

## CONCIENCIA, VERDAD Y RAZONABILIDAD EN LA DECISIÓN MORAL. LA APUESTA POR LA SOCIEDAD ABIERTA

Isabel RUIZ-GALLARDÓN

Profesora Titular de Universidad  
Departamento de Periodismo  
y Comunicación Corporativa  
Facultad de Ciencias de la Comunicación  
Universidad Rey Juan Carlos  
[isabel.ruizgallardon@urjc.es](mailto:isabel.ruizgallardon@urjc.es)

### RESUMEN

*En la raíz de las estructuras de pensamiento valorativo se encuentra el ajuste (o desajuste) de la realidad con la verdad. En el ámbito subjetivo, la verdad encuentra su expresión en la conciencia. En el ámbito objetivo, la verdad encuentra su expresión en la racionalidad. El fin de este trabajo es establecer las conexiones entre verdad, conciencia y razón, conexiones sobre las que deben asentarse las bases del conocimiento de los valores morales.*

*Palabras clave:* conciencia, verdad, razón crítica, decisión moral, ética.

### ABSTRACT

*At the root of the structures of evaluative thought is the adjustment (or mismatch) of reality and truth. On a subjective note, truth finds its expression in consciousness. In the objective sphere, truth finds its expression in rationality. The purpose of this piece of work is to establish the connections between truth, conscience and reason, connections the foundations of the knowledge of moral values must be based upon.*

*Keywords:* Awareness, truth, critical reason, moral decision, ethics.

### ZUSAMMENFASSUNG

*An der Wurzel der wertenden Denkstrukturen steht die Übereinstimmung (oder Nichtübereinstimmung) der Realität mit der Wahrheit. Im subjektiven Bereich findet die Wahrheit ihren Ausdruck im Bewusstsein. Im objektiven Bereich findet die Wahrheit ihren Ausdruck in der Rationalität. Ziel dieser Arbeit ist es, die Verbindungen zwischen Wahrheit, Bewusstsein und Vernunft aufzuzeigen, die die Grundlage für das Wissen über moralische Werte bilden sollten.*

*Schlüsselwörter:* Bewusstsein, Wahrheit, Vernunft, Kritik, moralische Entscheidung, Ethik.

**SUMARIO:** I. INTRODUCCIÓN.—II. LA FALACIA NATURALISTA COMO PUNTO DE PARTIDA EN LA DISOCIACIÓN ENTRE CONCIENCIA Y VERDAD.—III. LA CONCIENCIA Y SU CARÁCTER FALIBLE.—IV. LOS NIVELES DE LA CONCIENCIA Y LA PRIMACÍA DE LA VERDAD.—V. RACIONALISMO E IRRACIONALISMO EN LA DECISIÓN MORAL.—VI. LA RAZÓN CRÍTICA EN LA DECISIÓN MORAL.—VII. EL PASO DE UNA SOCIEDAD CERRADA A UNA SOCIEDAD ABIERTA.—VIII. CONCLUSIONES.—IX. BIBLIOGRAFÍA.

## I. INTRODUCCIÓN

La afirmación de que en la justicia existen elementos universales que permiten hacer un juicio basado en la verdad, se fundamenta en el análisis y la confrontación de sentimientos necesarios connaturales al ser humano. Esclarecer si esto es así, y en qué medida, es una cuestión a la que podemos acceder mediante la investigación científica. Cuando estos elementos universales se consideran conjuntamente con la clarificación del sentido de las interpretaciones propuestas, y el análisis de sus implicaciones, se obtienen elementos demostrables de considerable importancia. Especialmente, la exigencia del elemento verdad en la justicia tiene consecuencias de primer orden, tanto desde una perspectiva objetiva como subjetiva, puesto que muchos políticos a menudo invocan falsedades para justificar decisiones y acciones que responden a intereses o ideologías, revistiéndolas de máximas de la razón práctica que deberían estar en la cúspide de toda cultura jurídica<sup>1</sup> De esta manera, no es extraño ver cómo, en todas las épocas, y, me atrevería a decir, muy especialmente en la nuestra, los políticos crean leyes que dan cobertura a iniciativas que no siempre sirven al bien público.

Los cambios en el sistema jurídico están determinados por diferentes causas. En ocasiones, se producen cambios al compás con la realidad social que cambia, de forma que las leyes, en este proceso de adaptación, son un reflejo de la sociedad y de sus valores. Pero en otras ocasiones, es el derecho el que toma la iniciativa y actúa como motor de cambio. Cuando esto sucede, puede hacerlo para implantar unos valores determinados que, o bien considera necesarios para la convivencia, o bien —en caso de corrupción del poder político— considera que sirven a intereses particulares o a determinadas ideologías. En una sociedad líquida<sup>2</sup>, como la nues-

<sup>1</sup> F. WIEACKER, «Estado actual de la polémica sobre el Derecho Natural», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, vol. 112, núm. 33 (1968), pp. 343-362.

<sup>2</sup> Z. BAUMAN y L. DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona, Paidós, 2015, p. 121.

tra, los intelectuales disponen de pocas herramientas que les permitan probar, con un alto grado de certeza, que unos valores son superiores a otros. A lo que se une la creciente insensibilidad hacia los problemas ajenos y un aumento considerable de un temor irracional que nace de la desconfianza. Esto es así, fundamentalmente, por la corriente de pensamiento dominante de carácter subjetivista y relativista, que sitúa la conciencia como criterio último de verdad y el carácter irracional de las decisiones morales, como prueba de la imposibilidad de demostrar la supremacía de unos valores frente a otros.

La cuestión de la conciencia está en el centro del debate sobre la naturaleza de la moral y del acceso a su conocimiento. En este debate se confrontan conceptos antagónicos como autonomía y heteronomía, libertad y norma, autodeterminación y determinación desde una autoridad exterior al sujeto. La conciencia generalmente se presenta como la justificación de la libertad frente a los límites impuestos por la autoridad. Parece que existe una contraposición, en el ámbito de la moral, entre una moral de la autoridad y una moral de la conciencia. En este sentido, el pensamiento del hombre moderno se construye a partir de la contraposición entre autoridad y subjetividad. Para él, la conciencia es una parte de la subjetividad y es expresión de la libertad del sujeto, mientras que la autoridad parece limitar, amenazar o hasta negar dicha libertad<sup>3</sup>Desde la perspectiva de esta moral de la conciencia, la autoridad, más que imponer, solo está legitimada para proponer elementos para que la conciencia se forme su propio juicio autónomo, de manera que la conciencia adquiere un carácter de última instancia, lo que ha llevado a considerar que la conciencia es infalible en la determinación de sus juicios morales. Si bien es cierto que la vida moral exige una adhesión a la conciencia, no es posible equiparar sin más la conciencia con la verdad. El acceso a la verdad se fundamenta en la razonabilidad, es decir, en la estructura ontológica del ser humano como ser racional. La capacidad racional del ser humano que elabora *pensamiento* es el hecho fundante de su acceso, en mayor o menor medida, a la verdad, siendo la conciencia el ámbito existencial de su manifestación.

---

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 2017, p. 30.

## II. LA FALACIA NATURALISTA COMO PUNTO DE PARTIDA EN LA DISOCIACIÓN ENTRE CONCIENCIA Y VERDAD

El germen de la disociación postcontemporánea entre verdad y conciencia podemos situarlo en la proclamación de la falacia naturalista. George Moore, apoyado en David Hume, en su obra *Principia Ethica* se opuso frontalmente a la afirmación de que «lo que es necesariamente debe ser», por considerar que se trata de una falacia naturalista<sup>4</sup>. La comprensión teórica de la diferencia entre el ámbito del *ser* y el del *deber ser* fundamenta la diferencia entre naturaleza y sociedad. Esta distinción es esencial para pasar de una sociedad cerrada a una sociedad abierta. La evolución de una a otra ha permitido la captación de la diferencia entre el medio natural y el medio social, es decir, la captación de la diferencia que hay entre las leyes naturales o de la naturaleza (como son las leyes físicas), y las leyes normativas o normas, que son prohibiciones y mandatos reguladores de la conducta humana. Las leyes físicas, a diferencia de las normativas, se hallan más allá del control humano. Percibir esta diferencia ha supuesto uno de los mayores avances en el pensamiento y la puerta de salida de una sociedad tribal basada en la superstición y el fatalismo<sup>5</sup>. Sin embargo, que esto sea así, es decir, que la lógica no pueda establecer un nexo de unión universal entre los reinos del *ser* y del *deber ser*, no implica que entre ambos reinos no exista ningún tipo de conexión.

El nexo de unión entre el *ser* y el *deber ser* podemos establecerlo tomando como punto de partida los procesos internos del ser humano por los que, de manera biológica, es decir, desde el ámbito del *ser* experimental, se siente apremiado por *un deber ser* de carácter ético. Esa voz interior o conciencia ordena nuestra mente, jerarquizando una serie de valores, de manera que nos hace situar las acciones justas, por ejemplo, como más valiosas que las acciones injustas.

El vínculo entre ambos campos —*ser* y *deber ser*— no es, por tanto, de tipo lógico, sino de tipo fáctico. Pero esto no significa que dicho vínculo no sea demostrable. La voz de la conciencia no es solo evidente desde el punto de vista del sujeto, sino que puede comunicarse intersubjetivamente, lo que hace que la doctrina que se basa exclusivamente en la separación lógica entre ambos campos resulte inadecuada. Bastaría con observar en el

---

<sup>4</sup> A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2013, p. 29.

<sup>5</sup> K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2022, p. 185.

suficiente número de casos individuales tal vínculo fáctico para extraer, de forma inductiva, la conclusión de su universalidad, con la misma certeza con la que podemos establecer cualquier otra conclusión inductiva<sup>6</sup>.

Los enunciados de la falacia naturalista han tenido la consecuencia positiva de liberar la ciencia del determinismo y la superstición. Sin embargo, llevada al extremo del absurdo, entre muchos pensadores se ha generalizado la idea de que la ruptura de nivel entre los reinos del *ser* y del *deber ser* es total. Idea del todo incierta, tal y cómo hemos señalado más arriba. *Ser* y *deber ser*, verdad y conciencia, están estrechamente vinculados en el ámbito existencial y experimental.

La primacía de la conciencia sobre las pretensiones de la autoridad no significa que el sujeto sea, en todo caso, el criterio decisivo en la resolución de los problemas morales que se le plantean. Supone, más bien, el reconocimiento de una presencia de la voz de la verdad dentro del sujeto que se puede percibir de manera imperiosa. Así pues, podemos decir que el punto de conexión entre conciencia y autoridad es la verdad. La conciencia y su centralidad solo se puede comprender a partir de la centralidad de la verdad. La idea de conciencia, entonces, no significa una afirmación de la infalibilidad de la conciencia, y, por tanto, de un relativismo imposible de superar en el ámbito de la moral. Es cierto que el sujeto ocupa un lugar central, pero esto no significa que el sujeto sea el criterio decisivo frente a las pretensiones de la autoridad, en un mundo en el que la verdad está ausente y que se sostiene mediante el compromiso entre exigencias del sujeto y exigencias del orden social. Significa, más bien, que la conciencia es el ámbito subjetivo en el que se hace presente y perceptible la voz de la verdad dentro del sujeto mismo. En este sentido, la conciencia es la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del ser humano y la verdad.

Se nos presentan dos criterios para discernir la presencia de una auténtica voz de la conciencia: por una parte, esta no coincide necesariamente con los propios deseos y gustos. Por otra, no se identifica con lo que socialmente es más ventajoso, o predominante, ni con el consenso del grupo o las exigencias del poder social o político.

En la modernidad, la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y se ha sustituido por la de progreso: el progreso *es* la verdad. La teoría de la relatividad formulada por Einstein, referida al mundo físico, y que afirma

---

<sup>6</sup> A. BRECHT, «The Myth of Is and Ought», *Harvard Law Review*, vol. 54, núm. 5 (1941), p. 817.

que dentro del universo no hay ningún sistema fijo de referencia, describe también la situación de la moral de nuestro tiempo. Una situación que se apoya en la creencia de que cuando ponemos un sistema como punto de referencia y, partiendo de él, tratamos de medir el todo, en realidad se trata de una decisión nuestra, motivada por el hecho de que solo así podemos llegar a algún resultado; de manera que la decisión podría haber sido diferente de la que fue. La cultura moral de nuestro tiempo presenta un mundo sin puntos fijos de referencia que deja de tener direcciones. Lo que miramos como orientación, creemos que no se basa en un criterio verdadero en sí mismo, sino en una decisión nuestra, en último término, en consideraciones de utilidad.

En un contexto relativista semejante, una ética consecuencialista se vuelve al final nihilista, aunque no lo perciba. Y todo lo que en esta concepción de la realidad es llamado conciencia, si lo estudiáramos a fondo, veríamos que no es más que un modo eufemístico para decir que no hay ninguna conciencia, en sentido propio, es decir, ningún consaber con la verdad<sup>7</sup>. Debemos resistirnos a las presiones de quienes, distorsionando el concepto de verdad, lo presentan como una realidad inasequible. El término verdad significa, ante todo «la buena respuesta; por tanto, formular preguntas del tipo que sea es comprometerse con la visión que supone la respuesta en cuestión»<sup>8</sup>.

### III. LA CONCIENCIA Y SU CARÁCTER FALIBLE

El debate en torno a la ética y su centro, la conciencia, está hoy muy presente, no solo en la vida social, sino también en la gestación de determinadas leyes de fuerte contenido moral. Un paralelo adecuado en la historia se encuentra en la disputa entre Sócrates-Platón y los Sofistas. En ella se pone a prueba la decisión crucial de dos actitudes fundamentales: por una parte, la confianza en que el hombre tiene la posibilidad de conocer la verdad, y, por otra parte, una visión del mundo en la que el hombre crea por sí mismo los criterios de su propia moral. Sócrates plantea una liberación por la verdad y a través de la verdad. Si prescindimos de las contingencias históricas en las que se desarrolla la controversia de Sócrates

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., pp. 41-42.

<sup>8</sup> M. MIDGLEY, *¿Podemos formular juicios morales?*, Pepa Linares (trad.), Madrid, Alianza, 2019, p. 174.

tes, vemos lo mucho que, en el fondo, aunque con diferentes argumentos y otra terminología, afecta a la misma cuestión a la que nos enfrentamos hoy. La renuncia a admitir la posibilidad de que el hombre conozca la verdad lleva, en primer lugar, a un uso puramente formalista de las palabras y de los conceptos. A su vez, la pérdida de los contenidos, lleva a un mero formalismo de los juicios, basado en una superficial catalogación. Es decir, hoy es frecuente que, ante la pregunta de qué piensa una persona determinada, se tenga ya preparado un juicio sobre su pensamiento, en la medida en la que se la puede catalogar con alguna de las correspondientes etiquetas formales: conservadora, reaccionaria, fundamentalista, progresista, revolucionaria. La catalogación en un esquema formal hace que sea superfluo la confrontación de contenidos.

Estamos ante la clave del problema: cuando los contenidos ya no importan y la técnica se convierte en el criterio supremo. Esto significa que el poder, ya sea reaccionario o revolucionario, se convierte en la categoría que lo domina todo. Sin embargo, lo específico del ser humano no consiste en interrogarse sobre el *poder*, sino sobre el *deber*, pues solo así tiene acceso a la verdad y sus exigencias. La percepción del deber es lo que lleva a un auténtico progreso que no se limita a la técnica.

En definitiva, debemos diferenciar entre la necesidad moral de seguir un dictamen claro de la conciencia (o por lo menos, de no ir contra ella), y la supuesta infalibilidad del juicio de la propia conciencia, o lo que se toma como tal. Si admitiéramos que la conciencia es infalible, tendríamos que admitir que no existe verdad alguna en el ámbito de los fundamentos de nuestra existencia moral. En el caso en el que existiera contradicción entre los juicios de conciencia, no tendríamos posibilidad de acceder a una verdad independiente de la verdad del sujeto (verdad subjetiva) reducida a su sinceridad. No obstante, en muchas ocasiones se puede demostrar que los dictámenes de la conciencia no son realmente tales, sino reflejos de las condiciones sociales. Siendo esto así, lógicamente no es posible contraponer sin más libertad y autoridad, hay algo más profundo que debe dar respuesta al problema de la libertad humana que se enfrenta a la necesidad de comprender la realidad y darle un sentido.

Así, muchas veces, la consideración de las leyes morales nos llevará a intentar introducir elementos en la realidad que corrijan los efectos de las leyes naturales; otras muchas veces, la consideración de las leyes morales nos llevará a actuar de acuerdo con los principios de conservación, adaptación y selección de las leyes naturales. Y, en muchos casos, nuestro desconocimiento y conocimiento parcial de las leyes naturales, y, por tanto, de

los efectos que se derivan de ciertas realidades (existentes), nos llevará a actuar basándose en consideraciones morales equivocadas<sup>9</sup>.

La tendencia en nuestra cultura posmoderna es a presentar la conciencia como el cascarón de la subjetividad en el que el ser humano se puede esconder tergiversando la realidad. Lo que significa que la conciencia es la instancia que nos exime de la verdad. Se transforma en la justificación de la subjetividad, que ya no permite ponerse en cuestión, y en la justificación del conformismo social, que, como mínimo común denominador entre las diferentes subjetividades, tiene como tarea hacer posible la vida de la sociedad. Desaparece el deber de buscar la verdad. Parece suficiente estar convencido de las propias opiniones, y saber adaptarse a las opiniones de los demás. De esta manera, el ser humano queda reducido a sus convicciones superficiales, que cuanto menos profundas sean, tanto mejor para él.

Pero, si la conciencia nos eximiera de la verdad, muchos asesinos, torturadores y genocidas que llevaron a cabo sus atrocidades con absoluta convicción, habría que considerar que, aunque objetivamente sus actos puedan considerarse deleznable, a nivel subjetivo actuaron moralmente bien, puesto que actuaron en conciencia. Un concepto de conciencia que pueda llevar a conclusiones como la anterior la percibimos como falsa de manera evidente. La cuestión es, si nadie desea llegar a conclusiones tan faltas de sentido, ¿por qué motivo se rechaza la vinculación entre conciencia y verdad? Probablemente, la contestación está en el rechazo profundo del ser humano al sentimiento de culpa<sup>10</sup>.

Albert Görres afirma que el sentimiento de culpa, la capacidad de reconocer la culpa, pertenece a la esencia misma de la estructura psicológica del ser humano. El sentimiento de culpa, que rompe con una falsa serenidad de conciencia y que se puede definir como una protesta de la conciencia contra una existencia satisfecha de sí misma, es tan necesario como el dolor físico, como síntoma que avisa de que algo va mal en el organismo<sup>11</sup>.

En definitiva, no se puede identificar la conciencia con la autoconciencia del *yo*, con la certidumbre subjetiva de uno mismo y del propio comportamiento moral. Este comportamiento puede ser un mero reflejo de las opiniones difundidas en el ambiente social; o puede derivar de una falta

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., p. 33.

<sup>10</sup> Acerca del concepto de culpa en Friedrich Nietzsche y en Sigmund Freud cfr. M.ª P. MEJÍA, «Culpa y deuda», en *Affectio Societatis*, núm. 6 (2002), disponible en <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio6.htm>, consultado el 2 de noviembre de 2023, pp. 1-7.

<sup>11</sup> A. GÖRRES y K. RAHNER, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Wien, Herder, 1989; J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., p. 34.



de autocrítica. La conciencia errónea, por tanto, no puede tener la última palabra en el juicio ético; esta le corresponde a la verdad, pues reducir al ser humano a su subjetividad no libera en absoluto, sino que esclaviza; nos hace totalmente dependientes de las opiniones dominantes. Quien hace coincidir la conciencia con las convicciones superficiales la identifica con una seguridad pseudorracional entreverada de autojustificaciones, conformismo y pereza. La conciencia, como vamos a ver a continuación, está radicada en nuestra capacidad de *reconocimiento* de la verdad y en la capacidad de nuestra razón de acercarnos a dicha verdad.

#### IV. LOS NIVELES DE CONCIENCIA Y LA PRIMACÍA DE LA VERDAD

La tradición medieval identificó dos niveles de conciencia, diferentes, pero siempre en relación. Muchas tesis equivocadas sobre el problema de la conciencia parece que dependen del hecho de no tener en cuenta la distinción o bien la relación entre estos dos niveles de conciencia<sup>12</sup>.

La corriente principal de la escolástica hace alusión a los dos niveles de la conciencia con los conceptos de *sindéresis* y de *conscientia*. El término *sindéresis* proviene de la doctrina griega del microcosmos<sup>13</sup>. Pero no quedó claro su significado exacto y por eso es mejor sustituir este término problemático por el concepto platónico de *anamnesis*<sup>14</sup>. Significa que en nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra si no tuviéramos impreso dentro de nosotros un conocimiento fundamental del bien. Así pues, este primer nivel ontológico de la conciencia, consiste en

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., p. 43.

<sup>13</sup> Demócrito de Abdera afirma que el hombre es un *mikrokósmos* o un «pequeño mundo»; cfr. Fragmento 34, en F. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 68 B 34. También PLATÓN defiende la misma doctrina en el *Timeo*; cfr. *Timeo* 30-38; *vid.* A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Upsala, 1931. Por su parte, ARISTÓTELES expresa la misma idea en los siguientes términos: «Pues lo que puede suceder en el mundo pequeño (en *mikro kósmo*) puede ocurrir en el grande, y si puede ocurrir en el mundo puede ocurrir también en el infinito», cfr. *Physica*, VIII, 252b (mundo pequeño como equivalente a alma). En *De anima*, III 8, 431b, vuelve sobre la misma idea cuando dice: «el alma (humana) es de algún modo todas las cosas», en cuanto que puede conocerlas todas. La misma idea aparece en los estoicos y neoplatónicos como PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantibus*, 44; cfr. E. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des grecs*, t. II, París, 1889, pp. 52 y ss. Cfr. M. MANZANEDO, «El hombre como "Microcosmos" según santo Tomás», *Revista Angelicum*, vol. 56, núm. 1 (1979), disponible en <https://jstor.org/stable/44618494>, consultado el 2 de noviembre de 2023.

<sup>14</sup> PLATÓN, *Diálogos*, trad. y notas por C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ e Í. LLEDÓ ÍÑIGO, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1992, Fedro, 249 b-e.

el hecho de que ha sido infundido en nosotros algo semejante a una originaria memoria del bien y de lo verdadero, dos realidades que coinciden<sup>15</sup>.

Esta *anamnesis* de origen, no es un saber ya articulado conceptualmente, un conjunto de contenidos que solo necesitan ser descubiertos. Es, más bien, un sentimiento interior, una capacidad de reconocimiento, de modo que quien es interpelado, si no está replegado sobre sí mismo en su interior, puede reconocer dentro de sí su eco. Se trata de la posibilidad de conocer a partir de lo individual lo universal<sup>16</sup>. Santo Tomás presupone como dato el fundamento ontológico de la *anamnesis* y la describe como una íntima repugnancia hacia el mal y una íntima atracción hacia el bien<sup>17</sup>.

La *anamnesis* es un conocimiento primordial, anterior a ser manipulado por las diferentes culturas de forma arbitrarias<sup>18</sup>. Un concepto que está lejos de una concepción de la autoridad voluntarista que prima en la modernidad, que piensa la autoridad con categorías que no permiten un puente entre sujeto y objeto. Para el pensamiento moderno, todo lo que no procede del sujeto mismo, solo es una determinación impuesta desde fuera. Pero si partimos de una antropología de la conciencia esto es diferente. La *anamnesis* infusa en nuestro interior necesita una ayuda externa para ser consciente de sí misma. Este «desde fuera» no es algo que se contrapone, sino que tiene una función mayéutica de abrir a la verdad<sup>19</sup>.

A este primer nivel de conciencia o *anamnesis*, esencialmente ontológico, le sigue específicamente el nivel del juzgar y del decidir, que en la tradición medieval se llamó con el término *conscientia-conciencia*. Precisamente esta tradición terminológica es la que ha llevado, en la actualidad, a considerar la conciencia solo en esta dimensión; desde que santo Tomás llama conciencia solo a este segundo nivel, es coherente que la conciencia no sea ningún *habitus*<sup>20</sup>, es decir, ninguna cualidad estable inherente al ser

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., p. 44.

<sup>16</sup> E. LLEDÓ, *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 147.

<sup>17</sup> Cfr. C. E. SCHMIDT ANDRADE, *Sentido escatológico de la libertad*, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12567/2/sentido-escatologico-libertad.pdf>, consultado el 15 de noviembre de 2023.

<sup>18</sup> Para una mayor profundización en el concepto de *anamnesis* cfr. A. I. MOLINA, «Introducción al estudio de la reminiscencia platónica», *Revista de ciencia y didáctica de la historia Panta Rei*, núm. IV (1998); disponible en <https://revistas.um.es/pantarei/issue/view/19401>, consultado el 14 de noviembre de 2023.

<sup>19</sup> J. G. ORTIZ HERNÁNDEZ, *Anamnesis tomista ¿fundamento de la unidad y unicidad del alma humana? ¿Nostalgia de Dios?*, disponible en <https://es.scribd.com/document/284442808/Ensayo-Anamnesis-tomista-Fundamento-de-la-unidad-y-unicidad-del-alma-humana-Nostalgia-de-Dios>, consultado el 14 de noviembre de 2023.

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, op. cit., p. 48.

del hombre, sino más bien un *actus*, una acción humana. El acto de la conciencia lo que hace es aplicar este conocimiento básico a las situaciones particulares. Este conocimiento, según santo Tomás, se subdivide en tres elementos: reconocer (*recognoscere*), testimoniar (*testificari*), y por último juzgar (*indicare*)<sup>21</sup>.

No basta que la conciencia sea recta para obligar. Además, debe ser verdadera. Por tanto, la obligatoriedad de la conciencia, como norma individual de los actos buenos, no implica que sea el árbitro único, puesto que depende de una norma universal que es la que determina su adecuación a la verdad<sup>22</sup>.

La cuestión fundamental, entonces, en toda decisión moral, es determinar la verdad, en su concordancia (o no) con la conciencia. La determinación de la verdad, en su confrontación con la conciencia, pasa por un proceso de creación de pensamiento. No obstante, en último término, más allá de los procesos racionales, existe una intuición radical y una toma de posición frente a la percepción de la verdad. Existe, además, la posibilidad de error, pues no existe un criterio general de verdad. Sin embargo, la ausencia de un criterio de verdad no hace mucho más carente de sentido la noción de verdad que la falta de un criterio de salud la noción de salud. Un hombre enfermo puede buscar la salud, incluso aunque no disponga de un criterio. Un hombre equivocado puede buscar la verdad, aunque no tenga un criterio para ello<sup>23</sup>. Eso es lo que vamos a ver a continuación.

## V. RACIONALISMO E IRRACIONALISMO EN LA DECISIÓN MORAL

El postulado de que no hay un criterio general de verdad muestra que las formas de escepticismo y relativismo están basadas en una confusión lógica entre el significado de un término y el criterio de su aplicación adecuada. El hecho de que no exista un criterio general de verdad no justifica la conclusión de que la elección entre decisiones o teorías en competencia sea arbitraria. Lo que significa es que siempre podemos errar en nuestra

---

<sup>21</sup> Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.17, a, 13, in c; y I, q. 79, a. 13, in c. en E. FORMENT, «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 10 (2003), p. 280.

<sup>22</sup> E. Forment, «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 283.

<sup>23</sup> K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, *op. cit.*, p. 785.

elección, que no podemos tener certezas absolutas ni siquiera en el conocimiento altamente probable, puesto que somos falibles<sup>24</sup>.

Ningún argumento racional tendrá un efecto racional sobre quien no quiere adoptar una actitud racional. Por tanto, un racionalismo comprensivo es insostenible. Esto significa que quien haya ya adoptado una creencia, decisión o conducta racionalista lo hace porque tiene fe en la razón, lo cual es irracional.

El racionalismo tuvo que admitir que era posible rehusar argumentos constantemente y que se podía hacer sin incurrir en contradicciones lógicas. Esto hizo ver a los racionalistas honestos que un racionalismo no crítico, que cree que el racionalismo es autónomo y puede ser establecido por el razonamiento, está equivocado<sup>25</sup>. Desde un punto de vista lógico, el irracionalismo es superior al racionalismo no crítico.

Entonces, la pregunta es, ¿por qué no adoptar el irracionalismo? Muchos que empezaron siendo racionalistas, desencantados, se pasaron al irracionalismo. Sin embargo, si bien un racionalismo no crítico es lógicamente insostenible (en tanto que no sucede lo mismo con un irracionalismo comprensivo), existen otras actitudes posibles, como el racionalismo crítico. Este reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental resulta de un acto (al menos tentativo) de fe en la razón. De este modo nada fuerza nuestra elección. Podemos elegir cualquier forma de irracionalismo, también de forma radical o comprensiva, pero también podemos y somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita francamente su origen en una decisión irracional, sin que por ello ponga en desvalor el papel fundamental de la razón<sup>26</sup>. El racionalismo crítico ofrece mejores resultados que el irracionalismo.

Lo anterior puede afirmarse fundamentado en el hecho de que el irracionalismo insiste en que son las emociones y las pasiones, más que la razón, las fuentes inspiradoras de la acción humana. A la respuesta racionalista de que, si bien puede ser así, nuestro deber es hacer todo lo posible por remediarlo y tratar de que la razón desempeñe el papel más importante posible, el irracionalismo contesta que esta actitud carece irremediablemente de realismo, pues no tiene en cuenta la debilidad de la naturaleza humana, la flaca dotación intelectual de la mayoría de los hombres y su dependencia obvia de las emociones y pasiones<sup>27</sup>. Dicha actitud, que en el

<sup>24</sup> K. POPPER, *Conjeturas y Refutaciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1983, p. 185.

<sup>25</sup> K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., pp. 437-445.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 447.

mejor de los casos es la resignación frente a la naturaleza irracional de los seres humanos, y en el peor, es el desprecio por la razón humana, conduce inexorablemente al empleo de la violencia y la fuerza bruta como árbitro último en toda disputa.

En efecto, si se plantea un conflicto, ello significa que las emociones y pasiones más constructivas que podrían haber ayudado, en principio, a salvarlo, como el respeto, el amor, la devoción por una causa común...etc, han resultado insuficientes para resolver el problema. Pero siendo esto así, ¿qué le queda entonces al irracionalismo que no sea acudir a otras emociones y pasiones menos constructivas como el miedo, el odio, la envidia y, por último, la violencia? Esta tendencia se ve considerablemente reforzada por otra actitud quizás más importante todavía: la insistencia en la desigualdad entre los hombres.

No puede negarse que los seres humanos en muchos aspectos son desiguales. Tampoco puede negarse que esta desigualdad a menudo es importante, e incluso a veces deseable. Kant, el gran igualitarista en lo referente a las decisiones morales<sup>28</sup>, ha puesto de relieve la bendición que supone que los hombres sean desiguales y vio, en la variedad e individualidad de los caracteres y opiniones humanas, una de las principales condiciones del progreso tanto moral como material. Aldous Huxley, en su obra *Brave New World*, señala literariamente como una pesadilla el que el desarrollo de la producción en masa y la colectivización destruyan la peculiaridad de cada individuo, lo que implica que todo individuo solo alcanza su estabilidad en el desarrollo de su singularidad<sup>29</sup>.

Pero todo esto no guarda relación con la cuestión de si debemos decidir o no tratar a los seres humanos, especialmente en el terreno político, como si fueran iguales, entendiendo por igualdad no una igualdad absoluta, sino la que da la medida de lo posible, es decir, igualdad de derechos, de tratamiento y de aspiraciones; no guarda tampoco relación con el problema de si debemos o no construir instituciones políticas en consecuencia.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 765. Sobre la idea de igualdad en el pensamiento político de Kant, referida a su dimensión jurídica como igualdad ante la ley, y en su vinculación con la idea de libertad Cfr. F. J. CONTRERAS PELÁEZ, «La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant», en *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, Universidad Carlos III, disponible en [www.e-archivo.uc3m.es](http://www.e-archivo.uc3m.es), 09 año V (2000), consultado el 11 de noviembre de 2023.

<sup>29</sup> Podría sintetizarse en la frase, *No Civilization without social stability. No social stability without individual stability*, A. HUXLEY, *Brave New World*, cap. 3, disponible en [www.huxley.net](http://www.huxley.net), consultado el 11 de noviembre de 2023.

Guarda relación, más bien, con la realidad de que la igualdad ante la ley no es un hecho, sino una exigencia política basada en una decisión moral. Y la tendencia hacia la imparcialidad se halla íntimamente relacionada con el racionalismo y difícilmente puede separarse de él. Cierzo que el irracionalista puede optar por una actitud igualitaria o imparcial. Pero no es fácil para la actitud irracionalista evitar mezclarse con la actitud opuesta al igualitarismo. Esto es así debido a la importancia asignada a las emociones y pasiones, y el hecho de que no podemos experimentar los mismos sentimientos hacia distintas personas.

Entonces, elegir entre una u otra actitud —irracionalismo o racionalismo crítico— no es solo una cuestión de gusto, ni es solamente una cuestión intelectual. Es una decisión moral, puesto que no se trata de un asunto privado, sino que afecta a la vida de los demás seres humanos. Según que adoptemos una forma de irracionalismo más o menos radical o solamente ese grado mínimo que hemos llamado racionalismo crítico, variará nuestra actitud hacia los demás y hacia los problemas de la vida social.

En definitiva, el racionalismo está ligado a la creencia en la unidad del género humano. El irracionalismo, al que no obliga ningún deseo de consecuencia, puede darse en combinación con cualquier tipo de creencia, incluida la fe en la hermandad entre los hombres; pero el hecho de que no pueda combinarse fácilmente con otro credo completamente distinto, y especialmente, el de que se preste fácilmente a la idea romántica en la existencia de un grupo o pueblo elegido, de una división de hombres entre esclavos y amos, nos muestra claramente que la elección entre irracionalismo y racionalismo crítico involucra una decisión moral.

## VI. LA RAZÓN CRÍTICA EN LA DECISIÓN MORAL

Siempre que nos veamos ante una decisión moral de tipo abstracto nos conviene analizar cuidadosamente las consecuencias correspondientes a las distintas alternativas entre las cuales debemos optar. Solo si alcanzamos a ver estas consecuencias de forma concreta y práctica conoceremos realmente el peso de nuestra decisión, pues, de otro modo, estaremos decidiendo a ciegas. Muchas veces, hay decisiones que llevan a unas consecuencias que jamás habríamos querido y que, si hubiéramos sabido, habríamos decidido en otro sentido. Pero también hay personas que, aun sabiendo exactamente las consecuencias de sus actos y su horror lo habrían vuelto a decidir. Este punto es importante pues demuestra que el

análisis racional de las consecuencias de una decisión no hace racional la decisión: no son las consecuencias las que determinan nuestra decisión, somos siempre nosotros los que decidimos. Pero un análisis de las consecuencias concretas y su clara representación a través de la «imaginación», equivale a la diferencia que media entre una decisión tomada a ciegas y otra tomada con los ojos bien abiertos; y, como usamos poco nuestra imaginación, con mucha frecuencia resolvemos los problemas que se nos plantean a ciegas<sup>30</sup>.

El análisis racional e imaginativo de las consecuencias de una teoría moral encuentra cierta analogía en el método científico, pues en la ciencia no se acepta una teoría abstracta porque resulte de suyo convincente, sino que decidimos aceptarla o rechazarla después de haber investigado las consecuencias teóricas y prácticas que pueden ser verificadas de forma más directa por la experimentación. Aunque en el caso de la teoría científica, nuestra decisión sí depende de los resultados de los experimentos. En el caso de una teoría moral, la única confrontación posible de las consecuencias es con nuestra conciencia. Y en tanto que el veredicto de los experimentos es ajeno a nuestra voluntad, no ocurre lo mismo con el de nuestra conciencia. En ella, el análisis de las consecuencias puede influir sobre nuestras decisiones sin determinarlas. Por tanto, ante la alternativa entre irracionalismo y racionalismo crítico en el ámbito de la decisión moral, la segunda opción es la que, en función de sus consecuencias, con mayor seguridad nos conducirá hacia una mayor posibilidad de acierto.

Lo anterior nos conduce a la exigencia de aplicar métodos de tipo gradual (a diferencia de los utópicos) en el ámbito de las decisiones políticas de carácter moral. En este sentido, la lucha contra el sufrimiento se convierte en un deber, en tanto que el derecho a preocuparse por la felicidad de los demás es un privilegio que no rebasa el círculo de amigos. En este caso, quizás tengamos cierto derecho a imponer nuestra escala de valores, y quizás lleguemos a sentirnos obligados a abrirles a ese mundo de valores que creemos que contribuirá a su felicidad. Pero tenemos este derecho gracias y debido a que pueden rechazarnos cuando lo deseen. Sin embargo, el empleo de medios políticos para imponer nuestra escala de valores sobre los demás es una cuestión diferente. Los problemas eternos de la

---

<sup>30</sup> Quizá la mayor fuerza del cristianismo resida en que no acude fundamentalmente a la especulación abstracta, sino a la imaginación, al describir de forma bien concreta el sufrimiento de los hombres, muestra de lo cual es su lenguaje parabólico. Crf. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 765 (nota 11 al cap. 24).



moral pública son el dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención, no la imposición de los propios valores.

La propuesta del racionalismo crítico de que yo pueda estar equivocado y tú puedas tener razón, y de que con esfuerzo y fe juntos podemos aproximarnos más a la verdad, es también la actitud propia del científico. Parte de la idea de que todos podemos cometer errores, errores que podemos encontrar por nosotros mismos, que pueden señalarnos los demás o que podemos llegar a descubrir con la ayuda de la crítica de los demás. Supone también la idea de que nadie debe ser su propio juez, y la idea de imparcialidad. La fe en la razón no es solo fe en nuestra razón, sino también en la de los demás. De esta manera, un racionalista crítico, aun cuando se crea intelectualmente superior a otros, habrá de rechazar toda pretensión de autoridad, puesto que tiene conciencia de que, si bien su inteligencia puede que sea superior a la de los otros (lo que no resulta fácil de juzgar), ello se cumple solo en la medida en que es capaz de aprender de la crítica de los demás, de sus propios errores y de los ajenos, y de prestar atención a las razones de los demás. En el racionalismo crítico, prima la idea de que el adversario tiene derecho a hacerse oír y a defender sus argumentos. Esto supone la tolerancia, por lo menos de todos aquellos que no son en sí mismos intolerantes<sup>31</sup>.

Es imposible demostrar la corrección de determinado principio ético, o incluso argüir en su favor exactamente de la misma forma en que puede razonarse en favor de un enunciado científico. Pero, aunque no exista ninguna base científica racional de la ética, existe, en cambio, una base ética de la ciencia y del racionalismo. La idea de imparcialidad conduce a la de responsabilidad: no solo tenemos que escuchar los argumentos, sino que tenemos la obligación de responder allí donde nuestras acciones afecten a los otros. Por ello, el racionalismo está vinculado con el reconocimiento de la necesidad de instituciones sociales que defiendan la libertad de crítica, la libertad de pensamiento y, por ende, la libertad de los hombres.

---

<sup>31</sup> Karl Popper formula la paradoja de la tolerancia en los siguientes términos: «la tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia [...]. En nombre de la tolerancia tenemos el derecho a no tolerar a los intolerantes, debemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos». K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 585.



La adopción del racionalismo significa que existe un medio común de comunicación, un lenguaje común de la razón. La razón establece algo así como una obligación moral para con ese lenguaje: la obligación de conservar los patrones de claridad. El «mundo» no es racional, pero la tarea de la ciencia es, precisamente, racionalizarlo y hacerlo comprensible. La «sociedad» no es racional, pero el sociólogo moralista debe racionalizarla, no dirigirla o planificarla, sino hacerla comprensible. El lenguaje ordinario no es racional, pero es nuestra tarea racionalizarlo, o por lo menos, conservar sus patrones de claridad<sup>32</sup>.

El racionalismo no crítico arguye que el mundo es racional y que la tarea de la ciencia es descubrir esa racionalidad mientras que un irracionalista dirá que el mundo, siendo fundamentalmente irracional, debe ser experimentado y agotado por nuestros sentimientos y pasiones (o por nuestra intuición intelectual) más que por medio de métodos científicos. Por el contrario, el racionalismo pragmático puede reconocer que el mundo no es racional, pero sí exige que lo sometamos o lo sujetemos a la razón, en la medida de lo posible, que intentemos entender, de llevar claridad a todas partes, a pesar de que reconoce que la riqueza de la vida nunca es completamente comprensible o racional. El lenguaje hay que usarlo llanamente como instrumento de comunicación racional, de información significativa, y no como medio de autoexpresión. El idioma es para comunicarse, no para autoexpresarse. La humanidad está unida por el hecho de que las diferentes lenguas maternas pueden, en la medida en que son racionales, ser traducidas de una a otra. Queda sentada pues la unidad de la razón humana. Y, con ella, la necesidad de que nos respetemos mutuamente y de que creamos en la idéntica dignidad de todos los seres humanos.

Sócrates fue el más tenaz defensor de la creencia en que lo más importante en nuestra vida es que nos respetemos mutuamente y que nos respetemos a nosotros mismos<sup>33</sup>. El filólogo escocés John Burnet afirma que fue Sócrates quien ideó el concepto de alma. A juicio de este autor, la frase «cuidad de vuestras almas» es socrática y expresa los intereses morales de Sócrates. Este concepto ha tenido una enorme influencia en nuestra civili-

---

<sup>32</sup> Popper llama racionalismo pragmático a este intento de dar un sentido a la historia y de dar claridad al lenguaje. Se trata de un racionalismo que, según él, se halla relacionado con el racionalismo no crítico y con el irracionalismo, de la misma manera en la que el racionalismo crítico se halla relacionado con estos. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., pp. 765, 766, 451, 452 y 481-491.

<sup>33</sup> J. BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, Proceedings of the British Academy, VIII (1915/1916), p. 235.

zación. Pero al hablar de alma, Sócrates se mantiene al margen de las teorías metafísicas; su influjo era de naturaleza moral y su teoría de la individualidad (o del alma) constituye no una doctrina metafísica, sino una doctrina moral<sup>34</sup>. Con esta doctrina Sócrates combatía la autosatisfacción y autocomplacencia.

Por ello, exigía que el individualismo no fuera tan solo la disolución del tribalismo, sino también que el individuo se hiciera digno de su liberación. Por eso insistió en que el hombre no es solo un trozo de carne, un cuerpo, sino que en él hay una chispa divina, la razón, y el amor a la verdad, a los sentimientos de bondad y humanidad, el amor a la belleza y el bien. Todo esto es lo que confiere valor a la vida del ser humano. Para Sócrates es la inteligencia la que nos hace humanos y nos permite ser más que deseos y ansiedades, lo que hace que nos bastemos a nosotros mismos como individuos y lo que nos faculta para ser fines en nosotros mismos. De esta manera, la frase «cuida tu alma» es una llamada a la honestidad intelectual, y la frase «conócete a ti mismo» un recordatorio de nuestras limitaciones intelectuales. Sócrates nos recuerda que son este tipo de cosas las que importan, y por eso criticaba la democracia y a los supuestos demócratas cuando abandonaban la honestidad intelectual y se obsesionaban con la política del poder.

En definitiva, la actitud del racionalismo crítico es la única que puede facilitar el paso de una sociedad cerrada a una sociedad abierta.

## VII. EL PASO DE UNA SOCIEDAD CERRADA A UNA SOCIEDAD ABIERTA

Cuando decimos que nuestra civilización occidental viene de los griegos, nos referimos a que fueron ellos quienes iniciaron la revolución que significa pasar de una sociedad cerrada a una sociedad abierta. Revolución que todavía está en sus comienzos. No fue una revolución realizada conscientemente. El derrumbe del tribalismo en las sociedades cerradas griegas se remonta al momento en que el crecimiento de la población comenzó a hacerse sentir entre la clase gobernante de terratenientes, creándose una gran tensión social dentro de la sociedad cerrada de la clase gobernante. La primera solución que se ofreció fue la creación de ciudades hijas, donde el carácter orgánico de esta solución se subrayó por

---

<sup>34</sup> K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op. cit., p. 206.

los procedimientos mágicos adoptados en el envío de colonos. Este ritual de envío de colonos solo postergó la caída, se crearon incluso nuevos peligros cuando los colonos contactaban con nuevas formas culturales y nuevos puntos de comercio. Hubo varias tentativas para retener el tribalismo por la fuerza, como en Esparta. Pero nada pudo retener la revolución: en el siglo VI a. C., se habían disuelto parcialmente las viejas formas de vida y se habían producido una serie de revoluciones y reacciones políticas. Algunas, de vuelta al pasado, otras, hacia una mayor humanización, como la gran revolución espiritual que fue la invención de la discusión crítica (de la que Sócrates es su máximo exponente) y, en consecuencia, del pensamiento libre de obsesiones mágicas.

En una sociedad abierta los individuos deben adoptar decisiones personales. Y una de estas decisiones, es la de la consideración de lo colectivo como algo valioso. Pero desde la libertad fundada en la razón.

En el lado opuesto, una sociedad cerrada es aquella que funciona, o pretende funcionar como un organismo, tal y como propone la llamada teoría organicista o biológica del Estado<sup>35</sup>. La sociedad cerrada es considerada como un organismo en el que los miembros están ligados por vínculos semi-biológicos como el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes. Se trata de una sociedad concebida como un grupo de individuos concretos que están relacionados unos con otros, no solo por vínculos sociales abstractos como el trueque de bienes o la división del trabajo, sino también por relaciones físicas.

En una sociedad abierta, muchos se esfuerzan por elevarse socialmente y llegar a ocupar el lugar que ocupan otros miembros de la sociedad. Esto puede conducir a fenómenos sociales como la lucha de clases. En una sociedad cerrada, por el contrario, sus instituciones, incluyendo las castas, son sacrosantas, tabúes<sup>36</sup>. A medida que una sociedad va perdiendo su carácter orgánico, para convertirse en una sociedad abierta, se va produciendo una abstracción en el sentido de que la sociedad pierde el carácter de grupo concreto de seres humanos o de sistemas de grupo concretos. En las grandes ciudades, la sociedad se ha vuelto en gran medida abstracta. Quizá este sea uno de los efectos no deseados de las sociedades abiertas, puesto que las personas tienen necesidades sociales que no pueden satisfa-

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 72-89.

<sup>36</sup> Los intentos de aplicar a nuestra sociedad la teoría organicista son, en muchos casos, formas veladas de propaganda para volver al tribalismo. La sociedad cerrada ciertamente tiene un carácter orgánico precisamente por su ausencia de tensión social. *Ibid.*, p. 626 (nota 7 cap X).

cer en una sociedad abierta abstracta. La mayoría de los grupos sociales de una sociedad abierta, a excepción de algunos grupos familiares, son pobres sustitutos, dado que no proporcionan una vida común. Sin embargo, como contrapartida al inconveniente expuesto, en esta situación pueden surgir un nuevo tipo de relaciones personales que se traban libremente y no se hallan determinadas por las contingencias del nacimiento.

En definitiva, nuestras sociedades abiertas modernas funcionan, en gran medida, mediante relaciones abstractas, tales como el intercambio o la cooperación<sup>37</sup>. Sin duda la transición de una sociedad cerrada a una sociedad abierta es una de las revoluciones más profundas de la humanidad. Debido a lo que hemos visto como carácter biológico de la sociedad cerrada, este tránsito solo puede realizarse con una honda repercusión en los pueblos.

La tensión de lo que llamamos civilización comienza a hacerse sentir como consecuencia de la caída de la sociedad cerrada. Esta no conoce este problema. Un esclavo, por ejemplo, no se plantea si quiera los motivos por los que es esclavo, para él es algo natural. Es en la comunidad tribal donde el miembro de la tribu se siente más seguro, desempeñando un papel bien definido, que conoce bien y que puede cumplir a la perfección. Con la caída de la sociedad cerrada desaparece esta certeza y el sentimiento de seguridad.

Se trata de una tensión que todavía sentimos, especialmente en épocas de cambios sociales. Es la tensión creada por el esfuerzo constante que exige vivir en una sociedad abierta y parcialmente abstracta, por el afán de ser racionales, de superar, en gran parte, muchas de nuestras necesidades sociales emocionales, de cuidarnos nosotros solos y de ser responsables. Algunos, como Karl Popper<sup>38</sup>, creen que debemos soportar esta tensión como el precio pagado por el incremento de nuestros conocimientos, de nuestra razonabilidad, de la cooperación y ayuda mutua y, en consecuencia, de nuestras posibilidades de supervivencia y del número de la población. Otros, pensamos que quizá existan alternativas menos extremas, aún por descubrir, y que este no sea el único precio que debemos pagar para ser humanos.

Lo cierto es que jamás podremos regresar a la presunta inocencia y belleza de una sociedad cerrada. Nuestro sueño celestial, el reino de los cielos, no puede realizarse totalmente en la tierra, aunque gran parte

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 192.

del sentido de la vida está en caminar y esforzarnos por él. Una vez que comenzamos a confiar en nuestra razón y a utilizar las facultades de la razón crítica, una vez que experimentamos la llamada a la responsabilidad personal y, con ella, nuestra responsabilidad de contribuir a aumentar nuestro conocimiento, no podemos admitir la regresión a un estado fundado en el sometimiento implícito a la magia tribal, que se impone a base de temor y fatalismo. El intento de revivir este temor y de utilizarlo contra intelectuales y personas de ciencia es característico de algunas manifestaciones modernas contra la libertad<sup>39</sup>.

## VIII. CONCLUSIONES

La primera conclusión de este artículo es que la falacia naturalista, que establecía una separación absoluta entre el campo del *ser* y el campo del *deber ser*, solo es aplicable desde un punto de vista lógico. Desde el punto de vista fáctico, es decir, desde la comprobación experimental, no sacamos la misma conclusión. En todo caso, los niveles de conocimiento no son fines en sí mismos, sino que tienen la función de distinguir lo mejor de lo peor entre las cosas que tenemos a nuestra disposición, adaptando, de este modo, nuestro entendimiento a la realidad. Exigir subir el nivel de conocimiento de los principios y realidades morales a la prueba científica solo tendría sentido si con ello se produjera una mejora significativa.

En segundo lugar, podemos afirmar que el conflicto entre el conocimiento de los hechos, como absoluto e infalible, y el conocimiento de los valores, como meros puntos de vista, sentimientos o especulaciones, no es un conflicto real. Las opiniones sobre ambos varían, cambian, nunca son verdades definitivas, sino que siempre están sometidas a la prueba de la falibilidad y la refutación. No obstante, tanto en unos (los hechos) como en otros (los valores) siempre hay, también algo que permanece, el punto de apoyo para lanzarnos a un nivel más profundo de conocimiento de la verdad.

En tercer lugar, podemos afirmar que el *deber ser* se manifiesta a un nivel subjetivo o de conciencia del individuo, y a un nivel objetivo o de verdad. Esta evidencia puede contemplarse como una extrapolación al ámbito personal de la separación entre el *ser* y el *deber ser*. En este sentido, si bien el ámbito de la conciencia no coincide plenamente con el ámbito de

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 216 y 657 (nota 70 al cap X).

la verdad, pudiendo existir contradicciones entre ambas, también existen conexiones entre ellas, salvaguardando siempre la primacía de la verdad.

En cuarto lugar y como consecuencia de todo lo anterior, puede decirse que la conciencia, en su dimensión de *anamnesis* o capacidad de reconocer la verdad intrínseca a todo ser humano, es la primera intuición radical de la verdad que todo ser humano posee, anterior a su posible manipulación o desviación posterior.

En quinto lugar, respecto al acceso al conocimiento de la verdad, creemos que la aproximación desde un racionalismo crítico, expuesto a la refutación, es el más adecuado en una sociedad abierta. Esto significa que estamos, por un lado, facultados e incluso obligados a emitir juicios morales, y que existen juicios más verdaderos que otros sobre los asuntos del *deber ser*, pues no todos los valores merecen la misma consideración y respeto. Pero, por otro lado, significa que el respeto a la capacidad racional de todo ser humano es un principio necesario que nos lleva a afirmar que nadie posee la verdad absoluta, sino que nos acercamos a ella entre todos.

Finalmente, en sexto lugar, respecto al tipo de sociedad que resulta más deseable, sin duda me adscribo a un modelo de sociedad abierta. Sociedad abierta que se funda en la razón crítica, el humanitarismo, la igual dignidad de todos los seres humanos, en contra del pensamiento único, del determinismo histórico, de la irresponsabilidad. Somos libres de decidir nuestro futuro, aunque esa decisión suponga un esfuerzo por llevarla a la realidad, o incluso no esté en nuestra mano realizarla. Pero sí podemos decidir los principios por los que regimos nuestra vida. Ni la naturaleza ni la historia pueden decirnos lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que hemos de elegir. Somos nosotros quienes le damos una finalidad y un sentido a la naturaleza y a la historia. Los hombres no son iguales, pero a nosotros nos corresponde la decisión de luchar por la igualdad de derechos. Las instituciones humanas como el Estado no son racionales, pero nosotros mismos podemos decidir luchar para darles una racionalidad progresiva. Nosotros mismos y nuestro lenguaje ordinario somos, en conjunto, más sentimentales que racionales; pero podemos tratar de ganar en racionalidad, y podemos acostumbrarnos a utilizar nuestro lenguaje como un instrumento no de autoexpresión, sino de comunicación racional, conservando los patrones de claridad del idioma.

Termino con una reflexión de Karl Popper, máximo exponente y defensor de la sociedad abierta de las últimas décadas: «La humanidad, creo yo, no se ha portado tan mal, a fin de cuentas. Pese a la tradición

de algunos de sus rectores intelectuales, pese a los efectos estupefacientes de los métodos platónicos de educación y a los devastadores resultados de la propaganda, se han alcanzado algunos éxitos sorprendentes. Así, se ha logrado ayudar a muchos seres débiles y durante casi cien años no ha existido prácticamente esclavitud. Algunos afirman que no tardará en reimplantarse, pero yo soy más optimista, y, en definitiva, eso dependerá de nosotros. Pero aun cuando todo se perdiera nuevamente yuviéramos que retornar al hombre-bestia casi perfecto, eso no habría de alterar el hecho de que una vez en la historia (por fugaz que hubiere sido), la esclavitud desapareció de la faz de la tierra. Esta conquista y su recuerdo puede compensarnos, creo yo, de todos nuestros engendros, mecánicos o de otro tipo y quizá, incluso, del fatal error que cometieron nuestros abuelos cuando dejaron pasar la maravillosa oportunidad de detener todo cambio y de retornar a la jaula de la sociedad cerrada, estableciendo, por los siglos de los siglos, un colosal zoológico de monos casi perfectos»<sup>40</sup>.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, T., *Summa Theologiae* I, Biblioteca de Autores Cristianos, 2023.
- BAUMAN, Z., y DONSKIS, L., *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona, Paidós, 2015.
- BRECHT, A., «The Myth of Is and Ought», *Harvard Law Review*, vol. 54, núm. 5 (1941), p. 817.
- BURNET, J., *The Socratic Doctrine of the Soul*, Proceedings of the British Academy, VIII, 1915/1916, pp. 235-239.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J., «La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant», *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, Universidad Carlos III, disponible en [www.e-archivo.uc3m.es](http://www.e-archivo.uc3m.es), 9 año V (2000), consultado el 11 de noviembre de 2023.
- FORMENT, E., «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 10 (2003).
- GÖRRES A., y RAHNER, K., *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie una Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1982; Basel, Wien, Herder, 1989.
- HUXLEY, A., *Brave New World*, cap. 3, disponible en [www.huxley.net](http://www.huxley.net), consultado el 11 de noviembre de 2023.
- LLEDÓ, E., *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 147-148.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 658 (nota 71 al cap X).

- LLEDÓ, E., *Introducción general a los Diálogos* (de Platón), vol. I, trad. y notas por C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ y E. LLEDÓ ÍNIGO, Madrid, Gredos, colección Biblioteca Clásica Gredos, 1992, 249 b-e.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Austral, 2013, pp. 29-31.
- MANZANEDO, M., «El hombre como “Microcosmos” según santo Tomás», *Revista Angelicum*, vol. 56, núm. 1 (1979), consultado en <https://jstor.org/stable/44618494>, consultado el 20 de noviembre 2023.
- MEJÍA, M.<sup>a</sup> P., *Culpa y deuda*, en *Affectio Societatis*, núm. 6 (2002), disponible en <http://antares.udea.edu.co/-psicoan/affectio6.htm>, consultado el 2 de noviembre de 2023.
- MIDGLEY, M., *¿Podemos formular juicios morales?*, P. Linares (trad.), Madrid, Alianza, 2019, pp. 174-175.
- MOLINA, A. I., «Introducción al estudio de la reminiscencia platónica», *Revista de ciencia y didáctica de la historia Panta Rei*, núm. IV (1998), disponible en <https://revistas.um.es/pantarei/issue/view/19401>, consultado el 14 de noviembre de 2023.
- ORTIZ HERNÁNDEZ, J. G., «Anamnesis tomista ¿fundamento de la unidad y unicidad del alma humana? ¿Nostalgia de Dios?», disponible en <https://es.scribd.com/document/284442808/Ensayo-Anamnesis-tomista-Fundamento-de-la-unidad-y-unicidad-del-alma-humana-Nostalgia-de-Dios>, el 14 de noviembre de 2023.
- PLATÓN, *Diálogos*, trad. y notas por C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ y E. LLEDÓ ÍNIGO, Madrid, Gredos colección Biblioteca Clásica Gredos, 1992, *Timeo*, 30-38.
- POPPER, K., *Conjeturas y Refutaciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1983.
- *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2022.
- RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 2017.
- SCHMIDT ANDRADE, C. E., *Sentido escatológico de la libertad*, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12567/2/sentido-escatologico-libertad.pdf>, consultado el 15 de noviembre de 2023.
- WIEACKER, F., «Estado actual de la polémica sobre el Derecho Natural», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 112, núm. 33 (1968).