

¿Caritas vs. Areté?

La recuperación macintyreana de la virtud ante las propuestas ético teológicas de Hauerwas y Keenan

Julio Luis Martínez Martínez, S.J. *

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este estudio es el de ofrecer una muestra significativa de la recepción que ha tenido en la Ética teológica cristiana la teoría ética de Alasdair MacIntyre (1929), el filósofo nacido en el seno de una familia presbiteriana de Glasgow, y desde hace años miembro de la Iglesia católica. Para alcanzar tal objetivo fijaremos la atención en dos teólogos morales norteamericanos que directamente reconocen la influencia que MacIntyre ha ejercido sobre sus propuestas teológicas. Uno es el teólogo metodista Stanley Hauerwas (1940) en la actualidad Profesor en la *Divinity School* de la prestigiosa *Duke University*. El otro es el católico James Keenan, un neoyorquino nacido en 1953, que se cuenta entre los discípulos predilectos de su compañero jesuita y preclaro profesor de la Universidad Gregoriana, Josef Fuchs, con quien hizo su tesis. Keenan es desde hace aproximadamente una década Profesor de *Weston School of Theology* en Cambridge (EEUU). De la mano de Jim Keenan, entre 1994 y 1996, tuve la fortuna de introducirme en el campo de la ética de la virtud sobre el cual versa el presente trabajo que ofrezco a la memoria del recordado José Joaquín Alemany, S.J.

Ni que decir tiene que no son estos dos los únicos teólogos que han reputado importante la contribución de MacIntyre, pues en realidad MacIntyre es interlocutor de todo teólogo moral que se precie de participar en los debates

* Profesor de Teología Moral en UPCo.

morales contemporáneos. Pero sí creo que los elegidos son dos de los más importantes teólogos morales norteamericanos del momento y representan sendas líneas de reflexión teológica que toman la virtud como categoría clave de la ética, cuya rehabilitación filosófica tiene un hito inigualable con *After Virtue*, en 1981, y ha sufrido sucesivas revisiones y retoques en sus abundantes escritos, a lo largo de veinte años¹.

El orden de los temas que voy a tratar en este estudio será el siguiente:

En primer lugar, presentaré brevemente las líneas básicas de las propuestas de Keenan y Hauerwas comenzando por el más joven.

En segundo lugar, ofreceré mi propia lectura de las principales obras de Alasdair MacIntyre, incidiendo en los puntos que más nos interesan aquí.

En tercer lugar, consideraré las convergencias de lugares morales entre el empeño filosófico de MacIntyre y el teológico de Hauerwas.

En cuarto lugar, procederé a analizar los aspectos principales en los que el teólogo protestante toma distancia del escocés.

Procediendo, en quinto lugar, a ponderar y desvelar las claves implícitas a la crítica de la propuesta hauerwasiana a MacIntyre. Para perfilar la relación entre Hauerwas y MacIntyre retomaremos la vía que representa James Keenan, como visión alternativa a la perspectiva teológica hauerwasiana y a la filosófica macintyreana de la versión cristiana de la virtud.

Por último, ofreceré una breve síntesis de las conclusiones del presente estudio.

II. DOS MODELOS DE ÉTICA TEOLÓGICA RELACIONADOS CON LA VIRTUD

1. LOS EJES DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD DE JAMES KEENAN: EL ESFUERZO POR ACTUALIZAR LAS VIRTUDES REPENSANDO A SANTO TOMÁS

James F. Keenan, S.J., profesor de Teología Moral en Weston School of Theology (Cambridge, EEUU), ha emprendido, después de dedicar su tesis doctoral al estudio de la obra tomasiana, cuyo resultado es su *Goodness* y

¹ Junto a *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Duckworth, London; Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1981), trad. en castellano: *Tras la virtud* (Crítica, Barcelona 1987), 15, merecen especial atención dos obras como *Whose Justice? Which Rationality?* (Duckworth, London; Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1988), trad. en castellano por ALEJO J. G. SISON, *Justicia y racionalidad* (Ediciones Internacionales Universitarias 1994), y *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, Tradition* (Duckworth, London; University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990), traducida al castellano por Rogelio Rovira, Rialp, Madrid 1992 (citaré por las ediciones españolas).

Rightness in Thomas Aquinas' Summa Theologiae (Georgetown University Press, Washington, D.C., 1992), la apasionante tarea de repensar las *virtudes teologales, cardinales y particulares*, fructificando en dos obras de Teología moral pastoral como *Virtues for Ordinary Christians* (Sheed & Ward, Kansas City, Mi 1996)² y *Commandments of Compassion* (Sheed & Ward, Kansas City, Mi 1999), y en una importante serie de artículos³ que en los últimos años han ido apareciendo en algunas de las más prestigiosas revistas de Teología internacionales como *Theological Studies*, *The Thomist*, *Stimmen der Zeit*, *Heythrop Journal*, *The Journal of Religious Ethics*, *Église et Théologie*, *Christian Bioethics*; enumeración ésta que no agota la lista.

En las virtudes encuentra el teólogo jesuita la cualidad de ser «indicadores» que ayuden a responder a ¿quién soy?, ¿quién debería llegar a ser?, ¿qué podría hacer para ello?, las tres preguntas básicas que A. MacIntyre hizo en *After Virtue*; la obra que Keenan considera más importante e influyente sobre el tema en cuestión⁴. Las virtudes son guías heurísticas tradicionales orientadas colectivamente a la correcta realización de la identidad humana. Y son heurísticas porque, por naturaleza, son teleológicas. Aquí radica la necesidad de redefinirlas continuamente, no sólo como posibilidad abierta sino como exigencia imperativa, toda vez que para ser guías de la realización de las personas en la sociedad requieren su continua actualización en su comprensión, adquisición, desarrollo y reformulación. El dinamismo histórico de las virtudes se aplica igualmente a la visión antropológica de la identidad humana que marca la indagación sobre las virtudes, por cuanto éstas no son fin en sí mismas sino que tienen como fin la realización de la vida humana buena.

El dinamismo que caracteriza a la vida humana forma parte de la moral, por eso necesitamos elaborar nuestra visión antropológica y desde ella las virtudes que la hagan viable en nuestro contexto. Hay varios datos⁵ que según el jesuita neoyorquino obligan a reconsiderar el cuadro de las virtudes cardinales hoy: la conciencia adquirida de no disociar la justicia del amor, so pena de pasar a ser injustos; la conciencia del conflicto de valores o bienes, que hace imposible partir de una jerarquía preconcebida y fija en-

² Traducida al castellano como: *Virtudes de un cristiano* (Mensajero, Bilbao 1999).

³ J. KEENAN, *Distinguishing Charity As Goodness and Prudence as Rightness: A Key to Thomas' «Pars Secunda»*: *The Thomist* 56 (1992) 407-429; *Ethics: Making A Case as it Comes of Age*: *Thought* 67 (1992) 115-127; *Proposing Cardinal Virtues*: *Theological Ethics* 56 (1995) 709-729; *Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics*: *Strange Bedfellows*: *The Way Supplement* 88 (1997) 36-45; *Virtue Ethics*, en B. HOOSE (ed.), *Christians Ethics. An Introduction* (The Liturgical Press, Collegeville, Min. 1998), 84-94; *Virtud e identidad*: *Concilium* (1999) 255-265.

⁴ J. KEENAN, *Proposing Cardinal Virtues*, 711.

⁵ *Ibid.*, 262.

tre las virtudes; la visión de la persona no como de un individuo con facultades dadas para perfeccionarse, sino como ser relacional cuyos modos de relacionalidad precisan de una correcta relación.

Así tenemos un cuadro de virtudes cardinales en las que ninguna es éticamente superior ni auxiliar de las otras: todas poseen exigencias morales igualmente importantes, que habrán de valorarse en lo concreto de la vida. Junto a la justicia, virtud cardinal de la persona como *ser-en-relación* en general, está la fidelidad, virtud de las relaciones específicas (que desempeña el papel del amor en la dialéctica justicia-amor) y el cuidado de uno mismo, la virtud de las relaciones de cada uno para consigo mismo. La prudencia es la que determina lo que constituye el modo de vida justo, fiel y cuidadoso de sí para cada individuo en sus contextos vitales. La prudencia no es mera cautela⁶; es una virtud que persigue fines pero de tal modo que no se oponen a ninguna de las demás virtudes, ni son ajenos a ninguna de ellas.

Keenan parte de las virtudes tal como las propone Tomás de Aquino, quien, a su vez, «construyó sobre las intuiciones de Cicerón, Ambrosio, Gregorio y Agustín»⁷. Tenemos cuatro virtudes cardinales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza— que perfeccionan respectivamente la razón práctica, la voluntad, lo irascible y lo concupiscible. La jerarquía entre esas virtudes con la templanza y la fortaleza al servicio de la justicia y con la prudencia como virtud que determina la elección correcta de los medios de cada una de las virtudes (la prudencia como corrección moral frente a la caridad como bondad es parte de la conclusión de la tesis de Keenan), determinan una visión antropológica según el cual la persona virtuosa es básicamente la persona justa.

Keenan opta por la integración de la visión moral de las virtudes actualizadas en los avatares normales y corrientes de la vida de cada día: la vida moral como vida que afecta a todo lo que somos y hacemos, no sólo a los asuntos conflictivos de relevancia especial; la vida moral como respuesta virtuosa a una espiritualidad que nos anime tanto individual como comunitariamente en todas las acciones que emprendemos. La ética de la virtud preconizada por el profesor Keenan pertenece al tipo de teología moral católica que no se contenta con poner el énfasis en las acciones particulares malas (y su carácter *intrinsicement malum*) y en el modo de evitarlas. Su preocupación se dirige al conjunto de la vida de cada persona, en las situaciones concretas en las establece relaciones generales, específicas y hacia sí misma; relaciones entre las cuales también figuran, por supuesto, las que puede tener con Dios.

⁶ J. KEENAN, *Virtue Ethics*, en B. HOOSE (ed.), *Christians Ethics*, en p. 87.

⁷ J. KEENAN, *Virtud e identidad*, 261.

Eso significa tomar en serio tanto el entramado social donde el amor acontece como la unicidad e individualidad de cada persona y su proyecto vital. Es reseñable el sentido de la conexión necesaria entre las virtudes, distinguibles en cuanto dimensiones del ser relacional pero no como capítulos discontinuos o fragmentados que va haciendo cada uno. Ser justo y ser fiel es inseparable de ser respetuoso consigo mismo, y así sucesivamente. Como las distintas dimensiones relacionales se unifican en cada uno, la vida moral y la vida espiritual no pueden desarrollarse en paralelo, como sucede a dos siempre juntos que nunca cruzan palabra. De ahí que la ética de la virtud en la versión de James Keenan concibe la vida moral está ligada íntimamente a la espiritualidad. Por eso a nadie extrañará que por ser el teólogo moral en cuestión miembro de la Compañía de Jesús y alimentar su reflexión y vida moral en la espiritualidad ignaciana, la espiritualidad a la que nos remite sea precisamente la de los Ejercicios de San Ignacio⁸.

2. LA ÉTICA CRISTIANA DE STANLEY HAUERWAS: LA «ÉTICA DEL CONTRASTE» DE LA «COMUNIDAD DE CARÁCTER»

La producción intelectual de Stanley Hauerwas comienza en la década de los sesenta con una tesis doctoral defendida en *Yale University*, con el título *Moral Character as a Problem for Theological Ethics* (1968)⁹, y se prolonga en las obras en las que es autor único o editor, que han ido apareciendo a lo largo de las tres últimas décadas en la Notre Dame University Press, *Vision and Virtue* (1974), *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics* (1975), *A Community of Character* (1981), *Truthfulness and Tragedy* (junto a R. Bondi y D. Burrell, en 1981), *The Peaceable Kingdom:*

⁸ En diez puntos resumo lo que aporta a la ética cristiana de la virtud, tal como lo trata Keenan en *Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics: Strange Bedfellows* (1997): 1) La primacía es de las virtudes sobre los principios morales, y no al revés. Frente a las «espiritualidades» organizadas a partir de una causa o un valor (e.g.: el movimiento «Pro-vida» o Pax Christi), un vivir que genere vida virtuosa y una vida que alumbre valores. 2) La moralidad como respuesta de la «persona entera». 3) La interioridad profunda de donde surge el deseo que se hace operativo. 4) La irrepetibilidad del individuo. 5) La necesidad de autoexamen y discernimiento. 6) Nos pone delante que la vida es una tarea siempre en camino, siempre en proceso. 7) Las prácticas concretas para la adquisición de virtudes requieren ejercitarse, practicar, entrenarse, ponerse a la acción para que en ella acontezca algo: el cambio y el mejoramiento de la persona. 8) La importancia del dejarse ayudar y acompañar en el camino, porque uno no es el mejor juez de sí mismo. 9) El aprecio por los sentimientos humanos. 10) La visión del fin, el sentido del propósito: La ética de la virtud es una ética de fines y de fin; es sustancial y concretamente teleológica.

⁹ Fue publicada con el título: *Character and The Christian Life: A Study in Theological Ethics* (University of Trinity Press, San Antonio 1968).

A Primer in Christian Ethics (1983), *Against the Nations* (1985), *Christian Existence Today* (1988), *After Christendom* (1991), *Unleashing the Scripture* (1993), *Dispatches from the Front* (1994), *In Good Company: The Church as a Polis* (1995) y *Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (conjuntamente con Ch. Pinches, en 1997).

Hauerwas entiende que el mundo necesita un «modelo contraste» para conocer su propia dependencia del poder para sobrevivir. Gracias a la presencia de la Iglesia como comunidad formada por la historia de Jesús (*comunidad de carácter*), el mundo puede saber lo que es ser una sociedad comprometida con el crecimiento de los individuos con sus dones y diferencias.

La tarea socio-ética de la Iglesia es ser la comunidad que narra rectamente la historia de Jesús, y para ello tiene que usar los recursos que le hacen ser ella misma, también sus fuentes y lenguajes idiosincrásicos (la Sagrada Escritura), y no los racionales-filosóficos (Ley natural, Derechos Humanos) que no son más que categorías de mediación para entenderse con el mundo.

El poder moral de la Escritura reside precisamente en que nos ayuda a recordar las historias de Dios que continuamente guían a la comunidad y a los individuos. Los relatos de la Escritura dan «carácter» y construyen comunidades capaces de ordenar su existencia según tales historias. Por ello, la pregunta por la autoridad moral de la Escritura resulta ser una pregunta por el tipo de comunidad que la Iglesia debe ser para poder hacer de la narración de la Escritura algo central en su vida. Esa comunidad debe ser capaz de sustentar la autoridad de la Escritura a través de la liturgia y el go-paz de sustentar la autoridad de la Escritura a través de la liturgia y el go-bierno; pero, sobre todo, debe conocer que tiene una historia y una tradición que la separa del mundo. Tal separación es necesaria por el simple hecho de que el mundo no conoce al Dios que nosotros encontramos en la Escritura.

El camino por el que nos conduce la ética del carácter nos refiere sin vacilar a la novedad esencial y radical que introduce la ética cristiana en el ser de la sociedad. Probablemente la mejor forma de expresar la ética cristiana que surge de aquí sea a través de las tesis que constituyen la columna vertebral de *A Community of Character*, para la reforma de la ética social cristiana. Tenemos, así, la síntesis del comunitarismo cristiano de Hauerwas, la cual queda como referencia de su carácter distintivo frente al comunitarismo macintyreano:

1. El significado social del Evangelio necesita el reconocimiento de la estructura narrativa de las convicciones cristianas para la vida de la Iglesia.
2. Toda ética social presupone una narrativa en la formación de los principios básicos de la organización social y/o en sus propuestas políticas concretas.
3. La capacidad de dar una explicación adecuada de nuestra existencia es la primera prueba de la verdad de una ética social.

4. Comunidades formadas por una narrativa verdadera deben proporcionar la capacidad de transformar lo predestinado (*fate*) en destino libremente elegido (*destiny*), para que lo inesperado, especialmente cuando viene en la forma de lo desconocido, pueda ser recibido como don.
5. La tarea social primaria de la Iglesia es ser ella misma (*to be herself*): un pueblo formado por una historia que le capacita para manejar los peligros de la existencia confiando en la promesa de la redención por parte de Dios.
6. La ética social cristiana sólo puede realizarse desde la perspectiva de los que no intenten controlar la historia nacional o mundial sino de los que están dispuestos a vivir *out of control* (desinstaladamente, a la intemperie).
7. La ética social cristiana depende del liderazgo que se ejerce en la Iglesia, que confía y se nutre de la diversidad de dones dentro de la comunidad.
8. Para la Iglesia ser (más que tener) una ética social implica que ha de recuperar el significado social de contextos donde se anima y forma a las personas para que confíen y dependan unos de otros.
9. En su empeño por controlar la sociedad, los cristianos han aceptado muy fácil y acríticamente el liberalismo como estrategia social adecuada a la *Christian story*.
10. La Iglesia no existe para dar un *ethos* a la democracia ni a ninguna otra forma de organización social, sino que se erige como política alternativa a todas las naciones dando testimonio de un tipo de vida social posible para aquellos que han sido formados por la «narración cristiana».

A lo largo de más de tres décadas de producción intelectual, Hauerwas se ha considerado en repetidas ocasiones en deuda con el esfuerzo filosófico de MacIntyre. En efecto, incluso en sus primeras obras éste aparece citado como un autor significativo para Hauerwas. En *Vision and Virtue* encontramos varias referencias de un libro de MacIntyre publicado en 1971 cuyo título *Against the Self-Images of the Age* anticipaba toda la apabullante crítica de *After Virtue* a la sociología subyacente a la ética emotivista contemporánea. Ya en *A Community of Character*, Hauerwas da cuenta de *After Virtue*, diciendo que está a punto de aparecer pero dando a entender que él ya ha tenido la oportunidad de conocer su contenido, toda vez que matiza «en ella MacIntyre desarrolló sistemáticamente su posición de forma poderosa y convincente»¹⁰. Acaso sea una curiosa casualidad, pero el hecho es

¹⁰ S. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Christian Social Ethic* (Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1981), 230, en nota n. 6.

que esas dos obras —a mi juicio las obra cumbre de ambos autores— aparecieron el mismo año 1981, con meses de diferencia, y se han convertido en referentes insustituibles para la Ética filosófica y la Ética teológica que tiene en la virtud su categoría principal.

En la revista *The Thomist*, S. Hauerwas publica en 1982 una reseña crítica sobre *After Virtue*, junto a P. Wadell¹¹. Ahí queda constancia de la importancia que concede a la obra, y no ahorra alabanzas, sin por ello esconder algunos puntos negativos centrados en la propuesta alternativa que construye MacIntyre. Más adelante volveré sobre los puntos flacos señalados por el metodista, pero en pocas palabras viene a decir que el extraordinario análisis de *After Virtue* alumbraba un buen diagnóstico de la tragedia de la moral contemporánea, pero su propuesta positiva no consigue ponernos a salvo de la tragedia.

En la introducción que escribe en 1985 a su reedición de *Character and the Christian Life* (1975) hace Hauerwas un encendido elogio de *After Virtue*. Describiendo el proceso que ha llevado a la renovación del interés por las virtudes y el carácter, llega el que entiende como acontecimiento culminante:

«Y sucedió, por supuesto, *After Virtue* de Alasdair C. MacIntyre. Un libro compuesto por tan claras, eruditas, vivaces y globales intuiciones e interpelaciones no ha podido ser ignorado. Una obra de este calibre ha transformado la agenda de filósofos y teólogos haciéndoles reorientar bruscamente su atención (...) Su gran logro es haber contado la historia de la filosofía reciente para hacer inteligible por qué ésta ha prestado tan poca atención a la virtud y el carácter y por qué es ahora obligatorio no seguir postergándolos»¹².

En el caso particular de Hauerwas, considero que la influencia que la obra de MacIntyre ha ejercido sobre él es una de las razones que explica que, a pesar de las diferencias con la alternativa del escocés que veremos en su momento, el metodista sea un teólogo moral mucho más afín con los filósofos de la virtud (aristotélicos-tomistas) que sus compañeros de comunitarismo cristiano, como el menonita John Howard Yoder¹³ (Al decir de J. Gustafson, Yoder y Hauerwas son los dos teólogos protestantes más influyentes que re-

¹¹ S. HAUERWAS - P. WADELL, *Review to After Virtue*: *The Thomist* 46 (1982) 313-322.

¹² S. HAUERWAS, *Introduction, a: Character and Christian Life* (Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1985), XV.

¹³ J. H. YODER, *The Otherness of the Church*: *Mennonite Quarterly Review* 35 (1961); *The Politics of Jesus. Behold the Man! Our Victorious Lamb* (Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mi 1972); *The Christian Witness to the State* (Faith and Life Press, Newton 1964); *The Politics of Jesus* (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1972); *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. 1984).

presentan desafío radicales a la posición tradicional católica)¹⁴, o los germanos Norbert Lohfink, Gerhard Lohfink y Rudolf Pesch, teólogos católicos de la *Integrierten Gemeinde*¹⁵. Como dato empírico encontramos que excepto Hauerwas ninguno de los importantes teólogos «sectarios» cita nunca a MacIntyre ni a los filósofos comunitaristas, tampoco a Aristóteles y apenas a Santo Tomás. En realidad sólo necesitan la Biblia y sus propias tradiciones cristianas¹⁶.

Antes de pasar al núcleo de este estudio, cual es reconocer la recepción que Stanley Hauerwas ha hecho de la obra de MacIntyre y los problemas que de tal lectura se deducen, es de rigor presentar aunque sea a grandes trazos los contenidos principales de la aportación tan influyente del filósofo escocés. Hemos de tener en cuenta, sobre todo, aunque no de manera exclusiva, *After Virtue*, porque en ella sigue estando el núcleo de la propuesta filosófica macInteryana en su empeño de deconstrucción del proceso que ha desencadenado el extravío de la ética contemporánea. Sus libros de 1988 sobre las diversas tradiciones de la justicia y de 1990 en torno a tres versiones rivales en ética, junto con otros escritos menores forma parte del material sobre el que aquí trabajo.

III. UNA FILOSOFÍA MORAL REHABILITADORA DE LA VIRTUD

I. EL DESENMASCARAMIENTO DEL EXTRAVÍO MORAL CONTEMPORÁNEO

A) *La hipótesis para explicar la situación: el emotivismo, fondo de la moral contemporánea*

MacIntyre parte de la provocativa convicción de que la cultura política y moral contemporáneas se encuentran en estado de confusión general. Des-

¹⁴ Así lo expresa J. M. GUSTAFSON, *Catholic and Protestant Interaction: Theological Studies* 50 (1989) 62.

¹⁵ Dos autores católicos como Norbert y Gerhard Lohfink fundadores de la *comunidad católica integrada* comparten con Hauerwas y Yoder muchas de sus propuestas: G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?* (Herder, Barcelona 1989); *La Iglesia que Jesús quería* (DDB, Bilbao 1986); *¿Necesita Dios la Iglesia?* (San Pablo, Madrid 1999); N. F. LOHFINK, S.J., *Die messianische Alternative* (Friburgo de Brisg. 1982); *The Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Bibal Press, Berkeley, CA 1987); R. PESCH, *Über das Wunder der Brotvermehrung oder Gibt es eine Lösung für den Hunger in der Welt?* (Josef Knecht, Frankfurt am Main 1995).

¹⁶ Sería interesante comparar a Hauerwas con otro de los autores del comunitarismo cristiano como los aludidos. Pero este propósito excede el cometido de este artículo. Podrá ser el objeto de otro estudio.

de el principio de *After Virtue* deja clara cuál es la inquietante hipótesis que mueve su indagación:

«La hipótesis que yo quiero adelantar es que en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en un grave estado de desorden (...) Hemos perdido —en gran parte, si no enteramente—, nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral»¹⁷.

MacIntyre describe plásticamente palabras como fin, felicidad, deber, ley natural, elección, bondad o intención con la imagen de cenizas y restos que quedan tras una explosión. Y esa explosión es la Ilustración, que destruyó, sin que durante mucho tiempo nadie se diera ni cuenta, todo el edificio y el empeño de la moral. En esa situación actuamos como idiotas que dan vueltas pensando que saben lo que está ocurriendo pero, en realidad, ni se han enterado de que ha habido una explosión. MacIntyre se cura en salud cuando responde a una pregunta que a un lector atento le surge inevitablemente: Si la hipótesis pretende ser correcta ¿cómo entonces usted sigue manejando términos y conceptos morales al uso en la ética contemporánea?

«Naturalmente no puedo negar, mi tesis lo comporta, que el lenguaje y las apariencias de la moral persisten aun cuando la sustancia íntegra de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destruida. Por ello no hay inconsistencia cuando hablo, como haré a continuación, de las actitudes y de los argumentos contemporáneos en materia de moral. Por ahora me limito a hacerle al presente la cortesía de hablar de él utilizando su propio vocabulario»¹⁸.

Constata el filósofo escocés que en las democracias liberales modernas no existe un consenso moral básico en cuestiones fundamentales como la justicia, la guerra y el aborto, y existe la convicción de que tales cuestiones jamás alcanzarán una conclusión racional. Y esto es debido a que las premisas de las que parten las posturas en liza son inconciliables, pues los conceptos a los que unos aluden no caen dentro del horizonte de comprensión de las posturas contrarias: «El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates de estos desacuerdos se expresa en su carácter interminable.» De tal manera que los marcos morales previos no pueden dialogar entre sí. Las premisas no poseen un fundamento firme; están en cuestión. Pero es más, si el marco moral de una persona no se puede sostener ante el de otra, la misma persona no encuentra en él un suelo estable, también ella ha comenzado a tambalearse.

¹⁷ *After Virtue*, 15.

¹⁸ *Ibid.*, 18.

El sujeto moral emotivista debe retraerse de toda atadura, interés y característica que lo defina, de modo que pueda juzgar desde una atalaya abstracta, pura (por no contaminada) y universal, ajena a todo particularismo social o comunitario¹⁹. Por contra, para MacIntyre toda filosofía moral se apoya sobre una sociología, pues ofrece un análisis conceptual acerca de las relaciones de un agente con las razones, los motivos, las intenciones y las acciones, lo cual suele presuponer que estos conceptos están encarnados en un universo social real. De ahí que acuse al emotivismo de pretender el imposible de que el reino de los conceptos y las teorías esté separado de los intereses, necesidades y formas de organización social²⁰.

El discurso moral contiene razones personales («haz esto porque yo lo quiero») e impersonales («haz esto porque es tu deber»). Las que ponemos en juego para defender nuestras posturas en público son las segundas. El emotivismo, la escuela filosófica básica para comprender el estado actual de la filosofía moral, es la doctrina según la cual los juicios morales siempre han residido en los sentimientos y actitudes particulares, pero ocultos tras una argumentación impersonal que dificulta ver el deseo propio de que otros hagan lo que yo quiero. Esto sería algo que Nietzsche habría descubierto, tirando por tierra el edificio moral que la ilustración había querido construir²¹.

MacIntyre piensa que en el transcurso de la historia el significado y el uso de los juicios morales se han separado: los usamos como expresión de nuestros sentimientos y actitudes (pues estamos en un atmósfera emotivista), que son fundamentalmente arbitrarios, pero el significado de los juicios contiene rasgos de una época anterior en la que se disponía de un aparato conceptual impersonal. De hecho, los conceptos morales básicos que se utilizan son ladrillos desprendidos de un edificio moral anterior. Hoy en día vivimos una cultura emotivista, pero no fue siempre así ni tiene por qué seguir siendo así. MacIntyre anticipa su visión, frente a la lógica emotivista:

«Debe ser posible justificar racionalmente, de una forma u otra, más normas morales impersonales y verdaderamente objetivas, aun cuando en algunas culturas y en determinadas etapas de las mismas, la posibilidad de tal justificación racional ya no sea accesible. Y esto es lo que el emotivismo niega (porque) mantiene que pueden

¹⁹ En este punto podemos recordar el «velo de ignorancia» de la «posición original» rawlsiana, según el cual las personas representativas, que toman parte en ésta, no conocen ni su situación real ni la de sus representados, por lo que pueden acceder a la imparcialidad y la unanimidad buscada. No cabe duda de que es este un ejemplo de la concepción de persona (sujero emotivista) que MacIntyre critica.

²⁰ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which rationality?* (Duckworth, London 1988), 390-391.

²¹ *Ibid.*, 113.

existir justificaciones realmente racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir, porque no hay ninguna»²².

Este diagnóstico subyace a toda su vasta producción intelectual y dirige la estructura de su principal obra, *Tras la virtud*, en la que tras apuntalar la afirmación de que vivimos una era de prácticas y actitudes emotivistas, pasará a investigar la historia de nuestra cultura, para comprender cómo ha llegado a este emotivismo, y, por fin, señalará el camino de recuperación del estado anterior en el que los juicios morales pueden volver a reclamar objetividad real e impersonalidad.

B) *La clarividencia del «irracionalismo profético» de Nietzsche*

En un capítulo fundamental de *After Virtue*, MacIntyre plantea el dilema entre Nietzsche y Aristóteles. Su propuesta se va a organizar en torno al ateniense, pero después de concederle una importancia trascendental al mérito histórico del germano. Nietzsche entendió con más claridad que cualquier otro filósofo, y desde luego con más claridad que sus homólogos anglosajones emotivistas y que los existencialistas continentales, no sólo que las pretendidas apelaciones a la objetividad en realidad eran expresiones de la voluntad subjetiva, sino que también la naturaleza de los problemas que ello planteaba a la filosofía moral. Es cierto que Nietzsche generalizó ilegítimamente el estado del juicio moral en su tiempo, aplicándolo a la naturaleza moral como tal; y con eso sacó la fantasía absurda y peligrosa del *Übermensch*. Sin embargo, dice MacIntyre, incluso el nulo valor de esa construcción provenía de una auténtica agudeza. De la destrucción de los fundamentos racionales para una moral objetiva, pasa al encuentro del problema que su acto de destrucción ha creado. En la argumentación del filósofo alemán descubre el escocés señales inequívocas de la genialidad que lleva a sus últimas consecuencias el extravío de la moral:

- Si la moral no es más que expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser la que mi voluntad haya creado. No hay sitio para ficciones del estilo de los derechos naturales, la utilidad o la mayor felicidad para el mayor número. El sujeto moral ilustrado, autónomo, racional y racionalmente justificado, es una ficción, una ilusión.
- Hemos de reemplazar la razón, para convertirse uno a sí mismo en sujeto moral autónomo por medio de algún acto de voluntad heroico, un acto de voluntad que nos haga recuperar la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al desastre de la moral de esclavos. El problema

²² *Ibid.*, 35.

estriba en cómo construir o inventar una nueva tabla de valores, de lo que es bueno, como cosa no objetiva sino creada por cada uno: Yo mismo debo hacer existir «nuevas tablas de lo que es bueno».

- Es interesante apreciar cómo MacIntyre considera que lo que nombra como «irracionalismo profético» nietzscheano (donde radica su genialidad y no en las soluciones ofrecidas) permanece en las formas gerenciales weberianas de nuestra cultura: Siempre que los que están inmersos en la cultura burocrática intenten calar hasta los fundamentos morales lo que son y lo que hacen, descubrirán premisas nietzscheanas tácitas. Y, por tanto, se puede predecir que en contextos aparentemente remotos de las sociedades modernas gerencialmente organizadas, surgirán periódicamente movimientos sociales informados por el tipo de irracionalismo del que es antecesor el pensamiento de Nietzsche. Aun más, en la medida en que el marxismo contemporáneo también es weberiano, podemos esperar irracionalismos proféticos tanto de izquierda como de derecha.

La relevancia que MacIntyre reconoce a Nietzsche no ha quedado circunscrita a la obra de 1981, porque es sabido que éste sigue marcando la pauta de una de las tres versiones de la obra de 1990, en ese momento con el título de *genealogía*, bajo el cual se cobijarían Nietzsche y los posmodernos del siglo xx, cuyo éxito en la subversión de las concepciones de verdad, racionalidad y objetividad, fue a su vez la forma más eficaz de poner en cuestión sus propias credenciales.

2. CLAVES DE LA RECONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA ACOMETIDA POR MACINTYRE

A) *El significado central de Aristóteles*

Tras reconocer el puesto conspicuo que ocupa Nietzsche como culminación de la moral ilustrada, MacIntyre matiza que el pensamiento del alemán no es más que la secuela histórica del rechazo de la tradición aristotélica. Si podemos llegar a la conclusión de que la postura de Aristóteles en ética y política (el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral), o alguna parecida, es sostenible, quedaría inutilizado todo el empeño de Nietzsche.

Somos emotivistas hoy a causa del fracaso del proyecto de la Ilustración. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí, hasta un punto en el que tenemos premisas incompatibles entre sí, elecciones sin criterios racionales, y en el que ni la justificación racional se considerada necesaria? El esquema moral sobre el que se produce la ruptura moderna es el que llegó a dominar durante largos periodos la Europa medieval desde el siglo xii aproximadamente, un es-

quema que incluyó tanto elementos clásicos como teístas. Su estructura básica es la que Aristóteles analizó en la *Ética a Nicómaco*.

En este esquema teleológico es fundamental el contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial», su *telos*, lo cual requiere del ejercicio de la razón práctica (recta ratio), que orientaba la acción según preceptos morales que encaminaban hacia el *fin*. Este esquema fue ampliado y enriquecido, aunque no alterado esencialmente, al colocarlo dentro de un marco de referencias teístas —paradigma ontoteológico— por cristianos como Tomás de Aquino, judíos como Maimónides o musulmanes como Averroes²³.

Pero la conjunción del rechazo secularista de las teologías católica y protestante y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del ser humano, como *hombre que podría ser si realizara su telos*. Dado que la ética consiste en capacitar al ser humano para pasar del estadio presente a su verdadero fin, eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello abandonar cualquier noción de telos deja como residuo un *esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura*.

MacIntyre lo explicita con trazos inequívocos:

«Hasta el presente, en el lenguaje coloquial, persiste el hábito de hablar de los juicios morales como verdaderos y falsos; pero la pregunta en virtud de qué un juicio moral concreto es verdadero o falso ha llegado a carecer de cualquier respuesta clara. Que esto sea así es perfectamente inteligible si la hipótesis histórica que he apuntado es verdadera: que los juicios morales son supervivientes de las prácticas del teísmo clásico, que han perdido el contexto que estas prácticas les proveían. En este contexto, los juicios morales eran a la vez hipotéticos y categóricos. Eran hipotéticos porque expresaban un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano (“debes hacer esto dado que tu *telos* es tal y tal”) y categóricos, puesto que señalaban los contenidos de una ley universal ordenada por Dios (“debes hacer esto, esto es lo que ordena la ley de Dios”)²⁴.

Pero si extraemos aquello en virtud de lo cual los juicios morales son hipotéticos y categóricos, qué nos queda: que los juicios morales pierden todo estatuto de claridad y las sentencias que los expresan pierden todo significado. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un «yo emotivista», que al perder la guía del contexto en que estuvieron original

²³ En la introducción a la edición de 1985 de *A Short History of Ethics*, se lamenta MacIntyre de la laguna que supuso no considerar a estos filósofos judíos y musulmanes. Vid. o. c., IX.

²⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 85.

mente insertadas, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo. Aunque esto fue por muchas cabezas egregias vivido como una liberación por la conquista de la autonomía por parte del yo, lo que MacIntyre afirma es que, en realidad, fue una caída en la *anomia*.

La alternativa es dilemática: O bien continuamos a través de los vericuetos que llevan al colapso de las diversas versiones del proyecto ilustrado y compartimos el diagnóstico de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo sino que ante todo nunca debería haber sido acometido. No hay una tercera alternativa, y más en particular no hay alternativa provista por los pensadores que forman el núcleo de la filosofía moral contemporánea: Hume, Kant y Mill.

Así las cosas, será necesario considerar la propia filosofía moral de Aristóteles no meramente como se expresa en sus propios escritos, sino como el intento de recibir y recapitular gran cantidad de lo que se había producido, y a la vez como una fuente de estímulos para el pensamiento posterior. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, esto habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará.

Mi interpretación de la obra del profesor de Notre Dame me lleva a señalar que si la vuelta a Aristóteles de *After Virtue* relegaba a los demás autores inscritos dentro de esa tradición —incluido a Santo Tomás— a ser meros epígonos del Estagirita, en sus últimas obras descubrimos que el lugar preferente que reserva a Santo Tomás es perfectamente compatible con su peculiar vuelta a Aristóteles, sin renunciar a San Agustín, toda vez que «Aquino fue capaz de identificar ambas clases de problemas: los no resueltos dentro del agustinismo, para lo cual fueron necesarios los recursos aristotélicos, y los problemas no resueltos dentro del aristotelismo, sobre los que el agustinismo pudo arrojar luz»²⁵. Por eso se afirma que la historia de la filosofía que hace MacIntyre es una filosofía de tradiciones no de autores. Sobre este punto del aristotelismo-agustiniano-tomista tendremos necesariamente que volver en las páginas siguientes, al toparnos con la crítica hauerwasiana a la recepción que del Aquinate hace MacIntyre.

Hay cuatro conceptos clave en la reconstrucción de la ética que busca su fundamento en la virtud griega: «práctica», «narración», «comunidad» y «tradición».

B) ¿Qué entiende MacIntyre por «práctica»?

Para MacIntyre una *práctica es una manera cooperativa de actuar compleja y coherente, establecida socialmente, y a través de la cual se obtienen los*

²⁵ A. MACINTYRE, *Prólogo a: AA.VV., Crisis de valores. Modernidad y Tradición* (EditEuro, Barcelona 1997), IV.

bienes inherentes a tal práctica. Y estos bienes se alcanzan al intentar lograr los criterios de excelencia propios de tal práctica (puede comprenderse bien a partir de algún deporte). Según esta definición del concepto de práctica, ninguna actividad que carezca de bienes internos puede ser una práctica.

Realizar una práctica supone aceptar los criterios normativos y paradigmas operativos que la especifican en un momento determinado, subordinando a ella las preferencias, gustos y actitudes personales²⁶. Toda disputa en el interior de la comunidad debe utilizar argumentos que se apoyen en ciertos criterios y paradigmas. Unos y otros pueden cambiar, pero el conjunto debe continuar siendo reconocible. En otras palabras, los paradigmas de la práctica así como los practicantes-tipo de ella proporcionan un marco dentro del cual se puede desarrollar un argumento racional y servir de base para el consenso.

Los marcos de argumentación consensuados nos permiten alcanzar una objetividad de juicio que va más allá de la mera expresión personal de preferencias. La participación en tales proyectos compartidos, así como la aceptación de los cánones determinados históricamente, inician al individuo en formas de vida en las que los juicios de valor están libres de la amenaza del emotivismo. Dada la respuesta al peligro emotivista a través de las prácticas, se abre otro interrogante sobre las prácticas mismas: Si determinadas prácticas de una misma persona pueden entrar en conflicto, ¿cómo evaluar su valor y sentido? Para dar respuesta a esta pregunta recurrirá al segundo concepto al que hemos de remitirnos: la unidad narrativa del ser humano.

C) *La importancia del orden narrativo en una correcta comprensión de la moral humana*

Es el orden narrativo el que permite a MacIntyre desarrollar una concepción del yo. Parece que una acción humana sólo puede encontrar sentido percibida como un episodio dentro de la biografía de una persona y de sus circunstancias. De hecho, cuando queremos explicar lo que estamos haciendo, introducimos nuestras acciones en la narración de nuestra vida, dirigida por nuestra intención. Si nuestras acciones no tuvieran comienzo, desarrollo y fin carecerían de sentido y serían alienantes. Pero no somos autores soberanos. Nuestras historias personales tienen sentido en el interior

²⁶ Por este motivo a MacIntyre se le tildado de conservador, pues parece no dar cabida a una crítica del *status quo*. Sin embargo, para Mulhall y Swift, esta interpretación de la postura de MacIntyre es equivocada, pues mi participación en una práctica no supone que, tras mi entrada, deba aceptar todo lo que afirme la comunidad de los que la practican, sino que para MacIntyre los juicios sobre los estándares de las prácticas están y deben estar sujetos a cambio. Por eso toda práctica tiene una historia.

de las historias de otras personas. Nosotros no diseñamos totalmente el itinerario de nuestros actos, y el futuro es muchas veces impredecible. A pesar de lo impredecible y de los límites, *el carácter narrativo de nuestras vidas dota a éstas de una cierta dimensión teleológica:*

«Desarrollamos nuestras vidas a la luz de ciertas concepciones de un futuro común, un futuro que nos repele o nos atrae. No hay presente que no esté conformado por la imagen de un determinado futuro. Un futuro siempre lleva consigo un fin/telos (un conjunto de metas) hacia el que nos estamos dirigiendo o ante el que estamos errando»²⁷.

En este sentido, el orden narrativo proporciona un marco dentro del cual podemos tomar decisiones razonables acerca de las demandas conflictivas de diversas prácticas. Y, conjugando los conceptos de práctica y narración, tenemos que las virtudes: «son aquellas disposiciones que no sólo sostienen las prácticas y nos permiten alcanzar sus bienes internos, sino que también nos sostienen en la búsqueda del bien, ayudándonos a superar los daños, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos, y que nos dotan de un creciente conocimiento de nosotros mismos y del bien»²⁸.

Los epígonos contemporáneos de los pensadores que forman el núcleo de la filosofía moral contemporánea —Hume, Kant y Mill— son liberales como Ronald Dworkin y John Rawls, e identifican actitudes típicas no sólo del liberalismo sino de la modernidad. En efecto, las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana se contemplan desde el punto de vista público como sistemáticamente no planteables. Los individuos son libres de estar o no de acuerdo al respecto, puesto que la justificación de las virtudes depende de la previa justificación de las reglas y principios. MacIntyre plantea la suposición de que las cosas sean al revés: que en primer lugar debamos prestar atención a las virtudes para entender la función y autoridad de las reglas.

D) *El concepto de tradición*

Hemos alcanzado una interpretación de las virtudes que las sitúa en relación a la vida buena para el hombre y no sólo en relación a las prácticas. Y esto nos pone ante la necesidad de virtudes para construir comunidades en las que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien, y virtudes para que se pueda dar la indagación filosófica sobre lo que sea lo bueno. Aquí se inserta otro punto esencial de la propuesta macintyreana que podría ser formulado del siguiente modo: Uno no es capaz de buscar el bien o de ejercer

²⁷ *After Virtue*, 200-1.

²⁸ *Ibid.*, 270.

las virtudes en tanto que individuo. Es decir: El orden narrativo, las prácticas y las virtudes no son conceptos individualistas; necesitan de las comunidades —familia, vecindario, ciudad o tribu— donde los individuos se desarrollan como personas: «*La historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden*»²⁹. La comunidad, conectándola con la deconstrucción crítica de la que hemos dado cuenta, viene a ser el contexto donde podemos superar el caos emotivista.

Si repensar la virtud nos lleva inexorablemente a la comunidad, ésta nos conduce a hablar de tradición (en plural: virtudes, comunidades, tradiciones), que en cierto sentido puede entenderse como «macrocomunidad»:

«Entre prácticas, tradición y comunidad hay una especie de interacción: en un primer momento las personas, en su sociabilidad natural, se unen por lazos más o menos afectivos, pero luego son las prácticas y la inherencia de éstas en el contexto más amplio de la tradición —ideología y actitudes— las que aseguran el mantenimiento de la comunidad. De este modo, la comunidad se forma por las prácticas y la pertenencia a la misma tradición que une a pequeñas comunidades entre sí en una estructura jerárquica dentro de una comunidad mayor que hemos llamado, con un término no maintyreano, “macrocomunidad”»³⁰.

MacIntyre quiere decir que no hay un modo de razón práctica ahistórico y atemporal que pueda aplicarse a todos los individuos, de igual modo que la vida buena no es la misma para todos los individuos en todo lugar. Todos heredamos del pasado de nuestra familia, ciudad, tribu y nación, un conjunto de obligaciones y deberes. Tales obligaciones y deberes son nuestro punto de arranque moral. Una parte central de tal herencia será la pertenencia a lo que MacIntyre llama una tradición³¹. En el interior de una determinada tradición percibimos la unidad narrativa de nuestras vidas. El imaginario encarnado

²⁹ *Ibid.*, 272.

³⁰ B. ROMÁN, *La propuesta comunitarista de A. MacIntyre*, en AA.VV., *Crisis de valores. Modernidad y Tradición* (EditEuro, Barcelona 1997), 57-82, en p. 63.

³¹ El concepto de tradición se vuelve la clave principal en *Whose Justice?*, donde trata de mostrar como toda investigación racional sistemática es ejercida dentro de una tradición y, fiel a este criterio, estudia varias tradiciones sobre la justicia. Sin los contextos históricos no hay modo de comprender doctrinas o argumentos, lo cual no quiere decir que no haya argumentos o doctrinas que no se den en contextos diversos. Su argumento sigue la lógica: a) la pretensiones de la justicia dependen de las pretensiones de la racionalidad; b) las pretensiones de la racionalidad dependen de las tradiciones, por consiguiente, y c) las pretensiones de la justicia dependen de las tradiciones. Y es que MacIntyre no hace filosofía de autor sino filosofía de tradición.

por una tradición no es hegemónico ni estático, al contrario, en una tradición sana, éste estará sometido a debate en todo momento. MacIntyre dirá que toda tradición se mantiene y progresa gracias a sus disputas y conflictos internos y que la buena salud de una tradición puede percibirse observando su comportamiento ante las crisis epistemológicas: «Una tradición viva es una discusión históricamente desarrollada e históricamente encarnada, una discusión que trata, en parte, sobre los bienes que constituyen esta tradición»³².

Toda tradición tiene criterios de valor bajo los que puede juzgar el progreso o declive que tiene frente a sus metas. Si las dificultades internas para alcanzar su propio fin crecen y suscitan disputas estériles, se encontrará en estado de crisis epistemológica. Sólo podrá salir de ella si desarrolla un nuevo sistema de conceptos o una nueva síntesis de antiguas ideas y doctrinas con los que hacer frente a los nuevos problemas y mantener una continuidad con la tradición. De hecho, es precisamente en tiempos de crisis cuando las tradiciones muestran su capacidad de respuesta a los nuevos tiempos. El conflicto forma parte, por tanto, de las tradiciones, y viene provocado tanto por las discrepancias internas como por los enemigos externos. A este respecto, es obligado recordar la definición³³ de tradición que consta en *Whose Justice?*:

«Una tradición es una discusión desarrollada a través del tiempo en la que ciertos acuerdos fundamentales son definidos y redefinidos en términos de dos clases de conflictos: los que se tienen con los críticos y enemigos externos de la tradición que lo rechazan todo o al menos partes clave de aquellos acuerdos fundamentales, y los externos, debates de interpretación a través de los cuales se expresan el significado y fundamento de los acuerdos fundamentales y el progreso de los cuales va constituyendo la tradición»³⁴.

El agudo problema de las condiciones del diálogo que lleve al entendimiento entre tradiciones rivales fue suscitado por *After Virtue* y se ha convertido en objeto preferente de las obras posteriores a ella. Así se ha llegado a escribir que *Whose Justice?* y *Three Rival Versions* no son otra cosa que un proyecto de conversación entre tradiciones que comienza aprendiendo a usar el idioma de los otros para poderlos describir y evaluar³⁵. La figura de

³² A. MACINTYRE, *After Virtue*, 274.

³³ La profesora Mauri cree que esta definición pone en entredicho la crítica de los que achacan falta de claridad y de unidad al concepto macintyreano de tradición, considerando que MacIntyre nunca dice qué es una tradición y que sólo lo deja entrever a partir de ejemplos. Cf. M. MAURI, *Autoridad y tradición*, en AA.VV., *Crisis de valores. Modernidad y Tradición* (EditEuro, Barcelona 1997), 7-21, en p. 7, nota 1.

³⁴ A. MACINTYRE, *Whose Justice?*, 12.

³⁵ Este importante aspecto de la obra macintyreana ha sido exhaustivamente investigado por F. J. DE LA TORRE, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair*

Santo Tomás ha ido adquiriendo progresiva centralidad también en este aspecto, ya que lo que su síntesis logró fue la superación de las limitaciones de las perspectivas rivales del aristotelismo medieval y del agustinismo, que, por arte del Aquinate, llegarán a argumentos racionalmente superiores a sus propios modelos de verdad y justificación racional pero sin romper la armonía con sus propias tesis y argumentos, sino reconociéndolos desde dentro de cada una de ellos.

IV. CONVERGENCIAS ENTRE HAUERWAS Y MACINTYRE: COMUNITARISMO VERSUS LIBERALISMO

1. HAUERWAS ANTE EL LIBERALISMO

A) *Claves de la crítica*

Hauerwas afirma en unión con MacIntyre que la pérdida de lo narrativo implica la pérdida de la comunidad. Si, en efecto, toda comunidad y toda política se conocen y han de juzgarse según la clase de personas que forman, entendemos su arremetida contra el liberalismo en tanto que configura el *ethos* social prevalente que, en sus múltiples versiones, «presupone que la sociedad puede organizarse prescindiendo de una narración comúnmente aceptada como verdadera», esto es, trata de hacernos creer que «la libertad y la racionalidad son independientes de lo narrativo; somos libres en la medida en que no somos historia».

Empiezo sintetizando los ejes del razonamiento que hace Hauerwas para desechar el liberalismo y el *ethos* con que éste afecta a la sociedad³⁶. Ciertamente, las ideas que siguen no resultan novedosas para quien conoce la crítica macintyreana:

- cualquier método racional para abordar los desacuerdos morales requiere una tradición compartida³⁷;

MacIntyre. El diálogo entre las diferentes tradiciones (Dykinson, Madrid 2001). La idea referida sobre *Whose Justice?* y *Three Rival Versions* se puede ver en *o. c.*, p. 125.

³⁶ Por supuesto, Hauerwas no ignora que «el liberalismo es un fenómeno polifacético e históricamente ambiguo», influido por muchos factores culturales e históricos que a la largo del tiempo han servido para configurarlo, en *A Community of Character*, 77-78

³⁷ MacIntyre tiene sobre este punto toda una reflexión en la que diferencia el acuerdo racional *ad intra* de una tradición y el acuerdo entre tradiciones. Las claves han sido avanzada por mí en las páginas precentes, pero habremos de volver sobre este punto.

- y la tradición incorpora asunciones sobre la naturaleza del ser humano y de sus fines;
- dado que el liberalismo defiende que una sociedad justa puede sustentarse sobre individuos liberados de tradiciones y de premisas compartidas sobre la vida buena,
- se sigue que en una cultura liberal, secular y pluralista, no hay método racional para resolver las cuestiones más importantes del debate moral.

Puede resultar especialmente útil explorar más detenidamente la premisa inmediatamente anterior a la conclusión, en la que se hace una afirmación descriptivo-valorativa de lo que es una sociedad liberal. Tenemos que ante el hecho del desacuerdo, lo más próximo a un orden social justo es aquél en el cual no se requiere compromiso con el bien excepto con lo que supone la protección de cada individuo, para que pueda perseguir sus propios intereses libremente, dentro de las reglas del juego. Y esto busca evitar la pérdida de la libertad individual, porque «reconocer una determinada concepción del bien sobre otras sería aceptar un principio que conllevaría menor libertad religiosa o de otro género»³⁸.

El comunitarismo cree que en la concepción liberal no hay lugar para la perspectiva clásica según la cual las virtudes están inseparablemente vinculadas a los bienes, y en su lugar se pone el mito de la neutralidad gubernamental sobre los asuntos que más importan a los ciudadanos. A falta de una concepción del bien compartida, los individuos (o grupos) tienen poder de determinar qué visión de la felicidad quieren seguir. La libertad consiste en elección libre y la virtud es asunto de la vida privada. A las personas se les entrena implícitamente para asumir el modelo de intercambio mercantil («*exchange model of market*») en sus relaciones³⁹. Esta comprensión de la libertad y la virtud no constituyen un obstáculo insuperable para que el liberalismo realice un juego ambivalente: eliminar la virtud de la esfera pública y, al mismo tiempo, animar a las instituciones particulares (sobre todo la familia) para que se encarguen de cultivarla. La virtud cultivada en las esferas privadas revierte sus beneficios en la vida pública. Este doble juego explica la paradoja de que el lenguaje de las virtudes esté presente por todos los lugares de la vida pública norteamericana, dominada por un *ethos antiteológico* (anti-virtud), así como la presencia de la religión en la Constitución, y su reconocido papel esencial en las raíces de Estados Unidos.

³⁸ J. RAWLS, *A theory of Justice*, 327.

³⁹ S. HAUERWAS, *A Community of Character*, 80-82.

En la perspectiva liberal, la gente no necesita compartir historias ni tener un horizonte de bien común, sino tener reglas que marquen procedimientos para resolver disputas en la prosecución de los diferentes intereses. En vez de «virtud» y «comunidad», los términos clave son «autointerés» y «consentimiento» o «contrato». Pero lo que acaba sucediendo es que un *ethos* —el liberal— sustituye a otros, con lo cual el pluralismo liberal se convierte en una especie de juego por el cual, en nombre del respeto a las libertades de los individuos, se les pide el consentimiento a una nueva clase de sociedad basada en los valores y las creencias liberales.

Así pues, Hauerwas intenta disolver la ilusión de creer que la religión está verdaderamente presente en la vida pública. Y esto es porque, aunque da la impresión de que la religión está más presente en la vida pública de Estados Unidos que en la de otros países en los cuales el Estado incluso fue confesional, el tipo de religión existente en la vida de Norteamérica es tan neutral que ha perdido las características mínimas de la religión, para ser capaz de adaptarse a la concepción de la personalidad propia de la antropología liberal.

B) *La versión liberal de la libertad religiosa como paradigma de las falacias liberales*

Hauerwas ha elaborado también su crítica a la democracia liberal desde la idea específica de la libertad religiosa⁴⁰. Señala cómo la libertad de religión, tal como la presenta la Primera Enmienda de la Constitución norteamericana en la interpretación predominante del liberalismo, hace pensar a los cristianos que la democracia es neutral, incluso amistosa, hacia la Iglesia. El teólogo de *Duke University* lo afirma con trazos nítidos:

«La libertad de religión es una tentación, aunque sutil. Nos tienta como cristianos a creer que estamos seguros gracias a los mecanismos legales. Es sutil porque creemos que nuestra tarea como cristianos está en apoyar el *ethos* necesario para mantener ese mecanismo. El resultado de ello es que perdemos nuestras habilidades críticas formadas por el evangelio (...) Así nos hacemos tolerantes, permitiendo que nuestras convicciones sean relegadas al reino de lo privado»⁴¹.

En última instancia, la libertad religiosa que se nos ofrece como garantía implica privatización de la religión, pero de ningún modo supone libertad para la Iglesia. Y la religión domesticada es inútil toda vez que pasa a estar al servicio del Estado. Para comprender lo que quiere decir para

⁴⁰ S. HAUERWAS, *After Christendom* (Abingdon Press, Nashville 1991), 69-92.

⁴¹ *Ibid.*, 71.

Hauerwas «religión domesticada» no hay mejor modo que ver cómo el teólogo moral dialoga con las propuestas de dos reputados liberales como son William Bennett y Richard Rorty⁴². Para Hauerwas, incluso los dos que parecen los peores «enemigos», si miramos más profundamente sus intenciones, nos damos cuenta de que falsifican el sentido de la religión. Bennett expresa la típica manipulación neoconservadora: América necesita de los valores de la ética judeo-cristiana, de la democracia y de la ética del trabajo puritana, para revitalizar la Constitución. Rorty es probablemente el mejor representante de la neutralización de la religión pretendida por el liberalismo político pragmático: entiende la religión como «*conversational-stopper*».

Ahora bien, enfrentarse a Bennett y Rorty no significa adherirse a las posiciones tomadas por Bellah y Neuhaus. Con ellos no está de acuerdo en la importancia de que la religión en nuestra vida pública es la de mantener el *ethos* público y servir como agente crítico dentro del marco político. Para Stanley Hauerwas, estos objetivos suenan bien pero son puramente ilusorios, es decir, no se sostienen empíricamente. Él argumenta a este respecto «la incapacidad de las iglesias protestantes para conservar cualquier sentido de la autoridad sobre la vida de sus miembros». Este hecho que también acontece entre los católicos es —a su juicio— «una de las señales más apabullantes de que la libertad religiosa ha acabado en la corrupción de los cristianos que ahora están convencidos de que tiene el derecho a reconciliar sus mentes religiosamente»⁴³.

2. MACINTYRE Y EL LIBERALISMO

A) *Claves de la crítica*

A estas alturas podemos hacernos cargo de cuál es la crítica de MacIntyre al liberalismo. A su juicio el liberalismo minusvalora el papel que la vida comunitaria posee en la identidad del individuo, porque no ha sido capaz de percibir el papel primordial que la comunidad juega en la vida moral de las personas. Aun más, acusa a los liberales de defender una concepción moral y personalidad emotivistas. Cree que el liberalismo es una reflexión política in-

⁴² En *After Christendom* encontramos citas abundantes de: W. BENNETT, *Religious Belief and the Constitutional Order*, en C. H. ESBECK (ed.), *Religious Belief, Human Rights, and the Moral Foundation of Western Democracy* (University of Missouri, Columbia 1986); así como de: R. RORTY, *The Priority of Democracy over Philosophy*, en G. OUTKA - J. P. REEDER (eds.), *Prospects of Common Morality* (Princeton University Press, Princeton, NJ 1993).

⁴³ S. HAUERWAS, *After Christendom*, 88.

capaz de percibir que todo bien o fin humano posee un contenido social, comunitario.

MacIntyre asocia a Rawls, como representante liberal coetáneo más destacado, con una larga tradición de pensamiento político individualista en el que parece que el ser humano ha naufragado y caído en una isla en la que tiene que convivir con otros seres humanos venidos de otros lugares, y que son totalmente extraños unos a otros. Cree que la teoría de la justicia de Rawls para las sociedades modernas es equivocada, porque no puede levantarse ninguna comunidad política en ausencia de una concepción de bien compartida. Acusa también al liberalismo de luchar por fomentar un escepticismo ante la posibilidad de alcanzar la objetividad en materias morales. Esto sólo sería así precisamente porque el liberalismo habría roto la posibilidad de obtener una concepción compartida de bien.

En *Whose Justice?* afirma con mayor énfasis que el liberalismo es una tradición moral (iniciada por Kant entre otros) que quiso fundamentar la moral sobre principios independientes de toda tradición, aceptables por todo ser humano por el hecho de serlo, pero que fracasó en su intento y devino ella misma una tradición. Tal tradición ha tenido un desarrollo histórico y ha dado lugar a instituciones sociales que son la voz de esa tradición. Ahora bien, los filósofos liberales, en base a esa tradición, quieren expulsar de la discusión moral pública las referencias a toda otra tradición, lo cual, bajo el punto de vista de MacIntyre es ilegítimo. Es decir, la separación de las esferas privada (donde se pueden utilizar argumentaciones ligadas a una tradición) y la pública (donde no pueden ser utilizadas estas argumentaciones), idea característica de la tradición liberal, no es posible, y querer separarlas es optar ya de hecho por una tradición, la tradición liberal.

Con Hauerwas decíamos que el liberalismo hace inviable abordar los desacuerdos morales de un modo racional toda vez que tal abordaje requiere necesariamente una tradición compartida. Esta afirmación no disuena ni mucho menos con la visión de MacIntyre frente al liberalismo, lo que pasa es que se hace preciso perfilarlo. El profesor de Notre Dame ha ido elaborando un pensamiento complejo y matizado sobre el tratamiento racional del desacuerdo y la necesidad de tradiciones compartidas. Por un lado, se refiere a la resolución racional de los desacuerdos dentro de una determinada tradición, la cual depende del grado en que sus partidarios comparten conceptos, modelos y creencias fundamentales. Por otro lado, cada una de las tradiciones en conflicto tendrá sus propios modelos internos de justificación racional y lo que estos modelos tienen en común bien podría ser, y a menudo es, insuficiente para proporcionar un acuerdo racional sobre cómo han de ser juzgados sus desacuerdos. Aquí surgen los problemas de la inconmensurabilidad, que, aunque siempre difíciles, no tienen por qué ser irresolubles.

B) *Las reservas de MacIntyre ante la denominación comunitarista*

Al considerar el antiliberalismo de MacIntyre no podemos eludir la pregunta por el comunitarismo que se le atribuye al escocés norteamericano. Tampoco la puede alegremente eludir cuando se asume —como en este estudio hacemos— el término comunitarismo para referirse a la propuestas como las que estamos estudiando. Este punto no tendría más problemas que los que generalmente suscitan las etiquetas del género «ismo» si no fuese que el mismo filósofo ha desechado tal denominación para su propuesta. En efecto, podemos leer en su sustanciosa respuesta a sus críticos que a lo largo de los estudios que componen *After MacIntyre* reiteran consistentemente el comunitarismo de MacIntyre, como éste afirma sin rodeos y siempre que puede su disociación respecto de los comunitaristas contemporáneos, dado que piensan sus propuestas en término de Estado-nación:

«Mientras que los liberales insisten en que el gobierno dentro de un Estado ha de permanecer neutral frente a las concepciones rivales del bien humano, los comunitaristas contemporáneos le exigen que debe dar expresión a algún tipo de visión compartida del bien, a una visión que defina algún modelo de comunidad»⁴⁴.

Así pues, el filósofo escocés adopta una distancia de seguridad ante un Estado comunitarista⁴⁵, cuya misión sea alentar a las personas para que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Un Estado comunitarista que es, por tanto, un Estado perfeccionista, puesto que conlleva una valoración social del valor de formas de vida distintas, en conformidad con las prácticas existentes y no como el perfeccionismo marxista de acuerdo con un criterio tradicional del bien de la humanidad.

Ya que MacIntyre desecha el comunitarismo contemporáneo por su vinculación con el Estado ético o Estado no neutral, no encontramos ningún inconveniente, sino todo lo contrario, para referirnos a su filosofía moral como comunitarista en sentido clásico o tradicional, aunque desde luego que las etiquetas son aquí poco importantes y acaso inoportunas. El tipo de comunidad al que se apunta el profesor de *Notre Dame* continúa siendo bastante difuso y el párrafo tan conocido como misterioso⁴⁶ y no menos brillante, con el que concluye *After Virtue*, tras su imponente repaso al estado actual de la moral:

⁴⁴ A. MACINTYRE, *A Partial Response to my Critics*, en AA.VV., *After MacIntyre*, 302.

⁴⁵ Kymlicka ha tratado con amplitud y rigor este tema, en W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea* (Ariel, Barcelona 1995), 239-257.

⁴⁶ No hay reunión de conocedores de la obra de MacIntyre en la que no salga este texto, tal vez porque nunca acabamos de saber del todo qué quiere decir.

«Lo que importa ahora es la *construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual pueden sostenerse* a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito»⁴⁷.

3. COMÚN DENOMINADOR DE LA CRÍTICA COMUNITARISTA AL LIBERALISMO

Estamos en disposición, pues, de enunciar varias coincidencias no casuales entre nuestros dos pensadores que les hacen reputar al liberalismo como dañoso para la sociedad:

- La concepción de la sociedad como agregado de individuos que persiguen su propio interés, el orden social se basa en la prosecución del propio interés individual y si hay algo como el bien común no puede ser más que la confluencia de intereses individuales.
- El objeto de la filosofía social es organizar los intereses individuales en conflicto para que haya cooperación social. La respuesta señala la necesidad de un conjunto de reglas que constituyan procedimientos para resolver las disputas y para perseguir libremente los distintos y contrapuestos intereses.
- La presuposición falaz y nefasta de que la sociedad puede tener instituciones justas para organizar la convivencia prescindiendo de que las personas sean justas.
- La neutralidad moral que se asocia al carácter secular de la esfera pública de la sociedad. En efecto, la moral es un asunto de la esfera privada y, para asegurar la neutralidad, hay que establecer garantías de que las concepciones religiosas, morales, filosóficas, o proyectos de vida buena o felicidad no dejen de ser proyectos de vida no pública.

Estimo que las críticas de MacIntyre y Hauerwas al liberalismo son altamente coincidentes. He resumido la faz común de los contenidos que hacen del *ethos* liberal algo perjudicial para la sociedad, pero no es menos importante hacerse cargo de las fuentes de la epistemología del discurso moral negadas por la filosofía moral del liberalismo, donde también —al menos aparentemente— la confluencia se hace manifiesta:

⁴⁷ A. MACINTYRE, *After Virtue*, 322. La cursiva es mía.

- la historia, donde está la fuente de la ética;
- la comunidad y las narraciones que expresan y conforman el sentido de los lazos que mantienen unida a la comunidad, como grupo de personas que comparten una historia y cuya común interpretación de esa historia les proporciona la consistencia para acciones comunes;
- la tradición que es la memoria compartida e interpretación compartida de los hechos históricos que vive una comunidad. Sin memoria e interpretación no es posible el constante ajustamiento de la vida de la comunidad para plantear metas de futuro en continuidad con la tradición, y para que esto se pueda dar se hace indispensable la existencia de instancias autoritativas, es decir, los medios por los que la sabiduría del pasado se aprueban críticamente. Sin tradición no existe memoria compartida ni comunidad.

En definitiva, narración, tradición, autoridad conforman el modo de vida de las comunidades históricas y a través de ellas la forma de ser de las personas, cuyo carácter se forma en la práctica de ciertas virtudes. En tal sentido la vuelta a la virtud es valorada positivamente desde la ética teológica del profesor de *Duke University* no menos que desde la ética filosófica del profesor de *Notre Dame*.

V. ¿HAY DIVERGENCIAS ENTRE LA ÉTICA TEOLÓGICA DE HAUERWAS Y LA PROPUESTA MACINTYREANA?

Hasta aquí hemos tenido básicamente en cuenta los lugares comunes que hay entre MacIntyre y Hauerwas; aquellos aspectos que nos permiten enmarcarlos a los dos autores dentro del grupo de los comunitaristas, aunque esta etiqueta sea en sí misma problemática, y según cuál sea el significado que se le dé, es aceptada o rechazada por nuestros autores. El lector avisado puede ya entrever las líneas de diferenciación existentes entre ambos empeños, pero, en cualquier caso, es el momento de preguntarse si la convergencia de proyectos está exenta de diferencias significativas o, por el contrario, plantea divergencias importantes que afectan al fondo de la ética. Para responder a estas preguntas, es pertinente que veamos la línea argumental que sigue Hauerwas ante la alternativa filosófica de MacIntyre⁴⁸.

⁴⁸ S. HAUERWAS - Ch. PINCHES, *Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, In. 1997), 55-69.

1. LAS DIVERGENCIAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ÉTICA CRISTIANA DEL CARÁCTER

A) *Condiciones a la adopción de la categoría virtud en la ética cristiana*

No escatima alabanzas Hauerwas para elogiar el diagnóstico de la situación moral contemporánea de *After Virtue* —la genial visión del emotivismo como producto de la Ilustración; la crítica del liberalismo como correlato político moral del yo emotivista—, pero eso no significa seguir todos los pasos de la alternativa reconstructora que MacIntyre avanza. Reconocer los beneficios que tiene la reaparición de la virtud en la filosofía moral no le lleva a Hauerwas a defender la virtud como una cosa en sí. El lenguaje de la virtud —ejemplificado por la pregunta socrática por el *cómo debe uno vivir*— posee una capacidad de resistencia contra la idea extendida en filosofía y teología de que la ética es un reino o esfera especial: el reino de la obligación⁴⁹. Esta resistencia puede explicarse al menos en parte porque el lenguaje de la virtud es milenario: antecede a la emergencia del modo de teorizar la moralidad propia del mundo moderno, pues de sobra es conocido cómo «los paganos pre-cristianos hablaban casi enteramente en términos de virtudes, mientras que los cristianos poseían un repertorio diferente: la clave de obediencia a la ley divina procedente del judaísmo y el propio lenguaje del discipulado que crearon»⁵⁰. Aquí nos topamos con el punto crucial a la hora de entender la relación de Hauerwas con MacIntyre: El lenguaje de la virtud originalmente describe virtudes griegas y no judías o cristianas, por eso, cuando los cristianos recurren a él, han de saber que «debe purificarse o si no dará malos frutos»⁵¹.

⁴⁹ Hay intentos filosóficos de cierta importancia que han pretendido combinar obligación y virtud, dándole a la primera el lugar central en la reflexión ética y a la segunda un papel complementario. En esta línea Hauerwas alude a los casos de Philippa Foot, Willian Frankena y Edmud Pincoffs. Y no es necesario decir que los considera empeños de síntesis fallidos y mal orientados, porque —tomando la crítica de MacIntyre— no han dejado de moverse en el terreno de la Ilustración, y la recuperación de la virtud no puede hacerse sin romper antes las alianzas con el suelo nutriente de la moralidad contemporánea (vid. S. HAUERWAS, *últ. o. c.*, 57-61). Es reseñable el hecho de que Frankena fue uno de los críticos más incisivos de la propuesta rehabilitadora de la virtud hecha por Hauerwas, se puede ver: W. FRANKENA, *Conversations with Carney and Hauerwas: The Journal of Religious Ethics* 3 (1975) 21-31.

⁵⁰ S. HAUERWAS - Ch. PINCHES, *Christians among the Virtues*, 56.

⁵¹ *Ibid.*, 57.

B) *El carácter cristiano de las virtudes*

Si MacIntyre ha superado la tensión entre obligación y virtud gracias a su devastadora crítica del proyecto ilustrado, sin embargo no habría superado en su pensamiento la tensión entre los orígenes griegos de la virtud y su confesión cristiana (Hauerwas enfatiza el hecho de que MacIntyre sea «un cristiano confeso»)⁵², que exige no ya la aceptación o el rechazo de la virtud sino su transformación. Sin lugar a dudas, éste es un punto de la máxima importancia para conocer, a pesar de toda la enorme coincidencia entre las propuestas de los dos autores que en esta sección del artículo estamos comparando, las no baladíes discrepancias.

Para tratar este aspecto señalado Hauerwas recurre a la obra de John Millbank *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Dejémosle la palabra a John Millbank sobre el filósofo de Notre Dame:

«La clave en juego está en el papel que se le otorga al cristianismo y a la teología cristiana. Para MacIntyre, es cierto que ésta última tiene que entrar en la cuestión, pero de hecho lo que ocurre es que para oponerse a la filosofía y a la práctica de la diferencia⁵³ no recurre, primordialmente, al pensamiento y la praxis cristianas, sino a la comprensión antigua de la *virtud*, a los socios de la dialéctica socrática y al vínculo general entre razón y tradición. Por supuesto, según MacIntyre uno debe adscribirse a alguna tradición *particular*, a algún código de virtud *particular*, y él mismo se identifica como «cristianismo agustiniano». Pero a la hora de la verdad, los *argumentos* con que lucha contra el nihilismo y la filosofía de la diferencia los construye, genéricamente, en nombre de la virtud, de la dialéctica y de la noción de tradición»⁵⁴.

Hauerwas está de acuerdo con Millbank en que MacIntyre reconoce que las virtudes y opiniones están fundadas en la tradición de las comunidades, pero también en que en sus reflexiones filosóficas sobre la virtud, sin embargo, se salta esas mediaciones contingentes, pasando a argumentar al estilo de la dialéctica universalista.

En su pormenorizada y en conjunto elogiosa nota sobre *After Virtue* que Hauerwas hizo en 1982, ya apuntaba a que la ambigüedad detectada en la relación entre práctica y virtud se debía a que los trataba abstraídos de cual-

⁵² «In addition to the considerable debt we owe him, MacIntyre is of interest to us for another reason: he is a confessed Christian», *ibid.*, 60.

⁵³ MacIntyre llama «genealogía» a esta filosofía y praxis de la diferencia en su libro de 1990: *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (Notre Dame University Press, Notre Dame, In. 1990).

⁵⁴ J. MILLBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Blackwell, Oxford 1990), 327.

quier narración y/o tradición. A su juicio era inevitable recaer en tal ambigüedad puesto que el significado de la vida buena no puede conocerse a menos que la pregunta por ella se ponga dentro de un contexto en el que los bienes de una vida se hallan incorporados y están presentes. Aunque MacIntyre parece reconocer claramente esto en distintos pasajes, él mismo se priva de tomar asiento en sus narraciones y tradiciones propias. Y por eso cae en una invocación genérica a una comunidad de un nuevo San Benito dentro de la cual la vida moral pueda sostenerse frente a los bárbaros, pero, sigue Hauerwas:

«Sin especificación de qué narración abraza MacIntyre, su comunidad ofrece poca esperanza, y esto porque, sin un sentido de quiénes somos y de qué debemos llegar a ser, es difícil determinar qué debemos hacer. Hasta entonces, *After Virtue* permanece atrapado en la misma tragedia que teme, y volvémosla a contar nos asusta»⁵⁵.

C) ¿En la tradición de Santo Tomás?

Siguiendo el tratamiento que MacIntyre dispensa a Santo Tomás de Aquino tenemos una clave sugerente para ahondar en la divergencia entre Hauerwas y MacIntyre. Millbank señala correctamente que MacIntyre vuelve a Tomás de Aquino como una extensión de Aristóteles, y esto no tanto a causa de lo que el Aquinate diga sino por la interpretación que MacIntyre hace de lo que dice. Creo que tiene razón este análisis si nos fijamos en *After Virtue* toda vez que ahí MacIntyre recurre a Santo Tomás en un momento del capítulo quinto⁵⁶, pero en el momento central de la obra, en el capítulo noveno, donde el filósofo presenta la ética de la virtud que el proyecto ilustrado abandonó, la pregunta dilemática que da título al capítulo reza: ¿*Nietzsche o Aristóteles?*, quedando Tomás de Aquino subsumido en la posición aristotélica.

⁵⁵ S. HAUERWAS - P. WADELL, *Review to After Virtue: The Thomist* 46 (1982) 313-322, 321.

⁵⁶ MacIntyre alude a la Suma Teológica para ilustrar la idea según la cual Tomás de Aquino se pregunta si hay actos que no sean morales. Su argumento es que cualquier acción hecha por un ser humano es un acto moral. Esto es: hay muchas acciones que en sí mismas son indiferentes, pero una vez que consideramos una acción como personal, es decir, realizada por un ser humano particular, entonces hay muy pocas acciones moralmente indiferentes. Por ejemplo, caminar es por sí indiferente, pero si mi médico me ha recomendado hacer más ejercicio y yo estoy ante la disyuntiva de caminar o ver la TV, entonces caminar es para mí una exigencia moral. ¿Qué tipo de acciones permanecen indiferentes incluso cuando son realizadas por seres humanos? Aquellas de las cuales no hacemos intencionalmente: mesar la barba es su ejemplo.

En *Whose Justice? Which Rationality?*, el Aquinate sí que aparece como figura central, pero tampoco con entidad suficiente como para ser considerado de otro modo que en la misma tradición inaugurada por el Estagirita: el cristianismo permanece en la línea abierta por los griegos. En *Three Rival Versions*, la alternativa de *After Virtue* —¿*Nietzsche o Aristóteles?*— pasa a ser «genealogía» (Nietzsche) o «tradición» (Aristóteles-Santo Tomás)⁵⁷. El cambio del que dejamos constancia queda perfectamente ilustrado cuando MacIntyre reconoce sin ambages en 1994 como epílogo-respuesta a sus críticos en *After MacIntyre* que en *After Virtue* todavía no reconocía cómo Aquino había enriquecido y reconstituido la tradición (que de este modo pasa a ser Aristotélico-tomista) dándole su forma definitiva⁵⁸. Y esto aún sufre importantes modificaciones en un escrito posterior en el que habla de Santo Tomás como el iniciador de una nueva teología y ontología metafísica dentro de cuyo sistema encontraron lugar las principales tesis de Agustín y Aristóteles, y, por tanto, contribuía a la superación de las limitaciones de cada uno de los dos puntos de vista rivales hasta el siglo XIII⁵⁹. Aquí la tradición ya no es sólo aristotélico tomista, sino aristotélico-agustiniana-tomista, siendo el artífice de la síntesis el mismísimo Santo Tomás.

Todas estas combinaciones no le convencen a Hauerwas. No aborda la evolución de MacIntyre en tanto detalle como aquí hemos hecho, pero sí deja suficientemente clara su convicción de que este modo de relacionar los autores es un esquema sugerente si uno escribe una historia de la filosofía, pero deja fuera completamente las Sagradas Escrituras judías y cristianas, y, por supuesto, el enraizamiento de Tomás de Aquino en ellas⁶⁰. Tendríamos que añadir nosotros: incluso cuando quiere poner al Aquinate en relación directa con San Agustín, estableciendo un puente entre el obispo de Hipona y el Estagirita.

Así las cosas, tenemos, por una parte, que Hauerwas no ha perdido la gran estima hacia el diagnóstico que ha hecho MacIntyre de la crisis de la moral contemporánea, pero estimando y compartiendo el análisis del filósofo de la virtud, que además es cristiano declarado, no puede acompañarle en su propuesta alternativa frente al emotivismo moral, si ésta supone volver a la comprensión griega de la virtud.

⁵⁷ A estas dos añade *Three Rival Versions of Moral Enquiry* una tercera vía: la de la gran enciclopedia de finales del siglo XIX, en especial la novena edición de la *Enciclopedia británica*, para la cual la historia del Occidente moderno había llegado a ser una historia de progreso moral e intelectual sincero y aproblemático.

⁵⁸ A. MACINTYRE, *A Partial Response to my Critics*, en J. HORTON - S. MENDUS (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Polity Press, Cambridge UK 1994), 298.

⁵⁹ A. MACINTYRE, *Prologo a: AA.VV., Crisis de valores...*, IV.

⁶⁰ S. HAUERWAS - Ch. PINCHES, *o. c.*, 190, nota n. 11.

«Las implicaciones profundas de la comprensión griega de la virtud chocan con las exigencias políticas (y esenciales) del cristianismo. MacIntyre ignora y por eso no puede apreciar que las virtudes cristianas, representadas (irónicamente) con la máxima fuerza por Santo Tomás, ofrecen de hecho una alternativa que desafía radicalmente las nociones griegas de virtud (...) En ese sentido, el cristianismo no es una continuación de la comprensión griega de las virtudes, sino la inauguración de una nueva tradición que sitúa las virtudes dentro de un *telos* enteramente diferente en la comunidad»⁶¹.

D) *Caritas vs. Areté*

Esta discontinuidad cualitativa que en rigor impide situar en la misma tradición a Aristóteles y Santo Tomás tiene una expresión concluyente en el contraste que existe entre el *areté* griega —cuyo significado tiene relación con una imagen fundamentalmente heroica que no tiene otro *telos* que el conflicto— y la *caritas* cristiana —la virtud teológica que es «forma de las virtudes»^{61 bis}, según el Aquinate, y que ve a la persona virtuosa básicamente como alguien que está en unión con Dios y con sus prójimos—. Para Hauerwas, incluso la forma más excelsa del virtuoso varón que posee *areté* (el hombre magnánimo) se lleva muy mal con la persona (hombre y mujer) que vive la *caritas*, la cual es totalmente ajena al pensamiento de Aristóteles. Hasta considera significativo que ambas formas de la virtud —*areté* y *caritas*— vengán caracterizadas, respectivamente, por los géneros masculino y femenino.

De todo lo dicho no se puede desprender que los cristianos tengan ahora que unirse a los liberales en el repudio de la virtud de cuño aristotélico. Antes al contrario, no han de abandonar el debate sobre la virtud ni negar los vínculos entre la virtud griega y la virtud cristiana, entre Aristóteles y Santo Tomás, pues las contribuciones helénicas son esenciales en cualquier abordaje adecuado de la pregunta socrática por el cómo debemos vivir. Ahora bien, los cristianos han de utilizar los textos de la virtud griega, pero no construirse sobre ellos. Esto significa que deben aplicarlos dentro de un contexto diferente de aquél en el que originalmente aparecieron: en la vida de la comunidad eclesial que existe por la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, Dios hecho hombre. Lo que deben hacer los cristianos, pues, es reconocer sus propios fallos de vivir pacíficamente y rezar para librarse de la tentación de una visión de la vida construida sobre los logros heroicos, el control o las conquistas propias. Aun más, mientras continúan siendo testigos para invitar a otros a unirse a la vida

⁶¹ *Ibid.*, 63.

^{61 bis} ST II-II, q. 23, a. 8.

de Dios en el mundo, la vida de Cristo en la Iglesia, deben distinguir atentamente al Dios verdadero de los dioses de este mundo, incluyendo entre ellos los dioses griegos de la virtud.

Frente a la conquista o el control, la caridad como forma de las virtudes apunta a que las virtudes cristianas no son tanto adquisiciones sino respuesta a la relación de amor con Dios en Cristo. Tiene así todo el sentido que Santo Tomás afirme que la virtud completa y más auténtica es teológica, no depende de nuestra consecución sino de la infusión de la gracia en nosotros, la cual nos salva y nos hace capaces de amar.

El signo y la sustancia de la infusión de las virtudes cristianas (que no ha de entenderse como algo que sobreviene extrínsecamente y de repente) es siempre participación en el cuerpo de Cristo. Esto implica nuestra recepción de los sacramentos del bautismo y la eucaristía, así como la inmersión en las prácticas cotidianas de la Iglesia: oración, liturgia, consejo, alimentar al que tiene hambre, cuidar al enfermo, consolar al triste... A través de estas prácticas nos hacemos miembros plenos de una «ciudad ordenada a la paz».

Por la vía trazada por Tomás de Aquino, la fe conduce a la esperanza, a una esperanza escatológica de la llegada definitiva del Reino de Dios, ya ahora presente en el Iglesia. Es esta esperanza la que nos da la posibilidad de una nueva política, que en gratitud extienda la amistad con Dios a la amistad con todas las criaturas: el movimiento de la *caritas*.

2. EL DESENCUENTRO DE HAUERWAS CON MACINTYRE SEGÚN EL PRESENTE ESTUDIO

Después de dar cuenta pormenorizada de los acentos que pone Hauerwas para marcar su distancia crítica ante la recuperación de la virtud acometida por MacIntyre, voy a ofrecer mi propia interpretación de dónde radican los problemas que el metodista tiene con el filósofo, natural de Glasgow, y bautizado y educado como presbiteriano en la Iglesia de Escocia, y que hoy dice de sí mismo que se siente «tomista aristotélico, emigrante norteamericano y católico»⁶².

No podemos olvidar que uno es filósofo moral y el otro teólogo moral. Pero, si mi juicio es correcto, no estriba en la perspectiva científica diversa la fuente de las diferencias a la hora de entender el puesto de la historia, la

⁶² A. MACINTYRE, *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?: The Thomist 58* (1994) 171-195, trad. española: *¿Cómo aprender de la Veritatis Splendor? El punto de vista de un filósofo*, en J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Libertad de verdad. Sobre la «Veritatis splendor»* (San Pablo, Madrid 1995), 49-76, en p. 51. Cito según la versión castellana.

comunidad, la narración y la tradición en la moral. Ésta más bien está en la diferente tradición eclesial donde cada uno se integra, con sus peculiares formas de relacionarse con los «lugares teológicos»⁶³ y de entender la relación entre razón y revelación, donde hemos de buscar el desacuerdo relevante entre Hauerwas y MacIntyre del que he ofrecido muestras patentes. En fin, si mi hipótesis es correcta, estamos ante un problema de epistemología de la ética cristiana.

Hauerwas da mucha importancia al hecho de que MacIntyre se declare «cristiano confeso», pero no se refiere a él como católico y precisamente eso, que podría no ser especialmente relevante, se torna en mi opinión de la máxima importancia para interpretar atinadamente la crítica de la ética teológica de la versión hauerwasiana del comunitarismo cristiano. Me parece que lo que Hauerwas no quiere asumir es que MacIntyre ha optado cada vez con mayor claridad —como su evolución atestigüa— por un tomismo aristotélico dentro de la interpretación católica predominante (*mainstream Catholic position*), por más que esto suponga la asunción por parte del escocés de posiciones difícilmente compaginables con algunas de sus ideas sobre la comunidad o el diálogo entre tradiciones. Puede ser que ello sea expresión viva y patente del proceso de gestión de desacuerdos dentro de una tradición particular, a la que él ha llegado como resultado de un movimiento migratorio y una conversión religiosa.

Creo que Hauerwas hace una reducción de la tradición tomista a su propia visión desde la ética cristiana de la comunidad cristiana carácter cuya tarea consiste en el ser sociedad de vida moral alternativa y contrastante y no abre la posibilidad a otras epistemologías del discurso teológico moral que trabajan desde el horizonte de la conjunción entre la razón y los lugares teológicos específicos. En este sentido, el planteamiento de MacIntyre no podría ser acusado de preterición de tomismo como Hauerwas pretende, sino de situarse en una determinada vía interpretativa de éste, con la cual —eso sí— razonablemente se podrá entrar en discusión y discrepancia.

MacIntyre ha manifestado con toda nitidez que su tomismo aristotélico encuentra adecuado cauce expresivo en la *Veritatis splendor*. Veamos cómo ejemplo bien expresivo las siguientes consideraciones —entre las muchas laudatorias que podríamos recoger— en torno a la encíclica de Juan Pablo II sobre la Moral Fundamental:

⁶³ Entre los estudios sobre este particular, no creo que ninguno sea una muestra más completa y profunda del estado actual de la cuestión que el del Prof. Marciano VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2000), esp. en pp. 921-979: «Sistematización actual de la epistemología teológica moral».

«La *Veritatis splendor*, precisamente porque es fiel a la enseñanza bíblica, será grotescamente malinterpretada si se la toma como un acto de imposición coercitiva por parte de una autoridad externa, más que como una invitación a ser más reflexivos y perceptivos. La encíclica habla de hecho en nombre de una autoridad exterior a nosotros, Dios, pero a lo que nos invita —a lo que Él nos invita— es, en parte, a un acto moral y de reconocimiento racional propio. La *Veritatis splendor*, como escrito filosófico, muestra justamente esa misma lucidez moral y racional a la que como encíclica invita a sus lectores»⁶⁴.

Esto supone una confianza en la «explicación tomista de ley natural»⁶⁵: la razón práctica aprende como preceptos de la ley natural ciertas reglas que prescriben y prohíben ciertas acciones. En la medida en que nuestras acciones se conforman a lo que tales preceptos requieren, y lo hacen precisamente porque tales preceptos lo requieren, seremos personas capaces de alcanzar la meta final hacia la cual nos encaminamos dirigidos por nuestra naturaleza. Estas conclusiones las sostiene el filósofo de *Notre Dame* en línea con argumentos sacados de Aristóteles y Santo Tomás, junto al conjunto de los tomistas, por más que entre ellos haya discrepancias sobre otros particulares.

Lo que ocurre es que «la explicación tomista de la ley natural» no es una opción más entre otras para los católicos, sino que —MacIntyre cita para ilustrar este punto el número 44 de *Veritatis splendor*— ha sido incluida por la Iglesia «en su enseñanza moral». Y esto supone que el tomismo aristotélico del católico inmigrante norteamericano de origen británico que los tomistas, como todos los católicos, han de recibir la enseñanza con atenta obediencia. Es cierto que cualquiera puede pensar razonablemente que en este caso es bien fácil para los tomistas suscribir incondicionalmente esta enseñanza y prestarle complacida obediencia, porque parece que su propia comprensión de la ley natural es la que se declara teoría filosófica oficial de la teología moral católica. Contra la tentación de la autosuficiencia alerta el autor de *After Virtue* en los siguientes términos: «Nosotros [los tomistas] más que nadie, podemos caer en la tentación de tratar la *Veritatis splendor* como una reafirmación de lo que ya se conocía suficientemente, y engañarnos a nosotros mismos sobre nuestra necesidad de aprender»⁶⁶. Y entre lo que hay que aprender o más bien «volver a aprender» de la *Veritatis splendor* está:

«Al menos por lo que respecta a los preceptos básicos de la ley moral, interpretados por Dios mediante Moisés y los profetas, mediante

⁶⁴ *Ibid.*, 54.

⁶⁵ *Ibid.*, 55.

⁶⁶ *Ibidem*.

la revelación en Jesucristo de la nueva ley, que culminan en esta misma encíclica, no son otra cosa que las verdades a las que hemos dado nuestro asentimiento como personas racionales, o más bien, a las cuales hubiéramos dado nuestro asentimiento si no hubiéramos sido apartados de ellos por nuestros propios errores y deformaciones intelectuales, culturales y morales»⁶⁷.

Pero también alerta sobre la necesidad de que el Papa y los obispos respondan a los errores teológicos so pena de incurrir en un fallo similar a los mismos errores de «los teólogos que se hacen independientes de la enseñanza católica autorizada, sustituyendo las premisas autorizadas por las suyas propias. El caso es más relevante cuando intentan constituirse ellos en la autoridad que declara lo que es la enseñanza autorizada católica»⁶⁸.

Desde luego, lo mínimo que se puede decir de este modo de tratar la relación entre autoridad eclesial y función del pensar teológico se topa con importantes cuestiones, que brotan —por no ir más lejos— de la misma forma en que MacIntyre aborda el tratamiento racional de los desacuerdos en el interior de una determinada tradición. En este orden de cosas, me causa extrañeza su bienvenida tan sin fisuras al patrocinio, por parte del Papa, de una escuela filosófica determinada para la fundamentación de la moral; lo que el profesor Marciano Vidal entiende como «restauración del neotomismo en la doctrina moral católica»⁶⁹. Por supuesto, es dudoso que este neotomismo acierte con la más adecuada realización de lo que hoy sea —dentro de la Iglesia católica— hacer ética teológica «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana», por expresarlo con la feliz frase utilizada por la *Gaudium et spes* (núm. 46) que condensa espléndidamente el sentido de la peculiaridad de la epistemología teológico-moral.

Esta toma de postura de MacIntyre sobre *Veritatis splendor* es altamente ilustrativa de la tradición en que se ubica, pero asimismo es fuente de sospechas sobre la coherencia del filósofo entre su fidelidad incondicional a la enseñanza moral autorizada de la Iglesia y sus deseos —¿entre la utopía y la realidad?— de vuelta y retirada a las comunidades locales, así como de sus opciones epistemológicas del discurso moral que uno puede estudiar en

⁶⁷ *Ibid.*, 53-54.

⁶⁸ MacIntyre dice: «La forma en que han de responder es cosa de ellos y, afortunadamente, no mía. Pero si no respondieran, eso sería por sí mismo un fallo tan grande como cualquier error teológico...», en *Ibid.*, 76.

⁶⁹ A este respecto se pueden son muy interesantes los estudios del Prof. M. VIDAL, *La encíclica Veritatis splendor y su marcado acento tomista*: Miscelánea Comillas 52 (1994) 23-38; *La propuesta moral de Juan Pablo II* (PPC, Madrid 1994) y *La encíclica Veritatis splendor y el Catecismo universal. La restauración del neotomismo en la doctrina moral católica*, en D. MIETH (ed.), *La teología moral, ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor* (Herder, Barcelona 1995) 277-304.

el conjunto de sus obras. Queden apuntados estos aspectos controvertidos; de todos modos, el análisis de la coherencia interna del pensamiento de MacIntyre, aunque enormemente interesante, no es el objeto de mi estudio, sino la relación de la alternativa ética de MacIntyre con la ética teológica de la virtud y del carácter.

3. LA CONTRIBUCIÓN DE KEENAN A LOS PUNTOS EN DISCUSIÓN

A fin de profundizar en esta posición que aquí adopto frente a la crítica de Hauerwas al tomismo aristotélico de MacIntyre⁷⁰, estimo de gran utilidad conocer la alternativa de la ética de la virtud que representa un teólogo jesuita como James F. Keenan, desde su cátedra de *Weston School of Theology*. Acercarse a la obra de este profesor neoyorquino es interesante en mi estudio porque, por una parte, Keenan es uno de los teólogos expertos en la obra tomasiana que también se reconoce inspirado por la recuperación de la virtud llevada a cabo por Alasdair MacIntyre, pero no comparte con él sus fervores a la «explicación tomista de la ley natural» asumida como «enseñanza moral de la Iglesia católica».

Por otra parte, nos interesa también porque, a pesar de compartir dedicación a la ética teológica con Stanley Hauerwas y de compartir aprecio por la categoría virtud, las suyas son dos líneas de pensamiento teológico moral que no entablan diálogo, sino que básicamente se ignoran, como no sea para lanzar dardos que dejen clara la mutua desconfianza. Las epistemologías del discurso teológico moral tienen mucho que ver en esa lejanía mutua. En este orden de cosas, Keenan y MacIntyre se encuentran en mayor sintonía de diálogo filosófico-teológico, que Keenan y Hauerwas, por un lado, o que MacIntyre y Hauerwas, por otro.

Hay otros dos temas íntimamente ligados al que he tratado bajo la denominación de epistemología del discurso moral y cuya conclusión define una clara diferencia entre la epistemología de la moral católica que entiende como complementarias la razón y la revelación y la epistemología de la ética cristiana construida sobre los lugares teológicos distintivos del discurso teológico moral, cuyo empeño es enfatizar por todos los medios posibles la identidad contrastante de las comunidades cristianas y sus consiguientes comportamiento moral y visión de la vida. Los dos temas a los que me refiero han quedado espigados en la crítica de Hauerwas a MacIntyre y son: la reducción de las virtudes a la caridad como expresión de la realización de la existencia cristiana frente a otras formas paganas;

⁷⁰ Tomismo aristotélico que, como he mostrado, en ciertas obras se amplía con su adscripción agustiniana, gracias a la gran síntesis del Aquinate.

y los problemas en torno a la concepción de una ética cristiana de la identidad contrastante.

A) *¿Cómo entender la centralidad de la caridad?*

En su actualización de la virtud como categoría desde la que hacer Teología moral, James Keenan tiene como referente principal la obra tomasiana. Pero la interpretación que hace de ella difiere de un modo sustantivo de la lectura realizada por Millbank y asumida por Hauerwas como prolongación y ahondamiento de sus críticas a la alternativa macintyreana, la cual —a juicio de ellos— estaría atrapada en una dialéctica universalista en el que el recurso a Aristóteles pasa a ser impedimento de pensar la salida de la crisis insostenible en que nos ha metido la moral emotivista, fruto afanosamente elaborado a lo largo de la Modernidad. Hauerwas y Millbank se centran en la caridad como forma de las virtudes y la toman como lugar hermenéutico para acercarse a la obra del Aquinate, por su interés en enfatizar la discontinuidad de la ética cristiana de Santo Tomás respecto de la de Aristóteles. Keenan no va a tomar ese punto como neurálgico de la ética de las virtudes en Santo Tomás, sino la relación entre lo humano —conocido por la razón— y las virtudes como guías heurísticas orientadas a la correcta realización de la identidad humana. En efecto, Keenan afirma expresamente que «la identidad antropológica de la persona virtuosa [en Tomás de Aquino] coincide simplemente con la [persona] justa»⁷¹. Y esto, aunque ni directa ni indirectamente, consta en el momento en que está consignado que sea respuesta a Millbank o Hauerwas, sí que puede ser con toda confianza aducido para ilustrar la lectura que Keenan hace de la visión antropológica que emerge de las virtudes en la genial obra del Aquinate.

En su estudio comparativo entre la virtud de la prudencia y la de la caridad⁷², el profesor de Weston señala que mientras la prudencia atañe a la perfección de la razón y su función, por tanto, es hacer ordenadas y rectas nuestras acciones, la caridad tiene las funciones de perfeccionarnos en la consecución del fin último nos hace perfectamente rectos (Dado que vienen de Dios, nos hace perfectos como Él es perfecto) y al ser respuesta humana al don divino supone el empeño de la persona humana por amar a Dios y al prójimo en Dios tanto como la persona pueda. Lo importante en nuestro recorrido es que las dos virtudes tienen una cierta independencia entre sí, de modo que la prudencia y las virtudes adquiridas pueden existir sin la caridad, que la caridad no produce sino que permanece como forma de las vir-

⁷¹ *Ibid.*, 261.

⁷² J. KEENAN, *Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness*, 407-426.

tudes y que, a juicio de Keenan, toda acción requiere ser medida con dos criterios morales: uno el que se refiere a la acción rectamente ordenada al fin que se pretende —el criterio de prudencia—, y otro el que estima si el acto se origina en el mandamiento del amor: si el sujeto busca amar a Dios y al prójimo en Él según sus posibilidades.

Mi propia interpretación sobre el aspecto que aquí debatimos insiste en el carácter altamente discutible del papel asignado a la virtud teológica de la *caritas*, desde la cual se determina el alcance y la especificidad de la ética cristiana: La *caritas* cristiana —la virtud teológica que es forma de las virtudes según Santo Tomás— supone que el tipo de la persona virtuosa es el de alguien que está en unión con Dios y con sus prójimos. Es indudable que Santo Tomás —como San Agustín— comparten la idea de que las virtudes naturales son insuficientes por sí mismas para vivir la plenitud de la vida cristiana, necesitando las virtudes naturales a las sobrenaturales —las cuales no son meras extensiones de aquéllas— para alcanzar la plena felicidad humana⁷³. Pero lo que Hauerwas deja de lado en su hermenéutica de las virtudes en Santo Tomás es precisamente que éste mantiene la integridad de las virtudes naturales, incluso para la persona que aceptase el evangelio y su doctrina de salvación. Como ha señalado certeramente el profesor Sokolowski, un autorizado intérprete del Aquinate: «Lo que es bueno por naturaleza permanece bueno en el escenario en el que se requiere la gracia; su bondad, de hecho, se eleva no se deteriora en el nuevo contexto»⁷⁴. Este es otra forma de formular la sentencia tomista archiconocida de acuerdo con la cual «la gracia perfecciona la naturaleza pero no la destruye o reemplaza».

Reducir todas las virtudes naturales y sobrenaturales a la *caritas* tiene mucho más que ver con la visión de San Agustín, toda vez que en *De civitate Dei* define la virtud como *ordo est amoris*: «soy del parecer —escribe el obispo de Hipona— que la definición compendiosa y verdadera de la virtud es el orden en amar o el amor ordenado»⁷⁵, que en la traducción autorizada de Étienne Gilson queda formulado como «el sometimiento del amor al orden»⁷⁶. Y precisamente, siendo la caridad la virtud ordenadora de la vida

⁷³ Sobre esto trata ST II-II, q. 65, a. 2 («¿Pueden existir las virtudes morales sin la caridad?») y 3 («¿Puede existir la caridad sin las virtudes morales?»).

⁷⁴ R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason* (Notre Dame University Press, Notre Dame, IN. 1982), 72.

⁷⁵ S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* (trad. de J. C. Díaz Bayral) (Apostolado de la Prensa, Madrid 1933), libro XV, cap. 22, p. 670. Vid. mi estudio: *Salir del amor propio para hallar el «sí mismo»*. *Un estudio de ética teológica*: Miscelánea Comillas 55 (1997) 157-200, esp. en pp. 162-165.

⁷⁶ E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Random House, New York 1960), 166.

cristiana, la fuente de resolución de todos los conflictos internos así como de la recta orientación de las pasiones, la que las dirige a sus propios fines, no hace falta gran esfuerzo para concluir que todas las demás virtudes se reducirán y subordinarán a ella.

En definitiva, mi conclusión es que Hauerwas adopta como interpretación canónica de Santo Tomás la que le asimila a las propuestas de San Agustín. Es una opción hermenéutica que tiene sus fundamentos y puede tener su defensa, pero que desde luego no es la única posible y, a mi entender, tampoco la mejor para presentar la síntesis tomasiana entre Agustín y Aristóteles que, parafraseando a MacIntyre, creó un espacio donde encontraron sitio las principales tesis sobre la virtud de ambos, llegando a argumentos y conclusiones reconocibles desde dentro de cada uno de ellos.

B) *Aproximación a la identidad de la ética cristiana*

Las diferencias constatadas en relación a la epistemología teológico moral nos interpelan seriamente sobre el modo del discurso moral que los teólogos estamos llamados a hacer, porque evidentemente éste no es un puro ejercicio académico sino una *práctica* cargada de connotaciones sobre la ética secular, la ética cristiana y las dificultades o facilidades de encuentro y diálogo entre ambas. Las implicaciones eclesiológicas se vuelven de enorme importancia porque según sea la concepción de Iglesia que esté cimentando el discurso teológico moral se desprenderán unas u otras posibilidades para plantear sus relaciones *ad extra* frente a lo que podemos llamar ética cívica o ética del consenso público.

Por lo que se refiere al profesor Keenan, estimo que éste no busca hacer ninguna propuesta ética que tenga como rasgo idiosincrásico la especificidad e identidad diferencial cristiana, como *ethos* de contraste con el mundo. Más bien, se mueve en una tradición predominante en la historia de la reflexión moral católica que busca lo común de lo humano, pero remarcando al mismo tiempo que —y esto ya no es tan tradicional— la pretensión de objetividad moral que requiere de una visión antropológica y sus virtudes no queda negada por el reconocimiento del contexto histórico en el que se tiene.

Precisamente, Keenan entiende con su maestro Josef Fuchs que la tarea del especialista en ética —sea desde la filosofía o desde la teología— es promover activamente el progreso de la humanidad⁷⁷. Por eso, la teología y la filosofía moral necesitan del alumbramiento de una visión antropológica y sus virtudes correspondientes. Así se entiende perfectamente la interpretación que hace el profesor Keenan de la ética de la virtud como cauce de lo

⁷⁷ J. KEENAN, *Virtud e identidad*, 257.

humanum, que pone en funcionamiento una hermenéutica histórica, no relativista ni circular (podemos ver el progreso de la historia humana porque operamos desde un punto de vista histórico y no al margen de la historia). Dicho con sus palabras:

«La ley natural es el estudio, universalmente accesible a la razón humana, de una antropología normativa. Pero cada uno de nosotros percibimos la ley natural a partir de nuestro propio contexto, como nos enseñó Karl Mannheim. Los especialistas cristianos en ética perciben lo *humanum* con los ojos de la fe. Esto no significa que defiendan que las prescripciones morales se deducen de las verdades de fe (...) Nuestras investigaciones hermenéuticas sobre la naturaleza de la identidad humana, el horizonte de nuestra visión antropológica y sus virtudes correspondientes, no son relativistas, sino dependientes de la historia»⁷⁸.

Keenan no está dispuesto a abandonar la idea de una accesibilidad universal a la ley natural, entendida como recta razón (Sto. Tomás), porque eso abocaría al secuestro de ésta en un campo sectario o teísta. Y cree que el discurso moral que toma su base en las virtudes cardinales es un buen recurso incluso para el diálogo transcultural, que se articula en afirmaciones modestas, por cuanto «las virtudes cardinales no pretenden ofrecer un cuadro de la persona ideal, ni agotan la totalidad del ámbito de la virtud. Más que ser la última palabra sobre la virtud, se encuentran entre las primeras, proporcionando escuetamente los elementos necesarios para el correcto vivir humano y para el acto específico»⁷⁹.

C) *Frente a una ética mesiánica de la comunidad de contraste una ética de las virtudes que no renuncia a la identidad cristiana*

El teólogo de Weston explícitamente ha aludido en alguna ocasión a los peligros que él descubre en las visiones sobre la comunidad y sus radicales críticas concomitantes a la totalidad de la sociedad liberal propugnadas por Hauerwas y por algunas interpretaciones de la vuelta a las comunidades locales tal como consta en el enigmático pasaje final de *After Virtue*. No es que Keenan deseche a las comunidades «religiosas, culturales y personales», «especialmente interesadas en espesar las virtudes», sino que señala que detrás de muchos puntos en común (significado del «carácter» en ética, relevancia de las comunidades de formación no abstractas sino reales, consistencia anti-individualista, etc.), entre todos estos autores cuyo pensamiento concede una

⁷⁸ *Ibid.*, 258.

⁷⁹ *Ibid.*, 264.

importancia capital a la virtud, subyacen desacuerdos nada despreciables. Son desacuerdos que tienen su expresión más patente en el rol concedido a la comunidad en la moral, comunidad que es la Iglesia formada por comunidades eclesiales locales en el caso de la ética de la virtud cristiana.

Hay un riesgo evidente a juicio de Keenan de que las «comunidades constitutivas» de la identidad pasen a ser lugares de convencionalismo acrítico y de conformación de actitudes moralmente conformistas con el grupo⁸⁰. Veamos lo que nos dice el profesor neoyorquino en torno a la discriminación que esta forma de concebir la tradición y la praxis comunitaria puede entrañar:

«La discriminación puede conducir a la intolerancia que calla nuevas voces y no recibe el significado de un supuesto *telos* mejor. Este fracaso causa la atrofia de la comunidad y la muerte de la tradición que la sostiene»⁸¹.

No es difícil imaginar que los teólogos morales comunitaristas de la comunidad de contraste o tipo sectario se sientan particularmente contrariados por una crítica que procede de otro teólogo moral católico experto en la obra de Santo Tomás y con un reconocimiento cierto dentro del ámbito ético teológico de la virtud.

D) *Una vía crítica al comunitarismo*

Aun reconociendo el valor que la crítica comunitarista a la neutralidad liberal y su idea de la libertad poseen, hay aspectos importantes de la alternativa comunitarista con los que no puedo concordar. El punto de divergencia principal lo encuentro certeramente señalado en las siguientes palabras de David Hollenbach:

⁸⁰ Desde la perspectiva de la ética discursiva, Seyla Benhabib ha hecho una aportación digna de tenerse en cuenta: «In their critique of the "unencumbered self", communitarians often fail to distinguish between the significance of constitutive communities for the formation of one's self-identity and a conventionalist or role-conformist attitude which would consist in an uncritical recognition of "my station and its duties" (F. H. Bradley). The specifically *modern* achievement of being able to criticize, challenge and question the content of these constitutive identities and the "prima facie" duties and obligations they impose upon us should not be rejected. Otherwise communitarians are hard put to distinguish their emphasis upon constitutive communities from and endorsement of social conformism, authoritarianism and, from the standpoint of the women, of patriarchalism», en S. BENHABIB, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Routledge, New York 1992) 74-75.

⁸¹ J. KEENAN, *Virtue Ethics: Making A Case as it Comes of Age*, 122-123.

«[Hauerwas] ha argumentado que el esfuerzo de los cristianos por conformar una política pública dentro de los presupuestos de la sociedad liberal y pluralista no es sólo fútil sino teológicamente ilegítimo. Hauerwas concluye que la Iglesia debería cesar y desistir en su empeño por articular normas morales universales para todos los miembros de una sociedad pluralista»⁸².

El análisis comunitarista es un buen diagnóstico, además de ser diagnóstico influyente y de gran repercusión, pero la solución que ofrece es inadecuada. Si las virtudes y los valores, tan cruciales para la vida común, son cultivados y transmitidos dentro de las comunidades locales, incluyendo especialmente las comunidades de fe, por esa misma razón hay obligación de meter en el debate de los asuntos públicos todas esas fuentes morales, no para dominarlos sino para contribuir a la riqueza y el fruto de las conversaciones cívicas.

La estrategia del «comunitarismo cristiano» pide a las iglesias que no se preocupen de participar en la vida pública ni en traducir sus creencias a lenguajes accesibles, sino que tengan su preocupación y empeño puestos en ser lo que son como cristianos y vivir como auténticas comunidades de carácter en las que, viviendo la radicalidad del Evangelio, las personas se hacen capaces de ser testigos de la verdad de sus convicciones. De este modo se convertirán en «modelos de contraste» de todas las políticas que ignoran a Dios y reducen la religión al subjetivismo emocional.

Los cristianos no podemos aceptar el presupuesto liberal de que es posible una política justa sin necesidad de que las personas sean justas o sin la necesidad de un bien común y compartido que movilice a individuos, grupos e instituciones. Tarea de los cristianos es formar un pueblo capaz de convertirse en una opción real y de contraste que nace de una comunidad libre de diversificados dones y servicios y orientados al servicio del reino de Dios en y a través del mundo. Ahora bien, este carácter contracultural de la praxis cristiana en el mundo no ha de llevar a un sesgo sectario, en virtud del cual se considere innecesario e incluso perjudicial establecer un nexo entre una ética eclesial de los discípulos y una ética social más amplia. No podemos ignorar el hecho de que en las sociedades modernas, queramos o no, vivimos en el contexto de unas tradiciones, comunidades, memorias y prácticas múltiples y plurales.

⁸² D. HOLLENBACH, *Justice as participation: Public Moral Discourse and U.S. Economy*, en Ch. E. REYNOLDS - R. V. NORMAN (eds.), *Community in America: The Challenge of Habits of Heart* (University of California Press, Berkeley 1988), 220.

VI. BALANCE Y CONCLUSIONES

- Appreciar el gran valor de la propuesta de Hauerwas, tanto en lo que se reconoce concordante con MacIntyre como en lo que se distancia, no nos oculta algunas cuestiones problemáticas que existen en sus planteamientos.
- Creo que se hace una interpretación parcial del tratado tomasiano de la virtud, cuando se concentra la fuerza en la caridad, y se organiza desde ese punto toda una confrontación abierta con la comprensión griega de *areté*. Aunque la primacía de la caridad, forma de las virtudes, no se cuestiona en el sistema tomasiano, considero que el modo de situar la caridad en el conjunto de las virtudes de la Suma de Teología al que se adhiere Hauerwas entra en colisión con el explícito deseo del Aquinate por asegurar la integridad de las virtudes naturales. Precisamente la integridad de la virtudes naturales no niega en absoluto que, para alcanzar la plenitud de la felicidad, se necesite de las virtudes sobrenaturales, que son fruto de la gracia divina. Que la caridad sea la forma de las virtudes, también de las virtudes morales adquiridas, significa que la caridad se encarna en el resto de las virtudes y se sirve de ellas, a la vez que las asume y eleva al fin sobrenatural de la persona humana. Es decir: No existe caridad sin virtudes morales, ni éstas existen *plenamente* como virtudes sin la caridad. Pero no suprimamos su fuerza semántica al *plenamente* —como creo que hace Hauerwas— porque, si no, estamos cambiando el texto tomasiano.
- Estimo que la interpretación del pensamiento de Santo Tomás sobre las virtudes que ha elaborado James Keenan nos ayuda a constatar los aspectos más sobresalientes de la escorada lectura del teólogo metodista.
- Es interesante constatar que la interpretación hauerwasiana se halla en buena medida movida por los intereses que dimanar de su visión identitaria de la ética cristiana. En este orden de cosas, he mostrado como omite y silencia como una de las vías por las que ha transitado tanto la ética teológica como la ética filosófica cristianas a lo largo de los siglos es la de la complementariedad entre la razón y la revelación desde la categoría de la ley natural como recta razón, forma ser y de realizarse lo humano. Esta vía es la que quiere intencionalmente seguir Alasdair MacIntyre como tomista aristotélico, que piensa la ética en el seno de la Iglesia católica, por más que algunas de sus posiciones sobre la recta razón universal, la relación con la autoridad eclesial u otros puntos, puedan suscitar problemas de coherencia con algunas

- de sus propuestas filosóficas. Esta corriente sin duda tiene sus bases en la Suma de Teología y ha sido la que durante siglos ha guiado a la teología moral en el ámbito católico.
- Por último, la vía de interpretación tomista que sigue MacIntyre tiene más cosas en común con la versión de las virtudes que patrocina Keenan que con la que propone Hauerwas, aun cuando a primera vista no parezca, sobre todo por las reservas críticas de éste a las alternativas comunitaristas y su entusiasmo menor que el de MacIntyre ante la opción filosófica tomista que el magisterio pontificio ha hecho en la encíclica *Veritatis splendor*.