

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículo

LUIS ALFONSO PRADO HURTADO *Historia de la locura en la época clásica.*
A propósito de sus más de 60 años

Dossier

El problema de Dios en la filosofía

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ Dios en tanto que Dios

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ La infinitud óptima

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO El argumento de conciencia
en el pensamiento de John Henry Newman

MATÍAS IGNACIO PIZZI *Omnia creata deum laudant.*
Los aportes de la *scientia laudis* cusana
al lenguaje de la saturación

ABRIL GARCÍA BRITO El Dios relacional de Raimon Panikkar

JUAN MANUEL VARGAS GARCÍA Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis
y conocimiento de Dios según Simone Weil

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA Notas sobre la “respectividad mística”
CÉSAR ANDRÉS LAMBERT ORTIZ



EL ARGUMENTO DE CONCIENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN HENRY NEWMAN

Carlos Gutiérrez Lozano
Instituto Tecnológico Autónomo de México
carlos.gutierrez@itam.mx

Resumen: Newman cree que es posible, por medio del análisis de los fenómenos de la conciencia, formarse una imagen –no un concepto– de Dios. Por ello considera a la conciencia como el principio de la religión. Algunos estudiosos han visto en esos análisis un argumento para la existencia de Dios, lo cual es problematizado. No obstante, las reflexiones newmanianas adelantan temas actuales de la filosofía de la religión.

Palabras clave: cosmovisión, filosofía de la religión, Freud, sentido moral, sentido del deber, sentimientos.

Recibido: noviembre 23, 2022. **Revisado:** marzo 23, 2023. **Aceptado:** abril 20, 2023.

THE ARGUMENT OF CONSCIENCE IN THE THOUGHT OF JOHN HENRY NEWMAN

Carlos Gutiérrez Lozano
Instituto Tecnológico Autónomo de México
carlos.gutierrez@itam.mx

Abstract: Newman believes that it is possible, through the analysis of the phenomena of conscience, to form an image – not a concept – of God. For this reason, he considers conscience to be the starting point of religion. Some scholars have seen in these studies an argument for the existence of God, which is problematized. Nevertheless, Newman's reflections advance current issues in the philosophy of religion.

Keywords: cosmovision, philosophy of religion, Freud, moral sense, sense of duty, feelings.

Received: November 23, 2022. **Reviewed:** March 23, 2023. **Accepted:** April 20, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.889>

DEVENIRES. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 103-124

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción

John Henry Newman (1801-1890) es mayormente conocido por ser uno de los ingleses conversos al catolicismo más famosos del siglo XIX. Además, el santo cardenal oratoriano es uno de los teólogos más influyentes en la teología católica contemporánea. Solo recientemente se ha descubierto su importancia como filósofo¹ y, más especialmente, como filósofo de la religión.² En estos últimos rubros sobresale como tema recurrente el argumento de conciencia para la existencia de Dios. Objetivo de esta contribución es pasar revista al análisis newmaniano de la conciencia en relación con la existencia de Dios y mostrar sus alcances y límites para el pensamiento contemporáneo.

Planteamiento de la cuestión en Newman

John Henry Newman no se consideraba a sí mismo ni teólogo ni filósofo. Era un pensador en el sentido lato del término, y, más específicamente, un pensador cristiano. Las preguntas de la razón a la fe lo llevaron a tratar cuestiones filosóficas como la epistemología y la justificación racional de las convicciones religiosas. Pero su interés filosófico nunca fue metafísico o abstracto. Al respecto, escribe: “Mi pensamiento nunca me ha llevado hacia la metafísica; más bien ha sido lógico, ético, práctico” (Newman, 1890, § 51). Más concretamente, Boekraad afirma que la característica decisiva de Newman es “su manera implícita y personal de pensar” (Boekraad y Tristram, 1961, p. 49), es decir, Newman piensa

¹ Sillem (1969); Artz (1976, pp. 263-287); Mitchell (1990, pp. 223-246); Ker (1991, pp. 73-80); Rombold (1993, pp. 672-701); Ker (1998); Piñero Marino (2003, pp. 301-357); Pratt Morris-Chapman (2021).

² Fries (1948); Kenny (1990, pp. 98-122); Wynn (2005, pp. 435-449); Ker (2014, pp. 105-118).

al ser humano concreto desde el ser humano concreto (él mismo, de ahí su famosa frase del egotismo³) para el ser humano concreto (para hacerle consciente de sus posibilidades o bien para abrirle nuevas posibilidades de realización).

Desde este horizonte se entiende su valoración, a veces percibida como crítica, de la teología natural, expresada en la *Apología*:

No voy a negar, ni mucho menos, la fuerza de los argumentos en favor de la existencia de Dios extraídos de la vida y la sociedad humana o del curso de la historia. Pero este tipo de argumentos no me encienden ni me iluminan, no barren de un plumazo el invierno de mi desolación, no hacen germinar las flores ni salir las hojas dentro de mí, no hacen que se regocije mi ser moral, que busca a Dios” (Newman, 1996, p. 240).

Asimismo, desde ahí se entiende por qué, al estilo de Agustín, Pascal o Kierkegaard, Newman afirma que el argumento de conciencia “ha sido mi prueba elegida de esa doctrina fundamental desde hace treinta años” (Newman, 1970, p. 67).⁴

La argumentación más elaborada sobre la conciencia⁵ se encuentra en su obra de 1870 *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. Pero el tema ya estaba en su mente desde 1859 como lo demuestra su esbozo “Proof of Theism”, parte de su *Philosophical Notebook*, publicado

³ “Y es que en estos campos de investigación el egoísmo [*egotism*] es la verdadera modestia. En lo que toca a la investigación religiosa, cada uno de nosotros puede hablar únicamente por sí mismo, y tiene derecho a hablar solo en lo que se refiere a sí” Newman (2010, p. 312). Para evitar cualquier malentendido, Newman aclara inmediatamente: “si le satisface a él, es probable que satisfaga también a otros, si, como él cree, es verdad, recibirá también la aprobación de otros, porque no hay más que una sola verdad” Newman (2010, p. 313).

⁴ En “Proof of Theism”, Newman enumera los argumentos para la existencia de Dios: 1. De la extrema congenialidad o connaturalidad a la mente; 2. De conciencia; 3. De la objetividad de la ley moral; 4. De la perfección arquetípica; 5. De san Anselmo; 6. Del Dr. Clarke (un argumento de carácter a posteriori y cosmológico). Cfr. Newman (1970, p. 32).

⁵ El tema de la conciencia en Newman es muy amplio y ha sido muy estudiado por los especialistas. Para una visión de conjunto, véanse: Morales (1989, pp. 173-232); Hughes (2009, pp. 189-220); Zuidwegt y Merrigan (2018, pp. 434-453).

póstumamente en 1970.⁶ Su argumentación no es metafísica (abstracta, inductiva o deductiva) sino, si se permite el anacronismo, “fenomenológica”:⁷ trata de describir y analizar la dinámica de la conciencia y cómo esa dinámica lleva a la formación de una imagen de Dios.⁸

Ya es bien conocida la distinción que hace Newman entre la aprehensión nocional y la aprehensión real de una cosa: en la primera se conocen nociones, ideas, términos, etc., los cuales son abstractos y no mueven a la acción, mientras que en la real se tiene que ver con cosas concretas que impregnan la imaginación y llevan a actuar más fácilmente. Lo mismo pasa con el asentimiento: el ser humano tiene asentimientos nocionales, por ejemplo, a una verdad física: la energía es igual a la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz, y asentimientos reales, por ejemplo: al amor incondicionado experimentado en mi madre.

¿Qué pasa con el asentimiento en relación con Dios? Newman no tiene la pretensión de ofrecer una demostración o vía de la existencia de Dios, sino “explicar cómo podemos obtener una imagen de Dios y dar un asentimiento real a la proposición de que Él existe” (Newman, 2010, p. 98). Si se da alguna definición de Dios, la que sea, en el caso de New-

⁶ Biemer amplía los materiales a tener en consideración para el estudio de la conciencia en Newman: dos sermones parroquiales de 1825; dos sermones universitarios (uno de 1830 y otro de 1832); algunos sermones publicados en Dublín (1856); la carta al Duque de Norfolk (1875); el ensayo sobre el asentimiento y el *Philosophical Notebook*. Cf. Biemer y Goeppert (1980, p. 91).

⁷ Sobre Newman y la fenomenología: “Newman no es un fenomenólogo en ningún sentido, sino un sencillo coleccionista de observaciones sobre la realización efectiva de la vida religiosa, que no habla de la esencia necesaria [...]” Przywara (1923, p. 34); “Si vemos en la fenomenología ante todo una forma de pensar, un método más que una presentación de la verdad objetiva, estaremos más inclinados a ver la posibilidad de considerar a Newman como un fenomenólogo” Boekraad (1955, p. 137); “Podemos designar a Newman como precursor latente del movimiento fenomenológico. Y que a su método filosófico se le puede dar la clasificación general de fenomenología descriptiva tal y como se entiende hoy en día” Richardson (2007, p. 170). La postura de Artz me parece la más adecuada: “Newman ha anticipado hasta cierto grado el método fenomenológico fundado por Husserl, pero no en la restricción de Husserl al objeto formal o intencional (en el que la existencia queda fuera de consideración), sino en la inclusión de la existencia del objeto real, material, como en Scheler” Artz (1978, p. 209).

⁸ Sillem intenta encontrar un punto medio al afirmar que “la filosofía tardía de Newman no es mero psicologismo – es una metafísica del ser en cuanto conocido en la experiencia” Newman (1970, p. 33, nota).

man la definición teísta y personal de Dios, entonces se tiene que ver con una aprehensión nocional. Pero Newman se pregunta: “¿Puedo llegar a un asentimiento sobre el Ser de Dios más vivo que el que nos proporcionan las simples nociones intelectuales? [...] ¿Puedo elevarme a lo que he llamado una aprehensión imaginativa de ella? ¿Puedo yo creer como si viera?” (2010, p. 96). Newman afirma que es posible tener un asentimiento real de la existencia de Dios. Pero para ello es necesario tener una experiencia y él sabe que no se puede experimentar sensiblemente a Dios. Aquí es donde Newman introduce el tema de la conciencia.

Fenomenología⁹ de la conciencia

Newman parte de un hecho fundamental, absolutamente evidente e incontrovertible: que existe y que existe de determinada manera, es decir, que existe dotado de un conjunto de facultades (Newman, 1970, p. 31).¹⁰ Newman hace una precisión importante: no se *cree* (*believe*) en la propia existencia, sino simplemente *se es consciente* (*conscious*) de ella. Esto es importante porque si el conocimiento de la propia existencia es connatural no es posible el escepticismo al respecto: ¡no se puede dudar de la propia existencia!

Ahora bien, junto con la conciencia de la propia existencia se da la conciencia de las facultades que implica la existencia: Newman nombra la memoria, la sensación, el raciocinio y la conciencia¹¹ (Newman, 1970, p. 43). En la *Gramática* añade a las anteriores el sentido de la belleza (Newman, 2010, p. 98). Y así como no se puede dudar de la propia

⁹ “El propio Newman no habla de fenomenología. Pero puesto que se esfuerza por un análisis de los ‘fenómenos característicos’ de la conciencia y procede con gran sensibilidad en ello, se justifica esta descripción de su enfoque, que es bastante común en la literatura de investigación” Hofmann (2011, p. 171-172, nota 771).

¹⁰ Por este punto de partida Newman ha sido puesto en relación con el pensamiento de Descartes y su cogito. Por supuesto, el cardenal inglés no comparte los presupuestos racionalistas del filósofo francés.

¹¹ Hacemos una distinción entre conciencia como facultad cognoscitiva (como traducción de *consciousness*) y conciencia como raíz de la ética y la religión en Newman (como traducción de *conscience*).

existencia, tampoco se puede dudar de las facultades que se poseen. Igualmente, no se puede dudar de que, en condiciones normales, las facultades funcionan adecuadamente y alcanzan el objetivo para el que fueron dadas: los sentidos alcanzan lo sensible, la memoria las imágenes temporales, la inteligencia la verdad, el sentido de la belleza la belleza, etc. Newman, pues, parte de un amplio realismo¹² que formula de la siguiente manera:

Vivimos en un mundo de hechos y hacemos uso de ellos, pues no podemos hacer otra cosa. No discutimos los hechos, sino que los tomamos como son y procuramos aprovecharnos de ellos en lo que podamos [...] así también tiene todavía menos sentido criticar o hallar defectos en nuestra propia naturaleza (que no es otra cosa que nosotros mismos) Nuestro ser, con sus facultades, nuestra alma y nuestro cuerpo, son hechos que no admiten duda” (Newman, 2010, p. 283).

Todo lo anterior queda resumido en el punto de partida de Newman: “...he de empezar con algún primer principio; y este primer principio, que yo voy a suponer sin intentar dar una prueba de él, es que por su naturaleza el hombre tiene una conciencia” (Newman, 2010, p. 98).

Ahora bien, Newman distingue dos funciones en la conciencia: por un lado, en las intimaciones de la conciencia se descubre lo que se considera bueno o malo y a esto Newman lo llama sentido moral (*moral sense*). Pero, por otro lado, la conciencia sanciona los actos, es decir, suscita en la persona sentimientos respectivos por sus acciones. A esto Newman lo llama sentido del deber (*sense of duty*). En un sermón de 1856, el entonces sacerdote oratoriano describe ampliamente este sentido del deber:

tiene [el ser humano] dentro de su pecho un cierto dictado imperativo, no un mero sentimiento, no una mera opinión, o impresión, o visión de las cosas, sino una ley, una voz autoritaria, que le ordena hacer ciertas cosas y evitar otras. No digo que sus mandatos particulares sean siempre claros, ni que sean siempre coherentes entre sí; pero en lo que insisto aquí es en que *ordena*, – que alaba, que reprocha, que promete, que amenaza, que implica un futuro y que es testigo de lo invisible. Es más que el propio ser humano. El hombre mismo no tiene poder sobre ella, o solo con extrema dificultad; él no la creó, no puede destruirla. Puede silenciarla en casos o direcciones

¹² Que este realismo, o bien esta confianza en las facultades de nuestra existencia, no es infundado lo analiza Wainwright (2005, pp. 46-47).

particulares, puede distorsionar sus enunciados, pero no puede, o es bastante la excepción si puede, no puede emanciparse de ella. Puede desobedecerla, puede negarse a usarla; pero permanece (Newman, 1908, p. 64-65).

Si bien Newman considera que la conciencia es unitaria en el ser humano concreto, la distinción de ambas funciones es importantísima para lo que quiere mostrar: que la religión no descansa en el sentido moral (ser moral es muy distinto de ser religioso, pues todo ser religioso tiene una moral, pero no todo ser moral tiene una religión), sino en el sentido del deber. Newman nombra a este último propiamente conciencia cuando escribe: “la conciencia es así el principio creativo de la religión, de la misma manera que el sentido moral es el principio de la ética” (Newman, 2010, p. 102; Newman, 1970, p. 47). José Morales ahonda sobre ambas funciones de la conciencia en Newman. Por un lado, le recrimina que “nunca definirá con precisión inequívoca estos dos aspectos de la conciencia” (Morales, 1989, p. 199); por el otro, sintetiza con claridad la distinción entre ambos: si bien ambos son innatos, el sentido del deber no admite perfectibilidad ni variación y nunca puede errar,¹³ mientras que el sentido moral admite desarrollo y cambio por medio de las experiencias cotidianas y puede equivocarse (Morales, 1989, pp. 202-203). Ahora bien, Morales afirma que hay una especie de jerarquía entre ambos: “el sentido del deber se perfilaría como lo más radical y nuclear en la conciencia [...] Es el aspecto necesario, perenne e inmutable del sentido interior que tiene el hombre, criatura de Dios, para discernir el bien y el mal” (Morales, 1989, p. 201).

Ejemplo: cometer un acto de corrupción. El sentido moral puede cambiar, pues una persona puede verlo como moralmente malo y reprochable; otra como malo, pero, dadas las circunstancias, inevitable; otra ni bueno ni malo, simplemente parte de la vida; y otra quizá como bueno, porque sacó una ventaja considerable. Pero en lo que se refiere al sentido del deber, no importa la valoración moral que cada persona hizo, cada persona tiene un sentimiento de sanción: es lo que Newman llama el

¹³ Newman dice: “El sentido de una sanción especial permanece uno y el mismo en todos los seres humanos” (1970, p. 49).

hecho universal de la buena o mala conciencia: “tenemos un sentido del deber y de la obligación, tanto si lo asociamos todos con las mismas acciones en particular como si no” (Newman, 2010, p. 99).¹⁴ Es aquí donde surge lo específico de Newman: los sentidos y facultades en general (sentidos externos, internos, memoria, razón, sentido de la belleza) están orientados a los objetos, mientras que la conciencia está orientada hacia las personas: la conciencia trasciende y hace perceptible una voz, mejor, el eco de una voz (porque no es directa e inmediata, sino indirecta y mediata) de alguien más allá de ella sancionando la acción realizada. En el sermón ya citado anteriormente, Newman abunda sobre esto:

Esta es la Conciencia; y, por la naturaleza del caso, su misma existencia lleva nuestras mentes a un Ser exterior a nosotros; porque si no, ¿de dónde vino? y a un Ser superior a nosotros; si no, ¿de dónde su extraña y molesta incondicionalidad? Digo, sin entrar en la cuestión de lo que dice, y si sus dictados particulares son siempre tan claros y coherentes como podrían ser, su propia existencia nos lanza fuera de nosotros mismos, y más allá de nosotros mismos, para ir a buscar a Aquel en la altura y la profundidad, cuya Voz es ella. [...] necesariamente eleva nuestra mente a la idea de un Maestro, un Maestro invisible: [...] (Newman, 1908, p. 66).

Que esto es así lo muestran los sentimientos específicos que se reconocen fácilmente: alegría, vergüenza, remordimiento, reproche, etc. La persona se siente avergonzada u orgullosa de sus acciones ante *alguien*, nunca ante algo y tampoco ante sí misma, sino ante un ser personal más allá de ella. Newman señala que, así como la apreciación de lo bueno y malo puede modificarse por las experiencias, también ese eco o esa persona puede distorsionarse y ya no ser percibida tan fácilmente.

Todo lo anterior hace a Newman llegar a la siguiente conclusión: “Estos sentimientos son de tal naturaleza que requieren un Ser inteligente como causa que los provoca” (Newman, 2010, p. 101). En “Proof of Theism” afirma: “cuando la analizo [la conciencia] siento que incluye la idea de un Padre y Juez – de alguien que ve mi corazón etc., etc.” (Newman, 1970, p. 31).

¹⁴ Al respecto, Biemer afirma: “El hombre se experimenta como obligado a hacer el bien y evitar el mal. En esto la instancia o cualidad judicial del espíritu humano es en principio infalible, aun cuando pueda errar en relación con las configuraciones concretas (de su juicio)” Biemer y Goeppert (1980, p. 93).

Ahora bien, no solo puede conocerse la existencia de un ser superior a la conciencia, sino también algunos de sus atributos. “En cuanto al Ser de Dios, supongo que la conciencia enseña algunos atributos en los que *todos* están implícitos – y luego deducidos por la razón” (Newman, 1970, p. 58). Y más adelante: “Él es invisible – es buscador de corazones – es omnisciente en lo que respecta al ser humano – es (para nuestras nociones) omnipotente” (Newman, 1970, p. 63). Y en la *Gramática*: “Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador” (Newman, 2010, p. 102).

Por lo anterior, parece evidente que la existencia de la conciencia, la cual no puede negarse porque es connatural a la existencia humana misma, apunta en su dinámica a un ser exterior a sí misma, cuya existencia es también evidente, pues de otro modo no surgiría en la conciencia el sentido del deber.

La gran mayoría de los estudiosos de Newman están de acuerdo en que este análisis de los fenómenos de la conciencia no alcanza por sí mismo para probar con contundencia y solidez la existencia de Dios y que, por lo mismo, debe ser complementado con argumentos de tipo cosmológico.¹⁵ Sin embargo, Newman lo prefiere por las siguientes razones: es accesible a todo ser humano desde la más tierna edad, por lo que no depende de ningún tipo de instrucción.¹⁶ Además, está ligado íntimamente a la prác-

¹⁵ “el argumento de conciencia necesita ser completado con argumentos metafísicos para dirigir coherente y consistentemente nuestro pensamiento sobre Dios. El argumento de conciencia está preocupado en proporcionar al ser humano una ‘imagen de Dios’ o una comprensión real personal de lo que Dios es en sí mismo” (Newman, 1970, p. 60 nota 1). Véase también la conclusión del interesante artículo de Logan Paul sobre el argumento del diseño: “Se podría pensar que tener un argumento de diseño haría innecesario el argumento de conciencia. Pero a partir del argumento de diseño solo podemos inferir una inteligencia genérica, mientras que en la conciencia vemos un ser moral, personal” Gage (2020, p. 157).

¹⁶ Como ilustración de esta profunda convicción de Newman véase el siguiente sermón de 1856: “Queridos hermanos, hoy se pone mucho énfasis en los *argumentos* presentados para creer en la Religión, Natural y Revelada, y se escriben libros para probar que debemos creer y por qué. Estos libros se llaman Teología Natural y Evidencias del Cristianismo, y a menudo dicen nuestros enemigos que los católicos no saben por qué creen. No tengo ninguna intención de negar la belleza y la lógica del argumento que estos libros contienen, pero me pregunto mucho si de hecho hacen hombres cristianos o

tica, por lo que no se queda en simples nociones abstractas (cfr. Newman, 1970, p. 67). Gage señala otras dos ventajas, a saber: que el argumento de conciencia es personal y es más apto que el deísmo para llevar a los seres humanos al cristianismo (Gage, 2020, p. 147).

Newman es consciente que esta imagen de Dios puede desarrollarse, para mejor y peor, dependiendo de las experiencias que la persona vaya integrando a lo largo de su vida (Newman, 2010, p. 106) y que esa imagen corresponde a la religión natural que puede (y para Newman debe) ser perfeccionada con la religión revelada.

Finalmente, Newman recuerda su intención primera: “He querido seguir el proceso por el cual nuestra mente llega, no solo a un asentimiento nocional, sino también a un asentimiento imaginativo o real a la doctrina de que hay un solo Dios” (Newman, 2010, p. 108).

Problematización del argumento

Aunque Newman afirmó expresamente que no era su intención ofrecer un argumento para la existencia de Dios, son muchos los que han visto en su exposición un claro argumento de tipo inferencial, al cual lanzan ataques y críticas. Y ciertamente hay pasajes en Newman que sugieren tal conclusión. Gage sintetiza el argumento de la siguiente manera:

- 1) La conciencia es una mis facultades/operaciones mentales básicas.
- 2) Facultades/operaciones mentales básicas son generalmente confiables (esto es, están orientadas a la verdad).
- 3) Tengo experiencias de conciencia en las que, al realizar alguna acción, parece que he transgredido una ley y desagradado a alguien.

los mantienen tales. No tengo semejante duda acerca del argumento que os he recomendado aquí. Estad seguros, hermanos, que el mejor argumento, mejor que todos los libros del mundo, mejor que todo lo que pueden suministrar la astronomía, la geología, la psicología, y las otras ciencias, un argumento inteligible para aquellos que no pueden leer tan bien como los que pueden, un argumento que está ‘dentro nuestro’, un argumento intelectualmente conclusivo, y prácticamente persuasivo, sea para probar el Ser de Dios, o para dar fundamento al cristianismo, es ese que brota de una cuidadosa atención a las enseñanzas de nuestro corazón, y de una comparación entre los reclamos de la conciencia y los anuncios del Evangelio” Newman (2012, p. 28).

- 4) Si la conciencia es generalmente confiable y tengo experiencias de conciencia en las que, al realizar alguna acción, parece que he transgredido una ley y desagradado a alguien, entonces hay un ser superior con atributos que con frecuencia se adscriben a Dios.
- 5) Por lo tanto, hay un ser superior con atributos que atribuimos con frecuencia a Dios (Gage, 2020, p. 146).

Como representante de la crítica¹⁷ a Newman se presenta la objeción de J. L. Mackey, quien afirma que es altamente plausible que ese Dios de Newman sea más bien “una introyección en cada individuo de las demandas que vienen de otras personas” (Mackie, 1982, p. 105).¹⁸ Y cuando hablamos de introyección/proyección,¹⁹ la inevitable figura que aparece es Freud.²⁰ De hecho, Biemer y Goeppert tienen claro que la propuesta de Newman tiene que pasar por el crisol de los nuevos descubrimientos de las ciencias humanas (Biemer y Goeppert, 1980, p. 95).

Si se toma solamente a Freud, se tiene que su teoría de la formación de la conciencia desafía en dos aspectos fundamentales la exposición de Newman: por un lado, el hecho de que la conciencia no es una facultad innata en el ser humano, sino una estructura psíquica posterior; y por el otro, que el eco de la voz escuchada en la conciencia se queda en las dimensiones inmanentes de la sociabilidad humana, sin transcendencia alguna. Y es que Freud define la conciencia como una separación del yo que forma el superyó, el cual internaliza o introyecta las demandas de personas externas, concretamente de los padres, durante las primeras fases del desarrollo del infante. Aquí la exposición de Freud:

¹⁷ Kenny (1990, p. 119) afirma tajantemente: “El argumento de conciencia de Newman no es convincente”.

¹⁸ Wynn señala con acierto que Mackie hace descansar el argumento de Newman sobre la moral, pero el cardinal inglés insiste en que su argumento se centra en la conciencia como fundamento de la religión. Mackie, pues, no repara en la distinción fundamental que hace Newman en la conciencia. Cf. Wynn (2005, pp. 435-436).

¹⁹ “Freud sigue aquí las huellas de Feuerbach, para quien la idea de Dios surge de la proyección de un ideal del yo [*Ich-Ideal*] deseado, pero inalcanzable” Artz (1980, p. 132).

²⁰ Por ejemplo, Kenny: “Si se considera la existencia de Dios no como algo que se percibe detrás de la conciencia, sino como algo que explica el origen de la conciencia, entonces, por supuesto, la hipótesis de Newman debe considerarse en competencia con otras hipótesis. Una de esas hipótesis es la teoría de Freud” (1990, p. 120).

[...] pero por lo que atañe a la conciencia moral, Dios ha realizado un trabajo desigual y negligente, pues una gran mayoría de los seres humanos no la han recibido sino en escasa medida, o no en la suficiente para que valga la pena hablar de ella. En modo alguno desconocemos la parte de verdad psicológica contenida en la afirmación de que la conciencia moral es de origen divino, pero la tesis requiere interpretación. Si la conciencia moral es sin duda algo ‘en nosotros’, no lo es desde el comienzo. Es en esto un opuesto de la vida sexual, que efectivamente está ahí desde el comienzo de la vida y no viene a agregarse solo más tarde. Pero el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones internas contra sus impulsos que quieren alcanzar placer. El papel que luego adopta el superyó es desempeñado primero por un poder externo, la autoridad parental. El influjo de los progenitores rige al niño otorgándole pruebas de amor y amenazándolo con castigos que atestiguan la pérdida de ese amor y no pueden menos que temerse por sí mismos. Esta angustia realista es la precursora de la posterior angustia moral (Freud, 1976, p. 57).

Así pues, la conciencia, aunque es constitutiva del ser humano, no es originaria como la memoria o los sentidos, sino derivada, y la voz que percibe no es ninguna voz divina, sino la inmanente voz de los padres. ¿Qué decir al respecto?

Pues que las ciencias humanas, sobre todo la psicología, han criticado y corregido la teoría freudiana de la conciencia. Dado que la presentación pormenorizada de esto rebasaría los límites y objetivos de esta investigación, se refieren sucintamente los resultados relevantes para el propósito de esta. Goeppert señala los límites de la teoría freudiana de la conciencia al explicar que su formación tiene lugar en la confluencia de mundo, individuo y grupo social, de tal manera que “conciencia tiene que ver con la situación fundamental del ser humano como individuo en su mundo circundante” (Biemer y Goeppert, 1980, p. 101). Además, en el caso concreto del desarrollo de la moralidad, apunta que los factores fundamentales para tener en cuenta son “el mundo circundante ‘objetivo’ previamente encontrado, el individuo en su estructura de la personalidad y la situación como mundo circundante dado inmediatamente” (Biemer y Goeppert, 1980, p. 103). Después del análisis de la conciencia en Kohlber, Piaget y Erikson, llega a la siguiente conclusión:

La conciencia no se nos presentó ni como un órgano moral biológicamente anclado que todo ser humano posee desde el principio, ni como una instancia psicológica a interiorizar en el transcurso del proceso educativo, a través de la cual se regula el comportamiento del superyó psicoanalítico; más bien, la conciencia se nos apareció como principio ético que está profundamente arraigado en el fundamento antropológico de la humanidad (Biemer y Goeppert, 1980, p. 113).

La primera parte de la cita anterior parece refutar la teoría newmaniana de la conciencia, al tiempo que la segunda rechaza la teoría freudiana. La tercera y última sin embargo está más cercana a Newman que a Freud. Veamos esto con detenimiento.

Los avances de la ciencia permiten no tanto refutar, sino más bien corregir²¹ la tesis newmaniana de la conciencia como una de las facultades constitutivas de la existencia personal. La conciencia, entonces, se “activa” al contacto con el mundo y sobre todo con las personas. La diferencia con Freud es clara: para él está primero el ello, del cual surge el yo, del cual surge el superyó, necesariamente en ese orden. Para Newman, la conciencia no surge, está dada en nuestra fundamental constitución mental humana. La diferencia entre el superyó y la conciencia es enorme: “lo que Freud llama el superego es una forma prepersonal y en muchos casos despersonalizada de vida moral, mientras que lo que Newman llama conciencia es una forma eminentemente personal de vida moral; por tanto, la conciencia de Newman queda fuera del superego freudiano y no puede ser reducida a ello o ser explicada en los términos en los que se puede explicar el superego” (Crosby, 2017, p. 168). Ahora bien, por lo que respecta al eco de la voz que escucha la conciencia, son muchos los que han señalado la reducción de Freud a fenómenos patológicos en la formación de la conciencia, pues una conciencia regida por una autoridad externa es heterónoma y es, por tanto, una conciencia que no ha llegado a la madurez. La auténtica conciencia humana es autónoma. Pero esto parece chocar con la pretensión de Newman de ser normados por la voz de Dios. Parece entonces, más bien, la disputa

²¹ Biemer aclara que entonces: “esta corrección muestra que, al final del desarrollo de la conciencia se alcanzan y permanecen las condiciones para la pretensión de la interpretación newmaniana de la conciencia” Biemer y Goeppert (1980, p. 118).

entre heteronomía inmanente y heteronomía trascendente, pero al fin y al cabo heteronomía y conciencia inmadura. Newman, sin embargo, es claro al respecto: la instancia última, no solo moral, sino humana y personal en general, es la propia conciencia, pero no una conciencia encerrada en sí misma, sino una conciencia que, por su carácter referencial,²² apunta más allá de ella a un ser personal trascendente, del cual escucha el eco de su voz. “Solo la trascendencia de la capacidad de responsabilidad socialmente aprendida, a saber, la superación de la dependencia de personas de referencia hace posible la autodeterminación, la libertad, la irrevocabilidad y la verdadera identidad del ser humano” (Bischofberger, 1974, p. 89). Biemer sintetiza el surgimiento del mundo humano y la trascendencia de la conciencia: “Así pues, para Newman surgen vida, ser humano, la historia individual y la historia conjunta a partir del comportamiento del ser humano frente a su creador, de la búsqueda de la luz, de la fidelidad al sentido de obligación [conciencia]” (Biemer y Goeppert, 1980, p. 91).

La conciencia es autónoma, pero es autónoma de frente a Dios. Y por vivir de frente a Dios, puede sentir, y de hecho siente, sentimientos de aceptación o rechazo de sus acciones, satisfacción o vergüenza por lo llevado a cabo. Por tanto, podría suscribirse la conclusión siguiente: “De este modo, queda claro que la interpretación trascendente de la conciencia de Newman no es cuestionada en absoluto por los nuevos conocimientos psicológicos” (Artz, 1980, p. 135).

²² “La conciencia tiene, pues, no solo una función de decisión, sino también una función de referencia, en tanto que refiere al ser humano más allá de sí mismo” Biemer y Goeppert (1980, p. 91). Son muchos los pensadores que ponen de manifiesto el carácter trascendente de la conciencia, entre ellos Viktor Frankl y Max Scheler. Cf. Artz (1980, p. 134). Frankl, el fundador de la logoterapia afirma en relación directa a Freud: “Detrás del superyó del ser humano no está el yo de un superhombre, sino el Tú de Dios. Pues la conciencia nunca podría ser una palabra de poder en la inmanencia, si no fuera la palabra Tú de la trascendencia” Frankl (1949, p. 85) citado por Artz (1980, p. 134); la traducción al español *La presencia ignorada de Dios* no contiene el pasaje.

Newman y la filosofía de la religión actual

La discusión anterior ha precisado la intención de Newman: no ha querido presentar un argumento inferencial, sino más bien mostrar cómo las personas comunes y corrientes pueden, por medio de su conciencia, llegar a tener una imagen de Dios. Sin el sentido del deber u obligación de la conciencia tal imagen no sería posible. Por eso Newman considera el sentido del deber de la conciencia como el principio activo de la religión. Obviamente, si se puede tener una imagen (recuérdese la distinción real/nocional) de Dios, de alguna manera está ya implicada su existencia, pues de otra manera no sería real sino meramente nocional. Mas que presentar un argumento para la existencia de Dios a partir de la conciencia, “Newman nos comparte su propia articulación del fenómeno de la conciencia y nos invita a examinar nuestros propios actos de conciencia de modo que podamos verificar la precisión de su articulación” (Casey, 1984, p. 70).

Ahora bien, Wynn señala algunos aspectos de la reflexión de Newman sobre la conciencia que, de ser profundizados, puesto que en él están solo en germen, podrían ser fructíferos en el debate actual de la filosofía de la religión (Wynn, 2005, p. 444-446). Son los siguientes:

1) Dado que Newman abre una vía no inferencial hacia Dios, ha sido relacionado con las corrientes anti-evidencialistas, en especial con la epistemología reformada: “El punto de vista de Newman se anticipa a las diversas corrientes de pensamiento anti-evidencialista y cualificado que han constituido el objeto de muchos debates recientes en la filosofía de la religión” (Wynn, 2005, p. 436). Wynn hace referencia, por supuesto, a los grandes representantes de la epistemología reformada Plantinga y Alston, pero Newman no tiene la misma pretensión que ellos, pues el primero habla de la conciencia moral en el marco de la experiencia religiosa y Alston en el contexto de una experiencia directa de Dios.²³ New-

²³ Al respecto de la experiencia religiosa en Newman, Hoffman, autor de una tesis doctoral sobre el tema, llega a la siguiente conclusión: “Ya que la reflexión de Newman sobre la (independiente de la fe cristiana) experiencia religiosa es dependiente de muchas maneras de presupuestos que hoy no son compartidos por las modernas ciencia

man no habla de la conciencia religiosa, sino de la conciencia en general que corresponde a la teología natural, no a la revelada como presuponen ambos filósofos reformados. Además, insiste en que la percepción de Dios en la conciencia es indirecta.

2) La relación entre sentimientos, afectos o emociones²⁴ y el intelecto ha llegado a ser un tema importante en la filosofía de la religión contemporánea, puesto que en la tradición filosófica han sido claramente separados. Newman describe la conciencia como un “sentimiento especial”, “sentimiento”, “fina sensibilidad” (Newman, 2010, p. 98), “sentimiento intelectual” (Newman, 2010, p. 101) que tiene dos funciones: una intelectual y otra autoritativa, lo cual significa que el conocimiento de la conciencia nunca está al margen de los sentimientos o bien que el conocimiento de la conciencia está afectivamente tonificado. Esto tiene implicaciones muy importantes, pues obliga a las corrientes que totalizan la razón o el sentimiento a matizar sus posturas: es decir, que tanto la teoría evidencialista (intelectualista) de Locke como la teoría emotivista de James o Schleiermacher no hacen justicia a la realidad humana de la conciencia y del conocimiento religioso natural. Así, la conciencia muestra con claridad que en el conocimiento de la conciencia está implicada la totalidad de la persona, con su mundo intelectual y afectivo: “la conciencia misma es del todo un sentido intelectual, no tiene su sitio en el temperamento. Pero porque la conciencia exhorta a actuar a toda la persona, actúa fuertemente en el mundo afectivo” (Hofmann, 2011, p. 178). Ahora bien, todo lo anterior solo es relevante en la medida en que, para Newman, por el sentido moral de la conciencia hay un conocimiento de un concepto de Dios, el cual puede luego ser representado en la imaginación por el sentido del deber de modo que se alcance una aprehensión real de Dios y se puede dar también un asentimiento real del mismo (cfr. Hofmann, 2011, p. 189). Además, la cuestión de los sentimientos tiene otra dimensión relevante en la filosofía de la religión

y filosofía de la religión, no se le puede atribuir gran significado a su intento de valoración de las experiencias religiosas para estas disciplinas” (Hofmann, 2011, p. 251).

²⁴ Newman utiliza indistintamente sentimiento (*feeling*), afecto (*affect*), emoción (*emotion*), lo cual ciertamente dificulta la precisión de sus afirmaciones.

actual, sobre todo al considerar el aspecto personal y performativo existencial de la creencia religiosa; es decir: la experiencia religiosa necesita al ser humano comprometido totalmente con ella y los sentimientos de la conciencia pueden mostrar esto con relativa claridad:

Así pues, parece que, según Newman, una apreciación ‘religiosamente’ profunda de la realidad de Dios requiere una experiencia relevante de primera mano, afectiva y éticamente informada; y la idea de Dios (o más exactamente, la ‘imagen’ de Dios) está por tanto afectivamente condicionada, es decir, solo podemos identificar plenamente lo que significa atribuir ciertas propiedades a Dios por referencia a la experiencia afectiva humana (Wynn, 2005, p. 442).

3) Newman propone una estrecha relación entre la vida moral y el compromiso religioso. El cardenal inglés fue de los primeros que puso de manifiesto que las disposiciones morales –que actúan como primeros principios en la persona– son determinantes para el hecho de aceptar o no ciertas verdades intelectuales o bien para darles mayor o menor peso en las argumentaciones informales que realiza cotidianamente. Es por eso por lo que dos personas con los mismos datos verificados por la misma ciencia pueden llegar a conclusiones distintas, incluso radicalmente opuestas: el problema no es el entendimiento o la razón, sino la disposición moral: búsqueda desinteresada de la verdad, interés, mezquindad o generosidad, etc. Así pues, la vida moral de una persona puede dar una pista de su correcta comprensión de la imagen de Dios. “En consecuencia, podríamos leer a Newman proponiendo que hay una relación ‘externa’ entre la creencia religiosa y la práctica moral cuando la creencia es una cuestión de dar un asentimiento meramente nocional a las afirmaciones religiosas, y una relación ‘interna’ cuando se trata de dar un ‘asentimiento real’.” (Wynn, 2005, pp. 445-446). Por eso, Newman puede entrar en relación con la epistemología de las virtudes (*virtue epistemology*),²⁵ ya que su presupuesto fundamental es que “las personas pueden y deberían responder sus convicciones de la misma manera que sus acciones” (Koritensky, 2018, p. 10).

²⁵ Koritensky (2018). El autor hace continua relación a Newman como precursor (no reconocido) de la epistemología de las virtudes y cómo su pensamiento tiene una vigencia y actualidad extraordinaria.

4) Finalmente, y más allá de las reflexiones de Wynn, otro tema actual en la filosofía de la religión es el de la cosmovisión (*Weltanschauung*).²⁶ Otto Muck y Winfried Löffler afirman que en cada persona hay un conjunto de principios que determinan la manera de conocer y valorar la totalidad de la experiencia. Tales principios surgen (*a simultaneo*) del contacto con el mundo y los seres humanos. Esos principios son de diversa índole: los que permiten unir o separar diversos conocimientos o áreas del saber en un solo acontecimiento; los que permiten establecer una totalidad coherente (por ejemplo: todo se reduce al azar y la contingencia; todo es obra de un plan diseñado por un ser inteligente; el universo es creación amorosa de un Dios personal, etc.). Pues bien, estos principios de Muck y Löffler guardan asombrosa similitud con los primeros principios de Newman. Como se vio más arriba, la conciencia es para el cardenal inglés un primer principio y, por tanto, forma parte de la cosmovisión. El rasgo personal de la conciencia puede hacer aún más claro el hecho de que la cosmovisión es eminentemente personal, si bien puede haber primeros principios compartidos, como también la conciencia ha puesto de manifiesto: la posibilidad para toda persona de formar una imagen de Dios. Así como los principios, la conciencia se forma a través de nuestra experiencia con el mundo y las demás personas, y se desarrolla por medio de la integración de experiencias posteriores y de la maduración personal. La conciencia es el principio de la ética y la religión y ambas forman parte de nuestra cosmovisión personal. Pero al ser un primer principio, la conciencia es fundamental para la consecución de otros principios.²⁷ Nuestra forma de vida moldea o colorea nuestra valoración del bien y del mal y nuestra representación o imagen de Dios.

²⁶ Al respecto véanse: Muck (1983, pp. 78-100); Löffler (2013, pp. 151-165); Gutiérrez Lozano (2022).

²⁷ Achten habla del “papel de la conciencia para amueblarnos con el conjunto correcto de primeros principios”. Achten (1995, p. 205, nota 684).

Conclusiones

Las reflexiones de Newman sobre la conciencia muestran claramente su orientación filosófica, indicada al inicio: no metafísica, sino práctica y, sobre todo, personal. Y este personalismo se refleja asimismo en su pretensión de mostrar cómo los fenómenos de la conciencia (intelectuales-afectivos) son capaces de llevar a la persona a formar una imagen personal de Dios, como origen y fundamento del deber de hacer el bien. Si bien se problematizó el argumento de conciencia para mostrar la existencia de Dios, intento ajeno a Newman, se pudo poner de manifiesto que la reflexión sobre la conciencia puede ser atractiva para el ser humano contemporáneo, ya que prosigue la dimensión subjetiva —no subjetivista— inaugurada en la modernidad y continuada en la posmodernidad:

Newman ofrece por su punto de partida en la conciencia [...] una fundamentación religiosa en el sujeto y en su experiencia de su propia realidad vital. [...] La interpretación religiosa de Newman de esta experiencia ofrece, pues, una posible respuesta a la pretensión moderna de una forma de religión fundada sobre la propia experiencia (Hofmann, 2011, p. 248).

Además, el análisis newmaniano de la conciencia, al abarcar aspectos como sentimientos, intelecto, moral y cosmovisión, adelantó discusiones actuales de la filosofía de la religión, los cuales, por supuesto, deben ser profundizados en investigaciones posteriores.

Referencias

- ACHTEN, R. (1995). *First Principles and Our Way to Faith. A Fundamental Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*. Peter Lang.
- ARTZ, J. (1978). Newmans philosophische Leistung. En H. Fries et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Zehnte Folge* (169-229). Glock und Lutz.
- ARTZ, J. (1980). Illative Sense und Gewissen. En H. Fries et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Elfte Folge* (pp. 123-142). Glock und Lutz.
- BIEMER, G. y Goeppert, S. (1980). Die humanwissenschaftlichen Grundlagen des Gewissens und seine Rolle in der Vermittlung religiöser Erfahrung. En H. Fries

- y et al. (Eds.), *Internationale Cardinal Newman Studien: Elfte Folge* (pp. 85-122). Glock und Lutz.
- BISCHOFBERGER, E. (1974). *Die Sittlichen Voraussetzungen des Glaubens: Zur Fundamentalethik John Henry Newmans*. Matthias Grünewald.
- BOEKRAAD, A. J. (1955). *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*. Nauwelaerts.
- BOEKRAAD, J. A. y Tristram, H. (1961). *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*. Nauwelaerts.
- CASEY, G. (1984). *Natural Reason. A Study of the Notions of Inference, Assent, Intuition and First Principles in the Philosophy of John Henry Newman*. Peter Lang.
- CROSBY, J. F. (2017). *El personalismo de John Henry Newman* (N. Gómez, Trad.). Palabra.
- FRANKL, V. (1949). *Der unbewusste Gott*. Amandusverlag.
- FREUD, S. (1976). *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Obras Completas: XXII. Amorrortu.
- FRIES, H. (1948). *Die Religionsphilosophie Newmans*. Schwabenverlag.
- GAGE, L. P. (2020). Newman's Argument from Conscience: Why He Needs Paley and Natural Theology After All. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94(1), 141-158.
- GUTIÉRREZ LOZANO, C. (2022). Criterios para una cosmovisión racionalmente responsable según John Henry Newman. *Universitas Philosophica*, 39(78), 185-214.
- HOFMANN, S. (2011). *Religiöse Erfahrung – Glaubenserfahrung – Theologie. Eine Studie zu einigen zentralen Aspekten im Denken John Henry Newmans*. Peter Lang.
- HUGHES, G. (2009). Conscience. En I. Ker y T. Merrigan (Eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman* (pp. 189-220). Cambridge University Press.
- KENNY, A. (1990). Newman as a Philosopher of Religion. En D. Brown (Ed.), *Newman: A Man for our Time* (pp. 98-122). Morehouse Publishing.
- KER, I. T. (1991). L'originalità filosofica di Newman. En O. Grassi (Ed.), *John Henry Newman: L'Idea di ragione: Atti del III colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da Istra* (Milano, 22-23 febbraio 1991) (73-80). Jaca Book.
- KER, I. T. (2014). John Henry Newman. En G. Oppy y N. N. Trakakis (Eds.), *History of Western Philosophy of Religion: Nineteenth-Century Philosophy of Religion* (pp. 105-118). Routledge.
- KORITENSKY, A. (2018). *Glaube, Vernunft und Charakter: Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie*. Münchener philosophische Studien. Kohlhammer.
- LÖFFLER, W. (2013). *Religionsphilosophie* (2. Auflage, Einführung Philosophie). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MACKIE, J. L. (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Clarendon Press.
- MITCHELL, B. (1990). Newman as a Philosopher. En I. T. Ker y A. G. Hill (Eds.), *Newman after a Hundred Years* (pp. 223-246). Clarendon.

- MORALES, J. (1989). Una visión cristiana de la conciencia. En J. Morales (Ed.), *Religión Hombre Historia: Estudios Newmanianos* (pp. 173-232). Universidad de Navarra.
- MUCK, O. (1983). *Philosophische Gotteslehre* (1. Aufl.). Leitfaden Theologie: Vol. 7. Patmos.
- NEWMAN, J. H. (1890). *Stray Essays on Controversial Points variously illustrated*. <https://www.newmanreader.org/works/error/newman2.html>
- NEWMAN, J. H. (1908). *Sermons Preached on Various Occasions*. <https://www.newmanreader.org/works/error/newman2.html>
- NEWMAN, J. H. (1970). *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*. Nauwelaerts.
- NEWMAN, J. H. (1996). *Apologia pro vita sua: Historia de mis ideas religiosas* (V. García Ruiz; Morales, José, Trans.). Encuentro.
- NEWMAN, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (J. Vives, Trad.). Encuentro.
- NEWMAN, J. H. (2012). Disposiciones para la fe (F. M. Cavaller, Trad.). *Newmaniana*, 58, 22-28.
- PIÑERO Marino, R. (2003). Introducción a la filosofía de J. H. Newman. *Diálogo Ecuénico*, 38(122), 301-357.
- PRATT Morris-Chapman, D. J. (2021). *Newman in the Story of Philosophy: The Philosophical Legacy of Saint John Henry Newman*. Pickwick Publications.
- RICHARDSON, L. (2007). *Newman's Approach to Knowledge*. Gracewing.
- ROMBOLD, G. (1993). John Henry Newman (1801-1890). En Coreth, Emerich, et al. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX: Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX* (pp. 672-701). Encuentro.
- SILLEM, E. A. (1969). *The Philosophical Notebook of John Henry Newman: Volume I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy*. Nauwelaerts.
- WAINWRIGHT, W. J. (2005). *Religion and Morality*. Ashgate.
- WYNN, M. (2005). The Relationship of Religion and Ethics. A Comparison of Newman and Contemporary Philosophy of Religion. *The Heythrop Journal*, XLVI, 435-449.
- ZUIJDWEGT, G. y Merrigan, T. (2018). Conscience. En F. D. Aquino y B. J. King (Eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman* (pp. 434-453). Oxford University Press.

