

**FILOSOFIA, LETRAS, ARTE Y POESIA**

6889



1

## DEL ESCEPTICISMO EN LA MORAL

por RAFAEL VIRASORO

Toda forma de escepticismo nace de la experiencia, esto es, de la comprobación efectiva y más o menos frecuente de la infinita variedad de opiniones, juicios y apreciaciones acerca de las mismas cosas. Me refiero, claro es, a una experiencia en cierto modo sistemática de la cual se origina un escepticismo que bien podemos llamar crítico porque es, en efecto, el resultado de una actitud reflexiva frente a las posibilidades del conocimiento.

El escepticismo crítico es, como tal, una posición auténtica y legítima del espíritu humano; como lo es su contrafigura, el dogmatismo. Si bien uno y otro radicalmente falsos. El paso de lo legítimo a lo falso, está dado, a mi juicio, en la permanencia, en la postura escéptica. Decía Herbart que todo principiante en filosofía debe ser escéptico, pero que todo escéptico es sólo un principiante.

Existe sin duda una fe en la verdad como hecho radical de la vida humana. De lo contrario no la buscaríamos, y lo cierto es que ella se nos ofrece siempre como una ausente presencia que impulsa nuestra búsqueda. ¿Quién que no presintiere la verdad la buscaría? Pero a esa fe en la verdad, invencible aunque vayamos de tropiezo en tropiezo, de desengaño en desengaño, se contraponen con igual fuerza la natural desconfianza que en cada uno de nosotros hace surgir nuestra propia experiencia y la experiencia ajena. Esto nos impide ya tomar la ingenua postura del dogmático que opera sin reserva alguna. El error está, sin embargo, en agudizar en tal forma el sentido crítico que nada queda en pie o, por singular paradoja, sólo una afirmación que se contradice a sí misma.

Esto es exactamente lo que acontece con el escepticismo verdadero, es decir, con el escepticismo de principio, radical, abso-

luto, que anuncia la imposibilidad de todo conocimiento. En esta forma de escepticismo hay desde luego una contradicción evidente entre lo que se afirma y se niega o, mejor, en lo que al negar se afirma. Porque quien niega toda verdad hace una afirmación que pretende ser verdadera. Esto es cierto a pesar de todos los argumentos que el escéptico pone en juego para salvar esta objeción fundamental.

Claro es que este carácter paradójico del escepticismo que se niega a sí mismo lo hace totalmente inocuo para la marcha natural del conocimiento, del saber humano en general. Mucho se ha andado desde los griegos a nosotros, y, sin embargo, los mejores argumentos en favor del escepticismo y las más severas críticas a la posición dogmática o a la simple confianza en el saber las encontramos ya en Pirrón, Enesidemo, Agripa o Sexto Empírico.

Las sutiles argumentaciones encerradas en los célebres tropos de los antiguos, sin duda, “*la requisitoria más terrible que se haya jamás dirigido contra la razón humana*” (Brochard), bastan para confundir la razón siempre tambaleante sobre la arena movediza de las opiniones y los prejuicios. Y, sin embargo, ¿qué nos impulsa a persistir en esta lucha desigual, en este desesperado esfuerzo por alcanzar lo inalcanzable? Tal vez tenga razón Aristóteles cuando afirma que si la verdad es imposible de alcanzar, también es imposible que se oculte por entero.

No hay que despreciar al escéptico ni tomar muy a la ligera sus razonamientos. Porque también él ama la verdad, sólo que desespera alcanzarla. Pero lo cierto es que un escepticismo radical es tan intolerable como un dogmatismo absoluto. Aparte de que uno y otro son teóricamente insostenibles, no se está muy cómodo en tales posturas extremas. Al dogmático le asalta la duda a cada momento y el escéptico sólo porque es a menudo infiel a sí mismo se mantiene en su doctrina. ¿Acaso no se formaron también un ideal positivo de vida aun aquellos que propugnaban la abstención de todo juicio para evitar el error? Probablemente no ha existido nunca un escéptico convencido, ni entre los antiguos ni entre los modernos. Sí en cambio hombres dotados de un sentido crítico mayor del común, apto sin duda para despertarnos del “sueño dogmático”, al que con tanta frecuencia nos sentimos inclinados. Escéptico es quien somete todo a un control riguroso, a una revisión constante. En este sentido el filósofo es escéptico por naturaleza; pero a la vez rematadamente ingenuo. Duda de todo y de todo se asombra. Esto hace

que para él sean problemas aun las cosas en apariencias más obvias. Una equilibrada proporción de ingenuidad y de sentido crítico harían el filósofo perfecto. Porque es preciso creer para dudar y es preciso dudar para creer.

Tomado al pie de la letra el escepticismo de principio se contradice, pues, a sí mismo. Pero la propensión escéptica se hace peligrosa cuando para salvar sus propias contradicciones se convierte en las mil y una formas del relativismo. En este caso no se afirma la imposibilidad del conocimiento, sino que se lo hace relativo al individuo, a la especie humana o a una determinada época, región o círculo de cultura.

Desde cierto punto de vista el relativismo es todo lo contrario del escepticismo, pues en tanto que éste niega la verdad aquél afirma resueltamente: todo es verdad. La verdad coincide con la opinión individual. Ya lo dijo Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Pero para el dogmático moderado, o simplemente para quien cree en la verdad con todas las reservas imaginables, una infinidad de verdades es un contrasentido y el relativismo equivale a la postura escéptica. Porque lo que es verdadero lo es en sí, de modo absoluto, y toda referencia a algo que lo condiciona desfigura el sentido, el concepto mismo de la verdad.

Esto vale, naturalmente, tanto en la esfera teórica como en la práctica, en la moral. Yo voy a ocuparme ahora de este problema en dominio moral. La cuestión en realidad puede ser planteada en modos distintos. Un verdadero escepticismo fácilmente evidenciable lo encontramos, por ejemplo, en todas aquellas teorías éticas que desconocen la realidad de los hechos morales y sostienen lo *bueno* por lo útil, lo placentero, lo que proporciona felicidad y bienestar al individuo o a la humanidad entera. De este escepticismo que no quiere serlo se distingue aquel que quiere serlo y en el fondo no lo es. Me refiero a la posición escéptica que tiene su fundamento en el carácter relativo y en el perfil esencialmente histórico de todas las ideas morales y de todos los sistemas normativos que regulan prácticamente la vida moral. A esta última voy a referirme en lo que sigue.

Téngase esto en cuenta: no pretendo convencer al escéptico. No hay argumentos valederos para quien en los razonamientos ajenos no ve ni puede ver otra cosa que opiniones personales, tan legítimas como la suya, pero igualmente limitadas. Nada hay para el escéptico objetivamente válido y, por consiguiente, nada puede convencerlo. ¿Cómo podría tomar en cuenta

lo que a su juicio no es más que un modo de pensar o de estimar puramente subjetivo? Pero el relativismo escéptico sí es, en cambio, susceptible de una consideración crítica objetiva; y esto es lo que importa. Basta plantear la cuestión en sus justos términos. Y vale la pena hacerlo no sólo porque el escepticismo moral se halla mucho más extendido que el teórico, sino también porque él suele arrastrar consigo la vida entera del individuo o de la comunidad a veces con las más dolorosas consecuencias, aunque sería superlativamente ingenuo suponer que la vida moral, nuestro sér bueno o malo se halla prácticamente regido por nuestro conocimiento de lo que es bueno y malo.

Sin duda el escepticismo moral tiene raíces muy profundas. La experiencia empírica es a veces decisiva en este sentido. Oigamos a Pascal: *“No vemos casi nada justo o injusto que no cambie de calidad al mudar de clima. Tres grados de elevación sobre el polo echan por tierra toda jurisprudencia. Un meridiano decide la verdad. ¡Singular justicia la que el curso de un río limita! Verdad aquende el Pirineo, error allende”* (1). Poco más o menos lo mismo había dicho ya su compatriota Montaigne. *¿Qué clase de bondad es la que ayer gozaba de predicamento y mañana se desacredita, ni la que el curso de un río convierte en crimen? Qué verdad la que esas montañas limitan y que se trueca en mentira para los que viven más allá?* (2).

Tenía razón Pascal, y Montaigne, y cuantos se apoyan en la experiencia empírica. Si procuramos establecer qué es lo bueno, en qué consiste lo moral, tropezamos con una infinita variedad de opiniones. Hombres, pueblos, razas y épocas han poseído y poseen ideas morales tan distintas que aparentemente no nos queda otro camino que suponer que en efecto todo es relativo. No existe nada que pueda sér llamado bueno en sí ni, por consiguiente, es posible una Etica como ciencia. En todo caso quédale a ésta la tarea de clasificar las distintas manifestaciones de la vida moral comprobables en la historia, precisar sus orígenes y fundamentos y acaso también, para quien ve en ella algo más que una ciencia teórica, señalar directivas para la conducta humana sobre la base de las conclusiones logradas en el análisis comparativo de los *ethos* o formas históricas de la conciencia moral.

---

(1) Pascal. Pensamientos, III 8.

(2) Montaigne. Ensayos, Libro II, Cap. XII.

Más allá no es posible ir y aun esto último excede en realidad los límites de una ética así entendida, porque si nada es bueno en sí independientemente de nuestras apreciaciones subjetivas, nada tampoco puede ser convertido en principio imperativo de la conducta; o sólo podría serlo en virtud de un acuerdo general que contemple, pongo por caso, la mayor utilidad para el mayor número. Quiero decir que aunque no existe nada bueno en sí, algo se considera como bueno y como debido en función del interés común.

Ahora bien: no cuesta mucho trabajo demostrar que la posición escéptica no es a la postre otra cosa que un dogmatismo disfrazado. El dogmático y el escéptico parten de la convicción de que algo es bueno en sí para todo tiempo y lugar, que la validez universal define el principio moral. Pero de la variedad de creencias morales comprobadas en la experiencia extraen uno y otro conclusiones de opuesto signo. El dogmático mantiene su fe en el conocimiento moral y en la unidad de criterio para juzgar lo que es bueno y lo que debe ser. Por eso ve en todas las ideas morales diversas formas de errores que han de ser sustituidas por un sistema moral verdadero, fundado en la autoridad divina, en un *factum* de la razón pura, en un bien deseable por todos o en un fin último racionalmente deducido de la naturaleza humana. El escéptico, por su parte, niega la realidad moral porque ésta no coincide con lo que él ha presupuesto como definición de lo bueno: la validez universal. Entre lo que él presupone y lo que en la realidad encuentra existe una distancia insuperable. Por consiguiente, no le queda más que señalar el carácter relativo de la moral y rechazar la posibilidad de una Ética como ciencia. A fin de cuentas nos encontramos aquí frente a una conclusión escéptica fundada en un relativismo que a la postre encierra el más radical absolutismo.

Esta circunstancia impide al escéptico penetrar en el verdadero sentido de la relatividad de las formaciones morales que erróneamente identifica con la moral misma. Porque lo cierto es que no son idénticas ni la una se deduce de la otra. En mi opinión está plenamente justificado reconocer el carácter relativo de las ideas morales, de los *ethos* históricos y, por consiguiente, de la moral práctica fundada en ellos. En todos los casos las ideas morales expresan una determinada forma de sentir y preferir los valores, una conciencia estimativa históricamente condicionada y por ello necesariamente relativa y variable. Pero de ningún modo esto conduce al escepticismo.

Por de pronto se podría hacer constar aquí que muchas de las variaciones morales que encontramos en la historia y que en apariencias abonan la conclusión escéptica no son tales en realidad, sino que se trata de cambios en el orden jurídico, en los usos y costumbres que obedecen a causas ajenas a la moralidad; unas veces a exigencias de orden político o social, otras a razones económicas, a consideraciones estéticas o utilitarias. Así, como ha observado Scheler, “*el tránsito a la monogamia puede motivarlo la inferioridad numérica de la población femenina con relación a la masculina, o la creciente pobreza o cosas en apariencias tan lejanas como la introducción de la alimentación de los niños por la leche de vaca*” (1). No podríamos señalar este caso como ejemplo de una verdadera variación del *ethos* colectivo, de una nueva idea moral manifiesta en aquel hecho porque es obvio que este tránsito a la monogamia obedece simplemente a intereses extraños y no a un nuevo modo de sentir y preferir lo valioso. Pero esto mismo, me refiero al paso a la monogamia, puede ser en otras ocasiones índice de un cambio de perspectiva en la apreciación valorativa de los hombres, esto es, de la formación de un nuevo *ethos* cuya consecuencia moral práctica es justamente, entre otros, el hecho en cuestión. La apetencia general de una paz colectiva permanente puede señalar con relación a la belicosidad natural de los pueblos primitivos una variación en la conciencia estimativa, pero también obedecer sólo al interés, muy legítimo desde luego, de asegurar el orden interno, la vida económica, el progreso en general sin que para nada asome la menor idea de un respeto por la vida ajena, por la autonomía de los pueblos y, menos aún, de verdadero amor por los semejantes.

Las ideas morales —no las instituciones directa o indirectamente ligadas a ellas o derivadas de ellas—, son en realidad mucho menos variadas de lo que generalmente se supone. Mucho menos sin duda de lo que podríamos sospechar por la manifiesta diversidad de las formas culturales objetivas, de las ordenaciones jurídicas, usos y costumbres de los pueblos y las épocas históricas. No sería totalmente exacto decir, por ejemplo, que los pueblos que han conservado la esclavitud hasta no hace mucho tiempo han tenido una conciencia moral distinta de los que la habían abolido ya mucho antes o no la conocieron jamás. Seguramente también ellos han poseído una clara conciencia de

---

(1) Scheler. *Ética*. Parte 2ª, Secc. V, Cap. I, Apart. 6.



la dignidad del sér humano y de la necesidad de considerarlo como fin en sí mismo y no como medio para otra cosa. Si han mantenido la esclavitud ha sido o pudo ser al menos por razones de utilidad, de conveniencia. Desde luego, esto es radicalmente malo porque lo propiamente moral reside en el querer, en la toma de posición. Pero aun así lo que me interesa subrayar es que en el fondo se posee una misma intuición objetiva de lo que es bueno, una misma idea de lo moral frente a la cual podemos, claro es, comportarnos como se nos antoje.

Sin embargo podríamos dejar de lado todas estas formas de engaños en la apreciación de las ideas morales y considerar sólo sus efectivas variaciones en el curso de la historia, la multiplicidad de *ethos* históricamente comprobables. Pues bien, de esta comprobación no se sigue el escepticismo. La conclusión escéptica aparentemente justificada es en el fondo falsa porque lo es ya la tesis presupuesta: la validez universal. Aquí está el núcleo de la cuestión.

¿Qué quiere decir validez universal en la esfera ética? Si por tal se entiende que algo, un determinado bien o fin, incluso un así llamado fin último, debe ser tenido como lo absolutamente bueno para todos los hombres y en todo tiempo y lugar o, más exactamente, que el criterio de lo bueno reside en la adecuación de la conducta a tales bienes y fines, es evidente que no existe nada universal válido en tal sentido. ¿Cómo podría exigir reconocimiento general aquello que es simplemente objeto de nuestros deseos, variables de un individuo a otro y aun en un mismo individuo según las circunstancias y los momentos de su vida? Probablemente todos apetecemos la felicidad, el placer, el bienestar común, el pleno desenvolvimiento de nuestras más íntimas posibilidades. Pero todos entendemos la felicidad, el placer, el bienestar, la perfección humana de modo distinto o, por lo menos, no todos la entendemos de igual modo. Y por lo que hace a los bienes concretos existentes en el mundo la diversidad es acaso mayor y más notoria la imposibilidad de convertirlos en criterio de lo absolutamente bueno para todos, porque tales bienes aparecen y desaparecen en el curso del tiempo sometidos a las contingencias del suceder real y de los acontecimientos históricos. De tal modo, la bondad o maldad moral de la persona quedaría sometida a la existencia en principio sólo posible y variable del mundo de los bienes y, desde luego, al conocimiento empírico de los mismos.

No existe bién alguno que pueda ser tenido por absolutamente valioso para todos ni, por consiguiente, que sea capaz como tal de determinar moralmente la conducta. Por eso Kant rechazó de manera definitiva toda ética fundada en bienes y fines y vio en la determinación formal *apriori* el único modo de escapar al relativismo escéptico, al par que aseguraba la autonomía de la voluntad como condición de toda moral posible.

Pero al despojar a la ley moral de todo contenido material Kant termina por reducir lo bueno a la capacidad de generalización de la máxima que subjetivamente expresa dicha ley. Bueno es, según esto, lo que puede ser convertido en un principio de validez general. No es que un determinado contenido de experiencia se nos ofrece como objetivamente bueno y, por tanto, como debiendo ser para todos, sino inversamente algo adquiere valor y merece el calificativo de bueno porque es universalmente válido.

Bueno es lo debido, afirma Kant. Pero lo debido, para serlo, tiene que poseer validez general; o sólo podría serlo aquello que posee validez general. Ahora bien, según Kant, validez general no puede tenerla ninguna determinación empírica de la voluntad, ningún contenido material del querer, sino la ley que la voluntad en cuanto razón práctica se impone a sí misma. De aquí que la ley, el imperativo moral no puede en modo alguno prescribir una materia del querer, esto es, qué propiamente puede la voluntad querer, sino cómo debe ella querer, es decir, proporcionar sólo la forma general.

La validez general expresa así la idea de un deber absolutamente incondicionado que posee todo sér humano en cuanto ser racional. Esta conciencia del deber y de la validez universal de lo debido constituye en el fondo el principio fundamental de la ética kantiana, lo que hay en ella de radicalmente nuevo y revolucionario. Sin embargo, nada hay más contrario a la experiencia. Para la Fenomenología y para la ética material de los valores no ha pasado inadvertida la inconsistencia de esta idea del deber denunciada como una ficción psicológica. A mi juicio se trata en el fondo de un acto de fe en un yo profundo, un yo en sí absolutamente real en cuanto es el fundamento de la ley moral, pero en verdad en modo alguno verificable en la experiencia.

Sin duda, esta idea del deber, la más sublime que ha forjado el idealismo, nos exalta hasta la embriaguez. ¿Quién podría sustraerse al entusiasmo con que a ella se refiere Kant, siempre

tan medido, tan controlado en sus juicios y sus expresiones? Pero la conciencia del deber, aunque tenga su origen en lo más profundo del sér racional, no puede constituirse en punto de partida de la ética. Porque *deber* es un concepto derivado que tiene su fundamento en la intuición de lo bueno o, más exactamente, despiertá en nosotros como hecho de conciencia cuando frente a nuestras inclinaciones intuimos el deber ser de lo bueno. Muy sensatamente ha observado Scheler que el deber tiene carácter compulsivo, es siempre una coacción interna, una especie de voz interior que nos manda obrar de acuerdo al deber ser intuído, precisamente cuando nuestras inclinaciones se dirigen contra él. Pero si no existe tal inclinación adversa al deber ser de lo bueno y lo intuimos de un modo evidente, no hace falta el deber, esto es, la compulsión, sino la entrega total a lo bueno en la acción y en el querer, es decir, a lo positivamente valioso dado en los actos de preferencia.

El *tú debes* no es, pues, un dato inmediato que condiciona el valor de las cosas y la realidad moral, sino un hecho de conciencia que supone la concreta experiencia *apriori* de un deber ser objetivo y la no menos concreta experiencia de un sentirse arrasrado por los impulsos y apetencias naturales en una dirección opuesta al deber ser objetivamente intuído. Entonces despierta en nosotros esa voz interior que nos dice: tú debes hacer esto o aquello, tú debes obrar en este o este otro sentido porque así *debe ser*.

Bien se alcanza que sobre esto hay mucho qué decir y qué aclarar. Pero no viene al caso exponer ahora en detalles la ética kantiana ni señalar las muchas objeciones que, bien o mal, se le han hecho; sin desconocer por cierto el valor definitivo de su crítica a las teorías morales precedentes. Me interesa sólo subrayar que la validez general así entendida carece de fundamentos suficientes y no puede servir de criterio para el enjuiciamiento moral. La validez general de la ley moral kantiana en cuanto ésta no se halla determinada por ningún contenido empírico, escapa a las objeciones que necesariamente deben hacerse a todas las éticas de bienes y fines que pretenden ser universalmente válidas. Pero se desvanece tan pronto advertimos que se funda en un supuesto que por su parte carece de toda fundamentación.

¿En qué sentido, pues, podríamos hablar de validez general en la ética? A mí me parece que en éste y sólo en éste. Todo lo que en la intuición *apriori* se nos ofrece como *objetivamente*

bueno, exige reconocimiento general. Que hay una experiencia esencial y *apriori* de esta naturaleza, es decir, de lo objetivamente bueno capaz de servir de fundamento a una moral *apriori* de contenido es lo que ha puesto de relieve la ética material de los valores. No se me oculta que ésta presenta más de un flanco vulnerable, pero yo creo que está en lo cierto al menos en sus principios fundamentales. En lo que sigue me limitaré a señalar en la forma más breve posible lo que me parece esencial para justificar mi punto de vista (1).

Objetivamente bueno quiere decir tanto como bueno en sí, esto es, ajeno a nuestros intereses, apetencias y deseos. Lo objetivo se define por su independencia frente a las determinaciones individuales. Es bien sabido que en nuestra intuición de las cosas suelen intervenir elementos subjetivos que perturban la clara visión de aquello sobre lo cual recae la intención cognoscitiva. Trátase en todo caso de un conocimiento subjetivamente condicionado. Es objetivo, en cambio, todo acto que se deja determinar por el objeto mismo independientemente de tales elementos individuales. Esto supone, claro es, que el objeto al cual se somete el conocimiento es en sí, en cuanto a lo que es, independiente del conocimiento mismo, si bien como es notorio llega a ser objeto sólo dentro de la relación cognoscitiva. Otro tanto acontece en la esfera de los valores. También aquí nuestras apetencias y deseos, nuestras inclinaciones e intereses subjetivos perturban la clara visión de los valores y su jerarquía. Pero por encima de todas las ilusiones y las formas de engaños estimativos que tienen su origen en esta proyección de nuestros intereses individuales en el percibir sentimental, en el preferir y posponer existe una experiencia esencial y *apriori* de la cualidad en sí y de la jerarquía objetiva de los valores.

En ella se funda la intuición de lo objetivamente bueno. Espero que se me entienda bien. No existe un valor bueno, una materia que pueda ser calificada de tal modo, como existen los valores vitales, estéticos, religiosos, etc. Bueno o malo son valores personales y por lo tanto corresponden sólo a la persona y sus actos. Al decir bueno me refiero a aquel valor que en la intuición objetiva se me ofrece como debiendo ser en un sentido ideal, pero en rigor tal calificativo es apropiado sólo precisamente a la persona que intuye y realiza el deber ser ideal del valor.

---

(1) Un desarrollo más amplio de todo lo aquí sólo apuntado espero darlo en mi libro en preparación: *Vocación y ética*.

Llamo, pues, *objetiva* en la esfera de los valores a toda apreciación que atiende al valor mismo y se deja determinar por él; y *objetivamente bueno* el preferir adecuado a la cualidad y jerarquía objetiva de los valores y, por consiguiente, el acto de voluntad, el querer que realiza el deber ser ideal propio del valor dado como preferido en la intuición.

Pues bien, esto que es dado a la intuición como objetivamente bueno exige reconocimiento general. Es decir, el valor dado como positivo frente al negativo o el valor superior frente a los inferiores exige de quien lo intuye que se le reconozca como tal y, en consecuencia, reclama una toma de posición, una conducta que se ajuste a él. Claro resulta que no es este reconocimiento lo que determina la cualidad moral de la acción que de ella se deriva o, en otras palabras, que lo bueno sea bueno por su validez general. Por el contrario —nótese la radical inversión de los términos—, porque algo se me ofrece a la intuición *apriori* como objetivamente bueno, exige validez general. Esta es una consecuencia y no la condición de lo bueno. El acento recae sobre la objetividad del juicio estimativo.

¿Cómo es entonces que lo que exige reconocimiento general no ha sido siempre el mismo contenido material de valor? Tropezamos aquí con un hecho fundamental y decisivo para el correcto planteo del problema moral: la esencial historicidad de la vida humana, de la conciencia estimativa de los individuos, pueblos y épocas. Nuestra experiencia de los valores en la cual se apoya el ser dado de lo bueno es infinitamente variable de una época a otra, de un individuo o de un pueblo a otro. La natural estrechez de la conciencia emocional traza límites inevitables a nuestra visión del mundo de los valores nunca accesible en su totalidad. En esta visión parcial de los valores y en las transformaciones que ella experimenta en el curso de la historia se fundan la diversidad de *ethos* históricos, del modo de sentir y preferir los valores, el cual sirve a su vez de fundamento a los tipos de conducta y a las instituciones morales y, finalmente, a la moral práctica, es decir, al sistema de normas y preceptos que regulan prácticamente la vida de la comunidad y cuyo origen lo encontramos generalmente en la necesidad de reprimir las tendencias opuestas al sentir moral de la época.

Todas las ideas morales muéstranse así relativas, determinadas históricamente sin que por ello tengamos que reconocer por igual la relatividad de los valores mismos y su jerarquía. Es simplemente nuestro modo de sentir y preferir lo valioso lo que

cambia en la historia y, por consiguiente, las morales que se apoyan en tales modos variables del sentir y preferir.

Por eso tiene sentido que algo se manifieste con plena evidencia como objetivamente bueno y como debiendo ser para una época, un pueblo y hasta para un individuo solo y escape totalmente a la intuición de otras épocas, pueblos e individuos.

Lo que importa tener presente es que todas estas formas variables del sentir y preferir los valores poseen fundamentos *apriori*, lo cual hace compatible la idea de una ética absoluta con la serie en principio interminable de *ethos* que encontramos en la historia.

Esta forma de relativismo no tiene nada que ver por supuesto con todas aquellas teorías que relativizan los valores en general y los valores éticos en particular, en función de las valorizaciones y de las ideas morales propias de una época. Esto no es otra cosa que un dogmatismo absolutista disfrazado que finalmente tiene que desembocar en el escepticismo.

Señalar en qué medida esta postura patentiza una formidable ceguera histórica es tema singularmente atractivo para la ética, la psicología y la sociología. El racionalismo con su escaso sentido de lo histórico se ha mostrado siempre propenso a caer en este error cuyas consecuencias he procurado poner a la vista en este ensayo. Un relativismo bien entendido, en cambio, nos aleja definitivamente de la posición escéptica y sin duda se muestra más próximo a la compleja realidad de la vida humana y a su esencial historicidad.

En el momento de escribir estas líneas me encontraba en un viaje por el interior de España, concretamente en la zona de Salamanca y Valladolid. Durante el trayecto he tenido ocasión de observar de cerca algunas de las manifestaciones más características de la cultura popular de esta zona. Me he dado cuenta de que, a pesar de la gran variedad de dialectos y de las diferencias en los hábitos y costumbres, existe una profunda unidad cultural que trasciende las fronteras administrativas y que se fundamenta en valores esenciales que son comunes a todos los pueblos de esta zona. Esto me ha llevado a reflexionar sobre la importancia de la historia y la cultura en la formación de la identidad de un pueblo y sobre el papel que juega el individuo en este proceso. Creo que estas reflexiones pueden ser útiles para comprender mejor la complejidad de la vida humana y su esencial historicidad.

Salamanca,  
1937

El autor  
no se  
responsa  
de los  
errores