

RICARDO ALDANA VALENZUELA*

NOTA SOBRE CONCIENCIA Y AUTORIDAD

Fecha de recepción: 03 de enero de 2020

Fecha de aceptación: 24 de febrero de 2020

RESUMEN: Esta nota plantea la relación entre conciencia y autoridad, primero desde el punto de vista de la conciencia, que emerge desde su despertar en relación con un fundamento más grande que ella misma, y, en seguida, desde el punto de vista de la autoridad, cuyo sentido es servir a la conciencia. Conciencia y autoridad se implican recíprocamente. Después de esto, la nota se detiene en el abuso de la autoridad sobre la conciencia, para pasar a las pretensiones injustificadas de la conciencia respecto de la autoridad. Finalmente, se expone la importancia de la cuestión en la vida de John Henry Newman y sus líneas de solución.

PALABRAS CLAVE: ser; don; deber; fundamento; libertad; abusos; Newman; educación.

A Note on Conscience and Authority

ABSTRACT: This paper addresses the relationship between conscience and authority, first within the standpoint of conscience, that stems since its awakening, with an ever-greater foundation than herself, and following this, from the standpoint of authority, whose purpose is to serve the conscience and freedom. Conscience and authority, then are reciprocally implied. The paper also deals with the abuse of authority over the conscience, following on the unjustified pretense of the conscience over authority. Finally, it is exposed the importance the concern in the life of John Henry Newman and the principles for a solution he offered.

KEY WORDS: being; gift; duty; foundation; freedom; abuses; Newman; education.

* Seminario de Granada: ricardoaldanaval@yahoo.es;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5612-6305>

Observación sobre el método del artículo. Estas páginas quieren describir el encuentro entre la conciencia de uno mismo y la autoridad que vincula en conciencia, partiendo preferentemente de la experiencia subjetiva de la conciencia y el hecho de la autoridad. Tal punto de vista, esperamos, justifica que el uso de la palabra «conciencia» pase sin transición explicativa de un significado filosófico natural como luz de la razón, a un sentido teologal como conciencia de fe, abrazando en este arco el sentido psicológico y el sentido moral de la palabra. No por ello, confiamos que así sea, se confunden los planos filosófico y teológico.

1. DE LA CONCIENCIA A LA AUTORIDAD

1.1. AUTOCONCIENCIA Y CONCIENCIA DEL DON

Se puede definir el acto de autoconciencia con la expresión «yo soy». Consiste entonces en la atribución del ser a la propia persona. Pero no necesariamente mediante un razonamiento reflejo y un juicio explícito, como en el caso del agustiniano *si fallor sum*, o del *cogito ergo sum* cartesiano. Santo Tomás de Aquino ha descrito el inicio del conocimiento como un *cogito* que es contacto entre el espíritu humano y el ser, pues los primeros principios (el ser es, primerísimo) que residen seminalmente en el alma, devienen actuales cuando el conocimiento sensible los exige¹, de modo que simultáneamente aparecen las dos cosas, la conciencia de sí y la conciencia del ser, como identidad y diferencia. Lo decisivo es que, en esta primera experiencia de autoconciencia, no hay una pura identidad entre ambas cosas, sino una diferencia ontológica como base de todo conocimiento: decir «yo soy» es decir implícitamente «yo no soy todo». Por eso no se sostiene la acusación de egoísmo, por parte de Karl Marx, a la cuestión del ser². Aun en la experiencia oceánica de indistinción, al encontrarse uno en el ser sin confines, se da la diferencia entre el yo que soy y el ser que me hace ser y que es siempre más que yo, porque la conciencia de ser es inducida por la influencia de lo que no soy mediante las

¹ Cf. Sto. Tomás de Aquino. *De Ver.* q. 11, a. 1.

² Karl Marx. "Nationalökonomie und Philosophie". En *Die Frühschriften*, 246-248. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1953.

ventanas de los sentidos³. En el acto mismo de la percepción de lo otro, como en un juicio implícito⁴, despierta el contacto entre el ser y el yo, «se activan» los primeros principios.

Karl Rahner ha expresado con originalidad esta unión de percepción sensible y trascendencia, privilegiando el sentido del oído al definir al hombre como «oyente de la Palabra»: «En la medida en que la palabra humana es escuchada como portadora de un concepto, conquistado mediante negación [de los límites de lo mundano], de un ente extramundano... puede revelar también la existencia y la interna posibilidad de ese ente»⁵. Lo trascendente puede ser captado entonces no solo en su formalidad de trascendencia, «sino según las propiedades determinadas de su ser... mediante esa palabra que es ella misma la síntesis de una objetividad histórica intramundana y una negación [de los límites intramundanos]. La palabra es así establecida como el lugar de un posible encuentro con el Dios libre, ante el cual el hombre está siempre ya mediante su trascendencia»⁶.

Por eso, la autoconciencia que nos permite atribuirnos el ser, es a la vez conciencia de lo otro, y, en primer lugar, del otro como origen que llama a la conciencia. En efecto, pronto en la vida del infante esta identidad-diferencia entre el yo y el ser se expresa como diferencia entre yo y tú, primera forma explícita de la diferencia ontológica⁷, en el juego de miradas y sonrisas entre los padres y el niño. Por lo mismo la autoconciencia solo se puede sostener como conciencia del don. Precisamente uno se descubre como perteneciente al ámbito del ser en una relación de dependencia radical del ser y, a la vez, de posesión radical del ser, de pobreza y riqueza⁸. La conciencia del don no puede ser pura dependencia, porque tal cosa supondría un don que no ha sido verdaderamente donado; pero no puede ser tampoco conciencia de pura posesión, porque

³ Cf. Gustav Siewerth. *Philosophie der Sprache*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1962, 39-43.

⁴ La percepción sensible como un juicio implícito que afirma el ser, es tesis fundamental de Cornelio Fabro. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.

⁵ Karl Rahner. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel-Pustet, 1941, 194.

⁶ Ibid. 196.

⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III I 2. Neuzeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1965, 945-948.

⁸ Cf. Ferdinand Ulrich. *Der Mensch als Anfang*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1971, 77-83.

desaparecería entonces la diferencia entre el ser y el yo. Simultáneamente la autoconciencia es de pobreza y riqueza, sin que una cosa elimine la otra, sino que cada parte juegue en favor de la otra: ser sin ser el ser, sino «apenas ente»⁹, es tener realmente el ser por un don real de Dios, ciertamente «no un vano reflejo ni un juego indigno de Él»¹⁰.

1.2. CONCIENCIA DEL DON Y CONCIENCIA DEL DEBER

La conciencia despierta, por tanto, como gratitud que recibe y por eso puede dar¹¹. El niño que ha recibido la vida de sus padres, siendo lo que es afirma que sus padres son verdaderos padres, dándoles, él también, vida. La gratitud orienta la conciencia como memoria, como presente del don recibido y como esperanza de su fecundidad. Por eso, escribe san Ignacio de Loyola a Simón Rodríguez, hay que considerar «la ingratitud ser cosa de las más dignas de ser abominada... entre todos los males y pecados imaginables, por ser ella desconocimiento de los bienes, gracias y dones recibidos, causa, principio y origen de todos los males y pecados, y por el contrario, el conocimiento y gratitud de los bienes y dones recibidos, cuánto sea amado y estimado, así en el cielo como en la tierra, pensé traerlos a la memoria» [*Epp* I 192].

En la conciencia de haber recibido está incluida la posibilidad de dar, de ser fecundos. Y esta posibilidad se convierte en conciencia del deber dar como norma básica de la propia gratitud. Si la recepción del don libera para el propio ser, lo hace en el mismo sentido del donar originario, que pide hacer de uno mismo don para otro. No se puede, por principio, independizar la conciencia del don de la conciencia del deber. Por eso es necesario comprender el deber en primer lugar como juego, como gratitud del don de sí que responde la gratitud del don de otro. El juego es algo gratuito pero lleno de sentido¹², porque es celebración del ser. Al respecto se puede recordar la concepción clásica sobre la obra de arte que,

⁹ Hans Urs von Balthasar. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955, 136.

¹⁰ Cf. Maurice Blondel. *L'Être et les êtres*. Paris: PUF, 1973, 284.

¹¹ Cf. Ferdinand Ulrich. *Gebet als geschöpflicher Grundakt*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1973.

¹² Cf. Hugo Rahner. *Der spielende Mensch*. 11.^a ed. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2008.

como juego y celebración señorial, «tiene su fundamento en el ritual»¹³. Respecto del ser, por lo mismo, no se empieza con el *uti* sino con el *frui* de san Agustín¹⁴, es decir, no se empieza con un deber algo para poder ser, sino con un deber porque ha habido un don que merece ser celebrado.

El deber aparece como exigencia legal desnuda, sin la evidencia de su sentido en el don, solo después del pecado original, cuando es posible separar el don que soy para mí mismo del don que soy para otros. Entonces el deber estricto, que vale como ley inapelable, tiene el sentido de impedir que el don pierda su sentido y de recordar, mediante el acto u omisión mandada, la gratuidad inicial en el recibir y en el dar.

Evidentemente aquí amenazan las distorsiones. La conciencia que olvida su nacimiento en el don del ser tendrá que constituirse a sí misma y tenderá al solipsismo que no puede celebrar ni jugar el juego de la existencia en el tiempo: careciendo de la memoria del origen gratuito, solo puede o disolverse en un hipotético absoluto que no toca el tiempo, o correr hacia el futuro con la seriedad mortal de la amenaza de no ser nada sino ese movimiento ansioso. La conciencia, entonces, no puede decir «yo soy», sino «yo debo ser». A menos que la memoria del origen sea la del no origen, con el consiguiente tener que negar el propio ser como inconsistente apariencia de ser, con lo que la conciencia solo puede decir «he sido» y «tengo que llegar a ser». Como la bestia apocalíptica, que fue y será, pero no es (Ap 17, 8), huirá hacia el pasado que no da fundamento al presente y hacia el futuro que carece de fundamento en el hoy.

En esta situación la conciencia se presenta en primer lugar como conciencia del deber ser, sin el fundamento de la celebración del don del ser. La alternativa de una celebración sin el ser es quizás el «comamos y bebamos que mañana moriremos», es decir, otra forma de desesperación.

1.3. LA CONCIENCIA ANTE LA AUTORIDAD

A partir de lo anterior podemos reconocer una doble aparición de la autoridad ante la conciencia.

¹³ Walter Benjamin. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, 16. Cf. Josef Pieper. *Solo quien ama canta. El arte y la contemplación*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

¹⁴ San Agustín. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 30.

Originalmente, se da la autoridad del fundamento, la autoridad que sostiene el propio ser y la conciencia de él, y suscita el acto de agradecimiento como acto fundamental de los seres que no son el ser pero que lo han recibido. En primer lugar, se trata de la autoridad de Dios como principio y fundamento [Ej 23], como origen que da fundamento. Una dependencia que libera¹⁵. En la misma línea, se da la autoridad de la verdad de lo que somos según nuestro origen santo, como se ve especialmente en la doctrina de la conciencia de John Henry Newman: la verdad sentida y amada cordialmente¹⁶. Y es también la autoridad de la presencia de los representantes de la autoridad de la verdad divina de todos los seres que no son Dios. Dionisio Areopagita describe el papel de los órdenes jerárquicos superiores sobre los inferiores no solo como respeto al modo de ser de ellos sino también como iluminación en la que encuentran su sentido en la relación con su origen en Dios¹⁷. La etimología de la palabra «autoridad», del verbo latino *augere*, hacer crecer, indica esta aparición de la autoridad ante la conciencia, en su despliegue: Dios, la verdad, la jerarquía superior.

En segundo lugar, debido al pecado original, la conciencia puede estar ante la autoridad como ante una instancia exterior que puede y debe exigirle en nombre de ese fundamento no evidente: gobierno, ley y castigo son una ayuda exterior a la libertad de la conciencia para no extraviarse. La primera manera de humildad, dice san Ignacio de Loyola, es aceptar los diez mandamientos [cf. Ej 165]. Pero esta aparición de la autoridad tiene sentido solo a partir de y como evocación de la primera aparición, que no es extrínseca, sino memoria del propio fundamento. Se puede ver esta dualidad de la aparición de la autoridad ante la conciencia en la relación entre la Alianza y los mandamientos en el Pentateuco: los mandamientos son la protección de la Alianza, de modo que la conciencia de fe en la Alianza es la luz que permite reconocer la bondad de los mandamientos.

En modo semejante, la conciencia cristiana es primariamente el saber acerca del amor de Dios, como se puede ver especialmente en la Primera Carta de San Juan: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos

¹⁵ Cf. Pierre Ganne. *La creación: una dependencia para la libertad*. Santander: Sal Terrae, 1980.

¹⁶ Cf. la “Oración para obtener la luz de la verdad”. En *Meditaciones y devociones*, John H. Newman, 217. Buenos Aires: Agape Libros-EDIBESA, 2007.

¹⁷ Cf. Pseudo Dionisio Areopagita. “La Jerarquía celeste”. En *Obras Completas*, 114-117. Madrid: BAC, 2002.

creído en él» (4,16). Y esta conciencia de fe en el amor de Dios, es también conciencia del mandamiento: «hemos recibido este mandamiento: que el que ama a Dios ame también a sus hermanos» (4,21). Algo semejante en la doctrina paulina, como se puede ver en Rom 8, capítulo de la conciencia teológica de la condición cristiana (redención en Cristo, don del Espíritu de filiación), que invita a la decisión de vivir según el Espíritu y no según la carne. La autoridad primaria es la del amor de Dios, lo cual da lugar en seguida al mandamiento y a la exhortación. Sería presuntuoso querer prescindir del mandamiento en vista de la grandeza del amor.

En este orden de aparición de las formas de la conciencia, como don y como deber, el mandamiento puede ser percibido, dice Hans Urs von Balthasar, como un puro «tener que» (*müssen*), o el honor de «serme permitido» (*dürfen*)¹⁸. En el primer caso, el mandamiento es una carga, en el segundo los «mandamientos no son pesados» (1 Jn 5,3), son una gracia. También en el Paraíso, antes del pecado original, existe el mandato de no comer del árbol, pero en la fe en Dios este mandato no significa, antes de la tentación de la serpiente, una prohibición que contraríe la libertad. «La prohibición de comer del fruto era sólo como un signo de atención colocado en el límite, como indicación hacia la jerarquía interna del amor, según la cual todo disfrute de los bienes del mundo tenía que ser un sacramento, una “eucaristía” del amor de Dios»¹⁹.

De este modo la autoridad aparece ante la conciencia como representación del fundamento, como ayuda y protección de la libertad. Por eso la autoridad apostólica pide a la conciencia obediencia no solo a ella misma, sino también a la autoridad pública, al emperador y hasta a un «angélico» ministerio de la hacienda pública (Rom 13, 1-7; 1 Pe 2, 13-17).

Pero, desde luego, la representación humana del fundamento divino puede dar lugar a ambigüedades, por parte de la conciencia y por parte de la autoridad. Por parte de la conciencia, porque si solo su fundamento en Dios la puede vincular, reside en ella un momento de interpretación del don y del deber que no puede ser imperado por ninguna autoridad externa, el momento del *sí* al don de Dios en el que nadie puede ser sustituido.

¹⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar. *Christlicher Stand*. 2.^a ed. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981, 23-30.

¹⁹ Hans Urs von Balthasar. “Einleitung vom Ordenstand”. En *Basiliius, Augustinus, Benedikt, Franziskus und Ignatius von Loyola, Die großen Ordensregeln*. 7.^a ed, 12. Stuttgart: Johannes Verlag Einsiedeln, 1994.

La conciencia puede invocar este momento como desvinculación de la autoridad humana, eclesial o civil y política. Por parte de la autoridad, la tentación puede ser la de identificarse con el fundamento que debería representar distinguiéndose claramente de él.

2. DE LA AUTORIDAD A LA CONCIENCIA

2.1. AUTORIDAD PERSONAL

Sobre el señorío personal, puede ser útil evocar la palabra neotestamentaria de *exousía*, de amplio espectro semántico: tener sustancia o bienes, una autoridad que se irradia como consistencia personal y, por eso, como seguridad para los demás: «enseñaba como quien tiene *exousían*, no como sus escribas» (Mt 7,29).

Este señorío es el sentido de la nobleza personal. Noble es el que no tiene que defender su sitio porque nunca pierde su rango, dice Georges Bernanos a propósito de uno de sus personajes²⁰. Tal nobleza, nos parece, es la que recoge el término español *caballero*, especialmente en el sentido en que le da de Ignacio de Loyola, como en la primera parte de la Contemplación del Rey eterno [Ej 91-94]. Se puede ver en estos ejemplos que, si nobleza es una cuestión de abolengo, no lo es de abolengo humano, sino humano-divino: «Adán, hijo de Dios» (Lc 3,38). «Al Rey, la hacienda y la vida / se ha de dar; pero el honor / es patrimonio del alma, / y el alma sólo es de Dios»²¹, dice el Alcalde de Zalamea, precisamente un plebeyo más noble que los nobles a los que juzga como alcalde, uniendo autoridad personal y jurídica.

Podemos relacionar este señorío personal con la expresión del *Grand Siècle* francés *honnête homme*, cuyos rasgos describe Bernanos como los del hombre que es atento a sus deberes particulares, pero no pierde de vista los problemas generales que se presentan a todo espíritu libre. Teme sobre todo el engaño, en especial el autoengaño y procura conocer sus propios prejuicios. Su papel es mantener en el ambiente general una

²⁰ Cf. Georges Bernanos. "Journal d'un curé de Campagne". En *Œuvres Romanesques*, 1063-1065. Paris: Gallimard, 2002.

²¹ Pedro Calderón de la Barca. *El Alcalde de Zalamea*, 873-876. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-alcalde-de-zalamea--0/html/fedbf6d2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html

cierta libertad de espíritu, que pueda resistir al espíritu de sistema, que pretende sustituir la conciencia y el juicio propio. «Hay mucha gente en el mundo que responde a la definición clásica del *honnête homme*; ha en todas las clases sociales, e incluso en todos los grados de instrucción. Porque lo que los hace tales no es el saber, sino el juicio, la misma actitud de espíritu libre y desinteresada»²².

La palabra *leader* parece no acertar en el señorío que describimos, precisamente porque solo indica un aspecto de este señorío. El que quiere ser *leader*, o el que busca influir o provocar o tener prestigio, en lugar de la nobleza del que es libremente lo que es y por eso influye, delata tal vez una ruptura en la conciencia: soy alguien si consigo tener influencia o éxito o prestigio. Nada más insensato que querer ser alguien, dice la Mujer sabia del cuento de George MacDonald²³, porque tal deseo implica la negación de que ya se es alguien. Un índice de la nobleza verdadera es el buen humor, como se ve en santo Tomás Moro, que no tiene que despreciar a nadie para conservar, la libertad de su conciencia²⁴ y por eso posee una autoridad venerable. El humor del resentido o del narcisista imita torpemente esta nobleza que sabe distinguir entre lo absoluto y lo relativo.

El señorío personal acompaña también a toda figura humana que representa un ideal más alto que ella y a él se consagra, llegando por ello a ser una figura lograda de lo que todos somos, a la que corresponde una autoridad personal indiscutible²⁵. No tanto por el hecho de ser un hombre un gran artista o un gran servidor público, o un genio de la ciencia o de la filosofía; hablamos más bien de una existencia sacrificada al servicio de una instancia superior a ellos mismos que les da la tarea más que humana de significado universal, como Sócrates o Gandhi, sobre todo, como en ambos casos, cuando tal servicio conlleva el sacrificio de sí mismos. La gran personalidad humana, por último, adquiere esa autoridad universal

²² Texto inédito, conservado por Albert Beguin, editor de Bernanos, y cit. por H. U. von Balthasar. *Bernanos. Gelebte Kirche*. 3.^a ed. Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1988, 105. Para la descripción completa, cf. 103-105.

²³ George MacDonald. *The Wise Woman. A Parable*. United Kingdom: Ægypan Press, s. f.

²⁴ Cf. sobre todo las cartas a su hija Margarita Roper, en Tomás Moro. *Últimas cartas (1532-1535)*. Barcelona: Acantilado, 2010.

²⁵ Sobre estas características de la gran figura humana, cf. Hans Urs von Balthasar. "Die Christliche Gestalt". En *Pneuma und Institution*, 41-47. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.

indiscutible cuando en su organicidad consigue integrar la herencia de la tradición, es decir, con toda su originalidad, responde a aspiraciones comunes de los hombres.

La autoridad como señorío la da, podemos resumir, el estar sujetos a una ley superior mediante una sujeción que consiste paradójicamente en ser *dominus sui*, señor de uno mismo, como define santo Tomás la condición libre del hombre²⁶. Se trata de un modo de ser libre que ofrece libertad a otros, porque irradia, sin tener que declararlo, el *sí* libre al don de la libertad del Origen y como actualidad de ese mismo *sí* al don que es el otro.

Desde luego, este señorío es, en primer lugar, el del Dios cristiano que es Amor en sí mismo, como Trinidad, y que es Amor por sus criaturas como Creador y Redentor. Es también el señorío que da la fe y que libera del mundo para Dios y que por eso puede servir en el mundo según Dios. La paternidad de Abraham, la liberación y conducción de Moisés, la victoria de Josué, el reinado de David, la *parresía* de los profetas... poseen y expresan este señorío de la fe (cf. la celebración de esta fe en Hebr 11). Es también el señorío de los santos, como brilla especialmente en los santos cuyo servicio en la Iglesia y en el mundo está movido por un carisma extraordinario²⁷: la caridad pastoral de Agustín, la radicalidad de Basilio, la regla de Benito, la pobreza de Francisco, la obediencia-libertad de Ignacio, la verdad del amor de Teresa de Lisieux... poseen una autoridad que impone acatamiento sin ninguna violencia.

Por estas características, la autoridad personal puede despertar e iluminar eficazmente la conciencia de quienes la perciben. No se da entonces una suplantación de la conciencia libre y personal, sino su fortalecimiento. Joseph Ratzinger ha dado este valioso testimonio sobre la doctrina de la conciencia de Newman, que libera la conciencia frente a las pretensiones ilegítimas de la autoridad política:

«La enseñanza de Newman sobre la “conciencia” fue para nosotros importante pues fundamentaba el personalismo teológico que nos atraía a todos por su senda... Nosotros habíamos vivido la pretensión de un

²⁶ Cf. por ejemplo, Sto. Tomás de Aquino, ST I^a-II^{ae}, q. 1, a. 1 c.

²⁷ Cf. la distinción «charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa», en Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (1964) n. 12 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).

partido totalitario, que se entendía a sí mismo como plenitud de la historia, y que negaba la conciencia individual. Uno de sus conductores llegó a decir: “Yo no tengo conciencia; mi conciencia es Adolfo Hitler” [...] Fue para nosotros liberador y esencial saber que el “nosotros” de la Iglesia no se apoyaba sobre la extinción de la conciencia, sino justamente al revés: solo podría desarrollarse desde la conciencia. Y porque Newman interpretaba la existencia del hombre desde la conciencia, en el encuentro frente a frente de Dios y el alma, quedaba también claro que este personalismo no era un individualismo, y que la vinculación a la conciencia no significa una concesión a la arbitrariedad sino todo lo contrario»²⁸.

2.2. LA AUTORIDAD INSTITUCIONAL

La autoridad personal, sin embargo, no basta en general para la guía de la conciencia sin una objetivación del ideal encarnado por la personalidad significativa. En efecto, la no identidad entre dicha personalidad y el ideal que representa, hace posible y necesario que el ideal mismo se convierta en instancia objetiva no personal, algo «tercero» sin pronombre personal²⁹: el derecho y las instituciones legítimas. La conciencia necesita no solo de la influencia personal, que es tal gracias a la presencia en ella de una inspiración elevada, sino también de la instancia objetiva que haga presente, a su manera, la elevación guiadora.

En la Escritura la autoridad de los Patriarcas y Profetas es la de la relación de fe con Dios en la que ellos viven, pero también la autoridad de lo instituido en nombre de Dios, pues la palabra dada por Dios, la promesa, la fe en ella, la percepción de la divina presencia, la alianza personal, da lugar a la Ley, a la alianza con todo el pueblo, y, es verdad que no sin reticencias por parte de Dios, a la monarquía y al templo. En la pérdida de los signos exteriores de la Alianza por el exilio (la tierra, el rey, el templo), queda la autoridad de la fe de los Padres y concluye la institucionalización de la Ley.

²⁸ J. Ratzinger. “Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia”. *Newmaniana* 2 (1991): 6.

²⁹ Por lo que se refiere al Estado, cf. Claude Bruaire. *La raison politique*. Paris: Fayard, 1974, 19-26. Por lo que se refiere a la Iglesia, cf. Hans Urs von Balthasar. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*. Basel: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987, 294-339.

En el Nuevo Testamento, la autoridad de Jesucristo es la de la personal representación de la autoridad del Padre, de modo que en su persona queda la interpretación definitiva de la Ley, los Profetas y los Salmos (Lc 24,44), el juicio divino (Jn 3,17-19) y, más aún, todas las cosas (Jn 13, 3). Él es el Salvador y la Salvación del Padre, su persona es constituida o instituida como salvación.

Lo que en Jesucristo está inseparablemente unido, la santidad subjetiva de su persona y la santidad objetiva de su obra, en la Iglesia debe también estarlo, pero hay que distinguir entre una y otra. La autoridad de la santidad personal, que despierta e ilumina las conciencias con gran eficacia, no cancela la necesidad de la autoridad eclesial instituida que ordena un camino para la vida y la conciencia. La jerarquía de la santidad es la de la autoridad del amor realmente vivido; pero puesto que ningún cristiano puede decirse representación del amor perfecto, se necesita la autoridad que establezca la norma de la oración y de la norma de la fe, la norma de la comunión, es decir, la autoridad eclesial que garantice la autenticidad de los caminos cristianos de santidad.

Aquí también nos encontramos en un campo en el que los abusos son posibles, tanto por parte de la autoridad que no libera la conciencia, sino que la ata personalmente o la oprime institucionalmente, como parte de la conciencia que se cierra a la buena influencia, olvida la memoria de su origen en la libre obediencia a la verdad más alta, o burla el mandato legítimo con el pretexto de su libertad.

3. EL SECUESTRO DE LA CONCIENCIA POR LA AUTORIDAD

En su intervención final en la reunión de obispos para tratar la cuestión de los abusos sexuales en la Iglesia, el papa Francisco identifica en la raíz de los mismos un abuso de poder, del que distingue como especificación una manipulación de la conciencia³⁰. Parece poder distinguirse un abuso de poder y, este abuso específico de autoridad por el que no

³⁰ Cf. Francisco. Discurso de clausura en el *Encuentro sobre la protección de los menores en la Iglesia* (25 de febrero de 2019) (http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html).

solo se padece la injusticia de la misma, sino que, además, la conciencia pierde su libertad de juzgar.

En una situación así la conciencia queda secuestrada. Ahora bien, los casos de una pérdida de libertad de la conciencia pueden ser producto no solo del abuso de la autoridad constituida, sino también de la imposición de algún principio anónimo que eficazmente decide del rumbo de la vida humana, sin permitir una acción luminosa del propio juicio de conciencia. Así lo hace ver el análisis sociológico de Byung-Chun Han acerca de la sociedad actual como la «sociedad del cansancio», la sociedad del «hombre del rendimiento»³¹. No es ya la nuestra, dice el filósofo coreano, la sociedad autoritaria que ha criticado desde la izquierda burguesa Michel Foucault, porque el autoritarismo no es ya exterior, sino interior. Es el hombre del rendimiento el que se exige de tal manera que no puede sino estar cansado de vivir. Un tirano exterior es un problema que persiste mientras se está a su alcance; pero entre los poderes que todo lo controlan hay siempre algún lugar intermedio en el que se puede respirar la gratuidad del don de la existencia. En cambio, un tirano interior no se puede eludir, no da descanso, obliga a la más alta prestación posible o imposible en todo momento: respecto de la salud y el deporte, de la alimentación, de los resultados escolares o laborales, del éxito social o amoroso³².

En los casos de secuestro o inhibición de la conciencia, esta no solo está inmediatamente ante el deber, sin poder detenerse en el gozo del don, sino ante un juicio inexorable. En *Homo ludens* (1937), Johan Huizinga, después de demostrar que la cultura nace *en* el juego (no *del* juego, precisa), afirmaba que nunca la sociedad había sido tan incapaz de juego como en la época actual³³. El juego conserva en su propia estructura la memoria del don gratuito del ser³⁴. El hombre sin capacidad de jugar está siempre tan comprometido que no tiene lugar para lo gratuito. El problema no es el dinero, dice Péguy, sino haber eliminado lo gratuito poniendo precio a todo³⁵.

³¹ Cf. Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 25-31.

³² Cf. también el análisis de la conciencia individual moderna de Pascal Bruckner. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1996, 21-45.

³³ Cf. Johan Huizinga. *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 294 ss.

³⁴ Cf. Ulrich. *Der Mensch als Anfang*, 122-140.

³⁵ Cf. Charles Péguy. "L'argent". En *Œuvres en prose II*, 1050s. Paris: Gallimard, 1957.

El secuestro de la conciencia mediante el tirano interior, que le impide apoyarse en Dios y experimentar su libertad inalienable, puede darse también en las sectas, que permiten exteriorizar ese tirano y recrear una relación con lo divino, al identificar la secta con la salvación. El yo se pierde en la secta en donde se encuentra con lo divino.

Una versión distinta de esta identidad de conciencia-colectivo-salvación es la que ofrecen las ideologías como convicción de solución (salvación) absoluta, cuando en ellas se reconduce la salvación a una propuesta comprometedora de pensamiento y acción omitiendo el momento de soledad con Dios, porque lo divino desaparece en la propuesta misma. La esencia de la ideología, que la distingue del mero error, «es el momento voluntario de lo concluido, por medio del cual se entiende a sí misma la ideología como sistema total. Así la ideología es una fundamental ocultación ante la “totalidad” de la realidad... la absolutización de un aspecto parcial de la realidad en cuanto que puede exigir del hombre un reconocimiento de lo que es como “todo”, sucede en orden al obrar práctico... incluso en última intención como normatividad de la vida entera de una sociedad»³⁶. La ideología, entendida en este sentido, no da la palabra a la conciencia, porque lo dice ya todo.

Puede darse también en la Iglesia, muy lamentablemente, una especie de inhibición de la conciencia ante la autoridad eclesial, sea la de la norma, sea la de la institución. Probablemente el revuelo de la Exhortación *Amoris laetitia*, del papa Francisco, era inevitable por lo que el mismo papa «confiesa» a nombre de la Iglesia: no hemos educado la conciencia, hemos perfilado la norma moral sin atender suficientemente al sujeto que debe cumplirla: «nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles... Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas»³⁷. Porque para formar la conciencia no basta dar a conocer la norma, es necesario favorecer la percepción personal de su bondad en el Origen de toda bondad³⁸. La memoria fundamental del don de Dios permite que la conciencia del don se abra al perdón divino, de modo que la humildad

³⁶ K. Rahner. “Ideología y cristianismo”. En *Escritos de Teología* VI, 55-56. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.

³⁷ Francisco. Exhortación apostólica postsinodal, Sobre el amor en la familia, *Amoris laetitia* (2016), n. 37. Sobre esta confesión, cf. nn. 36-37 (Madrid: Ediciones San Pablo, 2016).

³⁸ Cf. Juan Pablo II. Exhortación apostólica postsinodal, Sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, *Familiaris consortio* (1981), n. 34 (<http://www.vatican.va/>

cristiana consiste en poder decir *non sum dignus* con un conocimiento que es a la vez asentimiento al regalo de la gracia del perdón. El examen de conciencia de los pecados debe liberar, no oprimir. «Yo soy partidario, dice Dios, de que todas las tardes se haga el examen de conciencia./ Es un buen ejercicio./ Pero, en fin, no hace falta torturarse hasta el punto de perder el sueño.../ Esos pecados que os dan tanta pena, *mon garçon*,/ es verdad, era muy sencillo./ Habría sido mejor no cometerlos./ Cuando podías no cometerlos, *mon ami*./ Ahora está hecho; ve, duerme, mañana recomenzarás»³⁹.

Cuando los católicos se refieren a las normas morales como algo de la Iglesia: la Iglesia prohíbe... la Iglesia permite... la Iglesia no autorizó tal cosa, pero sí tal otra o en tales casos... hay que reconocer que la conciencia no ha despertado del todo porque no consigue ponerse ante la ley de Dios y su fundamento en el amor de Dios, que es la única instancia que puede vincular la conciencia. La autoridad de la Iglesia ciertamente la vincula, pero precisamente porque enseña el modo de obedecer a Dios. Solo ante Dios, el Bien sumo, el compromiso por el bien es total, y solo ante Dios la conciencia se decide realmente como le corresponde.

El espíritu sectario, una amenaza perenne a la caridad católica, los reduccionismos ideológicos y el moralismo impiden la liberación de la conciencia para su diálogo con la verdad y el bien absolutos, aunque lo prometan e imiten.

4. «HYBRIS» DE LA CONCIENCIA SOBRE LA AUTORIDAD

La conciencia puede erigirse en instancia suprema, no dialógica. Cuando no hay celebración del don previo, no hay ninguna instancia primordial con la cual se pueda dialogar. El acto de autoconciencia que dice «yo soy» se ha convertido entonces en una identificación entre el yo y el ser. «Yo soy así; no se me puede pedir otra cosa». Todo lo que pretenda ser normativo fuera del yo es por principio o irrelevante o enemigo.

content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris_consortio.html).

³⁹ Charles Péguy. «Le Mystère des Saints Inocents». En *Œuvres poétiques complètes*, 685. Paris: Gallimard, 1975.

La conciencia que duda de su fundamento suele ser dogmática en todo lo demás, a menos que recurra al escepticismo sobre el sentido de la libertad y se conforme con una libertad *de* evitando la cuestión de la libertad *para*, que, supuestamente, nos convertiría necesariamente en fundamentalistas. En el ámbito civil, la autoridad no puede entonces vincular «en conciencia» (Rom 13,5), sino que tiene que limitar su vinculación a lo más exterior. El ideal clásico, aristotélico, kantiano y hegeliano, de un ciudadano vinculado al Estado en conciencia, es decir, el de la unidad de moral y derecho, es sustituido por una convivencia de los aislados libérrimos bajo un código penal cada vez más desarrollado y bajo vigilancia policial creciente.

En esta situación la conciencia es muy frágil. Puede ser fácilmente arrastrada por mareas de consensos sociales acrílicos, pero que aparentemente nacen de lo más hondo de la conciencia como movimiento de la libertad. Trágicamente siguen siendo un secuestro de la conciencia en los medios de comunicación y las redes sociales. En efecto, como se puede ver continuamente en la formación de corrientes de opinión que consiguen adhesiones multitudinarias, la vehemencia de las manifestaciones de convicciones sugiere tanto la pretensión de la conciencia sobre la realidad como la indefensión de la conciencia que resulta muy fácilmente manipulable.

5. EL EJEMPLO DE LA VIDA Y DOCTRINA DE JOHN HENRY NEWMAN

La doctrina sobre la conciencia de John Henry Newman merecería una exposición que aquí no puede tener lugar. En lugar de ello, proponemos tres ejemplos de tomas de posición en la vida de Newman, en los que nos parece encontrar luminosamente representado lo que se ha expuesto: la autoconciencia como conciencia del don y del deber, que permite la adhesión personal y libre a la autoridad de Dios y de la verdad, mediante la aceptación de las autoridades humanas institucionales.

5.1. LA CONCIENCIA ANTE DIOS Y SU LEY: LA CONCIENCIA DE SÍ, DEL DON Y DEL DEBER

En 1816, cuando atravesaba como joven una crisis de fe bajo la idea de poder ser honrado y digno moralmente, pero sin convicciones religiosas,

tuvo lugar lo que Newman consideró siempre la llamada de Dios que orientó toda su vida: «El realismo de la conversión —un corte en la raíz de la duda— que provee un vínculo férreo entre Dios y el alma»⁴⁰. Esta certeza es una evidencia subjetiva y objetiva, porque incluye la autoridad del dogma: «Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) tuvo lugar en mí un cambio de pensamiento. Caí bajo la influencia de un Credo definido, y recibí en mi entendimiento impresiones del dogma que, por misericordia de Dios, jamás han desaparecido ni se han oscurecido... haciéndome descansar en el pensamiento de dos y solo dos seres suprema y luminosamente evidentes por sí mismos, yo mismo y mi Creador»⁴¹.

Esta experiencia definirá más tarde la doctrina de la conciencia de Newman y su posición ante la autoridad de la Iglesia: «Debo partir del Creador y su criatura si he de trazar las prerrogativas y suprema autoridad de la conciencia»⁴². En efecto, los atributos divinos de justicia, verdad, sabiduría y santidad, benevolencia y misericordia, que son idénticos con el ser eterno de Dios, son el origen de la conciencia: «Él ha implantado esta ley, que es Él mismo, en la inteligencia de todas sus criaturas racionales [...] Esta ley, en cuanto aprehendida por la mente de los hombres individuales, es llamada “conciencia” [...] y esta ley es la regla de nuestra conducta por medio de nuestra conciencia»⁴³.

La conciencia es entonces «la voz de Dios en la naturaleza y el corazón del hombre, como distinta de la voz de la Revelación»⁴⁴. Pero el Dios que habla en la conciencia es el mismo de la Revelación, y por eso puede ser descrita con los conceptos de la autoridad religiosa: la conciencia «es un mensajero de Él, que nos habla en la naturaleza y en la gracia detrás de un velo, y nos enseña y rige mediante su representante. La conciencia es el primordial Vicario de Cristo, es un profeta en sus informaciones, un monarca en sus exigencias, un sacerdote en sus bendiciones y anatemas»⁴⁵.

⁴⁰ De una carta, cit. en I. Ker: *John Henry Newman. A Biography*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2010, 5.

⁴¹ John Henry Newman. *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green & Co., 1908, 4. Edición consultada en <http://www.newmanreader.org/works/apologia65/index.html>

⁴² John Henry Newman. “Letter to the Duke of Norfolk”. En *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* II, 246. London: Longmans, Green & Co., 1900. Edición consultada en <http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/index.html>

⁴³ *Ibid.*, 247.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 248-249.

Newman sabe que esta doctrina es —precrisiana y cristianamente— tradicional, y sabe también que no encuentra espacio en la mentalidad moderna, que ha intentado convencerse de que el hombre se basta a sí mismo; no pocos filósofos invocan «los derechos de la conciencia insensatamente, pretendiendo para ella los derechos del Creador, no el deber ante Él [...] de la criatura, sino el derecho de pensar, hablar, escribir y actuar de acuerdo a su juicio y su estado de ánimo, sin ningún pensamiento sobre de Dios en absoluto [...] Es el derecho de la voluntad propia»⁴⁶. La condena pontificia (Gregorio XVI, *Mirari vos*, Pío IX, *Quanta cura*) de la «libertad de conciencia» se refiere a esta posición, de ninguna manera al «derecho y deber de seguir a la Divina Autoridad, la voz de la conciencia, sobre la que, en verdad, la Iglesia está construida... Si el papa hablara contra la conciencia cometería un suicidio, se quitaría el suelo bajo sus pies... En la ley de la conciencia y su carácter sagrado están fundadas su autoridad en teoría y su poder de hecho... en orden a explicitar, proteger y confirmar aquellas verdades que el Legislador ha sembrado en nuestra naturaleza»⁴⁷. Los hombres necesitamos esta autoridad eclesial a causa de «la insuficiencia de la luz natural; esta insuficiencia es la justificación de su misión»⁴⁸, dicho esto sin pretender «limitar la Revelación, de la que la Iglesia es custodio, a una mera republicación de la Ley Natural; pero aun así es verdad que, aunque la enseñanza de la Revelación es tan distinta de la de la naturaleza, y va más allá de ella, no es independiente de ella ni carece de relaciones con ella, sino que es su complemento, su reafirmación, su proclamación e interpretación. El Papa, que viene de la Revelación, no tiene jurisdicción sobre la naturaleza»⁴⁹.

5.2. LA CONCIENCIA CRISTIANA ANTE LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA

La relación entre conciencia y autoridad eclesial, sostiene Newman, se ilumina por el realismo de la conciencia creyente acerca de la gracia y el pecado. En el tiempo de la crisis final como anglicano, «el mero hecho de que no hubiera la práctica de la confesión en la Iglesia de Inglaterra, le parecía suficiente razón para no seguir ejerciendo una “cura pastoral”:

⁴⁶ Ibid., 250.

⁴⁷ Ibid., 252.

⁴⁸ Ibid., 253.

⁴⁹ Ibid., 254.

“No puedo entender cómo un clérigo puede ser responsable de las almas si las almas no le están sometidas”⁵⁰. Ya como católico (desde 1845), en la *Apología pro vita sua* (1864) expresará doctrinalmente esta relación entre la necesidad de la autoridad eclesial a causa del pecado del mundo y de los creyentes⁵¹.

Si la conciencia, según lo dicho en el apartado anterior, es escucha y obediencia a Dios, «no puede entrar en colisión directa con la infalibilidad de la Iglesia y del Papa»⁵², que están al servicio de esta obediencia que a cada uno se concede y se pide. Cosa distinta es la legislación particular y las disposiciones que no son infalibles según la doctrina del Vaticano I. Newman menciona algunos errores históricos de la autoridad pontificia en juicios no doctrinales sino sobre hechos y personas concretas (el papa Liberio excomulgó a Atanasio y otros casos). Pero advierte que, de entrada, un cristiano está obligado a «creer, incluso con un sentimiento de lealtad, que el Papa tiene razón y a actuar de acuerdo con ello. El cristiano debe vencer ese espíritu mezquino, poco generoso, egoísta y vulgar de su naturaleza que al primer rumor de un mandato se sitúa en oposición al superior que lo da... Si esta regla necesaria se observara los choques entre la autoridad del Papa y la autoridad de la conciencia serían de hecho muy raros»⁵³.

El conocido brindis de Newman en materia religiosa, propuesto en la misma *Carta al Duque de Norfolk*⁵⁴ (1874), en la se celebra la autoridad del papa pero primero la conciencia, no significa exactamente, según lo dicho, una jerarquización de Dios-conciencia-autoridad apostólica, porque la autoridad apostólica está al servicio de la Ley de Dios.

En la *Apología pro vita sua* (1864), expone la naturalidad de su aceptación de la autoridad apostólica al pasar a la Iglesia Católica. Entonces, afirma, recibió toda la doctrina de la Iglesia, no solo los aspectos de ella sobre los que había reflexionado largamente, sino también, por ejemplo, el dogma de la transustanciación, sobre el que su conciencia nunca se había detenido: «La gente dice que la doctrina de la transustanciación es difícil de creer; yo no creía en esta doctrina hasta que fui católico. No

⁵⁰ Ian Ker, *Newman*, citando una carta de 1843, 255.

⁵¹ Cf. Newman, *Apología*, 246-249.

⁵² Newman, *Letter to the Duke of Norfolk*, 256.

⁵³ *Ibid.*, 258.

⁵⁴ Newman, *Letter*, 261.

tuve dificultad para creer en ella, tan pronto creí que la Iglesia Católica Romana era el oráculo de Dios, y que ha declarado que esta doctrina es parte de la revelación original. Que es difícil o imposible de poner en imágenes, lo concedo. Pero, ¿por qué es difícil de creer?»⁵⁵. El sí a la fe católica no era un sí a su conciencia, sino de su conciencia a la revelación de Dios según la enseñanza autorizada por Dios mismo en la Iglesia. Su largo y sufrido camino al catolicismo no era el de una discusión de las enseñanzas particulares, sino el discernimiento de cómo ser fiel a Dios. Cuando las líneas de esta fidelidad convergieron en la Iglesia católica, la búsqueda continuó, y con mucho sufrimiento, pero algo cambió radicalmente: sobrevino la paz a la conciencia.

«Desde el tiempo en que me hice católico, por supuesto que no tengo nada que contar. Al decir esto, no quiero dar a entender que mi pensamiento ha estado ocioso, o que he dejado de pensar sobre cuestiones teológicas, sino que no he tenido variaciones que registrar y no he tenido ninguna ansiedad de corazón. He estado en perfecta paz y satisfacción; no he tenido nunca ni tan solo una duda. Cuando mi conversión, no tuve conciencia de ningún cambio intelectual o moral que se produjera en mi mente. No fui consciente de una fe más firme en las verdades fundamentales de la Revelación, ni de un mayor auto-dominio; no tuve más fervor; pero fue como llegar al puerto después de un mar turbulento; y mi felicidad permanece igualmente alta hasta hoy sin interrupción»⁵⁶.

También en la *Apología* encontramos esta profesión de fe en Dios y obediencia eclesial precisa y matizada: «Yo creo la totalidad del dogma revelado como ha sido enseñado por los Apóstoles, como ha sido encomendado por los Apóstoles a la Iglesia, y como ha sido declarado por la Iglesia para mí. Yo lo recibo como infaliblemente interpretado por la autoridad a la que tal cosa es encomendada y lo recibo (implícitamente) como será de alguna manera interpretada en el futuro por la misma autoridad hasta el fin de los tiempos»⁵⁷. Esta adhesión católica a la revelación no es en primer lugar una adhesión a determinadas tesis, sino a un testimonio vivo y total de la Iglesia entera al que sirve la autoridad apostólica. Por eso Newman continúa esta profesión de fe aceptando y

⁵⁵ Newman, *Apología*, 239.

⁵⁶ *Ibid.*, 238.

⁵⁷ *Ibid.*, 250-251.

distinguiendo grados de obligatoriedad, afirmando su sometimiento a las tradiciones eclesiales universales y también a todos los mandatos de doctrina o de disciplina que exijan obediencia, respetando a los Doctores de la Iglesia que la han guiado en el curso de la historia.

La tensión en torno la infalibilidad había sido fuerte antes del Concilio. Newman no había sido partidario de su definición dogmática, porque tenía motivos para temer que fuera interpretada en sentido ultramontano, es decir, como afirmación del dominio de la autoridad del papa sobre las autoridades civiles y sobre el Estado. Pero, sobre todo, como estudioso de la historia de los concilios antiguos, sabía que las definiciones dogmáticas, excepción hecha de la reciente definición de la Inmaculada Concepción de María, habían sido más un remedio a una situación de grave confusión doctrinal que una alegre proposición de la doctrina cristiana⁵⁸. Newman no veía necesaria una definición dogmática acerca de la infalibilidad pontificia, porque le parecía que la conciencia de fe de los católicos incluía *quasi naturaliter* la convicción de la indefectibilidad de la Iglesia y la infalibilidad de la autoridad apostólica y pontificia sobre la enseñanza de la fe. Véase el discurso entusiasta *Cathedra Sempiterna* (1851), en la inauguración de la Universidad Católica de Dublín, sobre el papa como ayuda a la conciencia: «La voz de Pedro es hoy, como ha sido siempre, una autoridad real, infalible cuando enseña, saludable cuando manda, asumiendo siempre la guía sabia y única en su propio ámbito, añadiendo certidumbre a lo que es probable y persuasión a lo que es cierto. Antes de que hable, el más santo puede equivocarse; y después de que ha hablado, el más dotado debe obedecer»⁵⁹.

Una vez promulgado el dogma de la infalibilidad del papa (1870), Newman encontró muy equilibrada su proposición por parte del Concilio Vaticano I⁶⁰, si bien el resultado satisfactorio no le impidió escribir: «No vacilo en decir que Pío IX, a juzgar por todas las apariencias, quería decir mucho más (esto es, que el Concilio dijera mucho más) de lo que dijo, pero una fuerza sublime lo detuvo. Un papa [...] cuando habla *ex cathedra* puede decir poco o mucho, pero no goza más que de una protección que

⁵⁸ Cf. la nota de Aureli Boix, en John Henry Newman. *La fe y la razón. Sermones universitarios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993, 380 n. 24.

⁵⁹ John Henry Cardinal Newman. *Cathedra Sempiterna*. <http://www.newmanreader.org/works/miscellaneous/cathedra.html>, 211.

⁶⁰ Cf. Charles Stephen Dessain. *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*. Madrid: Ediciones San Pablo, 1990, 185-197.

le impide decir lo que no es verdad»⁶¹. Pero no se detiene en el pasado y mira con esperanza hacia adelante: «Debemos tener un poco de fe [...] Ninguna verdad se sostiene por sí misma; cada una se mantiene en orden y armonía con las demás verdades [...] Lo mismo sucederá ahora. Papas futuros explicarán y, en algún sentido, limitarán, su propio poder»⁶².

Sin la relación entre Dios y la conciencia sería imposible aceptar seriamente el fundamento divino de la autoridad apostólica. Desde luego que son legítimas las preguntas, más aún, son necesarias. Pero esto no debe inquietar a un católico: «Muchas personas son muy sensibles a las dificultades que plantea la religión; yo soy tan sensible a ellas como cualquiera; pero nunca he sido capaz de ver la conexión entre constatar tales dificultades [...] y dudar de las doctrinas a las que se refieren. Diez mil dificultades no hacen una duda»⁶³.

5.3. LA CONCIENCIA CRISTIANA ANTE LA AUTORIDAD CIVIL

Newman sintió la enorme dificultad de muchos católicos de su época en Inglaterra, que pensaban que para ser buenos católicos tenían que ser *unenglish*. La palabra «ulramontanismo» provenía de la actitud semejante de algunos católicos franceses, que desvirtuaban la autoridad de la República y se remitían a la autoridad de más allá de los Alpes, la autoridad de la Iglesia de Roma. Amenazaba aquí la duda sobre la legitimidad de una autoridad estatal que ha roto con la autoridad apostólica, y se insinuaba, más o menos implícitamente, la teoría del poder temporal del papa. Por su conocimiento de los Padres, Newman sabía que esta posición no tenía una base sólida en la tradición, y que en sus días era más bien una reacción reciente ante la descristianización de Europa, y sabía que llevaba necesariamente a una pérdida de libertad de la Iglesia, que se identificaría con una situación política determinada, supuestamente óptima. Según Chesterton, «el obvio sucesor de Newman»⁶⁴, el cristianismo es frecuentemente una viuda, porque los matrimonios indebidos

⁶¹ Carta cit. en Charles Stephen Dessain, *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*, 189.

⁶² Carta cit. en *ibid.*

⁶³ *Apología*, 238-239.

⁶⁴ Ian Ker. *Chesterton. A Biography*. Oxford: University Press of Oxford, 2012, viii.

que hace (con el Imperio y otros) deben terminar para que Jesucristo siga siendo su único Esposo⁶⁵.

En defensa de la lealtad de los católicos a la sociedad y al Estado, Newman recurre en la *Carta al Duque de Norfolk* a los argumentos escolásticos, según los cuales el poder civil verdaderamente viene de Dios, si bien de modo diverso a la procedencia divina de la autoridad de la Iglesia. La historia enseña, no obstante, que puede haber colisiones entre los dos poderes y que de las dos partes puede haber errores graves. Hay que preguntarse por «el deber de los que son hijos del Papa y súbditos del poder civil [...] El punto a observar es que [...] ninguna de las partes renuncia a sus derechos en teoría, pero también que ninguna de ellas insiste en la práctica en estos derechos»⁶⁶. Se trata normalmente de un entendimiento en la práctica, y «las circunferencias de la jurisdicción del Estado y la del Papa la mayor parte de las veces están muy aparte una de otra; solo hay pocos grados de los 360 en los que se dé intersección»⁶⁷. Ciertamente puede haber colisiones, y «hay casos en los que deberíamos obedecer al Papa y desobedecer al Estado»⁶⁸, si bien son casos actualmente solo hipotéticos. Más puramente teóricos serían «ciertos (imposibles) casos en los que yo debería estar no con el Papa, sino con el poder civil»⁶⁹, como enseña, entre otros, Bellarmino.

Por tanto, si se pregunta cómo puede obedecer el católico al Estado y a la vez al Papa, la regla es «obedecer a uno y a otro, pero no hay regla en este mundo sin excepciones»⁷⁰. La obediencia absoluta se presta solo a Dios, y por eso, en los casos, que hoy parecen imposibles, de colisión de obediencias, el católico recurriría a instancias autorizadas, a lo que dicen los teólogos y los obispos y sacerdotes, lo que dice el confesor y los amigos que reconozco dignos de confianza. Y si no llego a ver en estas opiniones una solución, «debo regirme por mi propio juicio y mi propia conciencia. Pero todo esto es hipotético e irreal»⁷¹.

⁶⁵ Cf. G. K. Chesterton. "The Everlasting Man". En *Collected Works II*, 391-393. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

⁶⁶ Newman, *Letter*, 237.

⁶⁷ *Ibid.*, 240.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 241.

⁷⁰ *Ibid.*, 243.

⁷¹ *Ibid.*, 244.

En el llamado *Biglietto-Speech* (1879), discurso de Newman en Roma por la recepción del Cardenalato, alude a la necesidad de conservarse libre la Iglesia, viviendo de su propia fuente en Cristo y en Dios, lo que permite a los católicos, como quería la enseñanza antigua, ser buenos ciudadanos, leales a la autoridad civil y a las instituciones legítimas. No es ingenuo el neocardenal, reconoce los riesgos de la apostasía generalizada de una libertad religiosa que se concibe a partir de la convicción de que ninguna religión es verdadera, es decir, en una desvinculación entre Dios y la conciencia. «Por treinta o cuarenta o cincuenta años he resistido con lo mejor de mis fuerzas al espíritu de liberalismo en religión»⁷². Pero, si es lamentable que esta teoría esté dañando las almas de muchos, el miedo no es de ninguna manera un buen consejero:

«No temo que nada de esto pueda hacer ningún daño serio a la Palabra de Dios, a la Santa Iglesia, a nuestro Rey Omnipotente, el León de la tribu de Judá, Fiel y Veraz, o a su Vicario en la tierra. El cristianismo ha estado con tanta frecuencia en lo que parecía un peligro mortal, que hoy no deberíamos temer por él ante ninguna nueva prueba. De esto tenemos certeza; por otro lado, lo que es incierto [...] es el modo en que la Providencia rescata y salva a su heredad elegida [...] La Iglesia, en general, no tiene que hacer nada sino ir adelante en sus propios deberes, con confianza y paz; permanecer serena y ver la salvación de Dios. “Los mansos heredarán la tierra y gozarán de paz abundante”»⁷³.

5.4. EDUCAR LA CONCIENCIA EN EL AMOR A LA VERDAD

La educación no fue para Newman una actividad más. En su *Idea of a University* declara que sus puntos de vista sobre la educación «se han desarrollado en mi sistema global de pensamiento y son, por así decirlo, parte de mí mismo»⁷⁴. Toda su obra se orienta al servicio de los cristianos sencillos, especialmente mediante la educación. En efecto, Newman es conocido como gran universitario, *fellow* de Oriol College en Oxford

⁷² John Henry Cardinal Newman. “Biglietto Speech”. En *Addresses to Cardinal Newman (1879-81)*, 64. London: Longmans, Green & Co., 1905. Edición consultada en <http://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html>

⁷³ *Ibid.*, 69-70.

⁷⁴ John H. Newman. *Discursos sobre el fin y naturaleza de la educación universitaria*. Pamplona: EUNSA, 1996, 42.

y también inspirador y motor del Movimiento de Oxford. Predicador para el ámbito de la crítica académica en los *Sermones universitarios* (1826-1843), y predicador para el pueblo sencillo en la iglesia de Saint Mary in Oxford, en los *Sermones parroquiales* (1825-1843). Ya como católico, fundador y rector de la Universidad Católica de Dublín, autor de una nutrida enseñanza escrita sobre la educación universitaria, en las dos series de discursos sobre la universidad reunidas en las dos partes de *Idea of a University*, y en los inspirados y brillantes artículos reunidos en *Rise and Progress of the Universities*. Sin embargo, desde 1857, habiendo renunciado a la Universidad de Dublín, dedicó sus esfuerzos educativos a un colegio de enseñanza media en Birmingham, un colegio en estrecha relación con el Oratorio al que pertenecía como sacerdote en la misma ciudad. Esta parte de su vida es menos conocida que la etapa universitaria, si bien absorbió muchas de sus energías. Aunque no dio lugar a estudios sobre la educación media, sus reflexiones sobre ella, al hilo de los trabajos y las tareas del colegio, son abundantes en sus cartas y en informes internos del colegio y del oratorio⁷⁵.

La gestión de esta empresa conllevó para él de nuevo la cuestión de la conciencia y la autoridad, especialmente, en la forma de fuertes tensiones, una constante de toda su vida.

En primer lugar, la idea del colegio provenía de padres de familia católicos convertidos del anglicanismo, formados muchos de ellos en Oxford y Cambridge, que, como fruto del Movimiento de Oxford, habían pasado al catolicismo y querían para sus hijos una educación con un estándar cultural semejante al que habían conocido en su formación escolar y universitaria. Newman fundó el colegio a instancias de estas familias. La tensión se originaba frente a la injerencia de la autoridad eclesial, de orientación más bien apologética y que quería asegurar la perseverancia en la fe y en la vida cristiana de los jóvenes, temiendo la mundanización de las ideas y las costumbres como en Eton, el colegio de enseñanza media más prestigioso, Oxford y Cambridge. En la tensión no faltaron exageraciones en los dos sentidos: por un lado, algunos promotores del colegio renuentes a reconocer la autoridad de la Iglesia jerárquica en la

⁷⁵ Estos documentos han sido estudiados detalladamente por Paul Anthony Schrimpton, "John Henry Newman and the Oratory School, 1857-1872: The Establishment of a Catholic Public School by Converts from the Oxford Movement". Ph. D. Thesis. Institute of Education, University of London, 2000.

cuestión, a veces incluso con la tendencia contraria, la de inmiscuirse en los asuntos episcopales; por otro lado, obispos y laicos partidarios de una estrecha vigilancia eclesiástica del colegio, como en un seminario⁷⁶.

La cuestión tenía un trasfondo más amplio, el de la tensión entre la mentalidad ultramontana de algunos católicos, también algunos obispos y funcionarios de la Curia Romana, y los católicos liberales. Es bueno recordar que la jerarquía católica en Inglaterra se había restablecido apenas en 1850, y la emancipación de los católicos mediante el reconocimiento de algunos derechos básicos había comenzado solo a finales del siglo XVIII. De ahí la frecuente actitud defensiva del catolicismo. Frente a esta actitud, no faltaban católicos influyentes cercanos a un liberalismo teológico que se enfrentaba con el ultramontanismo. Era un caso menos grave de esa teología liberal o racionalismo en teología, que no se sentía atado a dogmas, que había alarmado en el anglicanismo a los intelectuales del Movimiento de Oxford, que lo combatieron intelectualmente⁷⁷.

Newman se movió en medio de estas tensiones con una lucidez única en su época, siempre con respeto por todos y con una sorprendente libertad de espíritu de fe. En el fondo, en todo esto se encontraba con una versión especial de la cuestión de la autoridad de la verdad y la conciencia. Como educador, sentía que la educación consiste en una adhesión libre de la conciencia a la verdad más grande que la conciencia. El ideal oxoniense de la educación humanista en las artes liberales, por las que forma la inteligencia en las disciplinas básicas del uso de la palabra y de la percepción de la naturaleza, le parecía irrenunciable, sin por eso negar que la Iglesia deba velar por la salud del espíritu de los fieles, inseparable de la educación. Y, desde luego, sabía que el dogma debe ser aceptado en conciencia, pero que la conciencia responde de ello solo ante Dios, por lo que no es provechoso guiarla de tal manera que tenga que adherirse a la verdad de modo puramente exterior, impedido por la autoridad eclesial.

⁷⁶ Cf. Shrimpton, 29-119; 243-286.

⁷⁷ Cf. John Henry Newman, "On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion". Originalmente Tract 73 (1836), recogido en John Henry Cardinal Newman, *Essays Critical and Historical* I. London: Longmans, Green & Co., 1907, 30-100, disponible en <http://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/rationalism/section1.html>

Ya en *Idea of a University*, segunda parte, había respondido a las tendencias apologeticas y sobrevigilantes del clero irlandés, temeroso de las libertades de que Newman traía de Oxford como educación liberal:

«Quien cree en la Revelación con esa fe absoluta que es la prerrogativa de un católico, no es una criatura nerviosa, que se sobresalta a cada ruido repentino y que se agita con cada apariencia extraña o novedosa que impresiona sus ojos. Él no tiene esa clase de aprehensión, se ríe ante la idea de que cualquier cosa que puede ser descubierta por cualquier método científico pueda contradecir alguno de los dogmas de su religión... Sabe que, si hay alguna ciencia que, desde su posición soberana y más allá de todo asalto, puede soportar con calma tales colisiones no intencionales por parte de los hijos de la tierra, es la Teología [...] Si cualquier cosa parece ser probada [...] en contradicción a los dogmas de la fe [...] está contento con esperar, sabiendo que el error es como otros delincuentes; si se le da cuerda suficiente, se verá que tiene una fuerte propensión al suicidio»⁷⁸.

Para Newman, la finalidad de la universidad es desarrollar la mente mediante el conocimiento sin que este la estreche, sino que la ensanche. La universidad no hace al santo ni al apóstol; la formación religiosa debe ser procurada por las instancias eclesiales adecuadas, mientras que la universidad debe dedicarse a «la educación liberal que no hace al cristiano ni al católico, sino al caballero»⁷⁹, lo cual implica «poseer un intelecto cultivado, un gusto exquisito, una mente sencilla, equilibrada y desapasionada, y un comportamiento noble y cortés en los asuntos de la vida»⁸⁰. Esta educación proporciona a los jóvenes un *philosophical temper*, el hábito de «una visión conexas y armónica de lo viejo y lo nuevo, lo pasado y lo presente, lo lejano y lo próximo, y que percibe la influencia de todas estas realidades unas sobre otras, sin lo cual no habría ni un todo ni un centro. Este intelecto posee un conocimiento no sólo de cosas, sino de sus mutuas y verdaderas relaciones [...] un saber, no sólo considerado como una adquisición cuantitativa, sino como filosofía»⁸¹. Cada cosa lleva a las demás de algún modo; el todo está siempre presente, hasta que «deviene

⁷⁸ John Henry Newman. *The Idea of a University II. In Occasional Lectures and Essays Addressed to the Members of the Catholic University*. London: Longmans, Green & Co. 1907, 466-467. Disponible en <http://www.newmanreader.org/works/idea/article8.html>

⁷⁹ Newman, *Discursos sobre la educación universitaria*, 140.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, 151.

en la imaginación como un espíritu que invade y penetra las partes del conjunto y les confiere un sentido preciso»⁸². El *gentelman* «sabe discernir el fin en todo principio, el origen en todo fin, la ley en toda interrupción, el límite en todo retraso; y porque conoce su sitio en todo momento, sabe cuál es su camino de un punto al otro»⁸³. Y este saber se convierte en sí mismo en una visión personal «clara, serena y precisa de todas las cosas, en cuanto pueden ser abarcadas por una mente finita, cada una en su lugar, y con las características propias que le corresponden»⁸⁴.

Este modo de ver y pensar es el de la conciencia humanamente formada, que evita dogmatismos inoportunos y reduccionismos. Ahora bien, si la doctrina cristiana no es tarea directa de la universidad, sí lo es de un colegio católico. Pero también en este la educación requiere la formación en las artes liberales, método heredado de la tradición medieval, que a su vez lo recibe de una tradición precristiana⁸⁵.

El colegio de educación media de Newman asumió la tarea de la educación religiosa y la educación humanista o liberal, diferenciándose conscientemente, por la unión de ambas cosas, del modelo de los colegios ingleses. «Los niños debían aprender sus oraciones y catecismo a fondo; había instrucciones y predicaciones para toda la escuela; y la Escritura era estudiada en inglés, latín y griego. En el período de 1865 a 1877 Newman daba lecciones de catecismo a los alumnos de los dos últimos cursos»⁸⁶. «Los profesores y los Padres [del Oratorio] se concentraban en la impartición de la instrucción religiosa, mientras los tutores, las damas [encargadas de las casas donde vivían los alumnos] y los directores espirituales velaban por la vida religiosa»⁸⁷. Al mismo tiempo «Newman cuidaba no comprometer el carácter secular de la escuela»⁸⁸, y defendió este carácter contra las sospechas de los temerosos ultramontanos.

⁸² Ibid., 153.

⁸³ Ibid., 154.

⁸⁴ Ibid., 155.

⁸⁵ Cf. Newman, *The Idea of a University II*, 243-267.

⁸⁶ Shrimpton, 218.

⁸⁷ Ibid., 227.

⁸⁸ Ibid., 240. Es expresivo el testimonio de Hilaire Belloc, antiguo alumno y después conocido escritor: «Los chicos eran enseñados a ser tan libres —tan confiados en sí mismos y tan libres— como ninguno de los jóvenes ingleses que crecían alrededor de ellos en las grandes escuelas públicas; pero con todo esto había una atmósfera de religión saludable, una frecuencia no obligatoria en acercarse a los sacramentos, una fe sincera y un alto código moral y de honor que parecía natural y tan nativo del

Esta confluencia de formación humanística y formación religiosa, continuación de la tradición del humanismo benedictino, dominicano y jesuita⁸⁹, es verdadero servicio a la conciencia para que pueda adherirse libremente la verdad, luz de la conciencia.

6. CONCLUSIÓN

La conciencia emerge en el hombre como conciencia de ser y de no ser todo, de ser libre y de depender de otros para ser libre. La conciencia emerge, con una dignidad intangible, ante Dios. Conciencia y autoridad *ab origine* son inseparables. La función de la autoridad humana es la de representar, sacramentalmente en la Iglesia, naturalmente en las instituciones humanas, por pálidamente que sea, el orden que Dios quiere. Es una función de servicio la conciencia que esta puede y debe agradecer.

Entre conciencia y autoridad, sin embargo, pueden darse relaciones distorsionadas, por un lado o por otro o por ambos. Más aún, la relación auténtica es constantemente amenazada por una pérdida del sentido de la misma.

La exhortación del Apóstol a obedecer a las autoridades humanas concluye en la insuperable palabra cristiana: «a nadie debáis nada más que amor» (Rom 13,8). La conciencia que emerge ante la autoridad del amor, no pierde la libertad al obedecer. La autoridad que se humilla ante los que la obedecen, porque le obedecen a causa del amor a Dios, cumple su función de promover, sostener y liberar, para que la libertad se cumpla en el amor. De todo esto es ejemplo eminente John Henry Newman.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*.

Balthasar, Hans Urs von. *Bernanos. Gelebte Kirche*. 3.^a ed. Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1988.

lugar, que se podría decir que era espontáneo en cualquiera que no supiera que la fundación de la escuela, su influencia y su espíritu, eran debidos al Cardenal Newman» (ibid. 309-310).

⁸⁹ Cf. "The Mission of St. Benedict". En *Historical Sketches* II, 365-366. London: Longmans, Green & Co. 1906. Disponible en <http://www.newmanreader.org/works/historical/volume3/index.html>

- Balthasar, Hans Urs von. *Christlicher Stand*. 2.^a ed. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981.
- Balthasar, Hans Urs von. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955.
- Balthasar, Hans Urs von. *Der Christ und die Angst*. 5.^a ed. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1975.
- Balthasar, Hans Urs von. "Einleitung vom Ordenstand". En *Basilius, Augustinus, Benedikt, Franziskus und Ignatius von Loyola, Die großen Ordensregeln*. 7.^a ed. Stuttgart: Johannes Verlag Einsiedeln, 1994.
- Balthasar, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III I 2. Neuzeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1965.
- Balthasar, Hans Urs von. *Pneuma und Institution*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theologik 3. Der Geist der Wahrheit*. Basel: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
- Benjamin, Walter. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- Bernanos, Georges. "Journal d'un curé de Campagne". En *Œuvres Romanesques*. Paris: Gallimard, 2002.
- Blondel, Maurice. *L'Être et les êtres*. Paris: PUF, 1973.
- Bruaire, Claude. *La raison politique*. Paris: Fayard, 1974.
- Bruckner, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1996.
- Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2019.
- Calderón de la Barca, Pedro. *El Alcalde de Zalamea*. <http://www.cervantesvirtual.com>
- Chesterton, G. K. *The Everlasting Man*. Collected Works 2. San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- Dessain, Charles Stephen. *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*. Madrid: Ediciones San Pablo, 1990.
- Dionisio Areopagita Pseudo. "La Jerarquía celeste". En *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2002.
- Fabro, Cornelio. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.
- Francisco. Discurso de clausura en el *Encuentro sobre la protección de los menores en la Iglesia*, 25 de febrero de 2019, <http://www.vatican.va/content/francesco>
- Francisco. Exhortación apostólica postsinodal, Sobre el amor en la familia, *Amoris laetitia*. Madrid: Ediciones San Pablo, 2016.

- Ganne, Pierre. *La creación: una dependencia para la libertad*. Santander: Sal Terrae.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- Ignacio de Loyola. *Epistulae et instructiones 1*, MHSJ, Matriti 1903.
- Juan Pablo II. Exhortación apostólica postsinodal, Sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, *Familiaris consortio* (1981). <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii>
- Ker, Ian. *Chesterton. A Biography*. Oxford: University Press of Oxford, 2012.
- Ker, Ian. *John Henry Newman. A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MacDonald, George. *The Wise Woman. A Parable*. United Kingdom: Ægyptan Press, s. f.
- Marx, Karl. "Nationalökonomie und Philosophie". En *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1953.
- Moro, Tomás. *Últimas cartas (1532-1535)*. Barcelona: Acantilado, 2010.
- Newman, John Henry. *Addresses to Cardinal Newman (1879-81)*. London: Longmans, Green & Co., 1905. <http://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html>
- Newman, John Henry. *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green & Co., 1908. <http://www.newmanreader.org/works/apologia65>
- Newman, John Henry. *Discursos sobre el fin y naturaleza de la educación universitaria*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- Newman, John Henry. *Essays Critical and Historical I*. London: Longmans, Green & Co., 1907. <http://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/rationalism/section1.html>
- Newman, John Henry. *Historical Sketches II*. London: Longmans, Green & Co., 1906. <http://www.newmanreader.org/works/historical/volume2/benedictine/mission.html>
- Newman, John Henry. *La fe y la razón. Sermones universitarios*. Editado por Aureli Boix. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.
- Newman, John Henry. "Letter to the Duke of Norfolk". En *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching II*. London: Longmans, Green & Co., 1900. <http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2>
- Newman, John Henry. *Meditaciones y devociones*. Buenos Aires: Agape Libros-EDIBESA, 2007.
- Newman, John Henry. *The Idea of a University II. In Occasional Lectures and Essays*

- Addressed to the Members of the Catholic University*. London: Longmans, Green & Co. 1907. <http://www.newmanreader.org/works/idea/article8.html>
- Péguy, Charles. "L'argent". En *Œuvres en prose II*. Paris: Gallimard, 1957.
- Péguy, Charles. *Le Mystère des Saints Innocents*. Œuvres poétiques complètes. Paris: Gallimard, 1975.
- Pieper, Josef. *Solo quien ama canta. El arte y la contemplación*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.
- Rahner, Hugo. *Der spielende Mensch*. 11.ª ed. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2008.
- Rahner, Karl. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel-Pustet, 1941.
- Rahner, Karl. "Ideología y cristianismo". En *Escritos de Teología VI*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- Ratzinger, Joseph. "Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia". *Newmaniana* 2 (1991).
- Schrimpton, Paul Anthony. "John Henry Newman and the Oratory School, 1857-1872: The Establishment of a Catholic Public School by Converts from the Oxford Movement". Ph. D. Thesis. Institute of Education, University of London, 2000.
- Siewerth, Gustav. *Philosophie der Gestpräche*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1962.
- Tomás de Aquino. *De Veritate*.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*.
- Ulrich, Ferdinand. *Der Mensch als Anfang*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970.
- Ulrich, Ferdinand. *Gebet als geschöpflicher Grundakt*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1973.