imaginalis that symbolize these states so that they may be known, the active imagination is the organ and realm of presence, of supersensible perception. Thereby all phenomena (images) are ur-phenomenal: primary, irreducible phenomena that cannot appear otherwise than they do [...] There is a world hidden in the very act of sensible perception which we must recover (Corbin, 1998, p. XXV).

Para Newman, el sentido que la imaginación aprehende por encima de la *diánoia* o razón discursiva es sinónimo de *real*, porque apela directamente al corazón, que gana certeza directa desde la participación (Dive, 2018; Hillman, 2017). Es decir, la imaginación media entre los contrarios y las partes, y encuentra la totalidad en todo ello (Coulson, 1981; Hoyler, 1986; Magill, 1992). De modo que la contemplación lleva a ver la totalidad en cada parte, y su lugar en el universo, partiendo de lo mundano y accesible a los sentidos. En palabras conocidas de la tradición occidental, encontrar el *Logos* en y a través de cada *logoi*; y en palabras de Tillman:

Philosophy for Newman then is the worldly contemplative power of discerning the whole in each part, of referring every thing to its true place in the universal system, while recollecting that each thing is but a part and that everything leads to everything else [...] Right here is the sense in which philosophic or earthly wisdom is so much akin to holy wisdom, for its inkling of insight is like God's own penetrating vision of the whole of reality [...] Thus contemplative worldly wisdom, in its fullest sense, contains within itself an orientation and directedness, an intentionality, toward divine wisdom (2013, p. 12).

Ahora bien, para Coleridge, el *Logos* es, sobre todo, Luz y Vida de la Naturaleza, además de Palabra de Diseño. En tanto que opera en lo nouménico, llegar a participar de él y albergarlo en el lenguaje apunta a la capacidad del ser humano para ello, lo cual remite a una idea nuclear también en Newman: La noción –elaborada ya por Justino en el siglo II– de que en la conciencia humana se halla una semilla de Dios, un elemento que la hace *imago Dei* y tender hacia el Creador (Barth, 1986; Viladesau, 1999, pp. 103-40). Perkins lo expone así:

The Divine Word is, for Coleridge, the transcendent source of all symbols, and, at the same time, immanent within them as their reconciling power. The Logos is the life and power of mind, the ground of relationship, the revelation of prophetic utterance, the completion and presence of love in which all true symbols participate (1994, p. 68).

De modo que el Logos, en tanto que Palabra de Dios, rige en la realidad creada y permite aunar toda conciencia trascendiendo toda diferencia. Por todo ello, Quinlan (1996) sostiene que Coleridge y Newman confluyen en 1) la importancia del extenso mundo espiritual; 2) la búsqueda de la totalidad, la unidad y su principio; 3) la exploración del misterio mediante la contemplación y la poesía; 4) la unión entre intelecto y corazón, donde se fundamentan las certezas; y 5) el lugar de la imaginación y la fe como participación entre Dios y lo divino que hay en el ser humano. La diferencia capital entre ambos hombres es de dimensión eclesiológica, en tanto que, para Newman, «las ideas no pueden ser tratadas separadamente de su constatación visible, como si fueran autosuficientes» (Pérez Alcalá, 2008, p. 127); razón fundamental del tratado nº 90 del Movimiento de Oxford, el último, por la cual Newman hubo de abandonar el anglicanismo.

5. GOBIERNO SUBCREATIVO

Para Coleridge, Newman y Tolkien, por lo tanto, existe un Designio o *Logos* que rige el mundo creado, llevado a despliegue y propósito por diversos *logoi*, cuyo conocimiento acerca a la totalidad. Ahora bien, en un universo sobreabundante de vida, nada de ello carece de personalidad, y todo forma un cosmos coherente donde cada criatura adquiere plenitud de sentido en la esfera de gobierno y actuación que le corresponde. En tal estructura llena de vida y agencia, todo ser es símbolo de aquello divino de lo que proviene (Raine, 2015, pp. 40).

En relación a ello, en *Apologia pro Vita Sua*, en el tercer capítulo, «History of my Religious Opinions up to 1833», Newman expone que al estudiar a los Padres de la Iglesia encontró en ellos la culminación de la filosofía que se había gestado en Grecia, y más concretamente un principio místico

o sacramental que apuntaba a una revelación gradual de lo eterno. Gracias a autores como Clemente y Orígenes:

I understood these passages to mean that the exterior world, physical and historical, was but the manifestation to our senses of realities greater than itself. Nature was a parable: Scripture was an allegory; pagan literature, philosophy, and mythology, properly understood, were but a preparation for the Gospel. The Greek poets and sages were in a certain sense prophets; for «thoughts beyond their thought to those high bards were given» (Newman, 2002, p. 128; vid. Daley, 2008).²

Para Newman, al igual que para Tolkien, al mirar atrás y ver cómo el cristianismo recoge el pasado y se asienta en él, creando no una usurpación o sustitución sino enraizamiento, las poéticas previas se santifican (Tolkien, 2000, c. 45; 2006, pp. 21; 33; 156-57). Y apuntan a que las nuevas narraciones, las Escrituras, son del mismo tinte, aunque con la gran diferencia de que han ocurrido en *este* mundo (Tolkien, 2006, p. 156; Carpenter, 2006, p. 43; Lewis, 2014b, pp. 54-60), como suma manifestación, hasta la fecha, de una revelación gradual que no ha acabado:

The process of change had been slow; it had been done not rashly, but by rule and measure, 'at sundry times and in divers manners', first one disclosure and then another, till the whole evangelical doctrine was brought into full manifestation. And thus room was made for the anticipation of further and deeper disclosures, of truths still under the veil of the letter, and in their season to be revealed (2002, p. 129).

Acto seguido, en natural concatenación con la progresiva revelación o preparación del evangelio en el pasado, así como su entendimiento tras su hecho positivo, Newman pasa a hablar sobre los ángeles y su obrar en el mundo. Para Newman, los ángeles son, además de ministros y mensajeros, «ejecutores del Mundo visible», y responsables de que el cielo sea menos

² Las palabras que Newman cita pertenecen a John Keble, en *The Christian Year*, XXVII.

desconocido a la imaginación humana. Por ello, Newman «*considered them as the real causes of motion, light, and life, and of those elementary principles of the physical universe, which, when offered in their developments to our senses, suggest to us the notion of cause and effect, and of what are called the laws of nature*» (2002, p. 129).

Su exposición se amplifica con la mención y cata del sermón de la fiesta de San Miguel, de 1831. El escrito sitúa a su autor plenamente en un contexto significativo; a saber, en la culminación del Romanticismo histórico, en cadena con él. Pero lo que se halla en ese texto es una clave conceptual y onomástica sin igual para unir Romanticismo, cristianismo, filosofía antigua y la Tierra Media.

En primer lugar, es importante atender al nombre completo del sermón: *The Powers of Nature* (2001a, pp. 358-67). Tal como se ha expuesto, para Newman, quien recurre al comienzo del salmo 19, la Naturaleza, tal como la presentan las Escrituras, bella y terrible, no es un conjunto de entes inanimados, sino que está dirigida por el ministerio de seres invisibles cuya obra diaria es inteligente y servicial (2001a, pp. 360-61). Pero llama a estos agentes que dirigen la Naturaleza, por encima de ángeles o dioses, Poderes [*Powers*], al igual que haría Tolkien en su *legendarium*: Valar.

Tal como se cuenta en el *Valaquenta* de Tolkien, esos Poderes de la Naturaleza, al servicio del Dios Único, son la fuente y sustento del mundo. Se trata, por lo tanto, de una declaración poético-filosófica similar a la de Newman en su escrito teológico-pastoral acerca del lugar y ser de la Naturaleza, como creación de Dios, sustentada y regida por Él en último término, pero gobernada por otros seres. En consonancia con esta antigua concepción, Tolkien expone en el *Ainulindalë* que Ilúvatar (Dios) pone el Fuego Secreto en el mundo para darle ser, y los Ainur que así quisieron descendieron a él y pasaron a ser parte intrínseca, como Valar o Poderes que gobiernan y subcrean la Creación (Tolkien, 2013, pp. 9-10; 15). Ahora bien, ¿cómo puede entender esto aquel investigador de la naturaleza? Newman expone lo siguiente al preguntarse qué pensaría un examinador del mundo natural:

When examining a flower, or a herb, or a pebble, or a ray of light, which he treats as something so beneath him in the scale of existence, suddenly discovered that he was in the presence of some powerful being who was hidden behind the visible things he was inspecting, who, though concealing his wise hand, was giving them their beauty, grace, and perfection, as being God's instrument for the purpose, nay whose robe and ornaments those wondrous objects were, which he was so eager to analyse, what would be his thoughts? (2001a, 364; *vid. Fedón*, 99b-d; 100b-e).

En la obra de Coleridge (1963), la mirada y palabra poética es aquella capaz de cruzar la frontera limitante de la razón pura en tanto que la conciencia revela a todo ser como sujeto. En Tolkien, tal como hemos señalado, también se muestra la misma proposición. Ilúvatar (Dios) dice a los Ainur, «*the Holy Ones, that were the offspring of his thought*» (Tolkien, 2013, p. 1), que son los instrumentos a participar en el despliegue y perfección de su Designio. Dado cada uno a su propósito de embellecimiento y conducción a plenitud, Tolkien explica que aquellos que escogen ser Valar o Poderes intrínsecos a la Creación se visten de natura (Tolkien, 2013, p. 11; 2000, c. 212), «*the raiment of Earth*» (Tolkien, 2013, p. 15). Cada uno tiene tendencia a obrar acorde a y mediante aquellos elementos que mejor comprende del Designio creativo, en consonancia a su poder e inteligencia. Es decir, los Valar en la Tierra Media de Tolkien, o los Poderes en la tradición occidental, no son personificaciones de las fuerzas naturales, sino que estas energías son fruto de su persona, ligadas, en última instancia, al Creador. Las palabras del antiguo credo cristiano hacen eco de ello:

<i>Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν</i>	<i>Credo in unum Deum,</i>
<i>πατέρα παντοκράτορα,</i>	<i>Patrem omnipotentem,</i>
<i>ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς</i>	<i>Factorem caeli et terrae,</i>
<i>ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων</i>	<i>visibilium omnium et invisibilium.</i>

La realidad, por lo tanto, tanto para Coleridge y el Romanticismo como para Newman y Tolkien, no se ofrece al ser humano como condición de las cosas –tal como se plantea después de Kant–, sino como creación que constantemente pone en contacto y participación al ser humano con otro mun-

do u hondura por lo general pasada por alto. Todo ser o cualidad –color, animal, planta, aroma– pertenece a un agente, tal como Newman expone en su sermón *The Invisible World* (2001b, pp. 200-13). Saber, por lo tanto, es conocer cómo lo sagrado insufla y sostiene la criatura o ser en cuestión; saber a qué *Poder* pertenece (Daniélou, 1953; Wink, 1986). Por ello, en su *Apología*, en cadena con los pasajes antes citados de esta obra, Newman expone:

Also, besides the hosts of evil spirits, I considered there was a middle race, daimonia, neither in heaven, nor in hell; partially fallen, capricious, wayward; noble or crafty, benevolent or malicious, as the case might be. They gave a sort of inspiration or intelligence to races, nations, and classes of men. Hence the action of bodies politic and associations, which is so different often from that of the individuals who compose them. Hence the character and the instinct of states and governments, of religious communities and communions. I thought they were inhabited by unseen intelligences. My preference of the Personal to the Abstract would naturally lead me to this view (2002, pp. 130-31).

5.1. TOM BOMBADIL

En la obra de Tolkien, existe un personaje singular que, más allá de los Valar ya citados, ejemplifica de manera especial a los Poderes subcreadores de los que Newman habla: Tom Bombadil. Tolkien mismo (2000, c. 19) lo llamó «*the spirit of the (vanishing) Oxford and Berkshire countryside*», y en mayor detalle dijo sobre él que es:

The spirit that desires knowledge of other things, their history and nature, because they are 'other' and wholly independent of the enquiring mind, a spirit coeval with the rational mind, and entirely unconcerned with 'doing' anything with the knowledge: Zoology and Botany not Cattle-breeding or Agriculture. Even the Elves hardly show this: they are primarily artists (Tolkien, 2000, c. 153).

La renuncia al domino y el poder gozar de las cosas en y por lo que son permiten a Bombadil ser el señor [*master*]. No la posesión sino el interés por

lo que es en sí caracteriza a una criatura que conoce cada una de las partes del lugar que habita; que no toma partido por lo bueno o lo malo, que no emplea, que no juzga, puesto que esto ha perdido valor para él (Tolkien, 2000, c. 144, 210). Es en este sentido en el que pensar en latín muestra quién es: El *dominus*, el señor de sí mismo, que sustenta el lugar por lo que es sí mismo; lugar en el que se recrea sin imposición. En otras palabras, se trata de un *genius loci*, un ser que se enamoró del lugar y que abandona todo camino por el mero hecho de observar aquello que es distinto de sí, dentro de los límites a los que alcanza por naturaleza o que se ha autoimpuesto (Tolkien, 2014, p. 153; Dettman, 2014; Noetzel, 2014). De hecho, similar en este aspecto es Radagast, quien dejó de lado su misión por embelesarse con el mundo (Tolkien, 2014b, p. 505). Y precisamente, el reconocimiento del encantamiento y embelesamiento del mundo, de la búsqueda de la palabra y ritmo adecuados para designarlo a la altura de la dicha revelada, es aquello que los Románticos, entre ellos con lugar preminente Coleridge (2013), transmitieron como legado ante una Modernidad cada vez más apartada del asombro.

6. CONCLUSIONES

Sobre la base de la percepción sacramental de la realidad, el presente texto ha estudiado tres elementos comunes al pensamiento filosófico-poético de Coleridge, Newman y Tolkien: la conciencia, la imaginación y el gobierno angelical. Si bien ha sido posible señalar alguna mutua indicación y diálogo entre sus obras, el objetivo de la investigación no ha sido argumentar influencias entre los autores, sino mostrar el sustrato de fondo al que remitía su palabra. A partir de la hondura a la que la disposición sacramental conduce, se ha mostrado, mediante textos selectos de los autores en cuestión, cómo la conciencia del ser humano lo impulsa a conocer aquello más allá de sí mismo –pero que en primera instancia encuentra en sí mismo–, cómo la imaginación, en su grado supremo –al no dividirse o distinguirse en «imaginación literaria», «imaginación filosófica» o «imaginación religiosa» (Barth, 2003, p. 123)–, es el órgano de conocimiento adecuado, y cómo aquello que se revela muestra la regencia que desarrolla el Designio de la realidad creada.

Las hondas similitudes en el pensamiento de los tres autores no muestran influencias mutuas, sino la pertenencia a un rico y antiguo fondo común: la tradición filosófica occidental, en su vertiente platónica y cristiana, que prima la belleza como umbral donde lo poético-divino y lo discursivo-conceptual se unen. Con todo ello, además de cimentar bases para el estudio filosófico de los elementos señalados, se abren nuevas vías para la investigación de las obras de Coleridge, Newman y Tolkien con mayor detenimiento, en conjunto o como pertenecientes a una línea bien definida: la de pensadores y autores ingleses en búsqueda de participación y despliegue del *Logos*, ante una Modernidad que consideraron alejada del Misterio.

7. BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, J.R. (1986). Theological Implications of Coleridge's Theory of Imagination. *Studies in the Literary Imagination*, 19(2), 23-33.
- BARTH, J.R. (2003). *Romanticism and Transcendence: Wordsworth, Coleridge, and the Religious Imagination*. Columbia/Londres: University of Missouri Press.
- BARTH, J.R. (2016). *The Symbolic Imagination: Coleridge and the Romantic Tradition*. Princeton: PUP.
- BOERSMA, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: OUP.
- CARPENTER, H. (2000). *J.R.R. Tolkien. A Biography*. Londres: HarperCollins.
- CARPENTER, H. (2006). *The Inklings: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and their Friends*. Londres: HarperCollins.
- CHRYSSAVGIS, J. (2019). *Creation as Sacrament. Reflections on Ecology and Spirituality*. Londres/Nueva York: T&T Clark.
- CILLI, O. (2019). *Tolkien's Library. An Annotated Checklist*. Edimburgo: Luna Press.
- COLERIDGE, S.T. (1963). On Poesy or Art. Edición de Walter Sutton y Richard Foster. *Modern Criticism: Theory and Practice* (pp. 36-41). Indianápolis/Nueva York: The Odyssey Press.
- COLERIDGE, S.T. (1971). *Biographia Literaria, Or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*. Edición de George G. Watson. Londres: Dent.
- COLERIDGE, S.T.; Wordsworth, W. (2013). *Lyrical Ballads*. Edición de Fiona Stafford. Oxford: OUP.

- CONN, W.E. (2009). Newman on Conscience. *Newman Studies Journal*, 6(2), 15-26. <https://doi.org/10.1353/nsj.2009.0011>
- CORBIN, H. (1998). *The Voyage of the Messenger. Iran and Philosophy*. Berkeley: North Atlantic Books.
- COULSON, J. (1981). *Religion and Imagination: «In Aid of a Grammar of Assent»*. Oxford: Clarendon Press.
- DALEY, B. (2008). Newman and the Alexandrian Tradition. Edición de Terrence Merrigan e Ian Ker. *Newman and Truth* (pp. 147-88). Grand Rapids: Eerdmans.
- DANIÉLOU, J. (1953). *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*. Chevetogne: Éditions de Chevetogne.
- DANIÉLOU, J. (1966). *Mythes païens, mystère chrétien*. París: Fayard.
- DAWSON, C. (2000). *The Spirit of the Oxford Movement*. Brockley: Saint Austin Press.
- DETTMAN, D.L. (2014). Vainamoinen in Middle-earth: The Pervasive Presence of the *Kalevala* in the Bombadil Chapters of *The Lord of the Rings*. Edición de John Wm. Houghton et al. *Tolkien in the New Century. Essays in Honor of Tom Shippey* (pp. 197-215). Jefferson: McFarland & Co.
- DIVE, B. (2018). *John Henry Newman and the Imagination*. Londres: T&T Clark.
- FERRÁNDEZ, J.M (2007). J.R.R. Tolkien y el Cardenal Newman. Hijos de la misma luz. *Sociedad Tolkien Española*. Recuperado de: https://www.sociedadtolkien.org/wp-content/uploads/2020/10/Premios_Aelfwine_2007-3_JRR_Tolkien_y_el_Cardenal_Newman.pdf
- FERRÁNDEZ, J.M. (2014). *La conexión española de J.R.R. Tolkien: El tío Curro*. Astorga: CSED.
- FORNET-PONSE, T. (2010). Tolkien, Newman und das Oxford Movement. *Hither Shore*, 7, 172-186.
- HALSALL, M.J. (2020). *Creation and Beauty in Tolkien's Catholic Vision: A Study in the Influence of Neoplatonism in J.R.R. Tolkien's Philosophy of Life as 'Being and Gift'*. Eugene: Pickwick.
- HILLMAN, J. (2017). *El pensamiento del corazón*. Vilaür: Atalanta.
- HOYLER, R. (1986). «Religious Certainty and the Imagination: An Interpretation of J.H. Newman. *The Tomist*, 50, 395-416.
- KANT, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza.

- LEWIS, C.S. (2014a). *Mere Christianity*. Quebec: Samizdat. Recuperado de: http://www.samizdat.qc.ca/vc/pdfs/MereChristianity_CSL.pdf
- LEWIS, C.S. (2014b). *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*. Edición de Walter Hooper. Grand Rapids, Eerdmans.
- MAGILL, G. (1992). Moral Imagination in Theological Method and Church Tradition: John Henry Newman. *Theological Studies*, 53, 451-75.
- MILBURN, M. (2010). Coleridge's Definition of Imagination and Tolkien's Definition(s) of Faery. *Tolkien Studies*, 7, 55-66.
- MUIRHEAD, J.H. (2002). *Coleridge as Philosopher*. Londres/Nueva York: Routledge.
- MULLER, M. (2015). Newman, Imagination, and *The Idea of a University*. *Newman Studies Journal*, 12(1), 43-56. <https://doi.org/10.1353/nsj.2015.0003>
- NEWMAN, J.H. (2001a). *Parochial and Plain Sermons II*. Londres: Longmans, Green, and Co. Recuperado de: <https://www.newmanreader.org/works/parochial/volume2/index.html>
- NEWMAN, J.H. (2001b). *Parochial and Plain Sermons IV*. Londres: Longmans, Green, and Co. Recuperado de: <https://www.newmanreader.org/works/parochial/volume4/index.html>
- NEWMAN, J.H. (2001c). *Oxford University Sermons*. Londres: Longmans, Green, and Co. Recuperado de: <https://www.newmanreader.org/works/oxford/index.html>
- NEWMAN, J.H. (2001d). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Londres: Longmans, Green, and Co. Recuperado de: <https://www.newmanreader.org/works/grammar/index.html>
- NEWMAN, J.H. (2002). *Newman's Apologia Pro Vita Sua*. Edición de Wilfrid Ward. Oxford: OUP. Recuperado de: <https://www.newmanreader.org/works/apologia/index.html>
- NOETZEL, J.T. (2014). Beorn and Bombadil: Mythology, Place and Landscape in Middle-earth. Edición de Bradford Lee Eden. *The Hobbit and Tolkien's Mythology: Essays on Revisions and Influences* (pp. 161-80). Jefferson: McFarland & Co.
- PÉREZ ALCALÁ, F. (2008). Imaginación y conciencia en la conversión de J.H. Newman. *Estudios Eclesiásticos*, 324, 99-135.
- PERKINS, M.A. (1994). *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*. Oxford: Clarendon Press.

- QUINLAN, T. (1996). Coleridge and Newman: A Shared Vision. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 339, 222-30.
- RAINE, K. (2015). *Utilidad de la belleza*. Madrid: Vaso Roto.
- RATZINGER, J., *Benedicto XVI* (2009). *Encuentro con los artistas. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI*. Vaticano: Libreria Editrice.
- RULE, P.C. (2004). *Coleridge and Newman: The Centrality of Conscience*. Nueva York: Fordham UP.
- STOCKITT, R. (2011). *Imagination and the Playfulness of God: The Theological Implications of Samuel Taylor Coleridge's Definition of the Human Imagination*. Eugene: Pickwick.
- SULLIVAN, J. (2017). Minds at Work: Coleridge and Newman. *Newman Studies Journal*, 14(2), 25-44. <https://doi.org/10.1353/nsj.2017.0016>
- TILLMAN, M.K. (2013). John Henry Newman: Wordly Wisdom and Holy Wisdom. *Newman Studies Journal*, 10(1), 5-14. <https://doi.org/10.1353/nsj.2013.0001>
- TOLKIEN, J.R.R. (2000). *The Letters of J.R.R. Tolkien: A Selection*. Edición de Humphrey Carpenter y Christopher Tolkien. Londres: HarperCollins.
- TOLKIEN, J.R.R. (2001). *Tree and Leaf*. Edición de Christopher Tolkien. Londres: HarperCollins.
- TOLKIEN, J.R.R. (2006). *The Monsters and the Critics and Other Essays*. Edición de Christopher Tolkien. Londres: HarperCollins.
- TOLKIEN, J.R.R. (2013). *The Silmarillion*. Edición de Christopher Tolkien. Londres: HarperCollins.
- TOLKIEN, J.R.R. (2014a). *The Lord of the Rings*. Londres: HarperCollins.
- TOLKIEN, J.R.R. (2014b). *Unfinished Tales of Númenor and Middle-earth*. Edición de Christopher Tolkien. Londres: HarperCollins.
- TOMKO, M. (2011). *British Romanticism and the Catholic Question: Religion, History and National Identity, 1778-1829*. Londres: Palgrave Macmillan.
- TOMKO, M. (2016). *Beyond the Willing Suspension of Disbelief: Poetic Faith from Coleridge to Tolkien*. Nueva York/Londres: Bloomsbury.
- TRACEY, G. (2012). Tolkien and the Oratory. *The Oratory Birmingham*. Recuperado de: <http://web.archive.org/web/20120607070615/http://www.birmingham-oratory.org.uk/TheOratory/Tolkien/tabid/76/Default.aspx>
- TRACEY, G. (2017). Tolkien and the Oratory. *The Oratory Birmingham*. Recuperado de: <https://www.birminghamoratory.org.uk/tolkien-and-the-oratory/>

- VILADESAU, R. (1999). *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art*. Oxford: OUP.
- VORGRIMLER, H. (1992). *Sacramental Theology*. Collegeville: Liturgical Press.
- WINK, W. (1986). *Unmasking the Powers. The Invisible Forces that Determine Human Existence*. Filadelfia: Fortress Press.
- WOJTYLA, K.J., *Juan Pablo II* (1998). *Fe y Razón*. Madrid: BAC.