

**JUAN MIGUEL PALACIOS**

***BONDAD MORAL E INTELIGENCIA ÉTICA.***

***NUEVE ENSAYOS DE LA ÉTICA DE LOS VALORES.***

**MADRID, ENCUESTRO, 2008, 155 PP.**

por **Pilar Fernández Beites**

Hoy en día no se publican muchos libros de temática filosófica, pero quizás sean suficientes. Lo que no resulta suficiente, sino ciertamente escaso en los tiempos que vivimos, es la publicación de libros filosóficos en sentido estricto, que vayan a las cosas mismas y traten de adentrarse con rigor en ciertos problemas importantes (importantes, no por supuesto para la filosofía académica, sino para la propia vida de las personas). Y el nuevo libro de Juan Miguel Palacios es justamente uno de dichos libros escasos, que no debe pasar desapercibido, pues se ocupa de explorar algunas realidades peculiares a las que a menudo nos referimos en nuestra vida: los valores.

La inteligencia ética ha de realizar su contribución a la bondad moral (a la vida buena de las personas) y para ello ha de aclarar qué se quiere decir cuando se dice "valor". La inteligencia ética es la encargada de pensar sobre los valores, de buscar una "definición" adecuada de los valores —que la bondad moral se encargaría de realizar sin preocuparse de más "definiciones". Pero, como se afirma en la introducción del libro, aunque todos hablen hoy de los valores, a este discurso bien sonoro se une "un clamoroso y tenaz silencio filosófico acerca de la naturaleza y el conocimiento" de ellos. Esta penuria filosófica en la que vivimos (que afecta, no sólo a los valores, sino a cualquiera de las grandes cuestiones filosóficas) in-

tenta ser paliada en parte por este libro. Después de haberlo leído, creo que nadie dudará de que la ética de los valores merece ya salir del olvido en el que ha estado sepultada durante tantos años (casi un siglo), en los que ha sido criticada con dureza o rechazada con recelo, antes incluso de haber sido estudiada y explorada hasta el final.

El libro se articula en nueve ensayos diferentes, cuya reunión en un único volumen constituye sin duda un gran acierto, pues facilita la tarea al lector que tenga interés en adentrarse en la ética de los valores. En efecto, los ensayos muestran una profunda relación, dada justamente por la temática común en torno al valor y, al ocuparse de distintos autores, logran que el lector adquiera una panorámica amplia sobre esta propuesta filosófica. Además, lo logran de un modo que es característico de Juan Miguel Palacios, pues se trata en todos los casos de ensayos escritos en una elegante prosa, que poseen un gran rigor y, sobre todo, que son absolutamente respetuosos, incluso delicados, con cada uno de los autores a los que se estudia: Max Scheler, Franz Brentano, Manuel García Morente, Dieter von Hildebrand, Xavier Zubiri, Karol Wojtyła —escuela de

Lublin y Cracovia— y Josef Seifert. Se trata de extraer con esmero lo mejor de cada uno de estos pensadores y sólo finalmente plantear objeciones muy precisas, que permiten que se avance en el estudio de la cosa misma.

Es claro que exponer aquí cada una de las tesis que se defienden en el libro rebasaría los márgenes de una reseña. Por ello me centraré en uno de los trabajos que me parece de calidad excepcional. Se trata de un estudio sobre Max Scheler, titulado "Preferir y elegir en la ética de Scheler" (dicho sea de paso, creo que el genio filosófico de Scheler — con sus frecuentes exageraciones, incluso con algunos errores de fondo—, queda a gran distancia del resto de los teóricos de la filosofía del valor, que en algunas de sus críticas y nuevas distinciones, oscurecen, más que aclaran, las brillantes intuiciones con las que Scheler logró dar cuerpo a la filosofía de los valores).

Este trabajo de Juan Miguel Palacios fue publicado inicialmente en castellano en *Revista de Occidente* y en su versión alemana apareció en un volumen colectivo titulado *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, editado por Christian Bermes, Wolfhart Henckmann y Heinz

Leonardy. En él se habla del "restablecimiento scheleriano de la tesis socrática" y se muestra con todo el rigor exigible que la teoría de Scheler sobre la libertad consiste en una recuperación de la tesis socrática, si bien en una versión peculiar en la que el conocimiento se sustituye por el nivel afectivo.

En efecto, según Scheler, la preferencia evidente, que se da en el ámbito *afectivo*, implica la elección, que pertenece al terreno de la voluntad; por tanto, la voluntad no viene determinada por el conocimiento teórico (tesis socrática en sentido estricto), pero sí por el sentimiento: "el conocimiento evidente y plenamente adecuado de lo que es bueno determina también *necesariamente* al querer" (pasaje de la *Ética* de Scheler citado por Palacios). En consecuencia, aquí, como sucedía en la teoría de Sócrates, la elección del mal sólo puede deberse a un engaño: "cuando elegimos el fin que está fundado en el valor inferior, tiene siempre que estar a la base un *engaño del preferir*" (*ib.*). Y, así, a Scheler se le aplica el reproche clásico que ya hace Aristóteles a Sócrates (y que Aristóteles mismo no logra evitar): la vida buena sólo es posible si no nos engañamos, pero para no engañarse es

necesaria la vida buena. En los términos de Scheler, la "evidencia moral (*sittliche Einsicht*)" que permite la vida buena, sólo la tiene el que ha rechazado el engaño, pero sólo puede rechazar el engaño el que es bueno, el que lleva una vida buena. Según muestra Palacios, Scheler considera solucionado este problema distinguiendo la "existencia (*Bestand*) misma de la evidencia moral" de la "capacitación subjetiva (*subjektive Befähigung*)" para ella. Sólo esta última —que incluye el no haber caído en el engaño— presupone la vida buena y la primera es la que hace posible la vida buena. Pero, como concluye Palacios, esto no parece una solución.

En definitiva, Scheler opta por limitar la libertad (voluntad) para conseguir dar prioridad a la esfera de la afectividad (percibir sentimental, preferir y amar), que nos abre a la dimensión del valor. Esto resulta comprensible —aunque, desde luego, no aceptable hasta el final si tenemos en cuenta que el otro gran modelo fenomenológico —que ha logrado imponerse históricamente— es el de Martin Heidegger, que aboga más bien por una libertad de indiferencia. Es justamente el intento de evitar la libertad de indiferencia lo que le lleva a Scheler a negar

finalmente la misma libertad y, por tanto, la tarea que creo que deja abierta consistiría en reintroducir la libertad sin perder la importancia de los valores. Los valores son, en efecto, los candidatos idóneos para lograr que la libertad no sea una libertad indiferente —indistinguible del mero azar— que ha renunciado definitivamente a cualquier verdad capaz de orientarla. Los valores dados descriptivamente en distintos ámbitos (valores sensibles, vitales o espirituales) tienen la fuerza suficiente para orientar la “decisión”, la “resolución” propia del “estado de resuelto (*Entschlossenheit*)” que Heidegger, sin embargo, no dudó en considerar indiferente, indeterminada (“Pero, ¿sobre qué fondo se abre el ser ahí en el estado de resuelto? ¿A qué debe resolverse? La respuesta *sólo* puede darla la resolución misma [...] Al estado de resuelto es *inherente* necesariamente la *indeterminación* que caracteriza todo poder ser fácticamente yecto del ser ahí”, *Ser y tiempo*, § 60).

Pero, para discutir el problema de la libertad, hay que resolver también algunos problemas previos muy básicos. Uno de ellos es el que Palacios señala al exponer la teoría de Franz Brentano, al que sitúa “en las inmediaciones del valor”. Como

es sabido, Brentano une en una misma clase lo afectivo y lo apetitivo (como “fenómenos de amor y odio”), tal como hizo Descartes (*voluntates sive affectus*) y tal como hizo, en opinión de Brentano, el mismo Aristóteles. Pero, “¿qué es lo que justifica meter unos y otros, por así decirlo, en el mismo saco?”, se pregunta el autor y nos preguntamos también nosotros. Su respuesta parece la única posible: “se trata por igual de un estar en pro o en contra de la realidad de este objeto” (36). Es decir, meter en el mismo saco lo afectivo y lo volitivo se puede justificar sólo porque, como sostiene Palacios, en ambos casos se da un estar a favor (o en contra) del objeto. Resulta claro, sin embargo, que esto no es suficiente, pues al tomar esta curiosa decisión, se ignora justamente la diferencia entre ambos tipos de actos; y la peculiaridad de los actos tendenciales es tan decisiva como para que *sólo en ellos* podamos ubicar los actos libres. Sólo si, además de un estar a favor, hay una tendencia, puede producirse un acto libre (que, a su vez, se distingue del mero deseo, también tendencial). No distinguir la afectividad y la tendencia, y no poseer una clasificación de los actos en ambos grupos (de modo que podamos de-

cidir, por ejemplo, si el amor —que es la pieza clave en el sistema de Scheler— es un acto afectivo o tendencial o si hay, más bien, dos tipos de amor, uno afectivo y otro tendencial), impide tratar en serio la cuestión de la libertad.

No puedo concluir sin recomendar de nuevo la lectura de esta obra, no sólo a especialistas, sino a personas que deseen entender con algo más de profundidad qué queremos decir cuando al terminar de leer un libro como éste, afirmamos que se trata, sin duda, de un libro realmente muy “valioso”.