

una profunda crisis. El ejemplo de la filosofía de la ciencia de Popper le sirve como muestra especialmente clara de las dificultades actuales para aceptar la verdad científica como tal verdad. Las actitudes que se dan entre los científicos a partir de esta crisis oscilan entre un cientifismo optimista infundado y uno pesimista, que conecta, en cierta medida, con el *pensiero debole* postmoderno.

Los dos últimos capítulos de la obra realizan una labor constructiva, que muestra el enriquecimiento que se sigue de abandonar el cientifismo y de aceptar la fe como luz orientadora en la labor científica. También muestra cómo las explicaciones científicas más serias se encuentran con cuestiones propiamente humanísticas, que no suelen denominar tales, pero que consideran y resuelven de modo inadecuado: hasta para un cientifismo radical, las cuestiones humanísticas son parte integrante de la ciencia y de la visión global que el hombre tiene del mundo; la ciencia pura no existe. Y para poder orientar adecuadamente a la ciencia se hace necesario adoptar un nuevo humanismo, aspecto urgente en nuestra época.

La obra se completa con una interesante relación bibliográfica que permite estudiar más detenidamente los diversos temas que se revisan en ella.

Nos encontramos, en suma, con tres obras de divulgación muy necesarias para comprender y enjuiciar el ambiente cultural en que vivimos, impregnado de cientifismo. Para alguien que desee ver la ciencia actual «desde fuera», y tener una idea de conjunto de su alcance y de su relación con otros aspectos de la vida humana, su lectura puede resultar un punto de partida nada arduo y sumamente enriquecedor.

Antonio PARDO

Giuseppe ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Ediciones Internacionales Universitarias, S. A., Barcelona 1992, 307 pp., 17 x 24.

En las obras de ética que normalmente se barajan, la virtud viene a ser un apéndice, interesante, pero poco vinculado al resto de los análisis éticos que se incluyen en ellas. Giuseppe Abbà, como resultado de su labor investigadora y docente en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, ha querido ofrecer una visión de la virtud integrada con el resto del obrar moral, y es el libro que ahora nos ocupa. Antes que escribir un estudio erudito, que se habría convertido con facilidad en excesivamente farragoso,

ha preferido dar a su obra la forma de ensayo, bastante técnico, pero más ágil de leer que un tratado sistemático.

Los elementos que el A. trata de integrar son: el estudio del fin último del hombre (que normalmente ocupa el comienzo de los tratados clásicos de moral); el estudio de la felicidad como motor subjetivo y objetivo de las acciones; y el estudio de la virtud como parte fundamental del obrar moral humano. Al acometer esta integración, no se plantea analizar metafísicamente estos factores: sólo intenta establecer cómo actúa el individuo concreto desde el punto de vista moral, y cómo se articulan los factores mencionados en el obrar moral. Aunque no se la plantee formalmente, se ve en el trasfondo toda la metafísica del acto moral e, indudablemente, el presente estudio posibilitará la confección de una metafísica de la virtud.

El A. establece un diálogo con los autores que en estos últimos tiempos han tratado de los temas en cuestión, especialmente sobre la felicidad y la virtud. Su revisión de la bibliografía reciente (especialmente sobre la virtud) es exhaustiva. Y notablemente fecunda: sabe descubrir la faceta o aspecto peculiar de la virtud que cada autor ha sabido desvelar y, si esa observación es pertinente, la asume y pasa a enriquecer el trabajo.

El ensayo comienza por delimitar la noción de felicidad que resulta relevante para el obrar moral del individuo. Distingue así los distintos sentidos que se pueden dar al término felicidad, y selecciona entre ellos la que todo hombre quiere involuntariamente (que identificamos con la tendencia natural hacia su fin último), y la felicidad que se tiene como meta subjetiva del obrar, y que puede ser verdadera o falsa, según se adecúe a la inclinación de la naturaleza o sea un fin elegido al margen de ella.

A partir de esta meta, el A. puede observar que las normas éticas no son guías suficientes para alcanzar esa felicidad que el hombre pretende cuando actúa. Son indudablemente necesarias, pero no permiten explicar la riqueza y flexibilidad del obrar humano. Tampoco queda claro cómo se relacionan con la felicidad humana: la actuación según las normas morales podría explicar que el hombre siga su deber, pero no aclara, al menos en primera instancia, que esa persecución del deber sea persecución de la felicidad, ni desde el punto de vista objetivo ni subjetivo. Esto lleva al A. a buscar otros factores que permitan integrar el obrar por deber con el obrar que busca la felicidad, y poder dar así una visión integrada de la actuación moral. Esos factores, de los que se ha hablado mucho por distintos autores en los últimos 25 años, son las virtudes.

Pero descubrir las virtudes como elementos imprescindibles del obrar moral es sólo el primer paso. Queda clarificar qué son exactamente las vir-

tudes y cómo posibilitan el obrar moral que, sólo con la norma y la tendencia a la felicidad, queda insuficientemente explicado. El A. se entretiene, por tanto, en descubrir, en diálogo con autores clásicos y contemporáneos, cuáles son los elementos definitorios de la virtud.

Al analizar los escritos modernos sobre este tema, entre los que destacan los de MacIntyre y Hauerwas, descubre un vicio de fondo que les dificulta extraordinariamente descubrir correctamente la naturaleza de la virtud. Concretamente, estos y otros estudios recientes suelen partir de una visión que contrapone deber y virtud, por no fijarse en la perspectiva del sujeto que actúa, que es la única que puede permitir integrar todos los elementos del acto moral (de hecho, la reciente Encíclica *Veritatis splendor* también hace hincapié en este aspecto concreto: sólo la perspectiva del sujeto que actúa es correcta para llegar a un análisis ético verdadero). Situada en la perspectiva moderna del obrar humano como fruto de una voluntad autónoma, estos estudios son incapaces de ver el fin del hombre como algo simultáneamente dado y que se consigue: sólo ven la faceta de la autodeterminación. Desde esta perspectiva, el resultado del ejercicio de la libertad no muestra conexión con la felicidad, y se limita a ser la fuente de una conducta o modo de vivir, de una vida política concreta.

Para conjurar este peligro, el A. adopta la perspectiva del sujeto que actúa y, desde ella, está en condiciones de estudiar las razones de la insuficiencia de las visiones de virtud que se han barajado en los últimos tiempos. Así, se suele afirmar que la virtud proporciona facilidad para obrar, pero el A. puede afinar y decir que no es ni puede ser solamente esa facilidad, pues la persona todavía no virtuosa sencillamente no puede realizar acciones verdaderamente buenas y virtuosas. También estudia la afirmación que identifica virtud con la fuente de la conducta y que se expresa como rasgos de carácter, y puede descubrir que la unidad de relato de la conducta no basta para establecer su continuidad y permitir una designación coherente para la vida de la persona: la virtud no puede ser sólo el modo de manifestarse habitualmente esa persona, sino algo más profundo que tiene que ver con un modo de operar; sólo a partir de ese modo de operar se sigue una calificación de esa persona como poseedora de un rasgo de carácter o como autora de una biografía coherente, calificación que mira algo más profundo que el mero comportamiento, la virtud subyacente.

Además, la virtud mira por sí misma al fin del hombre. Pero si no se acepta esta conexión, y se reduce la virtud a conducta biográfica, no hay manera posible de distinguir entre costumbres virtuosas y viciosas: los distintos modos de vida quedan como visiones rivales del vivir humano, pero sin posibilidad de que se pueda descalificar a ninguna (MacIntyre). Sin em-

bargo, mirando al sujeto que actúa, la conducta no está sujeta sólo a una visión relativista (propia de una ética que se fija sólo en las acciones en abstracto, una ética de tercera persona), sino que puede aclararse qué conducta responde realmente a un hábito que dirige al fin último y es, por tanto, virtud, y cuál es, por contrapartida, vicio.

Aunque las visiones modernas de la virtud estén cargadas de graves dificultades, hay que atribuirles el mérito de haber resucitado este tema en un medio en que prima una ética del deber en abstracto. Según esta visión, lo que se debe hacer es, con distintos matices según los distintos autores, lo que un observador imparcial determinaría que hay que hacer en esa situación. Con este enfoque, el sujeto que actúa queda completamente desdibujado. Las circunstancias concretas que influyen en su actuar (por ej., pasiones) desaparecen. Y la ética sufre una tendencia a despreocuparse de lo verdaderamente moral (la voluntad del sujeto) para inclinarse a evaluar de modo consecuencialista las acciones, fijándose sólo en el estado de cosas que producen. El A. enriquece esa recuperación reciente de la virtud, y le vuelve a dar una de sus características: la virtud es la que posibilita el cumplimiento del deber, pues es precisamente la orientación hacia el fin último de la virtud la que determina qué es lo que debe ser hecho y lo que debe ser evitado. El obrar virtuoso mueve a obrar el deber: que algo sea deber no implica que sea oneroso ni que sea abstracto, no conectado con las inclinaciones del hombre que actúa. El hombre virtuoso obra simultáneamente de modo placentero, fácil, inclinado hacia el fin último y por deber.

Esta corrección de la comprensión moderna de la virtud lleva de la mano al A. a analizar la conexión entre virtud y vida buena. La vida buena es la que lleva al hombre a alcanzar su bien. Pero el bien del hombre, tal como ha mostrado recientemente Grisez, es complejo: el hombre que lleva una vida buena, debe buscar una serie compleja de bienes de modo ordenado. Ahora bien, esta búsqueda ordenada es imposible sin una cierta capacidad habitual de orientar la vida con respecto a esos bienes que se ofrecen al hombre para ser elegidos. Las virtudes son precisamente las encargadas de modular la tendencia hacia los bienes de manera que se puedan elegir de modo ordenado.

Así, la virtud se muestra como la única capaz de llevar al hombre hacia las acciones adecuadas (que constituyen su deber), que le llevan a la felicidad (tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo) mediante la elección de los bienes adecuados en el momento adecuado. Ese comportamiento virtuoso se puede mostrar al hombre para que lo imite en ejemplos de conducta (real o novelada), pero también se puede expresar en forma de máximas virtuosas, que expresan *in genere* el contenido de una

virtud. Es, sin embargo, la virtud de la persona la única que es capaz de dictaminar en concreto qué se debe hacer aquí y ahora.

De este modo, Abbà consigue mostrar un panorama del obrar moral en que la virtud es un factor esencial, pues, sin ella, el hombre está completamente incapacitado tanto para conseguir la felicidad, como para elegir el bien y llevar así una vida verdaderamente buena y perfecta, plenamente humana.

Este panorama se completa con un breve esbozo acerca del origen de la virtud, con la necesidad de que se combinen la buena voluntad del hombre que actúa, una buena educación que le muestre la norma adecuada en el momento adecuado y cree en él hábitos previrtuosos correctos, y la docilidad a las normas morales y a las máximas virtuosas. Cuando esta combinación se da felizmente, pueden aparecer en el hombre las virtudes, que posibilitan la actuación propiamente humana. Por último, el A. añade algunas precisiones que permiten atisbar por dónde se puede desarrollar una visión del obrar sobrenatural en conexión con las virtudes, tal como las ha mostrado.

La obra cumple plenamente su cometido: a pesar de que el autor indica que se trata de un ensayo, es más que eso: muestra una visión del obrar humano que resulta plenamente integrada. Tal como afirma el prof. Rodríguez Luño en la presentación, la obra contiene «valiosas informaciones, fecundos estímulos y amplios horizontes» para nuevas líneas de investigación que profundicen en alguna de las cuestiones planteadas.

Ensombrece este magnífico panorama una edición prolífica en erratas, la mayor parte subsanables mediante corrección automática por ordenador. Con todo, hay que felicitar a la editorial por poner esta obra a disposición del público español.

A. PARDO

AA.VV., *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1992, 733 pp., 17 x 24.

Un año y medio largo de trabajos, reuniones e intercambios de pareceres ha precedido la culminación de esta obra. Continuando la línea de sus respectivos «hermanos gemelos» (los correspondientes *Estudios* sobre las anteriores encíclicas sociales de Juan Pablo II), *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»* es una obra colectiva, de marcado carácter interdiscipli-