
Cruz Prados, Alfredo (2015)

Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética,

EUNSA, Pamplona

La obra del Prof. Alfredo Cruz Prados (en adelante, ACP) objeto de esta reseña representa el resultado, sin duda, imponente, de un sostenido esfuerzo de reflexión que, guiado por algunas intuiciones básicas claramente identificables, aborda con lucidez y rigor una amplísima gama de temas y problemas de central importancia histórica y sistemática. Como se explica en la breve introducción (pp. 9-12), el punto de partida de la posición que la obra busca desarrollar y defender se encuentra en un contraste entre dos modos, alegadamente irreconciliables para el autor, de enfrentar la problemática nuclear de la ética filosófica, a saber: por un lado, el propio de la que ACP denomina una “ética legalista e intelectualista”, característica de la Modernidad, y, por otro, el propio de la “ética de la virtud y la racionalidad práctica”, tal como ésta fue elaborada en la tradición aristotélica. Ésta última es la que, a juicio de ACP, hay que recuperar, frente a lo que sería el fracaso del enfoque moderno, el cual no lograría integrar adecuadamente la dinámica tendencial que está en el centro de mira de la ética clásica de la virtud, con la consecuencia de conducir a lo que sería una tensión irreconciliable entre “cientificismo” –se entiende, de la normatividad, es decir, en el plano de la justificación, para decirlo en mis propios términos– y “ascetismo voluntarista” –en el sentido preciso de un ascetismo de la voluntad, vale decir, situado en el plano de la motivación–, que dislocaría, en definitiva, la unidad de la agencia, para decirlo nuevamente en términos que no son del autor, pero que, espero, no desfiguran su posición (pp. 10 y siguientes.).

A juicio de ACP, todo intento de reconciliación de los dos tipos de enfoque debe verse como forzado, por la sencilla razón de que la diferencia de los puntos de partida sería tan radical que afectaría, de modo insuperable, a todo el repertorio de categorías puesto en juego en los intentos de explicación desarrollados en uno y otro caso. En particular, serían vanos los intentos de (re)introducir elementos eudemonológicos propios de la ética clásica de la virtud en el conjunto de modelos que parten de asunciones deontológicas. Los intentos de conciliación tendrían aquí el insalvable problema de sacrificar la coherencia interna de ambos tipos de planteo (p. 12). Personalmente he defendido, en

diversas ocasiones, el punto de vista exactamente opuesto al que acabo de referir, a la hora de caracterizar las relaciones entre la ética antigua y la moralidad moderna. Por lo mismo, tanto más aleccionadora y admirable me parece la claridad con la que ACP expone su posición al comienzo mismo de la obra, la cual se presenta entonces como un intento de defensa, sin compromisos, del tipo de aproximación que prescribe su propio punto de partida radicalmente incompatible. Naturalmente, la respuesta a la cuestión de si se está aquí verdaderamente en presencia de modos radicalmente inconciliables de abordar la problemática nuclear de la ética filosófica depende, en medida decisiva, de la caracterización misma de las posiciones que se pretende comparar.

Pero mi intención no es ni puede ser aquí la de proporcionar una interpretación alternativa a la propuesta por ACP que permitiera poner en duda el alcance de su severo veredicto de incompatibilidad. Por el contrario, me limitaré a reflejar algunos de los aspectos centrales de la interpretación que el propio ACP desarrolla, con gran rigurosidad y notable penetración, convencido como estoy de que, incluso en el disenso sobre algunas cuestiones de fondo, y tal vez en mayor medida justamente en razón de tal disenso, se puede aprender muchísimo de una obra que ofrece una amplísima gama de elementos de indudable valor.

El cap. 1, “Regresar al Bien” (pp. 13-109), presenta la visión de conjunto de ACP sobre el problema planteado en la introducción. Partiendo de un discutible diagnóstico de E. Tugendhat, según el cual la diferencia entre ética antigua y moralidad moderna sería el desplazamiento del eje desde el bien propio al bien ajeno (p. 13), ACP adopta, aunque no sin matices críticos, la contraposición establecida por G. E. M. Anscombe entre lo que sería el legalismo criptoteísta de la Modernidad, resultante de la degradación de las morales de la “Ley Divina” de la tardía Edad Media, por un lado, y lo que podría llamarse la “inocencia deontológica” de la ética antigua, especialmente, aristotélica, orientada a partir de la idea del bien humano y la virtud (pp. 13 y ss.). ACP concuerda con el diagnóstico de Anscombe acerca del dominio irrestricto de la concepción legalista, de corte criptoteológico, en la Modernidad y acerca de su decisiva influencia en las confusas derivas contemporáneas del discurso ético. Pero ACP va incluso más allá: la influencia distorsiva del enfoque legalista se extiende también al ámbito del pensamiento tomista, allí donde éste reformuló su propia identidad a partir de la confrontación con los representantes paradigmáticos del legalismo, en particular, Kant (pp. 18 y ss.). Frente a la incoada tendencia al legalismo presente ya en la Segunda Escolástica (esp. Suárez), en Tomás de Aquino, en cambio, las nociones de ley y de obligación

jugarían todavía un papel sólo secundario (pp. 25 y ss.), mientras que su concepción de la ley natural como *participación* de la ley eterna en el hombre apuntaría, por el contrario, a hacer justicia al carácter *natural*, es decir, *tendencialmente anclado*, del conocimiento moral que subyace a la agencia, el cual no debe ser erróneamente identificado con su eventual, y siempre posterior, esclarecimiento reflexivo (pp. 30 y ss.). Sobre esta base, ACP apunta a una conexión esencial entre voluntarismo y legalismo, que se concentra en la cuestión relativa a la motivación última del obrar moral (cf. p. 32 ss.), y que conduce finalmente a un rechazo de la idea según la cual los imperativos de la moralidad deben poseer un carácter categórico, y no hipotético: la resistencia a admitir que todo imperativo sea de carácter hipotético no sería, en definitiva, más que un signo exterior del profundo arraigo del planteamiento legalista (pp. 33 y ss.). Una consecuencia ulterior del proceso de creciente “juridificación” de la ética, impulsado por la concepción legalista, reside, a juicio de ACP, en una tendencia externalizante que desemboca, en último término, en la concesión de un indebido privilegio a la perspectiva de la tercera persona, convertido incluso en pauta de interpretación de la relación práctica que el agente individual ha de mantener también consigo mismo (pp. 35 y ss.). Análoga es la posición que ACP adopta al abordar el problema de la conexión entre legalismo y justificación natural de la moralidad: sólo el punto de partida en el bien (y la felicidad) permite dar cuenta de la motivación última del obrar moral, sin acudir a ningún tipo de sobreañadido externo, mientras que el punto de partida en la representación de la ley no permite dar una respuesta satisfactoria a este mismo problema (pp. 46 y ss.). En todo esto, se deja sentir claramente la influencia del planteamiento elaborado por A. McIntyre, pero ACP añade todo un conjunto de argumentos y valoraciones altamente originales, que merecerían toda una discusión detallada. Sobre la base así elaborada, ACP ofrece una batería de argumentos contra los intentos, modernos y contemporáneos, de caracterizar lo moral como una especie o subclase dentro del ámbito de lo práctico, por caso, como opuesto a lo meramente prudencial (pp. 55 y ss.) y discute, con cierto detenimiento, las posiciones elaboradas por Grisez y Finnis, en la medida en que pretenden incorporar distinciones análogas dentro de un marco de tratamiento que pretende ser de inspiración tomista (pp. 68 y ss.). Finalmente, ACP discute la posición de Kant, con especial atención al modo en que plantea la cuestión del punto de partida de la ética (pp. 81 y ss.). La tesis crucial aquí es que las teorías deontológicas, incluso allí donde pretenden presentarse al modo de una “fenomenología de la conciencia moral”, no constituyen “auténticas teorías morales”, por cuanto el “fenómeno deontológico” no “agota” ni “caracteriza de manera

esencial” nuestra “experiencia moral”. Lo que sigue, en el caso de Kant, es una consideración sumaria del modo en el que en *Grundlegung* y *Kritik der praktischen Vernunft* se presenta el principio de la moralidad y se tematiza el problema de la motivación del obrar moralmente bueno (pp. 85 y ss.). La conclusión es rotunda: Kant no logra dar razón de la experiencia moral, porque ésta no consiste en lo que Kant toma como punto de partida, a saber: el “valor absoluto del obrar por deber, el fenómeno deontológico” (p. 92). No puedo entrar en el detalle de esta discusión de la posición de Kant, aunque no podría ocultar que constituye uno de los puntos en los que a mayor distancia me encuentro de la interpretación desarrollada por ACP. Me limito a señalar un único punto exegético básico: si de lo que se trataba era de mostrar de qué modo concibe Kant la experiencia moral, parece claro que el punto de partida no podía venir dado por el tratamiento del principio de la moralidad en las dos obras mencionadas, al menos, no primaria ni mucho menos exclusivamente. Lo aconsejable hubiera sido, más bien, partir de una consideración detenida de los textos –lamentablemente bastante dispersos, pero también bastante abundantes y, como lo ha puesto de relieve la investigación más reciente, sistemáticamente muy ricos–, en los que Kant tematiza *específicamente* el peculiar tipo de (auto) experiencia que tiene de sí el agente, en cuanto sujeto a las exigencias de la moralidad. Para ello, hubiera sido necesario tomar en consideración no sólo la controvertida, pero importantísima doctrina del *Faktum* de la razón pura práctica, sino también, y muy especialmente, el amplio tratamiento kantiano de la “conciencia moral” (*Gewissen*) y, en conexión con ella, también el tratamiento del sentimiento moral y su proyección en la doctrina de la virtud, donde se pone de relieve que en este ámbito no todo es autodistanciamiento y autocensura, sino que también es posible la identificación consigo mismo, en el modo del genuino contento consigo mismo y el recto aprecio de sí. Todo ello podría haber dado lugar, seguramente, a una reconstrucción algo más diferenciada y tal vez también algo más simpatética de la posición de conjunto elaborada por Kant, tan compleja y matizada como es.

En el cap. 2, “La prioridad del apetito” (pp. 111-190), ACP ofrece una amplia reconstrucción de los aspectos principales que dan cuenta de la dinámica tendencial que subyace en la genuina agencia. ACP ofrece aquí una vigorosa interpretación de la tesis aristotélica, seguida también por Tomás de Aquino, según la cual el intelecto no posee por sí solo fuerza motivacional (*vgr.* “no mueve a nada”). Tras mostrar que una posición del tipo de la de Aristóteles, con su punto de partida estrictamente tendencial, no incurre en la llamada

“falacia naturalista” (pp. 111 y ss.), ACP ofrece una caracterización de la “voluntad” que enfatiza fuertemente su carácter dinámico de tendencia, en oposición a lo que serían concepciones estáticas en la línea de Escoto y Kant (pp. 123 y ss.). Sobre esta base, ACP elabora una refinada interpretación de la conexión interna entre apetito y razón que presta sustento al conocimiento práctico (pp. 130 y ss.). Aunque su propio tratamiento del punto hubiera permitido comprender de un modo menos radicalizado el alcance de la tesis del primado del apetito, que es un primado situado en el plano *estrictamente motivacional*, para decirlo en mis propios términos, ACP extrae aquí consecuencias fuertemente expansivas, que, a mi modo de ver, no necesitan ser compartidas. En efecto, como ACP advierte con claridad, la tesis de la prioridad del apetito, situada exclusivamente en el plano correspondiente a la motivación de la acción no resulta, en modo alguno, incompatible con la asunción, presente igualmente en Aristóteles y Tomás, de que la *rectitud* del apetito sólo puede establecerse por referencia a pautas evaluativas de origen intelectual o, si se prefiere, racional. Así lo han visto numerosos intérpretes y así lo sugieren también diversos textos del propio Tomás de Aquino. Sin embargo, ACP rechaza este tipo de solución, porque llevaría, a su juicio, a un círculo en la explicación y sostiene, por su parte, que la única solución posible consiste en hacer referencia al carácter natural de la inclinación originaria del apetito al bien, como fin último (pp. y 144 s.). Por cierto, ACP no pasa por alto el hecho de que, en el caso de Aristóteles y Tomás, la referencia a una “verdad” del apetito se conecta con el reconocimiento de la existencia de deseos originados en la propia razón (pp. 173 y ss.). Pero lee esta última tesis de un modo más bien restringido, que la hace compatible con su propia interpretación, fuertemente expansiva, de la tesis del primado del apetito: en último término, la rectitud del apetito se afina en su naturalidad y, en tal naturalidad, reside la condición última de posibilidad de una moral racional (pp. 175 y ss.). Frente a esto, quienes, como yo mismo, defienden una interpretación más restringida del alcance de la tesis del primado del apetito insistirán en el hecho de que dicho primado concierne tan sólo *al plano motivacional*, de modo tal que resulta compatible perfectamente con la asunción de un primado del intelecto o la razón *en el plano correspondiente a la justificación* de la corrección moral, como lo asume el propio Aristóteles, cuando pone en la conformidad con la *recta ratio* el criterio de enjuiciamiento que permite establecer la rectitud del apetito, y no, en cambio, en referencia a la mera naturalidad de éste. Obviamente, la apelación consciente a las inclinaciones naturales, a la hora de justificar racionalmente la corrección de una determinada concepción material del bien humano, no puede situarse ella misma en el mismo nivel de naturalidad en el cual están si-

tuadas de hecho las tendencias a las que ella misma hace referencia. El punto tampoco escapa a ACP, aunque seguramente discrepamos a la hora de ponderar el alcance de sus consecuencias. Como quiera que sea, y en perfecta consonancia con su propia interpretación del alcance de la tesis del primado del apetito, ACP ofrece una penetrante reconstrucción del modo en el que la operación de la razón contribuye a esclarecer el apetito, revelando su carácter de recto o errado en el seno de nuestra experiencia moral, en un proceso que describe en términos de “determinación” y “verificación” del apetito (pp. 178 y ss.). Esta sección, que está llena de sugerencias iluminadoras y provocativas, merecería, por sí sola, toda una discusión independiente. No me queda más remedio aquí que limitarme a recomendar muy especialmente su atenta lectura, porque ella da expresión a lo que constituye uno de los núcleos especulativos del trabajo entero, a saber: el atisbo original de lo que sería la conexión interna que vincula el punto de partida radicalmente tendencialista, por un lado, y la asunción del carácter hipotético de todo precepto moral, por el otro (pp. 187 y ss.).

El cap. 3, “La felicidad: todo lo que todos desean” (pp. 191-270), presenta una caracterización, comparativamente más sucinta, del modo con el que debe ser caracterizado, formal y materialmente, el fin último al que se ordena naturalmente el apetito: la felicidad. En este caso, el tratamiento transita por caminos más habituales, si se quiere, pero incorpora, una y otra vez, observaciones penetrantes y originales. La discusión del carácter último de la felicidad como fin (pp. 191 y ss.) y, en conexión con ella, del famoso “argumento del *ergon*” ofrecido por Aristóteles (pp. 197 y ss.) es clara y acertada. Igualmente acertada es la presentación del modo en que Aristóteles concibe la conexión entre felicidad y virtud (pp. 205 y ss.), que desemboca en una caracterización de la felicidad como un tipo o una forma de vida, en la cual, además de considerar sintéticamente muchos de los problemas discutidos en la investigación de las últimas décadas (por ejemplo, la alternativa entre interpretaciones “inclusivistas” vs. “exclusivistas” o “dominantes”, frente a la cual ACP se inclina por una posición inclusivista; el papel de los bienes exteriores; etc.), se enfatiza especialmente el carácter totalizador de la vida feliz y, en conexión con él, el papel integrador que cumple la prudencia en el marco de la concepción aristotélica (pp. 222 y ss.). Sobre esta base, ACP discute el problema que presentan, a su juicio, las concepciones intelectualistas de la felicidad, que conduciría, por lo demás, a una interpretación “dominante”, a su juicio inaceptable (pp. 236 y ss.). Aunque admite que muchos textos de Aristóteles y Tomás la sugieren, ACP se esfuerza por mostrar que tal tipo de interpretación no re-

sultaría compatible con aspectos centrales de las concepciones de ambos autores. Tal vez, una consideración de las variantes más sofisticadas de la línea de interpretación que él mismo rechaza como, por ejemplo, la elaborada por R. Kraut, hubiera permitido a ACP matizar algunas de sus críticas a la posición exclusivista que defiende el primado de la vida contemplativa, que, a mi juicio, es la que mejores credenciales posee, tanto desde el punto de vista filológico como del sistemático. Pero, como nadie ignora, se trata de asuntos discutidos hasta la extenuación, respecto de los cuales no se vislumbra que pueda algún día lograrse un consenso suficientemente amplio. En todo caso, ACP piensa que es necesario matizar fuertemente el modo en el que tradicionalmente se ha elaborado el contraste entre la vida activa y la vida contemplativa, sobre todo allí donde éste lleva a pensar ambas vidas como sucesivas y no como contemporáneas (pp. 264 y ss.), y rechaza, como carente de fundamento filosófico, la interpretación de la vida contemplativa que se orienta a partir del ideal de la vida monacal (pp. 267 y ss.). Se echa de menos en este contexto una consideración más específica del problema que plantea el requerimiento de “autosuficiencia” (*autárkeia*) que Aristóteles vincula con su caracterización de la felicidad, porque en la interpretación de su alcance se juega parte importante de la suerte que corra la defensa de una determinada variante de inclusivismo.

En el cap. 4, “El acto humano: la elección” (pp. 271-363), ACP propone una detallada reconstrucción de los procesos que dan cuenta de la producción de la acción. En primer lugar, por ser la elección (*proairesis*) la operación propia del ser humano, se intenta determinar en qué consiste aquello que hace que una elección sea una *buena* elección o, dicho de otro modo, en qué consiste, en último término, el modo correcto de dotar de contenido a la representación del fin último que consiste en la felicidad (pp. 273 y ss.). El punto de partida lo ofrece aquí la conclusión alcanzada por medio del argumento del *ergon*, un punto de partida que, a juicio de ACP, tiene un alcance al mismo tiempo descriptivo y normativo. Sobre esa base, y partiendo de la tesis tomista que identifica la bondad de la acción con lo que tiene de ser, precisamente, en cuanto acción, ACP establece una asimetría estructural entre la elección del bien y la del mal: sólo la primera merece propiamente el nombre de elección, mientras que la elección de lo malo no es “igualmente” elegir, sino fracasar en la elección (pp. 277). ACP busca apoyar esta tesis en una referencia a la distinción aristotélica entre la elección y la mera voluntariedad, de la que son capaces también los animales y los niños. Pero, aunque la exposición no siempre está en este punto completamente libre de ambigüedad, ACP, acertadamente,

no pretende extraer la consecuencia, que hubiera sido claramente errónea, de que la noción aristotélica de *proairesis* debería tomarse como un término que remite a una virtud, ya que admite expresamente que el continente y el in-temperante llevan a cabo una elección, aunque imperfecta o defectuosa, en grado creciente (pp. 281 y ss.). En un sentido estructural, la elección, piensa ACP, no puede ser propiamente separada de la acción, sin echar a perder al mismo tiempo la posibilidad de entender esta última como lo que verdaderamente es. La discusión de este punto toca una serie de aspectos relativos a la ontología de la acción, un ámbito que, como nadie ignora, está poblado de dificultades de todo tipo (pp. 298 y ss.). En todo caso, me limito a señalar que, siguiendo la posición de Wittgenstein, ampliamente difundida por Anscombe, ACP rechaza la posibilidad de que la producción de la acción pueda entenderse en términos causales, al menos, en un sentido estrecho que remite a la relación de diferentes actos o eventos (pp. 302 y ss.). Naturalmente, se trata de una cuestión altamente controvertida en la discusión contemporánea. De modo consistente con la posición así elaborada, ACP interpreta el silogismo práctico como el tipo de pensamiento que tiene lugar en la misma acción que el silogismo práctico explica (pp. 309 y ss.). Comparto plenamente el énfasis de ACP sobre el hecho de que el silogismo práctico es, en Aristóteles, un modo de explicar la ocurrencia misma de la acción, no el discurso sobre ella, y también la consiguiente referencia de la verdad práctica a la acción misma (pp. 314 y ss.). Pero no me parece igualmente logrado el contraste del silogismo práctico, así entendido, con el proceso deliberativo que desemboca en él. Aquí ACP se esfuerza, sobre todo, en evitar una construcción *top-down* de corte unitarista y deductivista, en lo cual, pienso, tiene toda la razón. Pero ello no tiene por qué conducir necesariamente a un rechazo global de la posibilidad de entender los procesos deliberativos en términos silogísticos, en un sentido amplio del término. Y, de hecho, Aristóteles afirma de modo expreso que también la deliberación puede verse como “una especie de silogismo” (*silogismós tis*) (cfr. *De memoria* 2, 453a14). Especialmente interesante resulta, en conexión con el tratamiento de la deliberación, la escueta discusión del aporte positivo de los afectos al razonamiento moral, inmediatamente conectada también con la necesidad de educarlos (cfr. p. 333 ss.). El cuadro se completa con una pormenorizada defensa de la tesis según la cual la intención no puede divorciarse, sin más, de la ejecución, sino que está presente en ella. En ella se adopta una posición fuertemente unitarista a la hora de caracterizar la relación entre el aspecto interior y el aspecto exterior de la acción, en conexión también con una discusión de la noción de “actuar bajo una descripción” introducida por Anscombe (pp. 340 y ss.). En este sentido, ACP enfatiza el con-

traste entre intención y mero deseo, en la medida en que la primera –al menos, cuando se la toma en el sentido más estrecho que no incluye casos como el de las llamadas decisiones a término, agrego yo– trae consigo ya el movimiento hacia el fin (pp. 350 y ss.).

El cap. V, “El obrar virtuoso” (pp. 365-450), aborda la cuestión relativa a los aspectos que definen el carácter virtuoso de la acción. En primer lugar, se considera el aspecto cognoscitivo, con especial atención al modo en el que Aristóteles caracteriza la *recta ratio*, que, en conexión con la noción de “término medio”, da lugar a una concepción de la virtud como “apetito moderado”, donde los componentes tendencial y cognoscitivo encuentran su unificación más armónica (pp. 365 y ss.). En la discusión de la prudencia, conectada inmediatamente con lo anterior, ACP destaca acertadamente el equilibrio de la concepción aristotélica, que se destaca por una especial sensibilidad frente al carácter contextualizado y la sujeción situacional del obrar humano, sin incurrir jamás en el tipo de reduccionismo que caracteriza a las llamadas “éticas (morales) de la situación” o a algunas de las más caracterizadas variantes de lo que modernamente se denomina el “prudencialismo” (pp. 376 y ss.). Un segundo aspecto del tratamiento concierne al carácter de connaturalidad que posee la virtud, como una suerte de segunda naturaleza, (pp. 385 y ss.) y, con ella, el obrar virtuoso, que resulta, en tal sentido, espontáneo y no necesitado de previa reflexión (pp. 405 y ss., pp. 419 y ss.). No puedo entrar en el detalle, pero me interesa recalcar dos conexiones: por un lado, la que existe entre connaturalidad y libertad en el hábito virtuoso y el obrar apoyado en él; por otro, la conexión que ACP busca establecer entre el carácter connatural del acto con su carácter espontáneo, que excluiría la posibilidad de ser considerado meritorio o debido, en el sentido preciso de “por deber”. El tratamiento tiene aspectos de altísimo interés y momentos de acierto poco menos que quirúrgico. Como se podría esperar, quien peor sale parado es nuevamente Kant. Sin embargo, se echa de menos, en varios puntos, referencias más específicas a la doctrina kantiana de la virtud, la cual contiene múltiples aspectos que no se dejan encasillar, sin más, en el marco interpretativo que se orienta exclusivamente a partir de la oposición entre razón e inclinaciones. Finalmente, en un apartado de gran importancia sistemática, y de excelente factura, ACP elabora un contundente argumento destinado a mostrar que la virtud no puede ser sustituida por procedimientos del tipo de la deducción ni tampoco por modelos esquemáticos o tendencialmente deductivistas de la aplicación de reglas (pp. 433 y ss.).

Finalmente, el cap. VI, “Los contenidos de la virtud. Conocimiento moral y contextualidad” (pp. 451-559), estudia con mayor detenimiento algunos de los aspectos estructurales básicos de la virtud, tanto desde el punto de vista de su adquisición, como también en lo concerniente a su estatuto categorial y a su vinculación con la diversidad de los contextos de actuación y las situaciones de acción. Un primer punto viene dado por el intento exegético de conectar dos aspectos que, en muchas ocasiones, se consideran por separado, a saber: por un lado, el modo de adquisición de la virtud y, por otro, la función moral de la ley (pp. 451 y ss.). ACP caracteriza el tipo de autoconfiguración de la agencia que tiene en vista la concepción aristotélica como una alternativa, tanto frente a las concepciones expresivistas de la subjetividad como frente a lo que denomina las concepciones “tecnológicas” de la voluntad (pp. 456 y ss.). En la concepción de Tomás de Aquino, la función de la ley se relaciona directamente con la necesidad de proporcionar orientación a los procesos de autoconfiguración que dan cuenta de la posibilidad de la genuina agencia, pero jamás podría sustituir sin residuo a la virtud misma, en su papel motivador del obrar moralmente bueno (pp. 458 y ss.). El punto de anclaje de la concepción así elaborada viene dado, como era de esperar, por la tesis que asume la centralidad del *êthos*, como el factor que permite la apertura significativa de las situaciones de acción, en lo que tienen de familiar y previsible, tal como ellas se presentan en los diversos contextos de actuación (pp. 469 ss.). En tal sentido, ACP caracteriza al *êthos* objetivo que se realiza o actualiza en la acción como la “verdad práctica” que pertenece al contexto específico al que pertenece dicha acción (cf. p. 472 ss.). El modo en el que ACP acentúa la función positiva del contexto, incluso a la hora de dar cuenta de la posibilidad del razonamiento práctico, permite entender mejor la medida en que su concepción comparte algunas de las intuiciones básicas que caracterizan a determinadas variantes del así llamado comunitarismo (cf. p. 475 ss.). El contextualismo propio de lo que ACP denomina un “teleologismo limitado” proveería, según esto, de la única vía transitable frente a la alternativa pretendidamente excluyente entre “consecuencialismo” y “deontologismo” (cf. p. 481 ss.). Una línea comparable sigue el tratamiento de la identidad práctica, en términos de la conexión entre autorreferencia y papeles sociales, donde se apunta a una concepción estratificada que permita superar el contraste irreconciliable entre lo que sería una perspectiva puramente naturalizada y una radicalmente socializada del *telos* humano (pp. 485 y ss.): la referencia al contexto de la comunidad política, como contexto arquitectónico, y al papel central de ciudadano, como papel anclado en la naturaleza política (social) del ser humano, proveerían aquí las instancias que hacen posible el tipo de mediación e integración

requerido (pp. 494 y ss.). El argumento en favor de esta peculiar versión del enfoque comunitarista se completa con una defensa del carácter irreductiblemente social de la moralidad, que pone de relieve el papel central del bien común y la virtud de la amistad (pp. 501 y ss.), y, sobre esa base, con una vigorosa defensa del papel de la tradición como fuente y punto de apoyo de la reflexión moral, por oposición a lo que sería un intento cartesiano de situarse en una suerte de punto cero, para reconstruir desde allí criterios específicos de corrección moral (pp. 531 y ss.). Con Gadamer, ACP enfatiza, en este sentido, que el tipo específico de racionalidad que encarna la concepción aristotélica de la *phrónesis* no funda su especificidad en una pretendida ausencia de presupuestos, sino en la calidad acreditada de los presupuestos en los que se apoya (pp. 538 y ss.). El contextualismo irreductible de la concepción aristotélica estaría, así entendido, en abierta contraposición con las concepciones dominantes en la Modernidad (pp. 543 y ss.). En este sentido, piensa ACP, tampoco aquellas versiones deductivistas de la teoría clásica de la Ley Natural, en la medida en que hayan sucumbido a la influencia ilustrada, habrían estado en condiciones de reconocer el hecho fundamental de que no hay un camino objetivista para superar el contextualismo, y ello por una razón doble, a saber: porque también la propia concepción clásica de la Ley Natural ha de verse, en última instancia, como una cierta tradición del pensar, y porque sólo la virtud permite una superación de la sujeción contextual, que no tiene lugar en la forma de un pretendido situarse fuera de todo contexto, sino, más bien, en un movimiento de elevación que, partiendo de un contexto particular de actuación, histórica y socialmente determinado, va siempre también más allá de él, precisamente, allí donde logra hacerle justicia del modo más adecuado (pp. 546 y ss.).

De este modo, espero haber podido dar una idea mínimamente cabal de una obra que merecerá ser discutida por mucho tiempo, porque explora con ejemplar consistencia las posibilidades que abre un determinado tipo de abordaje a los problemas centrales de la ética filosófica. Lo hace a partir de una determinada tradición y termina justificando, desde sus propias premisas, lo que, a juicio del autor, sería la imposibilidad de proceder de otro modo. Se podrá estar en mayor o menor medida de acuerdo con el diagnóstico inicial y con algunas o incluso muchas de las tesis defendidas a lo largo de la poderosa argumentación desarrollada en el texto. Pero incluso aquellos que, como yo mismo, tengan discrepancias de fondo frente a algunas de las tesis centrales mantenidas en la obra no podrán dejar de agradecer al autor la claridad de sus argumentos, la penetración de sus análisis, la amplitud filosófica de su enfo-

que y, sobre todo, la honestidad sin concesiones, a la hora de reconocer sus propios puntos de partida y de asumir las consecuencias de sus propias asunciones. En efecto, sólo cuando se dan estas condiciones, se puede aprender realmente de quienes defienden posiciones diferentes e incluso ocasionalmente opuestas a las propias. En este sentido, el libro de ACP constituye una fuente invaluable de enseñanza para cualquier lector, sin duda, pero muy especialmente para aquel que pueda no compartir finalmente algunas de sus ideas.

Alejandro G. Vigo

Departamento de Filosofía/ICS (Universidad de Navarra)