

Paolo Tejada

Parte de la Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 2004.

Índice

1. Alasdair MacIntyre

1.1. Conceptos previos

1.1.1. Las prácticas sociales

1.1.2. La unidad narrativa

1.1.3. La tradición moral

1.2. El concepto narrativo de virtud

2. Martha Nussbaum

2.1. La identidad “moralidad - narrativa”

2.2. La forma narrativa de las virtudes aristotélicas

3. Stanley Hauerwas

3.1. La Teología narrativa de Hauerwas

3.2. La comunidad de la virtud

3.3. La virtud en Hauerwas

4. Valoración de la escuela narrativa

El trabajo producido en los años recientes sobre las relaciones entre la ética y literatura, debe su origen, por un lado, a las posibilidades y la conveniencia de la literatura narrativa como fuente para elaborar una teoría ética, y, por otro, a la preocupación por la

omisión en la literatura moderna de todo contenido sobre el bien humano como totalidad[1].

Recogiendo estas y otras reflexiones, surge la denominada escuela narrativa en el ámbito moral, como un intento por recuperar el punto de vista del sujeto agente, es decir, la perspectiva de la persona que asume la tarea de construir su propia historia. Es una corriente nacida como reacción a la ética de situación, que plantea la cuestión moral como una serie de decisiones separadas y fragmentadas, las cuales se han mostrado conducentes al individualismo y a la soledad[2]. Surge también como reacción a las tendencias existencialistas atomizantes de la vida y de la conducta.

A continuación veremos a grandes rasgos el pensamiento de los principales autores que se han planteado el concepto de virtud en clave narrativa. Antes es necesario precisar que, al presentar una serie de reflexiones vertidas generalmente en ensayos, no es fácil ofrecer un esquema sistemático de su pensamiento, en ocasiones algo confuso y “poético”.

Alasdair MacIntyre es uno de los autores más relevantes de la escuela narrativa de la virtud. En su famoso libro *Tras la virtud*, después de describir la situación de la Ética Filosófica y las diversas etapas por las que atraviesa la virtud desde Homero hasta la filosofía moderna, MacIntyre intenta desarrollar un concepto moderno de virtud, como parte de aquella “estructura narrativa” que da unidad a la vida moral.

MacIntyre identifica tres concepciones distintas de virtud: la virtud como cualidad que permite al individuo desempeñar su papel social propio (Homero); la virtud como cualidad con la que un individuo progresa hacia el logro de su fin natural (Aristóteles) o sobrenatural (el Nuevo Testamento y Santo Tomás); y por último, la virtud como una cualidad útil para conseguir el éxito terreno y celestial (Benjamin Franklin) [3]. Habiendo descrito estas tres concepciones, MacIntyre expone su concepto narrativo de virtud.

1.1. Conceptos previos

Para MacIntyre, cualquiera que sea la noción de virtud a la que nos acerquemos, indefectiblemente exigirá la aceptación previa de un fondo conceptual, en razón del cual tiene que definirse y explicarse. Así, en la interpretación homérica, el concepto de virtud es secundario

respecto del de papel social; en la de Aristóteles es secundario respecto a la vida buena del hombre, concebida como telos de la acción humana; y en la de Franklin es secundario respecto a la utilidad[4]. En esto se evidencia el carácter complejo del concepto de virtud. Éste es el punto clave para MacIntyre: la virtud no puede ser abstraída del contexto sociológico dentro del cual se aprende y se practica.

El marco conceptual del concepto de virtud que propone MacIntyre, está conformado por tres componentes capitales: las llamadas prácticas sociales, el orden narrativo de una vida humana única, y la noción de tradición moral. Se trata, pues, de una definición de virtud en tres momentos, cada uno de los cuales presupone el anterior e introduce un punto de vista nuevo.

1.1.1. Las prácticas sociales

Por práctica MacIntyre entiende una actividad humana cooperativa, socialmente establecida, en la que se realizan los bienes inmanentes a la actividad misma, según reglas y pautas de excelencia que definen la propia actividad[5]. En todos los tipos de práctica existen dos clases de bienes: unos externos, que se derivan del ejercicio de la práctica, pero que se pueden obtener también por medios alternativos; y otros internos, que únicamente pueden identificarse y reconocerse participando en aquella práctica. Característica de los bienes externos es que su propiedad y posesión es exclusiva de un individuo, mientras que en el caso de los bienes internos su logro favorece a toda la comunidad que participa en la práctica[6]. Ahora bien, según MacIntyre, los bienes inmanentes a las prácticas se realizan gracias a las virtudes, ya que el ejercicio de las virtudes permite que la actividad corporativa se realice óptimamente.

Aparte de los bienes, las prácticas contienen modelos de excelencia y exigen obediencia a determinadas reglas, impuestas al individuo que se incorpora a alguna. Son modelos con reglas y criterios propios que han de ser respetados, aunque no están exentos de crítica[7].

Encuadrando la virtud dentro de las prácticas, MacIntyre esboza un concepto primario de virtud: “Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”[8]. Con esta primera caracterización, MacIntyre muestra la necesidad de las virtudes para alcanzar los bienes de las prácticas. Por otra parte, subraya que las virtudes definen las relaciones entre personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas, modelos de veracidad, de confianza, de justicia y de valor.

1.1.2. La unidad narrativa

El segundo elemento que MacIntyre asocia al concepto de virtud es la estructura narrativa como característica esencial de la vida moral. Para MacIntyre, en cualquier visión particular de las virtudes, éstas están necesariamente vinculadas a la noción de una estructura narrativa de la vida humana, como medios para alcanzar con éxito la finalidad del proyecto omnicomprensivo de vida.

En su intento de recuperar la comprensión aristotélica de la moral como búsqueda de la vida buena, MacIntyre asimila la unidad de la existencia humana a las narraciones literarias: la vida, como cualquier relato, tiene un inicio, una trama y un fin: “Cuando a veces la persona corriente retrospectivamente se pregunta qué significa la totalidad de su vida, a menudo con la intención de elegir entre futuros alternativos, lo que está preguntando es: ¿con qué concepción de bien he estado comprometido hasta ahora? ¿tengo motivos para cuestionarla? La unidad de la vida como un todo, sobre la que cada ser humano investiga es la unidad de una narración dramática, de una historia cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso para cada protagonista” [\[9\]](#).

Como el mismo MacIntyre reconoce, sus reflexiones son tributarias de las intuiciones de intelectuales dedicados a la literatura y a la filosofía, entre los que se encuentran nombres como Iris Murdoch [\[10\]](#) y Barbara Hardy [\[11\]](#). Según estos modelos filosóficos, a través de la literatura se alcanza el mejor grado de comprensión de las acciones humanas. En esta línea de reflexión, para MacIntyre la unidad de la vida individual radica en la unidad de la narración encarnada por una vida única, cuya bondad, por consiguiente, consiste en conservar mejor su unidad y llevarla a plenitud [\[12\]](#). Y así, “el desafío de una vida humana será la de configurar una vida digna de ser narrada: por la misión que llevó a cabo, por la fidelidad a su vocación, por el influjo irradiador de esa vida en los demás y en la sociedad. Una vida tendrá sentido cuando sea digna de ser contada, y para ello, debe tener una cierta dirección, unidad, coherencia y continuidad” [\[13\]](#).

La narrativa entonces ya no es obra exclusiva de poetas, dramaturgos y novelistas. Según MacIntyre, el quehacer moral cotidiano es también narrativa, dentro de la cual cada una de las acciones viene dotada de sentido. Las acciones y las personas mismas se presentan y se caracterizan como formas narrativas. Por tanto, la narrativa no puede ser comprendida como un disfraz ni decoración [\[14\]](#).

Una de las más criticadas tesis de MacIntyre es que los actos morales adquieren inteligibilidad cuando son apreciados como eventos concatenados de una historia: la narrativa se convierte así en la

clave de valoración moral: “Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás” [15]. Se le ha acusado de pretender resolver un problema filosófico mediante la investigación histórica, transfiriendo la competencia de la filosofía para la caracterización racional de la virtud y de los actos virtuosos, a la historia [16].

Vemos, pues, que el punto clave en la recuperación que MacIntyre hace de la herencia aristotélica es la noción de la estructura narrativa de la vida moral. Lo que el concepto de narrativa aporta al análisis moral es la noción de la vida de la persona como unidad inteligible y ordenada. Las acciones así comprendidas no son aisladas sino que dejan una huella permanente en el agente. Asumiendo esta concepción, algunos moralistas señalan que, por ejemplo, en ética médica se entiende que una enfermedad grave o una lesión van a truncar la narración unitaria que es la vida de una persona, porque significan en cierta medida la pérdida del control sobre la propia historia de la vida [17].

El aspecto narrativo proporciona al análisis moral la noción de la vida de una persona como una unidad ordenada e inteligible. Este telos presupone nociones fundamentales como carácter, identidad, virtud. Es decir, ser un agente moral supone a la vez mostrar un proyecto inteligible, una narración coherente de la historia de uno mismo y de sus acciones, en cuanto meritorias o culpables, que merecen castigo o premio [18].

Después de exponer la estructura narrativa de la vida humana, MacIntyre adelanta su segunda acepción de virtud, vinculada a esta búsqueda de plenitud de toda la existencia: “Las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que también nos sostienen en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones, y distracciones que encontremos y procurándonos creciente auto-conocimiento y creciente conocimiento del bien” [19].

Profundizando, MacIntyre identifica dos características claras que resaltan en la estructura narrativa de la vida moral: la impredecibilidad y la teleología. La impredecibilidad, porque nunca sabremos exactamente lo que sucederá en el futuro, a pesar de todas las precauciones que podamos tomar para actuar. Y la teleología, porque, no obstante la impredecibilidad, nuestras acciones siempre tienen una finalidad, un futuro esperado de alguna manera, un telos [20].

Por otra parte, las narraciones son medios de aprendizaje y afirmación

de los roles sociales. A través de ellas, las personas llegan a conocer con mayor profundidad las exigencias de la sociedad a su “personaje”. Por ejemplo, escuchando narraciones “los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívase a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras” [\[21\]](#).

Este modo de concebir la vida humana como unidad teleológica, se enfrenta a la dificultad de tipo sociológico de la independencia que mantienen entre sí todos los aspectos en los que se desarrolla la actividad del sujeto. Tiene que hacer frente también a dos dificultades de orden filosófico: por un lado, la filosofía analítica, que tiende a pensar fragmentariamente la acción humana y a descomponer la conducta en “acciones básicas”; y, por otro, el existencialismo sartriano, que separa drásticamente el individuo y los papeles que representa, de manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión [\[22\]](#).

1.1.3. La tradición moral

Las prácticas, junto a los bienes internos y externos que incluyen, quedan comprendidas dentro del marco conceptual más amplio de la tradición, que les confiere sentido y a través de la cual se transmiten. “La historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada y hecha inteligible en las historias más amplias y extensas de numerosas tradiciones” [\[23\]](#). Todas las acciones humanas cuentan necesariamente con un contexto, de modo que identificar una acción implica también identificar el contexto en el que se realiza. Y así, la acción se hace plenamente inteligible cuando es narrada dentro de la historia en la que se desarrolló [\[24\]](#).

Según MacIntyre, la vida buena de cada hombre se ejercita a través de las prácticas que reciben su sentido de la tradición. La búsqueda del bien está definida por el encuadramiento del individuo en una tradición. La historia de cada individuo está inmersa dentro de otra gran historia que es la historia de su propia comunidad, de su tradición, de la que deriva gran parte de su identidad. Así pues, el hombre es, en gran medida, lo que ha heredado de una tradición específica, que él mismo se encarga de transmitir a las generaciones venideras. Su actuar no puede calificarse como el de un “individuo” abstracto, sino que es hijo, padre, maestro, etc., es decir, es una parte inseparable de la comunidad en la que tiene lugar la narración de su vida. De este modo, entre lo que constituye su bien y el bien de la comunidad a la que pertenece, no puede existir contraposición [\[25\]](#).

Vista la importancia que se ha de reconocer a la tradición, según

MacIntyre, no se puede aprender y ejercitar la virtud sino como parte de alguna, la cual heredamos y discernimos de una serie de predecesoras [\[26\]](#).

1.2. El concepto narrativo de virtud

La vida humana comprendida según los moldes de la narrativa, se convierte en una tarea, en una empresa, en un itinerario hacia la plenitud; no exenta de dificultades, sino amenazada a cada paso por peligros morales y físicos a los que es preciso enfrentarse. En este caminar las virtudes encuentran su lugar como cualidades cuya posesión y ejercicio conducen al éxito de la empresa, y los vicios, como cualidades que llevan al fracaso. El modo de entender las virtudes y los vicios dependerá de la concepción que se tenga de éxito y fracaso, porque responder a la pregunta de la plenitud de la vida, es responder también a la pregunta acerca de qué son las virtudes y los vicios. Estas afirmaciones revelan cómo, para MacIntyre, la creencia en cierto tipo de virtudes y la convicción de que la vida humana muestra un cierto orden narrativo, están intrínsecamente vinculadas [\[27\]](#).

En suma, para el filósofo escocés, el ejercicio de las virtudes o su ausencia permite o no los bienes derivados de las prácticas, configura de una manera o de otra la unidad narrativa individual, y refuerza o destruye las tradiciones. La finalidad de la virtud no es sólo mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, o sostener una forma de vida individual en donde la persona pueda buscar su bien en cuanto que bien de la vida entera; sino también mantener aquellas relaciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de virtudes corrompería las tradiciones, como también las instituciones y las prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. Esto para MacIntyre implica la necesidad de admitir una virtud adicional: la de tener sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta. No se trata de ningún conservadurismo cerrado, sino de la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. El catálogo de virtudes deberá también incluir las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien [\[28\]](#).

Al vincular las virtudes con las prácticas y la tradición, MacIntyre cuida de que no sean confundidas con las simples habilidades. Éstas son disposiciones que se ponen en práctica para tener éxito en un tipo particular de situación, y como tales algunas veces son llamadas virtudes: la virtud de un buen administrador, de un buen jugador; pero

no dejan de ser meras habilidades profesionales empleadas para situaciones muy particulares. Contrariamente, las virtudes se manifiestan en situaciones muy diversas, y muchas veces no tienen la misma pretensión de “eficacia” en el sentido de las habilidades profesionales [\[29\]](#).

Al parecer, MacIntyre, más que crear un concepto de virtud, intenta fundar la unidad de la virtud en la unidad de la vida entendida en términos narrativos. Sus esfuerzos por afirmar la unidad de la vida moral se enfrentan fundamentalmente a la comprensión fragmentaria de la conducta propia de las teorías existencialistas. Por otra parte, cuando MacIntyre habla de “estructura narrativa” de la vida moral, asume la narrativa como un modelo más de unidad de la vida moral. La estructura narrativa la concibe como forma, expresión de la unidad de la vida. Con todo esto MacIntyre está detrás de un intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provea a las virtudes de un telos adecuado.

Si asumimos la reflexión de MacIntyre, comprobaremos que, situados en una historia particular, no somos capaces de decir con seguridad que nuestra tradición es la mejor, y la que ofrece los contenidos verdaderos de las virtudes. Al reconocer este hecho, parece que estaríamos asomándonos a las peligrosas aguas del relativismo. Después de *Tras la virtud*, MacIntyre ha publicado *Justicia y Racionalidad*, obra en la que se pregunta qué noción de racionalidad es superior tomando en consideración las tradiciones en las cuales los filósofos fueron formados (Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Hume). Con esto, completa las reflexiones de *Tras la virtud* sobre la cuestión de la estructura narrativa de la moral y el concepto de virtud que se obtiene desde este particular punto de vista. Sumando ambos libros tenemos una clara exposición del pensamiento de MacIntyre.

A pesar de muchas imperfecciones que le fueron advertidas, la teoría de MacIntyre sobre la relación entre moralidad, narrativa y tradición, fue bastante innovadora cuando la propuso, y sirvió de base para el trabajo posterior de muchos otros filósofos en la misma línea, pero con algunas facetas distintas [\[30\]](#).

2. Martha Nussbaum

Dentro del movimiento de retorno a la virtud, tiene lugar una aproximación peculiar que busca penetrar en la vida y racionalidad moral desde el punto de vista de literatura narrativa. Surge como una reacción frente a la separación actual, denunciada en varias ocasiones, entre expresión artística y verdad. Reivindicando la autonomía de la estética, se había llegado a la idea de que la

expresión artística debe estar al margen de cualquier horizonte de significado humano integral[31]. Simultáneamente, siendo la novela un medio tradicional de expresión de la experiencia ética, en los últimos años, se han incrementado los estudios sobre cómo la literatura ayuda a entender la realidad y a elegir según el bien verdadero[32].

Entre los autores más relevantes dedicados a resaltar la interdependencia entre filosofía y literatura narrativa, destaca la filósofa norteamericana Martha Nussbaum[33]. En sus numerosas publicaciones se ha dedicado al estudio de las relaciones de la ética con las diversas manifestaciones de la cultura, particularmente la literatura clásica y la poesía.

2.1. La identidad “moralidad-narrativa”

En contraste con las actuales corrientes de la crítica literaria, para Nussbaum, la narrativa no es primariamente una cuestión de lenguaje, sino la creación de un mundo de personajes peculiares cuya conducta es aprobada o desaprobada por el lector. Es un diálogo moral entre éste y el escritor. Apelando a la tradición clásica, especialmente la aristotélica, Nussbaum señala que lo esencial de una obra narrativa son las experiencias y los temores humanos, la participación en las situaciones de los personajes, por los cuales, aunque se tenga conciencia de que es una ficción, nace en el lector un verdadero interés que lo lleva a seguir la trama e ir adelante en su lectura[34].

Una de los más graves errores de las ideas modernas dominantes es haber ensombrecido la interacción entre filósofos y literatos, desaprovechando las enormes posibilidades que ofrece la literatura para la exposición filosófica. En el intento de recuperar esta interacción en sus obras, Nussbaum busca superar las fronteras tradicionales que, en el ámbito académico, median entre la literatura y la moral. Con ello invita a moralistas y literatos a repensar la influencia recíproca entre sus respectivas disciplinas.

Pero mientras MacIntyre recurre a la narrativa en orden a explicar los fines de las virtudes, Nussbaum va más allá, convirtiendo la analogía de MacIntyre en identidad: “La novela es en sí misma un producto moral, y la vida buena es una obra de arte literaria”[35]. La primera tesis, la más controvertida de la autora, constituye el centro alrededor del cual ha desarrollado todo su pensamiento. Para ella, los géneros literarios son en sí mismos formas de conocimiento, maneras de conocer el mundo humano que deben ser incorporadas dentro de la filosofía tradicional. La novela es un producto moral y la conducta del escritor es una conducta moral. Por consiguiente, “la tarea del

artista es una tarea moral” porque tiene la responsabilidad de transmitir los valores de la vida buena. No cabe la actividad neutra del escritor; por el contrario, el contenido moral de una obra expresa el sentido de la vida de artista [\[36\]](#).

Por otra parte, Nussbaum contempla la vida moral como una actividad artística, en la que nos creamos a nosotros mismos como seres que actúan moralmente, de la misma manera que el artista crea una obra de arte [\[37\]](#).

Un tercer aspecto que la literatura puede aportar a la reflexión ética es lo que ella llama “imaginación narrativa”: aquella capacidad del moralista de imaginarse en la situación de otra persona, de entender su historia personal, de intuir sus emociones, sus deseos y sus esperanzas [\[38\]](#). Con la narrativa se logra no sólo una mejor descripción de la experiencia moral, sino que también se penetra en la complejidad de los dilemas y conflictos éticos del sujeto agente. La narrativa y el drama son parte de la práctica moral. De hecho, la práctica moral se desenvuelve según el esquema típicamente narrativo de la búsqueda de una solución a una situación problemática. Y dado que en esta búsqueda el sujeto interviene con su propio carácter complejo, inmerso en una variedad de relaciones personales con otros sujetos e involucrado dentro de eventos incontrolables y contingentes, la práctica moral presenta aquellos contrastes que hacen de ella un drama [\[39\]](#).

Por este motivo, Nussbaum intenta hacer filosofía moral partiendo de los textos narrativos, concretamente con las tragedias griegas. “Por lo general se piensa que ambos tipos de textos (la literatura y la filosofía) tienen poco en común y tratan las cuestiones éticas de maneras muy diferentes. Sin embargo, para los griegos existían las vidas humanas y sus problemas, y por otra parte, diversos géneros en prosa y verso, en cuyo marco se podía reflexionar sobre tales asuntos. De hecho, los poetas épicos y trágicos eran tenidos como pensadores éticos de importancia fundamental y maestros de Grecia; nadie juzgaba sus obras menos serias, menos consagradas a la verdad que los tratados especulativos en prosa de historiadores y filósofos”. Por tanto, según Nussbaum, sería una grave injusticia contra la tragedia griega dar por sentada la distinción entre filosofía y literatura y pensar que es posible prescindir, sin más, de las obras literarias en una investigación que busca la verdad ética [\[40\]](#).

2.2. La forma narrativa de las virtudes aristotélicas

Para Nussbaum, las virtudes morales se comunican mejor a través de la recreación de una experiencia propia, es decir, contando una historia,

despertando la imaginación y los sentimientos del interlocutor con recursos narrativos. “Las imágenes y los símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior (...). El mejor modo de aprender determinadas verdades sobre la experiencia humana es vivirlas en su particularidad. Sin embargo, dicha particularidad no puede captarse sólo mediante el pensamiento ‘en sí mismo y por sí mismo’. Como dirían Esquilo y Sófocles, a menudo es necesario el aprendizaje mediante la actividad cognoscitiva de la imaginación, las pasiones e incluso los apetitos, situándose en el interior de un problema y sintiéndolo. Ahora bien, no todos podemos experimentar todo lo que deberíamos saber para vivir bien. La literatura, con sus narraciones y sus imágenes, constituye una prolongación de nuestra experiencia y nos anima a comprender y desarrollar nuestras respuestas cognoscitivo-pasionales” [\[41\]](#).

Especialmente los poemas trágicos, en virtud de sus temas, suelen abordar problemas sobre el ser humano que un texto filosófico puede omitir o evitar. La obra filosófica habitual en nuestra tradición, tan distante de la biografía de personajes concretos, a menudo pierde de vista todas esas facetas en su búsqueda de consideraciones más sistemáticas y de mayor pureza. Para demostrar esto, Nussbaum compara las reflexiones de las tragedias griegas sobre un conflicto práctico, con las soluciones que proponen al respecto varios textos filosóficos modernos. Como resultado, resalta las ventajas de las primeras: “Si pretendemos examinar diversas concepciones sobre el conflicto práctico y si la tragedia, por su propia naturaleza, ofrece un planteamiento característico, tendremos ya una razón, no sólo para sospechar de las fronteras interdisciplinarias convencionales, sino también para juzgar que la poesía trágica debe formar parte de la investigación ética” [\[42\]](#).

En este contexto, insiste Nussbaum, se han de entender y expresar las virtudes. La mejor exposición de lo que es la virtud en general y cada una de las virtudes, la encuentra la autora en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La ética aristotélica tiene en cuenta todas aquellas exigencias de concreción y sensibilidad que ofrece la narrativa. Es una aproximación ideal porque sabe combinar muy bien los elementos teóricos con una profunda percepción de las circunstancias de la vida humana. Y lo hace sin menoscabo de la objetividad, contrariamente a aquellos que, defensores de una perspectiva ética basada en las virtudes aristotélicas, consideran que el único criterio de bondad moral son las tradiciones y prácticas locales [\[43\]](#). Aristóteles estructura muy bien su aproximación ética porque comienza por la caracterización de la esfera de experiencia universal, introduciendo luego la virtud dentro de aquella. Estas esferas que corresponden a todo el género humano, resultan mejor expresadas con la narrativa: por ejemplo, el miedo a los peligros graves como la muerte, la inclinación

a vivir dentro de una comunidad, etc.

Para salvar la objetividad de las normas, Nussbaum persigue ligar los elementos narrativos a la racionalidad aristotélica. En su planteamiento, la narrativa en sí no es un criterio moral, pero sólo con ella se puede transmitir la rectitud de las acciones. La rectitud y la descripción narrativa van ligadas internamente, ya que “la buena acción no es sosa, apagada y monótona” [\[44\]](#).

Por otra parte, Nussbaum se cuida de afirmar que cualquier literatura sirve para caracterizar la virtud: “No se trata tanto de una diferencia filosófica cuanto de personalidad y talento. Si se piensa que la gran literatura posee auténtico potencial para la búsqueda de la verdad, no se hace literatura de cualquier manera. Efectivamente, se sabe que los elementos éticamente valiosos son inseparables del genio poético; que una obra mediocre no sirve para el aprendizaje”. Por ello, se da por sentado la buena calidad de las obras literarias: sirven obras bien hechas, profundas, “verdaderas”, y son inútiles, incluso desviantes y dañosas, las obras de escasa calidad o éticamente negativas [\[45\]](#).

3. Stanley Hauerwas

Este autor protestante es uno de los más conocido teólogos morales norteamericanos; de los más leídos y citados, especialmente dentro del ámbito anglosajón [\[46\]](#). Sus obras reflejan cierta afinidad con la Teología Moral católica, quizá porque gran parte de su pensamiento lo desarrolló siendo profesor en la Universidad Católica de Notre Dame. Su extensa producción comprende una treintena de libros y más de 350 artículos sobre temas variados como estudios bíblicos, espiritualidad, eclesiología, moral social, etc. Pero destaca especialmente gracias a sus trabajos sobre el carácter, la virtud y la narrativa [\[47\]](#).

Al igual MacIntyre, muchos de sus trabajos tienen de fondo una actitud crítica frente al liberalismo. Es un “fenómeno complejo e históricamente ambiguo” que informa la forma de pensar de la sociedad contemporánea [\[48\]](#), pero que a la vez es “intrínsecamente decepcionante”, pues en su intento de enseñarnos a “huir” de toda autoridad moral, a lo que realmente conduce es al desengaño. En nombre de la “libertad”, lo único que ha conseguido es socavar la capacidad de buscar el bien verdadero [\[49\]](#).

Hauerwas mismo confiesa que su pensamiento se ha desarrollado alrededor de su postura anti-liberal, que le ha llevado a contradecir duramente la identificación en política del cristianismo con la democracia liberal. [\[50\]](#)

Sus estudios de doctorado sobre la doctrina protestante, le llevaron a repensar la máxima de *lasola fides*, llegando a la conclusión de que muchos protestantes, entendiéndola equivocadamente, han sustraído las virtudes de la ética cristiana. De ahí que el propósito de Hauerwas sea recuperar el protagonismo original de la virtud en la vida cristiana.

En sus obras, Hauerwas recoge también la tradición sobre las virtudes que se remonta a Santo Tomás y, a través de él, a Aristóteles. La exposición tomista de las virtudes ejerce una gran atracción sobre Hauerwas, porque está centrada sobre qué tipo de persona debe ser el cristiano y no tanto sobre qué está obligado a hacer^[51]. Sobre Hauerwas también han influido dos profesores de la Universidad de Notre Dame: John Howard Yoder, teólogo protestante, y especialmente Alasdair MacIntyre. De hecho, gran parte del éxito editorial de Hauerwas en los años ochenta se debe al interés por la virtud que suscitó *Tras la virtud*. Cuando en 1981 aparece esta obra, Hauerwas inmediatamente se identifica con la postura crítica de MacIntyre sobre la ética de nuestro tiempo, y asume el marco comunitario de MacIntyre para elaborar su pensamiento sobre la narrativa y las virtudes^[52].

Para Hauerwas, en el centro de la práctica multiseccular cristiana están la repetición de ciertas historias y el cultivo de ciertos hábitos y disposiciones. Como más adelante veremos, sus reflexiones no consisten tanto en buscar principios racionales de moralidad, cuanto en analizar el contenido de las prácticas éticas que los cristianos han vivido y viven como miembros de la Iglesia^[53].

3.1. La Teología narrativa de Hauerwas

Stanley Hauerwas, considerado por algunos el más significativo e influyente exponente de la Teología Narrativa^[54], encuentra tres razones que justifican el uso de la narrativa en teología: la primera es que la narrativa despliega formalmente nuestra existencia y la del mundo en que vivimos como seres contingentes. Si el mundo y la historia son contingentes, la narración es el mejor modo de describirlos. La segunda es que la narrativa es la forma más característica de nuestro auto-conocimiento como seres históricos, que deben explicar su relación con realidades temporalmente alejadas. A causa de su naturaleza histórica, el hombre se comprende a sí mismo como una historia, cuyo sentido encuentra en las distintas historias de una comunidad con las que interactúa. Finalmente, Dios mismo se ha revelado narrativamente, en la historia de Israel y en la vida de Jesucristo; por estas dos historias hemos conocido a Dios. El cristianismo encamina al hombre a conocer su propia historia y la del mundo que le rodea, en tanto contenidas en la misma historia de

Dios [\[55\]](#).

Al ser la narrativa la mejor forma de hablar de Dios y del mundo, para Hauerwas, la exposición teórico-sistemática y otros modelos para enseñar la moral que no sean narrativos, devienen secundarios. La disertación doctrinal debe ser usada para esquematizar la historia, como una herramienta que nos permita conocer mejor la historia misma [\[56\]](#).

El cristianismo nos da los medios para reconocer y asumir críticamente otras historias, de manera que vivamos mejor la nuestra. Mediante la participación en la historia del cristianismo, los cristianos aprendemos las prácticas y habilidades que permiten ver el mundo de una forma nueva. Nuestra historia nunca es independiente, sino que constantemente nos encontramos en la trama de otras historias más comprensivas: la de nuestra familia, la de nuestra región, la de nuestro país, o la de la tradición occidental, etc. Dentro de este entramado, nuestra tarea moral consiste en adquirir las virtudes y los hábitos, es decir, un determinado modo de ser, que nos permita entrar en diálogo con varios tipos y niveles de narrativa, de forma segura y verdadera [\[57\]](#).

3.2. La comunidad de la virtud

El pensamiento de Hauerwas está caracterizado por la tesis de que la ética cristiana debe centrarse en la historia y, específicamente, en la historia de la Revelación de Dios en Jesucristo, para determinar qué es lo que Dios quiere que hagan y, sobre todo, sean los cristianos. Con esto quiere hacer hincapié en que los criterios morales del cristianismo deben ser internos a la misma tradición cristiana. Hauerwas rechaza que, para una adecuada interpretación de la ética cristiana, se deban tener en cuenta algunos criterios de racionalidad externos a la tradición cristiana [\[58\]](#).

En su rechazo del individualismo latente en muchas doctrinas morales modernas, Hauerwas centra su exposición moral en una comunidad particular: la Iglesia, y se pregunta qué tipo de comunidad debe ser ésta, para poder ser considerada verdaderamente como la Iglesia de Dios revelada en Cristo. En otras palabras, qué debe hacer la comunidad de los cristianos para ser parte de la misma historia de Cristo. Este interrogante es el punto de partida de su teoría de la virtud, y para responder a él, antes debe responder a la siguiente pregunta: ¿Qué virtudes debemos poseer para poder participar y sostener la vida de la Iglesia como comunidad creyente y fiel?

Al ser los cristianos parte de la Iglesia están llamados a ser

testigos del reino de la paz, siendo discípulos de Cristo. Como una vida de “discipulado”[\[59\]](#), la vida cristiana debe consistir fundamentalmente en la formación, una transformación continua, de la propia persona dentro de esta comunidad formada por la tradición que es la Iglesia[\[60\]](#).

Con esto Hauerwas busca recalcar que la existencia cristiana ha de ser aprendida y, por tanto, requiere práctica. Compara entonces el ejercicio de la virtud con la tarea de aprendizaje que se requiere para ser artesano, o para tocar algún instrumento musical, o para aprender algún idioma (prácticas que en sí mismas son morales). La artesanía se aprende fundamentalmente convirtiéndose en aprendiz de artesano y trabajando con él. Esto implica no solamente talento y el desarrollo de unas determinadas habilidades, sino aprender el lenguaje relacionado con esta práctica. Un lenguaje que incluye “la historia de la artesanía”. Porque para la enseñanza de alguna práctica, la persona ha de ser iniciada dentro de la tradición y la historia que se conservan en una comunidad[\[61\]](#).

Al describir el proceso moral de esta manera, para Hauerwas importa el “qué” hacer, pero más todavía el “cómo” se hace. La excelencia moral se logra, entonces, a través de la práctica y del ejemplo. Ser educado moralmente implica ser formado de determinada manera, haber aprendido a ver, a describir, a desear y a actuar correctamente[\[62\]](#).

En sus escritos, Hauerwas postula la primacía y la interdependencia entre la narrativa y la comunidad, no sólo en el cristianismo, sino en toda tradición moral. Siguiendo a MacIntyre, señala que todas las tradiciones morales están de tal manera ligadas a un contexto, que sólo son inteligibles dentro de una comunidad particular. Por esta razón, el proyecto ilustrado de justificar la moralidad para todos los tiempos y para todos los lugares, basado en las exigencias de la razón humana, ha fracasado. Toda la moralidad está necesariamente ligada a una comunidad particular y sus tradiciones. Frente a la idea de moralidad de la Ilustración, Hauerwas define que el objetivo de la ética cristiana es reflejar, cada vez más profundamente, lo que es característico de las narraciones formativas de la Iglesia. Por la influencia de la noción kantiana de la racionalidad, existe “el temor de que si admitimos la naturaleza histórica de nuestras convicciones morales, habríamos de reconocerlas como arbitrarias y posiblemente falsas. Pero tal temor es infundado, en cuanto no existe otro fundamento para nuestras convicciones morales que la experiencia histórica y narrativamente contada de una comunidad”[\[63\]](#).

Lo expuesto explica la importancia que da Hauerwas a los ejemplos y a la narración de historias en la educación moral. Para él la forma narrativa, el contar historias, deber ser frecuentemente usada para

dar razón de la virtud; y al revés: sólo si se tiene un concepto acertado de una virtud particular, se estará en condiciones de contar historias sobre personas que viven ejemplarmente esta virtud[64].

Además de los relatos bíblicos, Hauerwas a menudo recurre a la literatura inglesa para comunicar las distintas situaciones éticas. Por ejemplo, usa la escena de la novela de C. S. Lewis, La silla de plata, para reflexionar sobre la “renovación de la Teología Moral”[65]; subraya la importancia de determinados hábitos para combatir el auto-engaño con la ayuda de la autobiografía de Albert Speer’s[66]; describe su concepción de la ética social mediante la historia de los conejos en la novela de Richard Adams La colina de Watership[67]; describe la virtud de la esperanza a través del drama de Tomás Moro[68]; etc. Su libro Naming the Silences, sobre Dios, la medicina y el misterio del sufrimiento, consiste principalmente en contar historias sobre niños enfermos y a punto de morir, y en Resident Aliens recrea diversas historias sobre la vida ordinaria de la Iglesia. De esta manera llama la atención para una reflexión teológica sobre la narrativa y las historias morales. Aclara, sin embargo, que esto no se debe entender como una mera técnica pedagógica, sino como una forma esencial de reflexión ética.

3.3. La virtud en Hauerwas

Su concepción intrínsecamente histórica y comunitaria de la existencia humana, y su radical oposición a la ética kantiana y liberal, constituyen el marco dentro del cual Hauerwas sitúa la virtud.

De entrada enfatiza la incompatibilidad entre la teoría moral radicada en la justificación racional de las normas, y la ética de la virtud. Las rígidas reglas morales que se aplican fundamentalmente en casos problemáticos, contrastan con las virtudes, cuyas aplicaciones prácticas no están exhaustivamente determinadas y son flexibles, aplicables a la vida entera[69]. Es más, la manera en que nos aproximemos a las normas y a los dilemas éticos depende en gran medida de nuestro propio carácter, porque incluso la capacidad de reconocer un problema moral es una virtud: “El tipo de dilemas a los que nos enfrentemos dependerá del tipo de persona que seamos y del modo en que hayamos aprendido a construir el mundo, a través de nuestro lenguaje, de nuestros hábitos y sentimientos”[70].

Por otra parte, la Iglesia, en cuanto comunidad asentada en la historia de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, tiene como primer objetivo moral esforzarse por ser fiel a esta historia en su vida como comunidad, y formar a los cristianos en los hábitos necesarios para ser fieles a estas historias, incluso en medio

de los requerimientos contrarios que se presentan en la vida. De aquí Hauerwas deduce su noción de Iglesia como “comunidad de la virtud”, ya que las virtudes son “determinados hábitos requeridos para vivir fieles a la tradición moral a la que se pertenece” [71]. Estas virtudes pueden ser adquiridas sólo a través de la incorporación a la historia de las comunidades en las que se ha nacido. Sólo así, en la participación de la vida de la Iglesia, el hombre podrá formar un verdadero carácter cristiano. Por la participación en la vida de la comunidad y transmitiendo ésta a las nuevas generaciones, los cristianos mantienen la vida de la Iglesia y el testimonio que ella da de la historia de Jesucristo [72].

Dentro de este marco conceptual, más que como principios morales aceptables universalmente, Hauerwas concibe las virtudes como manifestación del compromiso de los cristianos en cuanto miembros de una comunidad. Por eso su noción de virtud no deriva de una determinada concepción de la naturaleza o del bien humanos, sino de la misma historia del cristianismo y de la idea de la vida que ésta manifiesta. Esta vida viene descrita por él en términos análogos a un viaje que requiere ciertas virtudes para completarse con éxito. Las virtudes, entonces, no son entendidas auto-referencialmente, sino “como habilidades de quienes intentan ser fieles en un viaje crucial para cumplir el designio de Dios sobre el mundo” [73].

Para Hauerwas, las virtudes no deben ser mostradas en términos generales y abstractos, como aplicables a cualquiera y en cualquier circunstancia, sino más bien ligadas a la comunidad cristiana y a su historia, desde que fue fundada por Jesucristo. No obstante lo anterior, Hauerwas afirma que las virtudes de las distintas comunidades son las mismas: toda comunidad requiere virtudes como la veracidad, la confianza, la esperanza y el amor; pero, para los cristianos por ejemplo, el sentido de su fe y de su esperanza, así como el tipo de amor que deben practicar entre sí, deriva de la tradición que da forma a su comunidad [74].

Como vemos, Hauerwas no desarrolla una determinada noción de telos de la naturaleza humana como fin de las virtudes. En su lenguaje metafórico, el término “viaje” implica un conocimiento imperfecto del lugar al que conduce, porque “en el viaje de la fe, no tenemos una idea clara de en qué consistirá nuestro fin, excepto que será la verdadera y completa amistad con Dios” [75]. El telos consiste en la narración misma, y por eso el bien no resulta más claramente definido, en cuanto que ‘fin’, que en el sentido de un viaje en el que la comunidad se encuentra a sí misma. El telos se encuentra en la historia, de ahí que el diálogo de una comunidad no es sobre el bien todavía no alcanzado, sino que el diálogo es el bien, en cuanto que a través del diálogo la comunidad se mantiene fiel a la narración [76].

Para Hauerwas, es la historia cristiana la que va formando el contenido de las virtudes, y la que nos señala cuáles son las principales. Por eso, este autor no proporciona ningún elenco de virtudes, aunque enfatiza algunas como la esperanza y la paciencia, dada su importancia para aquellos que han emprendido este “viaje”. La paciencia es necesaria para que la Iglesia siga viva, como un pueblo apacible en medio de un mundo violento. Y sin la paciencia, la esperanza cristiana corre el riesgo de convertirse en fanatismo, o en presunción. Con paciencia la Iglesia no pierde la esperanza en Dios y en sus promesas.

De esta manera queda clara la convicción de Hauerwas de que para testimoniar el Reino de Dios, la Iglesia, en cuanto “comunidad de la virtud”, debe estar constituida por personas que practiquen las virtudes necesarias para mantenerse en este “viaje” que es la historia del cristianismo.

4. Valoración de la escuela narrativa

Sin duda la escuela narrativa ofrece sugerentes reflexiones que pueden ser útiles para una mejor comprensión del entorno que se debe atender y las circunstancias en las cuales ha de ser transmitida la virtud. Tanto la referencia a una comunidad y a su tradición, como a la literatura dramática o parenética no son usuales en las obras de ética.

MacIntyre, en su esbozo de historia de la virtud, muestra bien que las virtudes son excelencias reconocidas y cultivadas en una comunidad. Por su parte, Hauerwas desarrolla su teoría del carácter a partir de la consideración de que la comunidad, al transmitir sus narraciones, se convierte en el lugar donde se forma el carácter. El mismo Giuseppe Abbà se muestra muy favorable a estos planteamientos: “No se puede teorizar sobre la virtud si no partimos de este tipo de experiencia. Ahora bien, las narraciones de una comunidad se expresan sobre todo en su literatura: las teorías de la virtud aristotélica y tomista no se comprenden más que sobre el trasfondo de una abundante literatura antigua y medieval sobre las virtudes y los vicios” [\[77\]](#).

Ciertamente la buena literatura y la narrativa pueden aportar mucho a la comprensión de la virtud, porque en ellas se puede apreciar con más claridad la moralidad desde el punto de vista del sujeto agente. Involucrando al lector en los afectos de la práctica moral, “la narración y el drama le desvelan su propio carácter y el de los otros, despliegan lo que se prueba en el deliberar y en el decidir: la seriedad de la puesta en juego, la inquietud ante alternativas inciertas, el posible conflicto entre ethos social y conciencia

personal, la irrevocabilidad de las consecuencias de la acción o de la omisión; intensifican el atractivo de la vida buena, de la amistad, de la búsqueda de Dios y de lo verdadero; pero también el escándalo del error, de la miseria, de la pena y de la ruina”[\[78\]](#).

También Pérez-Soba expresa una valoración positiva: la narrativa ofrece un modo de ver la Teología Moral no como el juicio del observador imparcial sobre actos exteriores, sino como el modo que tiene una persona de construir su propia vida como una historia. El acierto de la corriente narrativa radica en que “sabe retornar a las fuentes primeras de la moral en la que el papel de la literatura es fundamental en cuanto muestra las distintas decisiones como un modo de construir la propia historia. En ella se evidencia la necesidad que tiene el hombre de un conjunto de relaciones personales y un entorno social significativo para la comprensión de su propia vida como una historia”[\[79\]](#).

La ética narrativa en la medida en que puede efectivamente ayudar a comprender mejor la unidad de la vida moral, se sitúa en la perspectiva de la primera persona[\[80\]](#). Pero se trata siempre de una aproximación fenomenológica e histórica, cuyas pretensiones no van más allá de una mejor comprensión del fenómeno moral. Con todo, reconocer las ventajas de esta aproximación no significa dejar de lado la teorización racional sobre el contenido y fin de las virtudes. De hecho, el reparo más difundido contra esta escuela es el relativismo, por no dar cuenta de una racionalidad práctica, imprescindible para cualquier exposición de las virtudes, pues tanto MacIntyre como Hauerwas no establecen ningún criterio valorativo de las distintas prácticas y tradiciones.

De ahí que los resultados de la propuesta de MacIntyre en *Tras la virtud*, no hayan parecido satisfactorios en su momento, especialmente por prescindir completamente de la antropología de la virtud y por la falta de una teoría de la razón práctica[\[81\]](#). MacIntyre sin embargo ha tratado de suplir estos defectos en su obra posterior *Justicia y Racionalidad*. En su defensa, este filósofo ha afirmado la necesidad inexorable de los procedimientos de la racionalidad práctica para lograr la adecuación de medios y fines, especialmente en una sociedad en la que conviven distintos paradigmas sobre la vida buena. Lo que los seres humanos comparten entre ellos por naturaleza, como seres racionales, es algo que nunca puede variar. Y esto, de hecho, son los requerimientos impuestos por los preceptos de la ley natural[\[82\]](#).

Otros autores conceden que efectivamente la virtud se forma en una determinada sociedad, a través de nuestra participación en juegos, escuchando historias y otras prácticas. Incluso admiten que la razón práctica normalmente se ejercita dentro de una comunidad específica;

sin embargo, objetan que no se puede dar el mismo valor normativo a todas las sociedades. En esta línea, algunos sectores feministas reclaman que no todas las comunidades ofrecen una interpretación verdadera de las virtudes. Por ejemplo, la justicia, siendo la virtud de dar a cada uno lo suyo, no puede ser verdadera en una comunidad estructurada patriarcalmente, pues ésta no puede reflejar con exactitud lo que el hombre y, en particular, la mujer, merecen [\[83\]](#).

Parece, pues, insuficiente la aproximación narrativa de la virtud si ésta no es estructurada según los criterios de racionalidad de la ley natural. Como bien apunta Noriega, “la virtud no es sólo un rasgo de carácter determinado por una visión del mundo, implica la intencionalidad a un modo determinado de actuación (bien operable) y una integración de los diversos dinamismos en juego, ya que la persona humana existe como corpore et anima unus, y su acción se realiza en lo concreto de su existencia corporal” [\[84\]](#).

Por su parte, Nussbaum pretende defender a Aristóteles del relativismo, pero con una interpretación inadecuada del telos clásico. Por ejemplo, toma la tragedia griega para justificar moralmente la homosexualidad. La lectura de los clásicos de la filosofía y de la tragedia griega puede llevarnos a comprender –según Nussbaum– que las relaciones entre el mismo sexo no implican necesariamente el deterioro del orden social y menos todavía al derrumbamiento de la civilización. Es más, para los griegos –afirma–, el fomentar las relaciones homosexuales, como vemos en el Simposio y en Fedro de Platón, puede convertirse en un método válido para reforzar las estructuras sociales, porque tales parejas, a través de su especial atención a la libertad política, contribuyen mucho más juntos que separadamente a la sociedad [\[85\]](#).

La crítica al planteamiento de Hauerwas ha recaído principalmente sobre su afirmación de que la virtud cristiana se desenvuelve sólo dentro de un marco particular de referencia que es la historia de Jesucristo. Por estas consideraciones ha sido acusado de que procede descartando de plano toda racionalidad moral, con un método anti-racional y sectario. En frase de Gustafson, “el Dios de Hauerwas es el Dios tribal de una minoría dentro de la población del mundo” [\[86\]](#). Hauerwas, por su parte, responde que la naturaleza no puede ser interpretada como una ciencia, como fuente de normas morales ya que él, a diferencia de Gustafson, cree que debemos continuar dentro de lo “particular”, dentro de lo histórico, “porque es por aquí donde Dios comienza” [\[87\]](#).

También se le ha criticado que, al no basar su teoría de la virtud en el bien humano sino en la narrativa, contrapone la virtud a las normas morales y termina por establecer dicotomías entre la teoría de la

virtud y cualquier otro tipo de teorías morales, que no existen, por ejemplo, en la exposición tomista [\[88\]](#).

Como hemos visto, ninguno de los autores proporciona una exposición sistemática de las virtudes; su concepción de las mismas deriva más bien de una perspectiva fenomenológica e histórica de la existencia humana. Sin embargo, muchas de sus intuiciones y propuestas pueden ser de gran utilidad, especialmente para mostrar mejor la perspectiva del sujeto agente.

Notas

[\[1\]](#) Cfr. Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1983; Wayne, BOOTH, *The Company We Keep; An Ethics of Fiction*, Berkeley - Los Angeles - London 1988; David PARKER, *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge 1994; y Adam Zachary NEWTON, *Narrative Ethics*, Cambridge - Harvard - London 1995.

[\[2\]](#) Cfr. Juan José PÉREZ-SOBA, *Prólogo*, en Paul WADELL, *La primacía del Amor*, Madrid 2002, p. 13.

[\[3\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, p. 231.

[\[4\]](#) Cfr. *Ibíd.*, p. 232.

[\[5\]](#) Cfr. *Ibíd.*, p. 233. Como ejemplo de prácticas MacIntyre señala actividades como el fútbol, el ajedrez, la arquitectura y la

agricultura.

[6] Para un ejemplo véase la aplicación de “práctica social” al deporte que hace Randolph FEEZELL, *Sport, Character and Virtue: «Philosophy Today»* 33 (1989) 3, especialmente las páginas 205-209.

[7] Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 233-236.

[8] *Ibíd.*, p. 237.

[9] A. MACINTYRE, *Persona, corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes: «Convivium»* 2 (1993) 5 p. 68s.

[10] Véase especialmente su influyente ensayo *On ‘God’ and ‘Good’* en Alasdair MACINTYRE - Stanley HAUERWAS (ed.), *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983, 68-9. En el mismo volumen véase también *Against Dryness: A Polemical Sketch*, 43-50.

[11] Especial atención merece su trabajo: Barbara HARDY, *Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative: «Novel»* 2 (1968) 5-14.

[\[12\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 269.

[\[13\]](#) Jorge PEÑA VIAL, *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre en María ELTON BULNES, Aristóteles*, Mendoza 1997, p. 80.

[\[14\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 260.

[\[15\]](#) *Ibíd*, p. 261.

[\[16\]](#) Cfr. William FRANKENA, *MacIntyre and Modern Morality: «Ethics»* 93 (1983) 579-587.

[\[17\]](#) Cfr. D. A. PUTMAN, *Virtue and the Practice on the Modern Medicine: «The Journal of Medicine and Philosophy»* 13 (1988), p. 430.

[\[18\]](#) Christopher THOMPSON, *Benedict, Thomas, or Augustinie? The Character of MacIntyre's Narrative: «The Thomist»* 59 (1995) 3 p. 381.

[\[19\]](#) A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 270.

[\[20\]](#) Cfr. *Ibíd.*, p. 266.

[\[21\]](#) *Ibíd.*, p. 267.

[\[22\]](#) Cfr. *Ibíd.*, pp. 252s.

[\[23\]](#) *Ibíd.*, p. 274.

[\[24\]](#) Cfr. Carmen CORRAL SANTOS, *Acción, identidad y narratividad*, en Margarita MAURI (ed.), *Crisis de valores. Modernidad y tradición*. Barcelona 1997, p. 125.

[\[25\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 272s.

[\[26\]](#) Cfr. *Ibíd.*, p. 162.

[\[27\]](#) Cfr. Ibíd., pp. 182s.

[\[28\]](#) Cfr. Ibíd, pp. 274s.

[\[29\]](#) Cfr. Ibíd, p. 253.

[\[30\]](#) Una de las más destacadas discípulas de MacIntyre: Pamela H. HALL, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame 1994. En esta obra, la autora intenta conjugar el concepto narrativo de virtud con la racionalidad práctica tomista.

[\[31\]](#) Cfr. Armando FUMAGALLI, *Etica & narrazione: «Studi Cattolici»* 41 (1997) p. 585.

[\[32\]](#) Cfr. Adam Zachary NEWTON, *Narrative Ethics*, Harvard 1995; David PARKER, *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge 1994; John D. BARBOUR, *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, Chicago - California 1984.

[\[33\]](#) Martha Craven Nussbaum, filósofa liberal, se autodefine como Neorristotélica. Ha sido docente de Filosofía Clásica y Literatura

Comparada en las universidades de Harvard, Brown y Oxford. Actualmente es profesora de Derecho y Ética en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chicago.

[34] Cfr. M. NUSSBAUM, Virtue Revived: «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992), p. 11.

[35] “More: why, according to this conception, the novel is itself a moral achievement, and the well-lived life is a work of literary art”. M. NUSSBAUM, Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature: «The Journal of Philosophy» 82 (1985) p. 516.

[36] “The author’s conduct is like moral conduct at its best, as we have begun to see, but it is more than like it. The artist’s task is a moral task. The whole moral content of the work expresses the artist’s sense of life”. Ibíd. p. 527.

[37] “Our whole moral task is (...) to make a fine artistic creation”. Ibíd. p. 528.

[38] Cfr. M. NUSSBAUM, Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education, Cambridge 1997, p. 87.

[39] G. Abbà coincide en este aspecto con Nussbaum: “Anzi, l’espressione letteraria, per quanto rudimentale, è ingrediente necessario della pratica morale, nella misura in cui questa accede alla consapevolezza morale. Più consapevole è, più essa diventa ricerca di esito, di riuscita, di senso, di felicità; quindi anche, riflessamente, ricerca della conoscenza di sé come autori e come attori della narrazione della propria storia”. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996. p. 19.

[40] M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid 1995, p. 40.

[41] M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, pp. 253s.

[42] M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p. 42. Además de las tragedias griegas usadas para su obra *La fragilidad del bien*, Nussbaum recurre a novelas como *La copa dorada* de Henry James (cfr. *Love Knowledge*, New York - Oxford 1990) o *Tiempos difíciles* de Charles Dickens (cfr. *The Quality of Life*, Helsinki 1992).

[43] “To many defenders of an ethical approach based on the virtues, the return to the virtues is connected with a turn toward relativism. Toward, that is, the view that the only appropriate criteria of ethical goodness are local ones, internal to the traditions and practices of each local society or group that asks itself questions about the good”. Entre otros, considera relativistas a Phillipa Foot y a MacIntyre, que todavía no había escrito su estudio sobre la racionalidad práctica, *Which Justice, Whose Rationality?* M. NUSSBAUM, *Non- relative Virtues: «Midwest Study in Philosophy»*, 13 (1988) p. 33.

[44] “A good action is not a flat and toneless and lifeless”. M. NUSSBAUM, “Finely Aware and Richly Responsible”: Moral Attention and the Moral Task of Literature p. 524.

[45] M. NUSSBAUM, La fragilidad del bien, p. 485.

[46] Stanley Martin Hauerwas, pastor y teólogo metodista norteamericano. Durante 14 años fue profesor de ética teológica en la Catholic University of Notre Dame, actualmente es profesor en la Duke University Divinity School de Durham, Carolina del Norte. Por sus agudas intervenciones en los debates sobre temas morales, como contra el aborto y la eutanasia, es uno de los teólogos más controvertidos y provocadores del mundo protestante.

[47] También destaca por sus trabajos en ética médica, no sólo referidos al aborto o la eutanasia, sino especialmente por sus intuiciones sobre la importancia de las virtudes en los profesionales médicos, para afrontar situaciones como el sufrimiento y la muerte. Cfr. S. HAUERWAS, Salvation and Health: Why Medicine Needs the Church, en E. SHELP, Theology and Bioethics, Dordrecht 1985, pp. 205-24; Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church, Notre Dame 1986.

[48] “Many-faced and historically ambiguous phenomenon”. S. HAUERWAS, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame 1981, p. 77.

[\[49\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 84.

[\[50\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Brazos 2000, p. 10.

[\[51\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, *Aristotle and Thomas Aquinas on the Ethics of Character*, en IDEM, *Character and Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Texas 1975, pp. 24-56.

[\[52\]](#) Hauerwas mismo se declara deudor de MacIntyre: "The debt I owe Alasdair MacIntyre is apparent in almost every page of this book". Preface to *A Community of Character*, p. x.

[\[53\]](#) Debe entenderse "Iglesia" en el sentido espiritual que el autor la comprende; es decir, la que está formada por todos los cristianos que comparten una misma fe, miembros del Cuerpo de Cristo: "It is by faith (...) that we become joined with the body of Christ, which involves our participation and emersion in the daily practices of the Christian church: prayer, worship, admonition, feeding the hungry, caring for the sick, etc. So we are transformed over time to participate in God's life". S. HAUERWAS, *Virtue Christianly Considered*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*, p. 292.

[\[54\]](#) Cfr. Paul NELSON, Narrative and Morality: A Theological Inquiry, University Park 1987 p. 109. Sobre la denominada “Teología Narrativa” véase, Vicente BALAGUER, La Teología Narrativa: «Scripta Theologica» 28 (1996/3) 689-712 y Michael GOLDBERG, Theology and Narrative: A Critical Introduction, Nashville 1982.

[\[55\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, The Peaceable Kingdom, Notre Dame 1983, pp. 28-29.

[\[56\]](#) En esta línea, Hauerwas concede más importancia a la liturgia como fuente de conocimiento, que a la doctrina, porque -según él- la liturgia, al tener más elementos históricos, nos ayuda más a escuchar, contar y vivir la historia de Dios. Cfr. S. HAUERWAS, The Peaceable Kingdom, p. 26.

[\[57\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, A Community of Character, p. 96.

[\[58\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, A Community of Character, p. 58.

[\[59\]](#) “Discipleship”. Para Hauerwas, ésta es una de las categorías que definen la condición de cristiano.

[\[60\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, After Christendom: How the Church Is to Behave

If Freedom, Justice, and a Christian Notion Are Bad Ideas, Nashville 1991, p. 107.

[\[61\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, After Christendom, p. 101.

[\[62\]](#) Cfr. S. HAUERWAS - William WILLIMON, Residents Aliens: Life in the Christian Colony, Nashville 1989, p. 71.

[\[63\]](#) “Under the spell of Kantian accounts of rationality, there lingers the fear that if we recognize the historic nature of our moral convictions we will have to acknowledge them as arbitrary and possibly even false, But such fear is illfounded, as there is no other basis of moral convictions than the historic and narrative-related experience of a community”. S. HAUERWAS, The Community of Character, p. 98s.

[\[64\]](#) Cfr. S. HAUERWAS, Character, Narrative, and Growth in the Christian Life, en IDEM, A Community of Character, p. 130.

[\[65\]](#) La silla de plata, Alfaguara (Madrid) 1990, es una de las obras que componen las Crónicas de Narnia, de C.S. Lewis. La novela transcurre debajo de la tierra, en unas cuevas. Una bruja de un maligno reino subterráneo, al descubrir a dos niños que procuraban rescatar al príncipe retenido por ella, busca desengañarlos de la existencia del mundo real. Trata de persuadirlos de que todo lo que ellos conocen, lo han conocido en sueños. Para combatir el engaño de la bruja, ellos comienzan a recordar lo que es real, repitiendo que es real delante de su interlocutora. La historia es análoga a los

actuales ataques contra la fe y la moral de los cristianos. Como los niños, algunas veces los cristianos son tentados a negar que hay otra realidad donde reinan la verdad y la bondad moral. Cfr. S. HAUERWAS, *Aslan and the New Morality*, en IDEM, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1994, pp. 93ss.

[66] Albert Speer fue arquitecto, y ministro de armamento y producción bélica de Hitler hasta los últimos meses de la guerra. Su autobiografía *Inside the Third Reich* 1997, es el paradigma del desengaño. En ella reniega y confiesa su desprecio por la ideología nazi y los aduladores de Hitler. Hauerwas muestra cómo Speer se engañó a sí mismo pensando que su trabajo era ser un apolítico y neutral arquitecto de Hitler. Convencido de su “historia” personal, Speer era capaz de negar su participación en el asesinato de cientos de miles de personas. “His self deception began when he assumed that ‘being above all architect’ was a story sufficient to constitute his self. He had to experience the solitude of prison to realize that becoming a human being requires stories and images a good deal richer than professional ones, if we are to be equipped to deal with the powers of this world”. S. HAUERWAS, *Self-Deception and Autobiography: Reflections on Speer’s Inside the Thrid Reich*, en *Truthfulness and Tragedy*, pp. 82-98.

[67] La novela de Richard Adams *Watership Down*, escrita a finales de los setenta, le sirve a Hauerwas como inspiración para exponer el significado moral de la narrativa en la construcción de la vida cristiana. Como los conejos de la novela, los cristianos dependen de algunas historias para guiarse y confiar en aquellos que gobiernan la comunidad. En toda comunidad existen historias guías cuyos requerimientos son válidos independientemente de si los cristianos son fieles o no a estas historias. Cfr. S. HAUERWAS, *A Story-Formed Community: Reflections on Watership Down* en IDEM, *A Community of Character*, pp. 9-35.

[68] Cfr. S. HAUERWAS, *Christian Existence Today: Essays on Church*,

World and Living Between, Durham 1988, pp. 199-219.

[69] Cfr. S. HAUERWAS, A Community of Character, p. 111.

[70] “The kind of quandaries we confront, depends on the kind of people we are and the way we have learned to construe the world through our language, habits, and feelings”. S. HAUERWAS, The Peaceable Kingdom, p. 117.

[71] S. HAUERWAS, A Community of Character, p. 115.

[72] Cfr. S. HAUERWAS, A Community of Character, p. 148.

[73] “But should be seen as skills for a people who are trying to be faithful to a journey they believe to be crucial for God’s dealing with the world” S. HAUERWAS, Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflections on Aristotelian Themes: «The Absurd Theological Journal» 45 (1990), p. 29.

[74] “For Christians, the sense of what it is in which they have faith, in which they hope, and the kind of love that must be displayed among them derives from the tradition that molds their community”. S. HAUERWAS, The Peaceable Kingdom, p. 103.

[75] “In the journal of faith, we have no clear idea of what our end will be except that it shall be, in some form, true and complete friendship with God”. S. HAUERWAS, *Residents Aliens*, p. 61.

[76] Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 119.

[77] G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 97, nt. 13.

[78] “Uno schiarimento simile provoca nel lettore ogni opera letteraria, narrativa o drammatica. Coinvolgendolo nelle emozioni appropriate alla pratica morale, la narrazione e il dramma gli svelano il carattere suo e di altri, dispiegano ciò che si prova nel deliberare e nel decidere: la serietà della posta in gioco, l’esitazione tra alternative incerte, il possibile conflitto tra etnosociale e consapevolezza personale, l’irrevocabilità delle conseguenze dell’azione o dell’inazione; intensificano l’attrattiva della vita buona, dell’amicizia, della ricerca di Dio e del vero, ma anche lo scandalo del torto, della miseria, la pena della rovina”. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la teologia morale? Ricerche di filosofia morale*, Roma 1996, pp. 19-20.

[79] Juan José PÉREZ-SOBA, *Prólogo a Paul WADDEL, La primacía del Amor*, Madrid 2002, p. 13.

[\[80\]](#) Otros vislumbran en esta aproximación las ventajas de usar el método del caso: “Emergono anche i vantaggi dell'utilizzare, anche se non in modo esclusivo, il metodo del caso, sia nell'insegnamento dell'etica sia in altre discipline, dove la simulazione di una situazione concreta permette non solo l'attivazione del ragionamento e la ricerca attiva di una soluzione (contro il rischio de 'pasività' della ricezione di nozioni trasferite), ma anche il fatto che gli alunni si mettano già nella situazione, con tutta la sua complessità. Inoltre, nella valutazione di casi di etica, essi si mettono già nella posizione giusta, che è quella del soggetto che deve compiere una scelta, cominciando così a esercitarsi a compiere un ragionamento morale, cominciando cioè a acquisire un habitus morale en non solo a 'imparare la scienza morale'”. Armando FUMAGALLI, Etica & narrazione: «Studi Cattolici» 41 (1997) pp. 591s.

[\[81\]](#) M. RHONHEIMER, La perspectiva de la moral, Pamplona 2002, p. 229, nt. 52.

[\[82\]](#) Cfr. A. MACINTYRE, How Can Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?: «The Thomist» 58 (1994) 2, p. 184.

[\[83\]](#) Cfr. Gloria ALBRECHT, The Character of Our Communities: Toward an Ethics of Liberation for the Church, Nashville 1995, p. 34.

[\[84\]](#) José NORIEGA, Las virtudes y la comunión, en La plenitud del obrar cristiano, Madrid 2002, p. 407.

[\[85\]](#) “When we look at the Greeks –and in general we look at them as a culture that we admire, that we consider successful as a culture, the source of some of our deepest ideas and most cherished cultural artifacts– we notice that the presence of same-sex relationships in both Athens and Sparta did not have the result so frequently mentioned in modern debate, no least in Colorado: the result, that is, of eroding the social fabric, or, as Professor Harver Mansfield argued, causing the downfall of civilization. In fact we find widesprad in Athens –as witness, for example, the speeches in Plato’s Symposium and Phaedrus– the view that encouraging such relationships in a fine way of building up or strengthning tha social fabric, because such pairs of lovers, through their special devotion to courage and political liberty, contribute more together than each would separately”. Cfr. M. NUSSBAUM, Platonic Love and Colorado en IDEM, Sex and Social Justice, New York - Oxford 1999, p. 327. Véase también en el mismo lugar A Defense of Lesbian and Gay Rights, 184-210.

[\[86\]](#) “Hauerwas’ God is the tribal God of a minority of the earth’s population”. James GUSTAFSON, The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, The Church and the University: «Proceedings of the Catholic Society of America» 40 (1985), p. 92.

[\[87\]](#) “We must continue to begin with the ‘particular’, with the historical (...) because that is where God begins” S. HAUERWAS, Time and History: The Work of James Gustafson: «Journal of Religious Ethics» 13 (Spring 1985) p. 19.

[\[88\]](#) Cfr. J. PORTER, The Recovery of Virtue, Louisville 1990, p. 104.