

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Paolo Edgardo TEJADA PINTO

**NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA VIRTUD
EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 27 mensis octobris anni 2004

Dr. Thomas TRIGO

Dr. Henricus MOLINA

Coram tribunali, die 25 mensis iunii anni 2004, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XLVII, n. 5

PRESENTACIÓN

Pretendemos ofrecer una panorámica del movimiento de retorno de la virtud moral, percibido con mayor intensidad en la Filosofía Ética que en la Teología Moral. La cantidad de publicaciones de corte filosófico, muy superiores en número a las encontradas en Teología, así lo demuestra.

Entendida como fuerza de voluntad represora de las malas inclinaciones, la virtud había perdido prestigio y protagonismo en la moral. La idea que se tenía del hombre virtuoso era la del aburrido individuo cumplidor, recriminante silencioso y molesto para la conciencia de los que tenía a su alrededor.

Debido al proceso de secularización y sus exigencias de «no interferencia», la ética moderna¹ carece de una visión unitaria y global de la vida. Sus intereses y objetivos son parciales. No está bien visto hablar de plenitud humana, porque significaría pretender violar la sagrada libertad personal y la configuración del propio proyecto de vida, sin más parámetros que el bienestar y la utilidad. Desaparece casi por completo toda intención de proponer un ideal de vida. Gran parte de la moral es una ciencia pragmática, de límites reducidos a las normas de colaboración social, indispensables para la convivencia social pacífica.

Por otra parte, es muy conocido el estilo que siguió la Teología Moral desde el siglo XVII hasta las nuevas perspectivas que abrió el Concilio Vaticano II. La Teología de estos siglos intenta seguir la doctrina moral tomista, sin embargo varía bastante no sólo su estructura, sino sobre todo su forma de entender la dinámica del acto humano. Si Santo Tomás tomó la virtud como centro de la vida moral, la Teología posterior se centró en la determinación racional de la ley moral, en su aplicación subjetiva por la conciencia, y –por motivos pastorales– en la determinación concreta de los pecados y su gravedad.

Percibiendo esta crisis de la virtud, a Max Scheler no le faltaba razón cuando afirmaba, en un célebre ensayo publicado en 1913, que la que en la época clásica fue una jovencita «sumamente grácil, atractiva y colmada de encantos» se había convertido en una «vieja solterona, refunfuñona y desdentada»².

Salvo algunas distinciones elementales para una mejor comprensión, nuestra investigación se circunscribe al concepto de virtud, dejando de lado cuestiones clásicas como el organismo, la clasificación, la educación, el crecimiento de las virtudes, etc.; aspectos ciertamente muy interesantes, pero que escapan al objetivo de la tesis. Por otra parte, aunque usamos varios ejemplos para clarificar algunas cuestiones, no glosamos ninguna virtud en particular, sino que siempre nos mantenemos dentro de la teoría general de la virtud con la intención de individuar algunos aspectos esenciales que los autores contemporáneos tratan de resaltar.

No perseguimos de ninguna manera hacer un tratado de la virtud, ni siquiera un esquema del mismo, sino la presentación sucinta del debate actual sobre el concepto y la función de las virtudes. A través de sus cinco capítulos la investigación presenta un panorama general y un *status quaestionis* sobre la nueva forma de interpretar la virtud. Los dos primeros capítulos buscan reflejar el contexto filosófico y teológico de un cambio de perspectiva, y el debate subsiguiente en el que reaparece la virtud. En el tercer, cuarto y quinto capítulo se persigue describir la virtud en sí desde un enfoque novedoso.

Igualmente es importante advertir al lector que, a lo largo del trabajo, con el término «virtud» queremos referirnos en general a la virtud moral. Las eventuales referencias a las virtudes intelectuales tienen como finalidad poner de relieve determinadas características específicas de las morales.

En el primer capítulo de nuestra investigación veremos cómo hoy en día, dentro del movimiento de reforma de la moral al que asistimos, a cierta forma extrínseca e impersonal de concebir la vida moral se le denomina, con distintos matices, ética de la tercera persona, moral desde el observador imparcial o del juez, moral legalista, etc. Sin cargar las tintas en descrédito de toda esta tradición precedente, es necesario destacar la presencia de una corriente que trata de presentar la moral desde el punto de vista del sujeto agente, o desde la primera persona.

Después de un breve recorrido por la ciencia moral desde Ockham hasta la ética de colaboración social de Hobbes, pasando por la moral de los manuales y la de Kant, veremos las críticas a aquella forma legalista de proponer el estudio de la moralidad.

En el ámbito filosófico, en 1958, la filósofa católica Elizabeth Anscombe, dirige duras críticas al concepto de deber, proponiendo, para reemplazarlo, una vuelta a la virtud aristotélica. Esta propuesta fue el inicio del debate sobre el enfoque que debe regir la ética y particularmente sobre el papel de la virtud. Más adelante, la obra *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre, publicada en 1981, será el inicio de un enorme interés por la virtud, reflejado en la explosión bibliográfica angloamericana de los años ochenta. Muchos autores emprendieron, junto con MacIntyre, la batalla por el retorno de la virtud. Entre otros destacan Phillipa Foot, Edmund Pincoffs, Iris Murdoch, Martha Nussbaum, Michael Stocker, etc.

Por otra parte, el Concilio Vaticano II recogió las aspiraciones de muchos teólogos que venían trabajando por un cambio de perspectiva en la Teología Moral; perspectiva que finalmente fue recogida por Juan Pablo II en la Encíclica *Veritatis Splendor*.

Dentro de esta renovación, como uno de hechos más destacados, se sitúa el redescubrimiento de la virtud. Tanto en la filosofía como en la Teología Moral, aunque con menos difusión en ésta última, la virtud es actualmente uno de los temas de mayor interés. Al parecer, la vieja «solterona, refunfuñona y desdentada» de inicios de siglo, ha rejuvenecido y recuperado su belleza y atractivo originales. Esta joven «sumamente grácil y atrayente» se ha puesto de moda. Muestra de ello es la ingente cantidad de publicaciones sobre la virtud en general y sobre «nuevas» virtudes, que han visto la luz en los últimos veinte años. Títulos como *Politeness as a virtue* o *A Return To Modesty*, no sólo son títulos cada vez más frecuentes en la literatura ética, sino en muchas ocasiones verdaderos éxitos editoriales³.

Junto con la virtud, una terminología específica ha sido introducida como parte de la investigación. Expresiones como «disposiciones», «rasgos de carácter», «formación de la personalidad», «crecimiento interior» (*flourishing*); son nuevas categorías que merecen atención en el ámbito académico.

No obstante, como veremos, no basta con incorporar la virtud, con darle un papel, dentro de un sistema moral basado en la obligación, el deber, o la utilidad. La naturaleza de la virtud exige una sistematización propia, un sistema de virtudes en el cual conceptos como deber moral u obligación devienen secundarios. La «Ética de la virtud», como se la denomina en círculos filosóficos, está estructurada con una finalidad que trasciende con mucho la observancia de normas o la solución de determinados dilemas morales. La virtud no es ayuda o refuerzo de la voluntad para cumplir la ley, sino la perfección misma de la persona.

Para que la virtud sea la protagonista de la vida moral, se precisa un cambio hacia la perspectiva del sujeto que actúa, fijando la atención en la persona y en sus más profundas aspiraciones de felicidad. Este enfoque resulta atractivo a buena parte de los moralistas, porque es un moral más cercana al agente. El estudio «objetivo» y distante de los actos humanos, que en su tiempo dio tanto prestigio a Kant y al utilitarismo, ya no es una buena tarjeta de presentación para las teorías éticas. Antes que la justificación racional de normas, se prefiere la búsqueda de la vida buena, tal como la concibió Aristóteles, porque es más cercana, concreta y humana.

Además de ofrecer un ideal de vida (la vida buena para Aristóteles y la bienaventuranza para Santo Tomás), la perspectiva de la primera persona, ofrece el marco apropiado para desarrollar una teoría moral que, teniendo en cuenta la totalidad de la persona, asegure no sólo la realización de acciones buenas, sino también la continuidad y la unidad en el actuar, en vista de una determinada forma de ser. En este sentido, la virtud, en la medida que es una cualidad inmanente, está orientada no tanto a la realización de acciones buenas aisladas, cuanto a la configuración de la persona plenamente humana.

Además de las consideraciones del primer capítulo, el presente resumen recoge íntegramente el capítulo cuarto de la tesis. En éste veremos que, como fruto del acercamiento interdisciplinar entre la literatura y la filosofía, planteado por profesionales de ambas ramas, se produce una interacción muy enriquecedora y con ella el nacimiento de la denominada «Ética narrativa». Dentro de ella, analizando la virtud desde la literatura narrativa, se ha elaborado un concepto «narrativo» de virtud. Nuestra investigación sobre esta escuela se centra en tres autores, elegidos no sólo por su relevancia innegable dentro de esta corriente, sino, sobre todo, porque son los que más se han ocupado de la virtud.

Dentro del movimiento de renovación de la perspectiva moral, algunos filósofos han abogado por formas más cercanas y personales de describir la experiencia moral, recurriendo a la expresión literaria. La literatura, como veremos, ofrece grandes posibilidades como recurso pedagógico para la ciencia ética. Como reza el viejo adagio, una imagen vale más que mil palabras; la literatura y, en concreto, la narrativa, es un medio privilegiado para la expresión de los elementos que tienen que ver con la acción humana: sentimientos fuertes, grandes dilemas, situaciones desesperadas, alegría en el bien, remordimiento de conciencia, etc. En ocasiones se transmitirá mejor una determinada situación del alma haciendo uso de un relato que mediante un en-

sayo. En efecto, en autores como Stanley Hauerwas es recurrente el uso de pasajes de la literatura clásica, sobre todo inglesa, como eje en torno al cual se desarrolla alguna cuestión moral.

Por su parte, dentro del arte literario, y como fruto del malestar provocado por la progresiva disolución en la época moderna de la relación verdad-expresión artística, ha nacido cierto interés por los temas éticos. En el ámbito narrativo se ha reclamado que la buena literatura debe ofrecer motivos que planteen cuestiones como el sentido de la vida o la idea de plenitud.

Alasdair MacIntyre, uno de los principales representantes de esta escuela, ofrece una interesante aproximación al concebir la unidad de la vida moral como una unidad narrativa, es decir, con un inicio, una trama y un desenlace. De esta manera, acudiendo a la literatura, subraya la unidad de la vida moral frente a las concepciones más bien fragmentarias de la ética moderna. Al concebir la vida moral como una historia, MacIntyre dirá gráficamente que la vida verdaderamente buena, es decir, la virtuosa, es aquella que merece ser contada.

Aparte de los vínculos con la literatura, el segundo aspecto en que esta escuela insiste es la dimensión relacional de la vida moral. Se enfatiza que la virtud no puede ser estudiada en abstracto, sino que se adquiere y se cultiva siempre dentro del marco de una comunidad y una tradición. Es dentro de una tradición donde el individuo adquiere unas determinadas virtudes y de una determinada manera. La educación de la virtud no se adquiere con el aprendizaje de una ciencia teórica, sino de modo vital, dentro de contexto concreto de una tradición, un ambiente, una historia. Como los oficios manuales, la virtud se aprende siendo aprendiz en un taller y trabajando al lado de un maestro. Por el contrario, la tradición kantiana ve al agente moral aislado, solitario, como un individuo que toma decisiones y elige entre varias posibilidades, abstrayendo su historia, su mundo y su personalidad. La Ética de la virtud, en cambio, toma en cuenta sus aspiraciones, sus afectos y sentimientos, su círculo social y familiar, su tradición; que es a la vez un buen correctivo para un excesivo individualismo.

Sin desmerecer sus interesantes reflexiones, de igual forma veremos que, en ocasiones la ética narrativa vierte propuestas que, a nuestro parecer, resultan exageradas. Nos referimos, en concreto, a su tesis de que las formas narrativas han de ser privilegiadas al tratamiento teórico-sistemático, que se ha de limitar al ámbito estrictamente académico. Por otra parte, como algunos de sus críticos han anotado, esta corriente ética corre el peligro de perder de vista los límites entre ambas disciplinas tratando de justificar cuestiones concernientes a la ra-

cionalidad práctica mediante historias; o llegando a confundir la buena literatura desde el punto de vista narrativo, como criterio de moralidad en determinadas cuestiones.

La virtud, no cabe duda, es una de las cuestiones más complejas de la moral. Sólo situándonos en la perspectiva apropiada podremos devolverle el protagonismo original que tuvo en la ética aristotélica y más tarde en la Teología Moral de Santo Tomás. Las pretensiones de esta investigación no van más allá de mostrar el contexto polémico en el cual reaparece y las nuevas caras de la virtud que tanto teólogos como filósofos, buscan destacar. Lamentamos no haber profundizado más en las interesantes cuestiones mencionadas, pero la finalidad descriptiva original de la tesis, como la amplitud del tema, no lo han hecho posible.

Para terminar, quiero agradecer a los profesores del Departamento de Teología Moral de la Universidad de Navarra, en especial a Don Enrique Molina y al director de la Tesis, Don Tomás Trigo, por su paciente seguimiento y corrección del texto. Gracias a su consejo y asesoramiento este trabajo ha podido ser concluido. Asimismo, deseo dar las gracias al profesor Juan José Pérez-Soba, profesor de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid, por sus valiosos consejos en los inicios de la presente investigación.

Igualmente quiero manifestar mi agradecimiento a los compañeros del Colegio Mayor Aralar, por haberme manifestado tantos gestos de amistad y colaboración a lo largo de estos tres años de convivencia. Finalmente vaya mi profunda gratitud a la Fundación ADVENIAT y a la Fundación Horizonte porque gracias a su desinteresada ayuda material hemos podido realizar esta investigación.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Por «ética moderna» entendemos con G. Abbá, por un lado, las teorías de raíz kantiana y sus expresiones modernas, centradas en la determinación de deberes morales y fundamentación de reglas; y, por otro, el utilitarismo y sus derivados consecuencialistas o proporcionalistas, avocados a la resolución de unos cuantos dilemas éticos muy concretos, a través del cálculo de bienes. Cfr. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Barcelona 1992, p. 88.
2. Max SCHELER, *Para la rehabilitación de la virtud*, «Revista de Occidente» 250 (2002) 14. Título original *Zur Rehabilitierung der Tugend*, «Die weissen Blätter» 1 (1913-1914) 360-378.
3. Recientemente han sido *best sellers* obras referidas a virtudes antes poco tratadas como la modestia: cfr. Wendy SHALIT, *A Return To Modesty: Discovering the Lost Virtue*, New York 1999; la autodisciplina, la valentía, la compasión, la lealtad: cfr. William J. BENNETT, *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories*, New York 1996; ID., *Children's Book of Virtues*, New York 2000; o como el respeto, la consideración y la cortesía: cfr. Paul WOODRUFF, *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, Oxford 2001; Felicia ACKERMAN, *A Man by Nothing Is So Well Betrayed as by His Manners? Politiness as a Virtue*, «Midwest Studies in Philosophy» XIII (1988) 250-258.

ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN	7
--------------------	---

CAPÍTULO I EL RESURGIMIENTO DE LA VIRTUD EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA

1. LA PERSPECTIVA DE LA MORAL	21
2. LA MORAL DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA «TERCERA PERSONA»	23
2.1. La moral de Guillermo de Ockham	23
2.2. La moral de los manuales	25
2.3. La filosofía moral de Thomas Hobbes	27
2.4. El deber moral kantiano	31
2.5. El utilitarismo	34
3. LAS CRÍTICAS A LA ÉTICA DE LA «TERCERA PERSONA»	37
3.1. G.E.M. Anscombe y «Modern Moral Philosophy»	38
3.2. La «visión» de Iris Murdoch	43
3.3. Edmund Pincoffs y la atención al carácter	46
3.4. La crítica de Alasdair MacIntyre	51
3.4.1. Los restos de una catástrofe	52
3.4.2. Antiliberalismo y fracaso del proyecto ilustrado	53
3.5. Valoración de las críticas	57
4. HACIA LA PERSPECTIVA DE LA «PRIMERA PERSONA»	59
4.1. El ideal de la vida buena	62
4.2. El actuar humano como conducta	63
4.3. La intencionalidad y la afectividad	64
4.4. La atención a las virtudes	66
4.5. La reaparición de la «Ética de la virtud»	67

CAPÍTULO II EL DEBATE DEBER-VIRTUD

1. LAS CRÍTICAS A LA ÉTICA DEL DEBER	77
1.1. La segunda tesis de G.E.M. Anscombe	77
1.2. La esquizofrenia del actuar por deber	81
1.3. La moral de imperativos hipotéticos	85
2. LA DEFENSA DE LA ÉTICA DEL DEBER	90
2.1. La necesidad del deber moral	91
2.2. La autonomía del deber moral	95
2.3. La objeción minimalista	96
2.4. La acusación de esquizofrenia	98
2.5. La moral como imperativos categóricos	100
3. LOS DEFECTOS DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD	102
3.1. Una presentación negativa	102
3.2. Las dificultades conceptuales	105
3.4. La virtud y el bien moral	107
3.5. Ética aplicada, dilemas éticos y casuística	109
3.6. ¿Quién es el hombre virtuoso?	111
3.7. La acusación de egocentrismo	112
3.8. Dramaticidad y complejidad de la experiencia moral	112
3.8.1. Las virtudes opuestas	113
3.8.2. Las malas acciones de las buenas personas	114
3.8.3. Los cambios de carácter	114
3.8.4. Utopismo	115
3.9. La prescripción de los actos intrínsecamente malos	115
3.10. La objeción teológica	116

CAPÍTULO III EL CONCEPTO DE VIRTUD

1. LA VIRTUD EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA	120
1.1. La virtud en la ética deontológica	120
1.2. La virtud en la ética utilitarista	122
1.3. La virtud de las distintas «Éticas de la virtud»	127
2. ALGUNOS ASPECTOS DEL CONCEPTO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE VIRTUD	129
2.1. La virtud como «habitus operativus bonus»	129
2.2. La necesidad de las virtudes	132
2.3. Virtudes morales e intelectuales	134
2.4. Las virtudes infusas	138
2.5. Las virtudes teologales	143
2.6. La «conexio virtutum»	146

3. EL DEBER MORAL Y LA VIRTUD	151
3.1. El concepto de deber moral	151
3.1.1. Los niveles de conocimiento práctico	151
3.1.2. El bien, fundamento del deber moral	153
3.1.3. Los enunciados normativos	154
3.1.4. La conciencia moral	156
3.2. Hacia una rehabilitación del deber moral	157
3.2.1. El deber moral de la vida buena	157
3.2.2. El deber de justicia	158
3.2.3. El lugar propio del deber	160
3.3. El motivo del deber	162
3.3.1. Los sentidos de «obrar por deber»	162
El sentido coloquial	163
El sentido kantiano	163
El sentido auténtico	164
3.3.2. La motivación ulterior teónoma	165
3.4. La relación entre el deber y la virtud	166
3.4.1. La virtud, norma moral por excelencia	167
3.4.2. El deber como motivación auxiliar	168
3.4.3. La integración del deber en la virtud	170

CAPÍTULO IV
EL CONCEPTO DE VIRTUD
EN LA ESCUELA NARRATIVA

1. ALASDAIR MACINTYRE	174
1.1. Conceptos previos	175
1.1.1. Las Prácticas sociales	176
1.1.2. La unidad narrativa	177
1.1.3. La tradición moral	181
1.2. El concepto narrativo de virtud	182
2. MARTHA NUSSBAUM	185
2.1. La identidad «moralidad-narrativa»	186
2.2. La forma narrativa de las virtudes aristotélicas	190
3. STANLEY HAUERWAS	193
3.1. La Teología narrativa de Hauerwas	195
3.2. La comunidad de la virtud	197
3.3. La virtud en Hauerwas	201
4. VALORACIÓN DE LA ESCUELA NARRATIVA	205

CAPÍTULO V
LA INTERPRETACIÓN DE LA VIRTUD
MORAL TOMISTA

1. LA POSESIÓN ORIGINARIA DE LAS VIRTUDES	215
2. LA VIRTUD COMO <i>ORDO RATIONIS</i>	217
3. LA VIRTUD COMO INTEGRACIÓN DE LAS INCLINACIONES EN EL ORDEN DE LA RAZÓN	219
4. LAS INCLINACIONES NATURALES COMO <i>SEMINA VIRTUTUM</i>	225
5. LA VIRTUD COMO HÁBITO ELECTIVO	228
6. EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD DE LA VIRTUD	233
7. LAS ESTRUCTURAS DE LA RACIONALIDAD DE LA VIRTUD	243
8. EL CONCEPTO DE VIRTUD TEOLÓGICA	248
9. EL CRISTOCENTRISMO DE LAS VIRTUDES	251
CONCLUSIONES	257
1. Resumen	257
2. Valoración	261
BIBLIOGRAFÍA	277

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- ABBÀ, Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1995.
- *Lex et virtus: Studio sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso*, Roma 1983.
- *Quale impostazione per la teologia morale? Ricerche di filosofia morale*, Roma 1996.
- *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù*, «Salesianum» 52 (1990) 779-810.
- *La originalità della etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 491-517.
- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, 1993.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33 (1958) 1-19; reeditado en *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, pp. 26-42.
- *Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers*, en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, 1986 50-51.
- AUDI, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1995.
- BARON, Marcia, *On De-kantianizing the Perfectly Moral Person*, «Journal of Value Inquiry» 17 (1983) 281-293.
- *The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty*, «Journal of Philosophy» 81 (1984) 197-220.
- BIFFI, Inos, *Il giudizio «per quendam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 61 (1974) 356-393.
- CAFFARRA, Carlo, *La prassi cristiana nella teologia del XX° secolo*, en *Collanna Cuaderni Teologia Morale*, Assisi 1971.
- CARNEY, Frederick, *The Virtue-Obligation Controversy*, «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 5-19.
- CESSARIO, Romanus, O.P. *Le Virtù* (Coll. «Amateca» Manuali di Teologia Cattolica, vol. 19), Milano 1994.
- *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame 1991.
- *Introduction to Moral Theology*, Staten Island, New York, 1996.

- COMAPGNOLI, Francesco, LORENZETTI, Luigi, *Virtù dell'uomo e responsabilità storica*, Cinisello Balsamo (MI) 1998.
- CRISP, Roger, SLOTE, Michael (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford 2001.
- CRISP, Roger (ed.), *How should one live? Essays on Virtue*, Oxford 1996.
- CROSSIN, John X., *What Are They Saying About Virtue?*, New York 1985.
- D'AVENIA, Marco, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.
- *La conoscenza per connaturalità delle virtù. Riflessione in margine all'epistemologia aristotelica della prassi*, «Acta Philosophica» 7/I (1998) 23-40.
- DA RE, Antonio, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna 1986.
- DARWALL, Stephen (ed.), *Virtue Ethics*, Oxford 1993.
- DEDEK, John, *Intrinsically Evil Acts; An Historical Study of the Mind of St. Thomas*, «The Tomist» 43 (1979) 385-413.
- DENT, N. J. Harry, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge 1984.
- DYCH, Arthur J., *A Unified Theory of Virtue and Obligation*, «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 37-52.
- FEEZELL, Randolph, *Sport, Character and Virtue*, «Philosophy Today» 33 (1989) 3 204-220.
- FOOT, Philippa, *Utilitarianism and the Virtues*, «Mind» 94 (1985) 196-209.
- *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley² 1981.
- *William Frankena's Carus Lectures*, «The Monist» 64 (1981) 305-12.
- *A Reply to Professor Frankena*, «Philosophy» 50 (1975) 455-59.
- FRANKENA, William K., *Ethics*, New York 1973.
- *Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtue*, «Journal of Religious Ethics» 1 (1973) I, 21-36.
- *Obligation and Virtue Once More*, «Journal of Religious Ethics» 3 (1975) I, 27-44.
- *The Philosopher's Attack on Morality*, «Philosophy» 49 (1974) 345-356.
- FUMAGALLI, Armando, *Etica & narrazione*, «Studi Cattolici» 41 (1997) 584-94.
- GALLAGHER, David. M., *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica» 4/I (1995) 51-71.
- GARCÍA DE HARO, Ramón, CÓFRECES, E., *Teología Moral Fundamental*, Pamplona 1998.
- GARCÍA DE HARO, Ramón, *L'agire morale e le virtù*, Milano 1988.
- *La virtù quale crescita della libertà*, «Studia Urbaniana» 31 (1987) 168-70.
- GUSTAFSON, James M., *The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, The Church and the University*, «Proceedings of the Catholic Society of America» 40 (1985), 83-94.
- HAUERWAS, Stanley, WILLIMON, William, *Residents Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville 1989.

- HAUERWAS, Stanley, PINCHES, Charles, *Virtue Christianly Considered*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*. Mercer University 1999, 287-304.
- HAUERWAS, Stanley, *A Community of Character. Toward o Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame 1981.
- *Character, Narrative, and Growth in the Christian Life*, en ID., *A Community of Character*, 129-152.
- *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame 1983.
- *Character and Christian Life. A Study in Theological Ethics*, San Antonio (Texas) 1975.
- *Vision and Virtue. Essay in Christian Life. Ethical Reflexion*, Notre Dame 1974.
- *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Brazos 2000.
- *Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflections on Aristotelian Themes*, «The Asbury Theological Journal» 45 (1990).
- *Time and History: The Work of James Gustafson*, «Journal of Religious Ethics» 13 (Spring 1985) 3-21.
- *Toward an Ethics of Character*, «Theological Studies» 33 (1972) 698-715
Reeditado en ID., *Vision and Virtue* 48-67.
- *Obligation and Virtue Once More*, «Journal of Religious Ethics» 3 (1975) I, 27-44.
- *Virtue Christianly Considered*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*, 287-304.
- HURSTHOUSE, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999.
- *Virtue Ethics*, en Edward N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003), p. 5.
- *Virtue Theory and Abortion*, «Philosophy and Public Affairs» XX (1992) 223-29. Publicado en D. Statman (ed.), *Virtue Ethics. A critical Reader*, Edinburgh 1997, pp. 227-44.
- JUAN PABLO II, Lit. Enc. *Veritatis splendor*, AAS 85.12 (1993) 1133-1228.
- KEENAN, James F., S.J., *Virtues for Ordinary Christians*, 1996.
- KENEDY, Terence, C.Ss.R., *An Italian view of the Debate on Virtue*, «The Thomist» 57 (1993) 123-30.
- KENT, Bonnie Dorrack, *Virtues of the Will: The transformatis of Ethics in the late thirteen century*, Catholic University of America, 1995.
- KRUSCHWITZ, Robert B., ROBERTS, Robert C., *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, Belmont, California 1987.
- LOBKOWICZ, Nikolaus, *La filosofia prattica come dottrina della virtù. Tentativo per una riabilitazione*, «La Nottola» 2 (1983) n. 3-4, 5-22.
- LOUDEN, Robert B., *On the some Vices of Virtue Ethics*, «American Philosophical Quarterly» 21 (1984) 227-236.
- MACINTYRE, Alasdair, HAUERWAS, Stanley, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983.

- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona 1987.
- MARITAIN, Jacques, *On Knowledge through Connaturality*, en ID., *The range of Reason*, New York 1952, 22-29.
- MAURI ÁLVAREZ, Margarita, *Les virtuts en el pensament contemporani*, Barcelona 1992.
- *El tema de la virtud, recientes debates*, «Revista de Filosofía» IV, 5 (1991) 219-227.
- MELINA, Livio, PÉREZ-SOBA, Juan José, *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002.
- MELINA, Livio, NORIEGA, José (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Mursia, Roma 1999.
- MELINA, Livio, ZANOR, Pablo (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensione ecclesiologiche della morale*, Roma 2000.
- MELINA, Livio, NORIEGA, José, PÉREZ-SOBA, Juan José, *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001.
- MELINA, Livio, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento de San Tommaso all'Etica Nicomachea*. Roma 1987.
- *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Whashington D.C. 2001.
- MICHELETTI, Mario, *La Riscoperta delle Virtù nell'etica filosofica recente*, «Cultura e Educatione» X, 5/6 (maggio-agosto 1998) 52-62.
- *Etica delle virtù*, «Cultura e educazione» X, 2 (1997) 10-15.
- MOLINA, Enrique, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Pamplona 1996.
- *La Encíclica «Veritatis Splendor» y los intentos de renovación de la Teología Moral en el presente siglo*, «Scripta Theologica» 26 (1994/1) 123-154.
- MURDOCH, Iris, *La soberanía del bien*, Madrid 2001, traducción del original *The Sovereignty of Good*, London 1966.
- *Against Dryness: A Polemical Sketch*, «Encounter» 1 (1961) 16-21.
- *On «God» and «Good»*, en *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, 1-19.
- NORIEGA, José, *Las virtudes y la comunión*, en ID., *La plenitud del obrar cristiano*. 403-411.
- NUSSBAUM, Martha Craven, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York 1986. Traducción: *La fragilidad del bien*. Madrid 1996.
- *Love's Knowledge*, Oxford 1990.
- *L'etica delle virtù e i suoi critici*, a cura di M. Mangini, Napoli 1996 pp. 167-209.
- *Virtue Revived*, «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992) 9-11.
- *Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature*, «The Journal of Philosophy» 82 (1985) 516-29.

- PATRICK, Anne, *Narrative and the Social Dynamics of Virtue*, en D. MIETH, J. POHIER, *Changing Values and Virtues*, Edinburg, 1987, pp. 69-80.
- PEÑA VIAL, Jorge, *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre*, en M. ELTON BULNES, *Aristóteles*, Mendoza 1997, 75-86.
- PÉREZ-SOBA, Juan José, «*La fe que obra por la caridad*» (*Gal 5, 6*): *Un anuncio de vida cristiana*, en TRIGO, Tomás (ed.), «*Dar razón de la esperanza. Homenaje al Profesor Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004.
- *Dall'incontro alla comunione*, en MELINA-NORIEGA (eds.) *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Mursia 1999.
- *Prólogo a Paul Waddel, La primacía del Amor*, Madrid 2002, pp.7-28.
- PINCKAERS, Servais, *La renovación de la moral*, Estella 1971.
- *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1998.
- Reseña de *Afther Virtue*, en «*Revue Thomiste*» 86 (1986) 137-41.
- *Christ, Moral Absolutes, and the Good: Recent Moral Theology*. (Caffara; May; Schockenhoff), «*The Thomist*» 55 (1991) 117-174.
- *Rediscovering virtue*, «*The Thomist*» 60 (1996) 361-378.
- PINCOFFS, Edmund, *Quandary Ethics*, «*Mind*» 80 (1971) 552-571.
- POPE, Stephen J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington 2002.
- PORTER, Jean, *Moral Action and Christian Ethics*. Cambridge 1995.
- *The Recovery of Virtue*, Louisville 1990.
- *Recent Studies in Aquina's Virtue Ethics: A Review Essay*, «*Journal of Religious Ethics*» 26.1 (1998) 191-215.
- PRICHARD, Harold, *Moral Obligation*, Oxford 1949.
- PUTMAN, D.A., *Virtue and the Practice on the Modern Medicine*, «*The Journal of Medicine and Philosophy*» 13 (1988) 433-44.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona 2000.
- *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Madrid 2002.
- *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenze e contraddizioni di un paradigma*, Roma 1997.
- «*Ethics of Norms*» and the Lost Virtues. *Searching the roots of the crisis of ethical reasoning*, «*Anthropotes*» IX (1993) 231-243.
- «*Intrinsically Evil Acts*» and the Moral Viewpoint: *Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor*, «*The Thomist*» 58 (1994) 1-39.
- *Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick*, «*The Thomist*» 59/2 (1995) 279-311.
- *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del vangelo?*, en G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Casale Monferrato 1996, pp. 147-168.
- *Sulla fondazione di norme morale a partire della natura*, «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*» LXXXIX (1997), 515-535.

- RICHTER, Duncam, *Ethics After Anscombe. Post «Modern Moral Philosophy»*, Amsterdam 2000.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Luis, *Ética*, Madrid 2001.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, COLOM, Enrique, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Madrid 2001.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética General*, Pamplona 2001.
- *La scelta ética. Il Rapporto tra libertà e virtù*. Milano 1987.
- *Immanuel Kant: fundamentación metafísica de las costumbres*, Madrid 1977.
- SALOMON, David, *International Objections to Virtue Ethics*, «Midwest Studies in Philosophy» XIII (1998) 430-444.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, ed Leonina, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891.
- *Quaestio disputata De virtutibus in communi*; en *Quaestiones disputate*, vol. II, Marietti, Turini-Romae 1965.
- *Quaestio disputata De virtutibus cardinalibus*, en *Quaestiones disputate*, vol. II, Marietti, Turini-Romae 1965.
- SAYÉS, José Antonio, *Teología moral fundamental*, Valencia 2003.
- SCHELER, Max, *Para la rehabilitación de la virtud*, «Revista de Occidente» 250 (2002) 13-37. Título original *Zur Rehabilitierung der Tugend*, «Die weissen Blätter» 1 (1913-1914) 360-378.
- SCHENCK, David, *Recasting the «Ethics of Virtue/Ethics of Duty Debate»*, «Journal of Religious Ethics» 4 (1976) II, 269-86.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Bonum hominis, Die anthropologischen und Theologischen Grundlaugen der Tugendethic des Thomas von Aquin*, Matthias-günnewald Verlag, Mainz 1987.
- *Natural Law & Human Dignity. Universal Ethics in an Historical World*, Washington 2003. Traducción del original *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- *Azioni, beni e persona*, en L. MELINA, J. J. PÉREZ-SOBA (ed.) *Il bene e la persona nell'agire*, Roma 2002.
- *Bene dell'agire e commnunita degli uomini*, en L. MELINA, P. ZANOR (ed.), Mursia 2000 155-160.
- SCHNEEWIND, Jerome B., *The Misfortunes of Virtue*, «Ethics» 101 (1991) 43-44.
- SCHÜLLER, Bruno, *La Fondazione dei Guidizi Morali. Tipi di Argomentazione Etica in Teologia Morale*, Cincello Balsamo (Milano) 1997.
- SIMON, Yves R., *The Definition of Moral Virtue*, New York 1986.
- SLOTE, Michael, *From Morality to Virtue*, 1992.
- SMITH, Janet, *Can Virtue Be in the Service of Bad Acts? A Respose to Philippa Foot*, «The New Scholasticism» 58 (1984) 357-373.
- STALEY, Kevin M., *Thomas Aquinas and the Contemporary Ethics of Virtue*, «The Modern Scholman» 66 (1989) 285-300.
- STATMAN, Daniel, ed., *Virtue Ethics. A critical Reader*, Edinburgh 1997.

- STOCKER, Michael, *The Squizophrenia of Modern Ethical Theories*, «Journal of Philosophy» 73 (1976) 453-466.
- SWANTON, Christine, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford 2003.
- THOMPSON, Christopher, *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*, «The Thomist» 59 (1995) 379-407.
- TRIANOSKY, George, *What is Virtue Ethics All About?*, «American Philosophical Quarterly» 27 (1990) 335-344.
- *What is Virtue Ethics All About?*, «American Philosophical Quarterly» 27 (1990), 335-44.
- TRINKAUS-ZAGZEBSKI, Linda, *Virtues and Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*, Cambridge 1996.
- UEHLING, Theodore, FRENCH, Peter A., WETTSTEIN, Howard K. (eds.), *Ethical Theory: Character and Virtue*, en *Midwest Studies in Philosophy XIII*, Notre Dame 1988.
- WADELL, Paul, *La primacía del amor*, Madrid 2002.
- Walker, David. M., *The Incompatibility of the Virtue*, «Ratio (New Series)» 6 (1993) 44-62.
- *Virtue and Character*, «Philosophy» 64 (1989) 349-362
- Wallace, James D., *Virtues and Vices*, Ithaca-London 1978.
- WILLIAMS, Bernard, *Persons, Character and Morality*, en Amelie O. RORTY (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976, pp. 197-216.

NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA VIRTUD EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA

I EL RESURGIMIENTO DE LA VIRTUD EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA

3. LAS CRÍTICAS A LA ÉTICA DE LA «TERCERA PERSONA»

En la evolución de la Teología Moral y la Ética Filosófica que hemos descrito brevemente, sólo el enfoque aristotélico-tomista responde a la perspectiva moral desde la primera persona o desde el sujeto agente. El interés de la ciencia moral posterior se orientará fundamentalmente hacia dos conceptos: la ley y las consecuencias de la acción. Desde luego, ambas nociones deben ser consideradas, pero no pueden ser asumidas como el centro de la vida moral.

Por otro lado, nuevos problemas han surgido como consecuencia de fijar la atención en el deber, tales como la fundamentación de la ley y de la obligación moral, o –en el utilitarismo– los interminables debates acerca del modo de calcular los beneficios y perjuicios de la acción. Estas nuevas cuestiones han terminado por desplazar la idea del bien de la persona entendida como un todo, y han dejado en un segundo plano nociones como virtud, intencionalidad o búsqueda de la perfección, reduciendo de esta manera el ámbito de la moral a cuestiones externas, lo cual significa un notable empobrecimiento.

Este paulatino alejamiento de la perspectiva de la primera persona que va a experimentar tanto la Teología Moral como la Ética Filosófica, será objeto de reproche de varios filósofos y moralistas que, en la segunda mitad del siglo XX, reclaman una mayor atención a la interioridad de la persona que actúa y, concretamente, a las virtudes.

Aunque nunca han faltado las voces que se opusieron al enfoque de la llamada «ética moderna», las críticas contra ella han sido especialmente numerosas en la segunda mitad del siglo XX. Lo que vamos

aquí a recoger es sólo una muestra de la extensísima literatura sobre el tema. No perseguimos dar una panorámica de todo este material sino más bien esbozar –a través de los autores más relevantes de la Ética de la virtud– las críticas más recurrentes a la ética moderna, y el debate que provocaron, el cual supuso el comienzo de un renovado interés por la virtud, tanto en la Ética Filosófica como en la Teología Moral.

3.1. G.E.M. Anscombe y «Modern Moral Philosophy»

«Comenzaré por formular las tres tesis que presento en este ensayo. La primera, que no es conveniente seguir haciendo filosofía moral; ésta debe ser dejada de lado, hasta que dispongamos de una adecuada psicología, respecto a la cual nos encontramos en una notable carencia. La segunda, que los conceptos de obligación y deber –obligación *moral* y deber *moral*–, y de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto, y el sentido moral del verbo “deber” deben abandonarse (...). Mi tercera tesis es que las diferencias entre los más famosos filósofos morales ingleses desde Sidwick hasta hoy, son de poca importancia»¹.

Con estas tres tesis iniciaba la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe uno de los ensayos más controvertidos y famosos de la filosofía moral contemporánea, al que se atribuye el retorno de la virtud en la comunidad filosófica². En efecto, desde su aparición en 1958, se han publicado innumerables artículos, ensayos y libros referidos a la ética clásica de la virtudes³. En el intenso debate que originó, la referencia al trabajo de Anscombe será muy recurrente tanto para proseguir en la misma dirección de sus apreciaciones, como para responder a ellas.

La primera y más radical tesis de Anscombe es que se debe dejar de hacer filosofía moral por carecer de una adecuada psicología filosófica: «En la filosofía actual se requiere una explicación de por qué un hombre injusto es un hombre malo, o una acción injusta es una acción mala. Proporcionar tal explicación corresponde a la ética, pero no se puede siquiera comenzar hasta que no estemos provistos de una válida psicología filosófica. Porque la prueba de que un hombre injusto es un hombre malo requeriría una consideración positiva de la justicia como virtud»⁴.

Su propuesta incluye la necesidad de que la ética cuente con una definición válida del concepto de virtud, para poder efectuar juicios propiamente éticos que permitan calificar a un hombre justo como bueno. Para esto es menester una consideración psicológica (en el sentido de psicología filosófica) de la virtud, que no corresponde a la ética sino a una fase previa de «análisis conceptual». Por otra parte,

además de la consideración psicológica de la virtud, se ha de observar cómo ésta se relaciona con las acciones en las que se manifiesta. Más aún, según Anscombe, el punto de partida ha de ser una exposición conceptual convincente de qué cosa es, en definitiva, una acción humana y de cómo es afectada por la intención o intenciones⁵.

En suma, antes de seguir haciendo filosofía moral se han de aclarar algunos conceptos previos (virtud, acción, intención, placer, deseo) que, como instrumentos en manos del filósofo, se presten para realizar descripciones propiamente éticas. Sólo así, será posible llegar a un concepto de virtud con el cual comenzar el estudio serio de la moral. Mientras tanto, recomienda «desterrar completamente la ética»⁶.

Sin apoyo antropológico alguno, los filósofos anglosajones modernos invariablemente toman el criterio moral de los patrones difundidos en la sociedad o en su círculo. Todos, son extremadamente convencionales; no tienen con que rebelarse contra los patrones convencionales de la gente de su clase; es imposible que sean profundos así⁷. Todas sus teorías formuladas obvian nociones esenciales que siempre han figurado en el análisis del comportamiento humano, además de caer en una manifiesta confusión terminológica⁸.

Los cuestionamientos de Anscombe ponen en evidencia las carencias del enfoque de la ética moderna. Para un planteamiento ético meramente formal y extrínseco, volcado casi por completo en los aspectos sociales, no resulta necesaria ninguna referencia antropológica. Anscombe denuncia concretamente el abandono de las virtudes, calificando de «enemiga» del cristianismo la opinión difundida en algunos ámbitos filosóficos de que el estudio de las virtudes y los vicios no sería parte de la ética⁹.

Ante este panorama su propuesta de suspender temporalmente el ejercicio de la filosofía moral, este ensayo tuvo el efecto de una «declaración de guerra»¹⁰, provocando diversas reacciones, favorables y contrarias. Su intención era tener una influencia *sobre* la filosofía moral y no simplemente *dentro* de ella y detener una práctica que le parecía inútil o sin sentido mientras no se fundase sobre una base antropológica adecuada¹¹.

A pesar de ser considerada por muchos la más grande filósofa inglesa de su generación y una de las que más aportó en el cambio de rumbo de la filosofía moral, Anscombe no llegó lejos en su propósito de detener temporalmente la especulación ética¹². Sin embargo, la filosofía moral anglo-americana desde entonces ha atendido más a la psicología filosófica, hasta el punto que varios filósofos llegan a afirmar que las cuestiones que planteó Anscombe han sido ya solucionadas y que la ética ahora puede continuar segura sobre esta base¹³.

3.2. La «visión» de Iris Murdoch

Pocos años después del ensayo de Anscombe, otra mujer, Iris Murdoch¹⁴, dirige sus baterías hacia los fundamentos de la filosofía moral moderna. Para ella el dilema filosófico de hoy es que nos hemos quedado con una idea demasiado superficial y endeble de la personalidad humana¹⁵. Por ello, la filosofía moral se siente amedrentada y confusa, y en muchas partes desacreditada y considerada como innecesaria¹⁶.

Al igual que Anscombe, Murdoch piensa que la psicología de la filosofía moral moderna adolece de graves deficiencias que la hacen incapaz de ofrecer un panorama completo sobre el alma humana¹⁷. Deficiencias que conducen a la filosofía a analizar los conceptos morales sobre la base de un lenguaje corriente, muy distinto del que usa la psicología para las virtudes, presentando así un «retrato relajado de la moral y logros mediocres»¹⁸.

Asimismo Murdoch denuncia el descuido de la interioridad y de conceptos como el amor o la bondad, tan raramente mencionados por los filósofos, que constituyen el centro de la filosofía moral¹⁹. La pobreza conceptual y psicológica de la filosofía tiene como lógica consecuencia la identificación de la acción moral con la exterioridad de la conducta. La actividad interior es reducida a «la sombra de la exterior retroproyectada sobre la mente»²⁰. El agente moral ha quedado fuera de la estructura moral, y la moral tiene lugar solamente en el momento de la acción. La persona como tal es olvidada y reducida a una «voluntad despreocupada, solitaria y sin sustancia»; la personalidad queda reducida a la cuestión de la voluntad pura²¹.

Por este desequilibrio, las nociones de bondad y de virtud han sido sustituidas en la filosofía moral occidental por la idea de lo correcto. Sustitución que, hasta cierto punto, es una consecuencia natural de la desaparición de un «trasfondo permanente, bien sea Dios, la Razón, la Historia, o el yo»²²; y de concebir la voluntad como un movimiento puro separado de la razón.

Frente a este panorama, Murdoch propone recuperar la aspiración de la moral hacia la Bondad. El Bien debe ser el punto central de la reflexión moral porque todo intento por ser virtuoso siempre está orientado al bien. La libertad o la acción correcta son conceptos importantes en la moral, pero hay que ubicarlos en su lugar adecuado como productos naturales de la atención al Bien. La acción correcta es importante como criterio adecuado de virtud, pero no puede ser la conclusión de toda la reflexión moral²³.

La conducta moral debe ser entonces el resultado natural de la «observación amorosa y paciente, dirigida sobre una persona, cosa o situación»²⁴. Una tarea de la filosofía moral moderna es llegar a ver el mundo tal como es. Ésta es la «visión» que tiene que cultivar el hombre para realizar una «acción obediente a la realidad». Contrariamente, una filosofía que deja al deber sin un contexto y exalta la idea de la libertad y el poder como un valor aparte de máximo nivel, ignora esta tarea y obscurece la relación entre la virtud y la realidad.

Para Murdoch, la libertad y sus elecciones se comprenden sólo enmarcadas dentro de la atención a la realidad, allí recobran su dimensión original, perdida en la filosofía moderna. La libertad se define como «obediencia a la realidad». No es estrictamente el ejercicio de la voluntad, sino más bien la experiencia de la «visión» que, cuando es apropiada ocasiona la acción. Su propuesta es una vuelta a la realidad con una visión humilde, para saber qué hacer según esta «obediencia» que la realidad misma le impone²⁵.

En resumen, en la «visión» amorosa y paciente, dirigida sobre una persona, cosa o situación, la voluntad no es sólo un movimiento sin impedimentos sino algo mucho más parecido a la «obediencia». El agente entonces se encuentra como obligado por la obediencia a la realidad que puede ver, y ya no dirá «esto es correcto», es decir «elijo hacer esto», sino que dirá «esto es A B C D» (palabras descriptivo-normativas), y la acción sucederá de modo natural²⁶.

3.3. Edmund Pincoffs y la atención al carácter

Edmund Pincoffs publicó en 1971, en la revista *Mind*, un ensayo titulado «*Quandary Ethics*»²⁷, adjetivo con el que calificó la ética moderna: reducida a la resolución de los dilemas o problemas éticos. Pincoffs cuestiona la ética centrada en la resolución de casos problemáticos o límite, perspectiva que constituye una aproximación extrema de la especulación ética, resultante de la postura legalista y de la ponderación de bienes del utilitarismo.

No pueden desatenderse los dilemas que puedan aparecer en la ética, pero éstos constituyen sólo una parte y no el núcleo de la misma. Muchas veces surgen inexorablemente y no se pueden evitar, pero una ética orientada adecuadamente debe promover el desarrollo de la sensibilidad moral y evitar entretenerse en dilemas morales, muchas veces producidos por una apreciación bastante reducida de la acción moral y hasta por fijación patológica. «La cuestión no es tanto

cómo debemos resolver nuestros dilemas éticos, sino cómo debemos vivir», concluye²⁸.

Para los filósofos modernos, el fundamento de esta forma de plantear la moral está en el tipo de sociedad moderna, en la que los cambios sociales, políticos y económicos se suceden rápida e impredeciblemente, generando constantemente nuevos problemas éticos que es preciso resolver con la misma prontitud que aparecen. Entonces lo mejor que el hombre moderno puede hacer es aprender a tomar decisiones conforme se vayan presentado los problemas. Debe, por tanto, proveerse de las herramientas adecuadas: unos principios muy generales y bastante vacíos de los que broten las reglas apropiadas para cada ocasión, cualquiera que ésta sea. Este argumento —señala— no es válido por dos motivos: primero, porque se apoya en una premisa que es históricamente falsa, ya que la ética del carácter²⁹ ha florecido también en tiempos de cambio comparables con los nuestros (la ética estoica por ejemplo). Segundo, porque este argumento, incluso si fuera válido, podría cuestionar también la ética de los dilemas, pues ésta debe, de acuerdo con sus propios argumentos, proveer algunos principios estables para tomar las decisiones, sin importar cómo puedan cambiar las circunstancias. No se entiende por qué sus reglas y principios deben trascender los cambios, mientras que las cualidades del carácter no. Si hay principios que parecerían aplicarse en cualquier mundo imaginable, ¿por qué no podría haber cualidades del carácter igualmente universales?³⁰

Pincoffs sugiere que la ética, antes que dedicarse a resolver problemas éticos debería tomarse más seriamente la formación del carácter y el papel que juegan los ideales personales en la decisión moral. Estas materias deben ser discutidas mucho antes de que sea discutida la formación de la decisión en un caso problemático³¹.

Reivindicando la precedencia de la formación del carácter al cumplimiento de la norma, Pincoffs explica que una persona que tenga el carácter formado actuará frente a la norma de forma distinta a otra que se limite a simplemente a cumplirla. La primera se guiará no sólo por lo que ésta prescribe en cada caso, sino que buscará «honrarla»; la segunda sólo buscará obedecerla. Contra el peligro del subjetivismo por la atención al carácter, aclara que no basta que las decisiones morales sean simplemente personales (en oposición a las decisiones legales), sino que tienen que tomar en cuenta lo que uno es como ser moral³².

La ética moderna concibe un dilema que aparece cuando alguien ha caído en determinada situación. Situación tal que sólo es descrita con términos generales perfectos, sin ninguna referencia a la persona como individuo, incluyendo su personal concepción de lo que son y

no son actos meritorios, actitudes y sentimientos: todos valiosos para ella. No considera ninguna referencia a los ideales. Esto es precisamente lo que contesta Pincoffs: «la referencia a mis estándares e ideales es una característica esencial, no accidental de mi deliberación moral»³³.

Vistos los defectos de la ética moderna, Pincoffs propone que el centro de la educación moral no sea el arte de tomar decisiones en situaciones difíciles, sino inculcar las excelencias del carácter. Porque el comportamiento moral bueno no está disponible para cualquiera, sino que requiere siempre tener un carácter moral bien formado en cualidades del carácter³⁴.

Como vemos, la propuesta de Pincoffs está dirigida de igual forma al retorno de las virtudes, y especialmente en la educación de los niños. Tomar como lo esencial la resolución de dilemas éticos, es inevitablemente reductiva. Significa reducir el carácter moral a la meticulosidad en la conducta y en la observancia de las normas, perspectiva que no brinda una exposición del papel que juega el carácter en la deliberación moral, y que excluye las cuestiones no directamente relacionadas con la resolución de casos de moral.

3.4. La crítica de Alasdair MacIntyre

Alasdair MacIntyre, filósofo escocés emigrado a los Estados Unidos, es considerado el autor más importante en el resurgir de la virtud en la ética de nuestros días. No es nuestra intención analizar y comentar su propuesta. Esto requeriría un trabajo especializado. En esta sede sólo vamos a señalar brevemente las observaciones más significativas que hizo –especialmente en dos obras– a la ética moderna.

Después de 10 años de trabajo, publica en 1981 su famoso libro *After Virtue: A Study in Moral Theory*, obra que constituye una especie de manifiesto del restablecimiento de la virtud, y que es para muchos la publicación más importante dentro del debate moderno sobre la perspectiva de la filosofía moral. Se trata de una referencia obligatoria en los estudios éticos modernos, especialmente en el ámbito anglosajón.

La importancia de *Tras la virtud* deriva no tanto de las propuestas que en ella hace el autor³⁵, sino del debate que originó al proponer el restablecimiento del *telos* aristotélico y cuestionar la ética moderna como fruto de los ideales ilustrados y del individualismo liberal.

Efectivamente, después de su publicación no tardaron en aparecer artículos, libros, notas críticas, comunicaciones a congresos, reseñas, ensayos de filósofos y teólogos, tanto a favor como en contra, que suman una abundante bibliografía³⁶.

3.4.1. *Los restos de una catástrofe*

MacIntyre recoge las críticas de los autores anteriores pero va mucho más allá. Denuncia duramente y con argumentos teóricos, históricos y sociológicos, el estado de la ética actual. Para él no es que la filosofía moral adolezca de algunas carencias, sino que tiene que ser completamente reformada. Sobrevive precariamente con unos conceptos y una terminología que son residuos de un contexto que hoy ha desaparecido y que han quedado sin fundamento. Paradójicamente, la ética está de moda, y las Asociaciones profesionales en áreas como la medicina y la ingeniería revisan sus códigos éticos, organizan conferencias o constituyen comisiones éticas. Proliferan los cursos de filosofía moral, de ética cristiana, de bioética, de ética de los negocios o del medio ambiente. Frente a todo esto MacIntyre se muestra «aprensivo y desconfiado»³⁷.

Según MacIntyre, el estado de la ética actual es el mismo que el de los restos de una terrible catástrofe. En el mundo que habitamos, el lenguaje moral está en grave estado de desorden, y lo que poseemos son sólo «fragmentos de un esquema moral conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado». A lo largo de su obra proporciona una explicación histórica de este itinerario de la ciencia moral que describe en tres etapas: florecimiento, catástrofe y restauración³⁸.

Ciertamente la ciencia ética en su intento de responder a las diversas cuestiones que se plantean hoy en día, ha producido un gran número de «igualmente imprecisas» y «mutuamente incompatibles» explicaciones acerca del status y justificación de las reglas morales, pero todas reviven temas centrales y doctrinas filosóficas del siglo XVII y XVIII. Tanto el contractualismo como el utilitarismo son versiones actuales de sus predecesores originales³⁹.

La falta de progreso filosófico, que deja a la filosofía moral actual incapacitada para arrojar luces sobre los problemas que surgen en la vida práctica moral es la consecuencia de que los filósofos modernos son incapaces de ponerse de acuerdo (sus debates resultan irresolubles e interminables). Véanse, por ejemplo, los dilemas de la práctica médica actual frente a los avances científicos y tecnológicos.

3.4.2. *Antiliberalismo y fracaso del proyecto ilustrado*

De pasado marxista, MacIntyre es principalmente un antiliberal convertido al tomismo, entre otras razones, porque éste ofrecía una

idea más adecuada que el marxismo de los defectos del liberalismo⁴⁰. Uno de ellos es la incapacidad de ofrecer un sistema ético coherente. Su intento de construir un acuerdo racional sobre la moralidad estaba condenado al fracaso. Para muestra basta asomarse a los absurdos e interminables debates sobre cuestiones varias, especialmente sobre la fundamentación de las normas morales.

En el siglo XVIII, por el rechazo ilustrado de la teología y del arismetelismo, los filósofos desterraron de la moral la noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*, y se quedaron con un esquema moral compuesto por dos elementos: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico, y una visión de la naturaleza humana como ineducada tal-como-es. Aquí radica el fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral, un intento que estaba destinado al fracaso desde sus inicios porque sus principales exponentes rechazaron cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que define su verdadero fin⁴¹.

Por su aversión a reconocer fin alguno para la naturaleza humana, la ética moderna no supone –sus teóricos piensan que no es necesario– cualquier acuerdo sobre lo que constituye la vida buena para los seres humanos. El desacuerdo sobre los bienes y sobre si es posible hablar del bien se da por sentado y las doctrinas deontológicas, no han tenido más remedio que aceptar la heterogeneidad y la variedad de los deseos humanos.

Contra esta actitud conformista ante los desacuerdos, MacIntyre defiende la tradición clásica fundada en Aristóteles y en la Sagrada Escritura, enriquecida y ampliada por Santo Tomás de Aquino, que por tantos años ha informado la cultura moral en una creencia compartida sobre el *summum bonum*. Esta noción, centro y fin de la moral, se ha perdido y para recuperarla es lógico que hayan variedad de teorías que naturalmente ofrecen respuestas incompatibles y divergentes entre sí⁴².

Por otra parte, MacIntyre critica la actitud bastante extendida de concebir la filosofía moral como un área independiente y aislable de investigación. Los diferentes conceptos que informan nuestro discurso moral han perdido el contexto en el cual estaban integrados y muchos han cambiado de significado. Este hecho parece pasar desapercibido completamente a los filósofos contemporáneos gracias su «tratamiento uniformemente a-histórico de la filosofía moral». Con este estudio aséptico, aislando la ciencia moral de ciencias como la histo-

ria, la antropología, la sociología y la psicología, es imposible construir un discurso moral realista⁴³.

Más adelante, MacIntyre señala lo que denomina como el carácter «post-teísta» de la moral europea moderna: ésta recientemente ha sido desarraigada, por la secularización, del contexto bíblico que lo sustentaba⁴⁴.

El resultado del fracaso del proyecto ilustrado de la moral es el emotivismo⁴⁵ como doctrina dominante, en la actitud moral del hombre contemporáneo. La sociedad moderna es emotivista, porque «la gente piensa, habla y actúa, como si el emotivismo fuera verdadero»⁴⁶. No sorprende entonces que la moralidad se haya convertido en una cuestión de opciones. Un tipo de opción tomada por el individuo a partir de una elemental no-constricción frente a los motivos buenos, precisamente porque la opción expresa una decisión válida sólo para él⁴⁷.

Este tipo de teoría filosófica, según la cual en cada juicio moral subyace una mera opción realizada por el agente, es la más radical versión de una tesis sobre la moralidad que tiene su origen en el divorcio del siglo XVIII entre la filosofía moral y la psicología filosófica⁴⁸. La filosofía moral moderna ha perdido la cultura moral del pasado, lo que significa una degeneración y una grave pérdida cultural, «porque se ignora y oscurece el lugar de la razón en el discurso moral»⁴⁹.

Ante este panorama MacIntyre plantea la radical disyuntiva: O Nietzsche o Aristóteles⁵⁰. Después de trazar la trayectoria histórica de la virtud desde Homero hasta el medioevo y mostrando la tremenda mutación que ha sufrido este concepto hasta llegar al que maneja la ética moderna, propone volver a la moral aristotélica y retomar la noción de virtud entendida desde el *telos* conformado por los bienes humanos que se realizan dentro de una comunidad.

A lo largo de toda la obra de MacIntyre claramente pueden distinguirse dos argumentos inalterables: La crítica radical al liberalismo post-ilustrado y su convicción de que los problemas morales, políticos y metafísicos sólo se pueden plantear y resolver adecuadamente dentro de un sistema aristotélico. Más allá de su validez, la enorme cantidad de comentarios, a favor y en contra, de la obra de MacIntyre pone de manifiesto la importancia de éste autor en el resurgimiento de la virtud.

3.5. Valoración de las críticas

No se puede negar el valor de todos estas críticas, ni por falta de fundamento real, ni de agudeza intelectual para detectar los inconve-

nientes de la perspectiva de la ética moderna. Son la muestra de un gran conjunto de filósofos e intelectuales disconformes con algo que evidentemente no era suficientemente valorado en el estudio de la moral. Sus reproches son totalmente justificados y han servido para despertar la conciencia sobre la necesidad de cambiar el punto de vista adoptado hasta ahora, y especialmente, para el retorno a un concepto de virtud más genuino.

Una afirmación común es la desatención a la interioridad como origen de todos los actos humanos. La ética moderna prescinde en sus estudios de conceptos claves como la intencionalidad, los afectos, los deseos, las tendencias, etc. Esto, más que a meras omisiones, obedece a un defecto general de carencia de referencias antropológicas o psicológicas. En concreto, se reclama el regreso de la virtud al ámbito moral, aunque usando otros nombres: carácter, visión, devoción, interés, etc.

Igualmente se reclama la falta de atención al actuar humano como tal, su génesis, su desenvolvimiento, su formación, sus condicionamientos y expresión. Es frecuente que los éticos den tácitamente por supuestas las concepciones al respecto (sobre qué sea el actuar humano, la razón práctica, el hombre mismo que actúa, etc.), o que no las discutan más que posteriormente cuando ya todo está decidido⁵¹.

Las tesis de G.E.M. Anscombe, aunque justificadas, se muestran demasiado radicales. Efectivamente, parece exagerado abandonar completamente el concepto del deber en la ética, ya que siempre ha sido una referencia importante de la conducta. Por su parte, Murdoch realza la importancia de la «visión», pero no propone ninguna consideración sistemática del hombre en cuanto principio agente, ni sobre la razón práctica.

Edmund Pincoffs discurre con verdad en su crítica a la concentración sobre los dilemas éticos y la reivindicación del carácter en la acción moral. Pero se queda corto en su propuesta. Aunque postula la importancia del carácter, no nos ofrece una elucidación adecuada acerca de cómo se genera el actuar humano.

La propuesta de Alasdair MacIntyre es más compleja. Después de *Tras la virtud* ha publicado dos libros más en los que matiza y redefine algunas de sus tesis. Dos han sido las principales críticas que ha recibido. Por un lado, su propuesta ha sido calificada como meramente restauradora de la virtud en el sentido que tenía en la antigüedad clásica y por consiguiente impracticable. De otro, «no llega a alcanzar el punto de vista del sujeto agente; apoyándose en un concepto funcional del hombre, no hace justicia al individuo como autor de su con-

ducta; identificando al hombre con el papel que protagoniza en las prácticas sociales de la vida buena, permanece aún en el ámbito de la ética moderna de la tercera persona»⁵².

4. HACIA LA PERSPECTIVA DE LA «PRIMERA PERSONA»

Como habíamos apuntado, entre las distintas figuras éticas, sólo la aristotélico-tomista analiza el fenómeno moral desde el punto de vista de la primera persona. Un punto de vista imprescindible para examinar la moralidad íntegramente, en la línea de lo señalado por la Encíclica *Veritatis splendor*: «Así pues, para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifique moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*»⁵³.

En esta perspectiva la atención se dirige primariamente al «hombre como unidad corporal-espiritual y como *sujeto actuante*, equipado con impulsos, afectos y emociones; de instintos débiles, pero al mismo tiempo capacitado para trascender su propia centralidad mediante el intelecto y la voluntad y así abrirse a otros; libre, y a la vez siempre expuesto a malograr su libertad: por un lado dueño de sus actos, pero por otro siempre en peligro de convertirse en esclavo de ellos»⁵⁴.

Puesto que parte del mismo agente moral, este enfoque se desarrolla como una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, ausente por completo en las demás figuras éticas. Éstas persiguen ideales morales reducidos a la obtención de una convivencia social pacífica, o de un mejor estado de cosas, o de respeto de los derechos, o de cumplimiento de los deberes de justicia. La cuestión sobre el sentido de la vida no las interpela porque, en su lógica, no cabe normatividad alguna sobre este aspecto. Están orientadas a salvaguardar los intereses y deseos del sujeto libre, como lo más importante para él, pero paradójicamente —una vez asegurados los espacios de libertad—, sobre el sentido de la vida guardan absoluto silencio⁵⁵. Por ello representa para la ética moderna un grave dilema dar respuesta a las cuestiones existenciales que surgen inexorablemente: ¿por qué ser moral?, ¿por qué observar las reglas utilitarias o de justicia?, ¿por qué buscar un mejor estado de las cosas?

Este punto de vista «desde dentro»⁵⁶ del sujeto agente, ¿no implica acaso un cierto subjetivismo? Efectivamente, en el fondo se trata de una forma de subjetivismo pues no se busca la «objetividad» de los imperativos universales de la razón, o de una naturaleza humana o

del mejor estado de las cosas. Pero tampoco nos estamos refiriendo al subjetivismo en su sentido tradicional, es decir el ejercicio de una voluntad arbitraria sin referencia alguna; sino a una subjetividad consistente en «determinar un tipo de objetividad, a la que podemos denominar *verdad de la subjetividad*: la verdad de los juicios prácticos que formulan los sujetos de la acción sobre el bien que es objeto de sus tendencias»⁵⁷.

Veamos ahora cuáles son las características más importantes de este peculiar punto de vista, que lo distinguen del punto de vista de las éticas modernas deontológicas y teleológicas⁵⁸.

4.1. El ideal de la vida buena

La primera característica de este enfoque es que ofrece al hombre un ideal de vida verdaderamente: la vida buena, entendida como el ideal del bien supremo para el hombre. Es el bien, racionalmente cognoscible, de la vida humana considerada como un todo⁵⁹. De ahí que la acción sea vista en cuanto realización concreta, aunque moralmente limitada, de un tipo de vida al que radicalmente le corresponde ser moralmente bueno o malo⁶⁰. Y no como un hecho que ha de ser juzgado como tal según la norma, la convivencia, la colaboración social, etc.

La ética de la virtud es tan atractiva justamente porque toma como objeto de estudio, no simplemente una respuesta restringida a las obligaciones y deberes morales, sino toda la conducta a lo largo de la vida. Su punto de partida es la pregunta «¿Cómo debe uno vivir?». Y su respuesta considera la existencia entera, todos los elementos valiosos de una vida, el proceso de desarrollo de una vida loable⁶¹.

4.2. El actuar humano como conducta

Hemos visto como Anscombe denunciaba que uno de los defectos esenciales de la filosofía moral moderna es que había dejado de lado toda consideración de los mecanismos psicológicos de la acción moral como tal. Efectivamente, las otras figuras de ética, examinan la acción moral en cuanto externa. Nada se dice de su gestación ni del proceso que ha llevado al agente a esta acción. Estos datos son irrelevantes para el observador moral. No advierten que es justo en el proceso de gestación donde se muestran las excelencias o defectos, vicios y virtudes del carácter⁶².

Precisamente en poder penetrar en la entraña misma de la acción está la respuesta a la pregunta por la fundamentación de las normas morales. Algo que se decide allí donde todavía no se puede plantear expresamente, a saber, en el plano del conocimiento de qué es el «actuar humano», qué es la «razón práctica», o más brevemente: qué es el hombre que actúa⁶³. En el fondo, la investigación tiene que dar dos pasos: primero, comprobar cómo actúa el hombre, y segundo, si actúa según la verdad. El primero hará posible el segundo.

Lo anterior no implica que esta perspectiva deseche conceptos normativos privilegiados por la filosofía moral moderna, tales como ley, imperativos morales, obligación, justicia o mejor estado de las cosas; no prescinde de ellos, todo lo contrario, los integra en una perspectiva más amplia, dentro de la cual adquieren su verdadero protagonismo⁶⁴.

Finalmente una consideración global del actuar humano nos conducirá a reparar en la noción de *conducta*. Los intentos de pensar la vida humana como un todo, como una unidad, se enfrentan con la tendencia filosófica a pensar fragmentariamente la acción humana, y a analizar acciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. «Que las acciones particulares derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es al menos necesario considerarlo para empezar a entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales»⁶⁵.

Las diversas acciones que realiza el sujeto no deben ser consideradas aisladamente, sino que como «ejemplificaciones sucesivas de intereses permanentes, de intenciones generales», que articulan la concepción de vida del individuo. Todos sus actos libres son concreciones para él *hic et nunc* del ideal de vida que tenga⁶⁶.

4.3. La intencionalidad y la afectividad

Estudiar el fenómeno de la acción moral humana implica también considerar la intencionalidad del sujeto agente; aspecto olvidado especialmente por el consecuencialismo. La perspectiva de la moral de la primera persona contempla la intención no simplemente como algo añadido a la acción buena, sino como premisa que conduce a ella. La acción buena incluye la intencionalidad como una de las fuentes tradicionales de la moralidad. Por otra parte, sólo en esta perspectiva se valoran adecuadamente los «bienes» y «fines», como correlatos de una *tendencia*, y se contempla el obrar humano como tender hacia un bien⁶⁷.

En cada una de las distintas áreas del desarrollo humano, la teoría centrada en la virtud examina no sólo los actos de agente, sino también todos los elementos del carácter del que provienen, preguntándose sobre los motivos e intenciones, así como la reacción de los afectos y emociones, insistiendo en que una acción no es todavía realmente virtuosa si es que no cuenta con el apoyo de la afectividad y manifiesta una disposición estable para elegir acciones buenas. Toda la personalidad entera es vista como una gran posibilidad de formación virtuosa; y la plenitud humana no sólo requiere obedecer a ciertas normas externas, sino formar las elecciones habituales, los deseos, pasiones, y la atención, de un modo comprensivo para todo el curso de la vida⁶⁸.

Esta capacidad de saber relacionar el afecto con el resto de elementos del actuar del hombre, como la intencionalidad de la acción y la virtud, es considerada una de las novedades de la ética tomista de la virtud: Santo Tomás «no va a separar nunca el afecto de la razón. Plantea la necesidad de integrar los afectos para que éstos se conduzcan a la acción perfecta. Tal vez sea esta perspectiva original la que no ha sido percibida por los autores modernos, incluso algunos tomistas, y ha contribuido a una visión racionalista del mismo Aquinate»⁶⁹.

4.4. La atención a las virtudes

Dentro de la consideración de la ética vista desde el sujeto agente, desde la conducta humana movida por la intencionalidad de la vida buena, aparece en su lugar originario y propio la virtud. La virtud reaparece como capacidad de ser excelente en la realización de la vida buena; como capacidad de desear o de querer en un cierto modo.

En la ética de la primera persona, al atender a los condicionamientos de la acción humana, asumen gran protagonismo las virtudes, como principios específicos que garantizan la rectitud de la razón práctica y de las acciones elegidas. De aquí que se pueda afirmar que la ética de la primera persona es una ética de la virtud, porque además de la acción externa, se presta atención a la génesis de la acción, fenómeno en el que las virtudes tienen enorme trascendencia⁷⁰.

En efecto, la ética de la primera persona tiene una concepción más realista del sujeto de la acción. Lo ve como efectivamente es: un individuo complejo y débil, naturalmente incapacitado para la tarea de realizar la vida buena y las actuaciones excelentes que ella exige. El individuo naturalmente no preparado para la tarea de realizar la vida buena es el hombre afectado por el pecado original. La herida del pe-

cado original es un dato que la filosofía moral debe necesariamente tener en cuenta si quiere partir de la verdadera condición existencial humana. «A mi manera de ver –escribió J. Maritain– la filosofía moral debe hacer uso de los datos de la Teología porque el objeto de aquella es la conducta humana; por lo tanto necesita conocer la condición existencial del hombre en su integridad. No le basta conocer al hombre natural, sino que necesita ilustrarse acerca del pecado original, la gracia, etc.»⁷¹.

De lo anterior la necesidad de incluir en un lugar privilegiado de la especulación moral a las virtudes morales es apremiante. Toda teoría ética que no integrase dentro de sí una exposición de las virtudes sería gravemente fragmentaria, mientras que una exposición de las virtudes no es suficiente para una adecuada teoría ética⁷².

4.5. La reaparición de la «Ética de la virtud»

La pregunta: ¿en qué consiste la Ética de la virtud?, no es fácil de responder. En un primer intento podríamos decir que es una teoría ética conforme a la cual uno debe vivir una vida virtuosa, o actuar virtuosamente. Pero esta respuesta no es suficiente; probablemente un filósofo consecuencialista estaría de acuerdo con esta afirmación; pero con motivos igualmente consecuencialistas: uno deber ser virtuoso porque esto supone la mejor forma de maximizar su bienestar. De mismo modo, un kantiano diría que hay que ser virtuoso porque así lo manda la ley moral⁷³.

La Ética de la virtud no es, pues, sólo una exposición de las virtudes. Se trata de una perspectiva teórica que gira en torno a la preocupación por la formación de un determinado carácter moral, en el que son más importantes las disposiciones internas, motivaciones, y hábitos del sujeto; que los juicios sobre la rectitud de los actos externos y/o sus consecuencias⁷⁴.

Los orígenes del movimiento de recuperación de la virtud, surgido a finales de los años 50 dentro de la filosofía anglo-americana, se remontan al famoso artículo *Moral Modern Philosophy* (1958) de la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe, anteriormente citado. Al trabajo de Anscombe siguieron los de Iris Murdoch, Philippa Foot⁷⁵, y los de Alasdair MacIntyre: *Tras la virtud* (1981), *Justicia y Racionalidad: conceptos y contextos* (1988), *Tres versiones rivales de la ética* (1990), entre otros. Con menor empuje, también en la Teología Moral se está notando un mayor interés por la virtud. Particularmente el protago-

nismo de la virtud de la caridad, como fuerza configuradora de todas las virtudes cristianas, y la doctrina del cristocentrismo de las virtudes; son objeto de investigación de los teólogos. Como más adelante veremos, en el ámbito protestante Stanley Hauerwas, asume la moral de las virtudes de Santo Tomás para plantear su idea de Iglesia como «comunidad de la virtud»⁷⁶.

La ética de la virtud se configura entonces, como una aproximación al fenómeno moral que pone el énfasis en las virtudes, en la formación del carácter moral, en abierto contraste con las doctrinas que fijan la atención en el deber o la norma (deontologismo), o en las consecuencias de la acción (utilitarismo)⁷⁷. Este movimiento de vuelta a la virtud surge como la cristalización de la creciente insatisfacción de los moralistas frente a las diversas formas de la ética deontológica kantiana y utilitarista que se impusieron a partir del siglo XIX de la mano de los ideales de la Ilustración. Hasta hace treinta años, sólo estas dos teorías dominaban en el ámbito ético. Pero, paulatinamente, en algunos libros de ética, así como en varios artículos, se ha ido reconociendo la importancia de la virtud en la vida moral, y con ella se ha concedido más espacio a la denominada Ética de la virtud. Al principio las menciones eran más bien cortas e infrecuentes: la Ética de la virtud no era tomada en cuenta como una corriente distinta, sino más bien como una sugerente aportación para estudiar algunas cuestiones de interés, como la motivación y el carácter del agente moral, que los deontologistas y utilitaristas podían aprovechar e incorporar a sus estudios. Hoy, la Ética de la virtud ha adquirido el estatus de una nueva corriente, abiertamente reconocida como rival del kantismo y de las modernas derivaciones del utilitarismo, y como una aproximación ética radicalmente distinta. Este giro desde la ética dedicada a la elaboración de justificaciones teóricas de las normas, a una ética basada en las virtudes y la tradición, recelosa de cualquier «teoría» justificativa, hace que en el mundo anglosajón la Ética de la virtud sea conocida también dentro el género «*Anti-Theory*» *Ethics*.

No obstante, esta tercera vía permanece todavía en minoría, especialmente en el área de la ética aplicada. Varios editores de las grandes colecciones de bioética, de casos de moral, de ética biomédica, tratando de incluir las posturas de cada una de las tres aproximaciones a la moral, no logran encontrar trabajos que, en la línea de la Ética de la virtud, se ocupen de problemas morales concretos⁷⁸.

Este resurgir de la Ética de la virtud ha provocado que muchas de las cuestiones que trata la ética clásica de las virtudes sean estudiadas dentro de las otras corrientes. Y así, hoy se hace necesario distinguir

entre la «Ética de la virtud» que venimos tratando y la «Teoría de la virtud», término reservado para la consideración de la virtud también dentro del kantismo y el utilitarismo⁷⁹.

Cabe destacar que en esta recuperación de la virtud encontramos a unos autores más «clásicos», neoaristotélicos, que pretenden una restauración de la ética aristotélica; y otros que prefieren la filosofía aristotélica de las virtudes, pero reelaborada y enriquecida por Santo Tomás⁸⁰.

Al preguntarnos por las causas de esta reaparición de la antigua ética clásica en la filosofía de las últimas décadas, debemos señalar la creciente insatisfacción en el ámbito académico por las propuestas de la llamada ética moderna. Este descontento se produce sobre todo por el descuido de cuestiones de gran importancia en la conducta: las virtudes valoradas en sí mismas, la motivación, el carácter moral, la educación moral, la prudencia, el amor, la amistad, el sentido de la felicidad, los sentimientos y, principalmente, la cuestión central de qué tipo de persona uno debe aspirar a ser y cómo debe vivir para llegar a serlo.

Otro de los factores involucrados en la difusión de esta aproximación es el sorprendente desarrollo de la denominada «ética práctica», que condujo a los filósofos moralistas a trabajar estrechamente con médicos, abogados, hombres de negocios, sobre los apremiantes problemas éticos en sus respectivas disciplinas⁸¹. Asimismo tiene que ver con toda esta corriente restauradora de la virtud, la renovada atención a las cuestiones de psicología moral, como las pasiones, los afectos y los deseos. Muchos filósofos se han enfrentado al complejo entramado de emociones que integran el alma humana, contribuyendo con valiosas aportaciones a la investigación moral⁸².

De otra parte, se puede percibir una nueva conciencia del papel que juegan los factores históricos y sociales en la formación de las emociones y los deseos, un dato que la filosofía moral muchas veces asumía como «dado» o simplemente «natural». En el campo de la Ética Filosófica ha influido la exigencia de proveer argumentos para una ética normativa secular, independiente de cualquier referencia a Dios y a la religión. Esto explicaría el atractivo de la ética aristotélica en aquel ámbito⁸³.

IV LA ESCUELA NARRATIVA DE LA VIRTUD

El trabajo producido en los años recientes sobre las relaciones entre la ética y literatura, debe su origen, por un lado, a las posibilidades y la conveniencia de la literatura narrativa como fuente para elaborar una teoría ética, y, por otro, a preocupación por la omisión en la literatura moderna de todo contenido sobre el bien humano como totalidad⁸⁴.

Recogiendo estas reflexiones, surge la denominada escuela narrativa en ámbito moral, como un intento por recuperar el punto de vista del sujeto agente, es decir, la perspectiva de la persona que asume la tarea de construir su propia historia. Es una corriente nacida como reacción a la ética de situación, que plantea la cuestión moral como una serie de decisiones separadas y fragmentadas, las cuales se han mostrado conducentes al individualismo y a la soledad⁸⁵. Surge también como reacción a las tendencias existencialistas atomizantes de la vida y de la conducta.

A continuación veremos a grandes rasgos el pensamiento de los principales autores que se han planteado el concepto de virtud en clave narrativa. Antes es necesario precisar que al presentar una serie de reflexiones vertidas generalmente en ensayos, es difícil presentar un esquema sistemático de su pensamiento, en ocasiones algo confuso y «poético».

1. ALASDAIR MACINTYRE

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

MacIntyre identifica tres concepciones distintas de virtud: la virtud como cualidad que permite al individuo desempeñar su papel social propio (Homero); la virtud como cualidad con la que un individuo progresa hacia el logro de su fin natural (Aristóteles) o sobrenatural (el Nuevo Testamento y Santo Tomás); y por último, la virtud como una cualidad útil para conseguir el éxito terreno y celestial (Benjamin Fran-

klin)⁸⁶. Habiendo descrito estas tres aproximaciones, MacIntyre comienza a exponer su concepto narrativo de virtud.

1.1. Conceptos previos

Para MacIntyre, cualquiera que sea la noción de virtud a la que nos acerquemos, indefectiblemente exigirá la aceptación previa de un fondo conceptual, en razón del cual tiene que definirse y explicarse. Así, en la interpretación homérica, el concepto de virtud es secundario respecto del de *papel social*; en la de Aristóteles es secundario respecto a la *vida buena del hombre*, concebida como *telos* de la acción humana; y en la de Franklin es secundario respecto a la *utilidad*⁸⁷. En esto se evidencia el carácter complejo del concepto de virtud. Éste es el punto clave para MacIntyre: la virtud no puede ser abstraída del contexto sociológico dentro del cual se aprende y se practica.

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

1.1.1. *Las Prácticas sociales*

Por práctica MacIntyre entiende una actividad humana cooperativa, socialmente establecida, en la que se realizan los bienes inmanentes a la actividad misma, según reglas y pautas de excelencia que definen la propia actividad⁸⁸. En todos los tipos de práctica existen dos clases de bienes: unos externos, que se derivan del ejercicio de la práctica, pero que se pueden obtener también por medios alternativos; y otros internos, que únicamente pueden identificarse y reconocerse participando en aquella práctica. Característica de los bienes externos es que su propiedad y posesión es exclusiva de un individuo, mientras que en el caso de los bienes internos su logro favorece a toda la comunidad que participa en la práctica⁸⁹. Ahora bien, según MacIntyre, los bienes inmanentes a las prácticas se realizan gracias a las virtudes, ya que el ejercicio de las virtudes permite que la actividad corporativa se realice óptimamente.

Aparte de los bienes, las prácticas contienen modelos de excelencia y exigen obediencia a determinadas reglas, impuestas al individuo

que se incorpora a alguna. Son modelos con reglas y criterios propios que han de ser respetados, aunque no están exentos de crítica⁹⁰.

Encuadrando la virtud dentro de las prácticas, MacIntyre esboza un concepto primario de virtud: «Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes»⁹¹. Con esta primera caracterización, MacIntyre muestra la necesidad de las virtudes para alcanzar los bienes de las prácticas. Por otra parte, subraya que las virtudes definen las relaciones entre personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas, modelos de veracidad, de confianza, de justicia y de valor.

1.1.2. *La unidad narrativa*

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

En su intento de recuperar la comprensión aristotélica de la moral como búsqueda de la vida buena, MacIntyre asimila la unidad de la existencia humana a las narraciones literarias: la vida, como cualquier relato, tiene un inicio, una trama y un fin: «cuando a veces la persona corriente retrospectivamente se pregunta qué significa la totalidad de su vida, a menudo con la intención de elegir entre futuros alternativos, lo que está preguntando es: ¿con qué concepción de bien he estado comprometido hasta ahora? ¿tengo motivos para cuestionarla? La unidad de la vida como un todo, sobre la que cada ser humano investiga es la unidad de una narración dramática, de una historia cuyo resultado puede ser un éxito o un fracaso para cada protagonista»⁹².

Como el mismo MacIntyre reconoce, sus reflexiones son tributarias de las intuiciones de intelectuales dedicados a la literatura y a la filosofía, entre los que se encuentran nombres como Iris Murdoch⁹³ y Barbara Hardy⁹⁴. Según estos modelos filosóficos, a través de la literatura se alcanza el mejor grado de comprensión de las acciones humanas. En esta línea de reflexión, para MacIntyre la unidad de la vida individual radica en la unidad de la narración encarnada por una vida única, cuya bondad, por consiguiente, consiste en conservar mejor su unidad y llevarla a plenitud⁹⁵. Y así, «el desafío de una vida humana

será la de configurar una vida digna de ser narrada: por la misión que llevó a cabo, por la fidelidad a su vocación, por el influjo irradiador de esa vida en los demás y en la sociedad. Una vida tendrá sentido cuando sea digna de ser contada, y para ello, debe tener una cierta dirección, unidad, coherencia y continuidad»⁹⁶.

La narrativa entonces ya no es obra exclusiva de poetas, dramaturgos y novelistas. Según MacIntyre, el quehacer moral cotidiano es también narrativa, dentro de la cual cada una de las acciones viene dotada de sentido. Las acciones y las personas mismas se presentan y se caracterizan como formas narrativas. Por tanto, la narrativa no puede ser comprendida como un disfraz ni decoración⁹⁷.

Una de las más criticadas tesis de MacIntyre es que los actos morales adquieren inteligibilidad cuando son apreciados como eventos concatenados de una historia: la narrativa se convierte así en la clave de valoración moral: «porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás»⁹⁸. Se le ha acusado de pretender resolver un problema filosófico mediante la investigación histórica, transfiriendo la competencia de la filosofía para la caracterización racional de la virtud y de los actos virtuosos, a la historia⁹⁹.

Vemos pues, que el punto clave en la recuperación que MacIntyre hace de la herencia aristotélica es la noción de la estructura narrativa de la vida moral. Lo que el concepto de narrativa aporta al análisis moral es la noción de la vida de la persona como unidad inteligible y ordenada. Las acciones así comprendidas no son aisladas sino que dejan una huella perenne en el agente. Asumiendo esta concepción, algunos moralistas señalan que, por ejemplo, en ética médica se entiende que una enfermedad grave o una lesión van a truncar la narración unitaria que es la vida de una persona, porque significan en cierta medida la pérdida del control sobre la propia historia de la vida¹⁰⁰.

El aspecto narrativo proporciona al análisis moral la noción de la vida de una persona como una unidad ordenada e inteligible. Este *telos* presupone nociones fundamentales como carácter, identidad, virtud. Es decir, ser un agente moral, supone a la vez mostrar un proyecto inteligible, una narración coherente de la historia de uno mismo y de sus acciones, en cuanto meritorias o culpables, que merecen castigo o premio¹⁰¹.

Después de exponer la estructura narrativa de la vida humana, MacIntyre adelanta su segunda acepción de virtud, vinculada a esta búsqueda de plenitud de toda la existencia: «las virtudes han de en-

tenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que también nos sostienen en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones, y distracciones que encontremos y procurándonos creciente auto-conocimiento y creciente conocimiento del bien»¹⁰².

Profundizando, MacIntyre identifica dos características claras que resaltan en la estructura narrativa de la vida moral: la impredecibilidad y la teleología. La impredecibilidad, porque nunca sabremos exactamente lo que sucederá en el futuro, a pesar de todas las precauciones que podamos tomar para actuar. Y la teleología porque, no obstante la impredecibilidad, nuestras acciones siempre tienen una finalidad, un futuro esperado de alguna manera, un *telos*¹⁰³.

Por otra parte, las narraciones son medios de aprendizaje y afirmación de los roles sociales. A través de ellas, las personas llegan a conocer con mayor profundidad las exigencias de la sociedad a su «personaje». Por ejemplo, escuchando narraciones «los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derrotados del mundo. Prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras»¹⁰⁴.

Este modelo de concebir la vida humana en cuanto que unidad teleológica, se enfrenta a la dificultad de tipo sociológico de la interdependencia que mantienen entre sí todos los aspectos en los que se desarrolla la actividad del sujeto. Tiene que hacer frente también a dos dificultades de orden filosófico: por un lado, la filosofía analítica, que tiende a pensar fragmentariamente la acción humana y a descomponer la conducta en «acciones básicas»; y, por otro, el existencialismo sartriano, que separa drásticamente el individuo y los papeles que representa, de manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión¹⁰⁵.

1.1.3. *La tradición moral*

Las prácticas, junto con los bienes internos y externos que incluyen, quedan comprendidas dentro del marco conceptual más amplio de la tradición, que les confiere sentido y a través de la cual se transmiten. «La historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada y hecha inteligible en las historias más amplias y extensas de numerosas tradiciones»¹⁰⁶. Todas las acciones humanas cuentan necesariamente con un contexto, de modo que identificar una acción im-

plica también identificar el contexto en el que se realiza. Y así, la acción se hace plenamente inteligible cuando es narrada dentro de la historia en la que se desarrolló¹⁰⁷.

Según MacIntyre, la vida buena de cada hombre se ejercita a través de las prácticas que reciben su sentido de la tradición. La búsqueda del bien está definida por el encuadramiento del individuo en una tradición. La historia de cada individuo está inmersa dentro de otra gran historia que es la historia de su propia comunidad, de su tradición, de la que deriva gran parte de su identidad. Así pues, el hombre es, en gran medida, lo que ha heredado de una tradición específica, que él mismo se encarga de transmitir a las generaciones venideras. Su actuar no puede calificarse como la de un «individuo» abstracto, sino que es hijo, padre, maestro, etc., es decir, es una parte inseparable de la comunidad en la que tiene lugar la narración de su vida. De este modo, entre lo que constituye su bien y el bien de la comunidad a la que pertenece, no puede existir contraposición¹⁰⁸.

Vista importancia que se ha de reconocer a la tradición, según MacIntyre, no se puede aprender y ejercitar la virtud sino como parte de alguna, la cual heredamos y discernimos de una serie de predecesoras¹⁰⁹.

1.2. El concepto narrativo de virtud

La vida humana comprendida según los moldes de la narrativa, se convierte en una tarea, en una empresa, en un itinerario hacia la plenitud; no exenta de dificultades, amenazada a cada paso por peligros morales y físicos a los que es preciso enfrentarse. En este caminar las virtudes encuentran su lugar como cualidades cuya posesión y ejercicio conducen al éxito de la empresa, y los vicios, como cualidades que llevan al fracaso. El modo de entender las virtudes y los vicios dependerá de la concepción que se tenga de éxito y fracaso, porque responder a la pregunta de la plenitud de la vida, es responder también a la pregunta acerca de qué son las virtudes y los vicios. Estas afirmaciones revelan cómo, para MacIntyre, la creencia en cierto tipo de virtudes y la convicción de que la vida humana muestra un cierto orden narrativo, están intrínsecamente vinculadas¹¹⁰.

En suma, para el filósofo escocés, el ejercicio de las virtudes permite los bienes derivados de las prácticas, configura de una manera o de otra la unidad narrativa individual, y refuerza las tradiciones. La finalidad de la virtud no es sólo mantener las relaciones necesarias

para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, o sostener una forma de vida individual en donde la persona pueda buscar su bien en cuanto que bien de la vida entera; sino también mantener aquellas relaciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de virtudes corrompería las tradiciones, como también las instituciones y las prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. Esto para MacIntyre implica la necesidad de admitir una virtud adicional: la de tener sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta. No se trata de ningún conservadurismo cerrado, sino de la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. El catálogo de virtudes deberá también incluir las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien¹¹¹.

Al vincular las virtudes con las prácticas y la tradición, MacIntyre cuida de que no sean confundidas con las simples habilidades. Éstas son disposiciones que se ponen en práctica para tener éxito en un tipo particular de situación, y como tales algunas veces son llamadas virtudes: la virtud de un buen administrador, de un buen jugador; pero no dejan de ser meras habilidades profesionales empleadas para situaciones muy particulares. Contrariamente, las virtudes se manifiestan en situaciones muy diversas, y muchas veces no tienen la misma pretensión de «eficacia» en el sentido de las habilidades profesionales¹¹².

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

Si asumimos la reflexión de MacIntyre, comprobaremos que, situados en una historia particular, no somos capaces de decir con seguridad que nuestra tradición es la mejor, y la que ofrece los contenidos verdaderos de las virtudes. Al reconocer este hecho, parece que estaríamos asomándonos a las peligrosas aguas del relativismo. Des-

pués de *Tras la virtud*, MacIntyre ha publicado *Justicia y Racionalidad*, obra en la que se pregunta qué noción de racionalidad es superior tomando en consideración las tradiciones en las cuales los filósofos fueron formados (Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Hume). Con esto, completa las reflexiones de *Tras la virtud* sobre la cuestión de la estructura narrativa de la moral y el concepto de virtud que se obtiene desde este particular punto de vista. Sumando ambos libros tenemos una clara exposición del pensamiento de MacIntyre.

A pesar de muchas imperfecciones que le fueron advertidas, la teoría de MacIntyre de la relación entre moralidad, narrativa y tradición, fue bastante innovadora cuando la propuso, y sirvió de base para el trabajo posterior de muchos otros filósofos en la misma línea, pero con algunas facetas distintas¹¹³.

2. MARTHA NUSSBAUM

Dentro del movimiento de retorno a la virtud, tiene lugar una aproximación peculiar que busca penetrar en la vida y racionalidad moral desde el punto de vista de literatura narrativa. Surge como una reacción frente a la separación actual, denunciada en varias ocasiones, entre expresión artística y verdad. Reivindicando la autonomía de la estética, se había llegado a la idea de que la expresión artística debe estar al margen de cualquier horizonte de significado humano integral¹¹⁴. Simultáneamente, siendo la novela un medio tradicional de expresión de la experiencia ética, en los últimos años, se han incrementado los estudios sobre cómo la literatura ayuda a entender la realidad y a elegir según el bien verdadero¹¹⁵.

Entre los autores más relevantes dedicados a resaltar la interdependencia entre filosofía y literatura narrativa, destaca la filósofa norteamericana Martha Nussbaum¹¹⁶. En sus numerosas publicaciones se ha dedicado al estudio de las relaciones de la ética con las diversas manifestaciones de la cultura, particularmente la literatura clásica y la poesía.

2.1. La identidad «moralidad-narrativa»

En contraste con las actuales corrientes de la crítica literaria, para Nussbaum, la narrativa no es primariamente una cuestión de lenguaje, sino la creación de un mundo de personajes peculiares cuya con-

ducta es aprobada o desaprobada por el lector. Es un diálogo moral entre éste y el escritor. Apelando a la tradición clásica, especialmente la aristotélica, Nussbaum señala que lo esencial de una obra narrativa son las experiencias y los temores humanos, la participación en las situaciones de los personajes, por los cuales, aunque se tenga conciencia de que es una ficción, nace en el lector un verdadero interés que lo lleva a seguir la trama e ir adelante en su lectura¹¹⁷.

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

Pero mientras MacIntyre recurre a la narrativa en orden a explicar los fines de las virtudes, Nussbaum va más allá, convirtiendo la analogía de MacIntyre en identidad: «la novela es en sí misma un producto moral, y la vida buena es una obra de arte literaria»¹¹⁸. La primera tesis, la más controvertida de la autora, constituye el centro alrededor del cual ha desarrollado todo su pensamiento. Para ella, los géneros literarios son en sí mismos formas de conocimiento, maneras de conocer el mundo humano que deben ser incorporadas dentro de la filosofía tradicional. La novela es un producto moral y la conducta del escritor es una conducta moral. Por consiguiente, «la tarea del artista es una tarea moral» porque tiene la responsabilidad de transmitir los valores de la vida buena. No cabe la actividad neutra del escritor; por el contrario, el contenido moral de una obra expresa el sentido de la vida de artista¹¹⁹.

Por otra parte, Nussbaum contempla la vida moral como una actividad artística, en la que nos creamos a nosotros mismos como seres que actúan moralmente, de la misma manera que el artista crea una obra de arte¹²⁰.

Un tercer aspecto que la literatura puede aportar a la reflexión ética es lo que ella llama «imaginación narrativa»: aquella capacidad del moralista de imaginarse en la situación de otra persona, de entender su historia personal, de intuir sus emociones, sus deseos y sus esperanzas¹²¹. Con la narrativa se logra no sólo una mejor descripción de la experiencia moral, sino que se penetra en la complejidad de los dilemas y conflictos éticos del sujeto agente. La narrativa y el drama son parte de la práctica moral. De hecho, la práctica moral se desen-

vuelve según el esquema típicamente narrativo de la búsqueda de una solución a una situación problemática. Y, dado que en esta búsqueda el sujeto interviene con su propio carácter complejo, inmerso en una variedad de relaciones personales con otros sujetos e involucrado dentro de eventos incontrolables y contingentes, la práctica moral presenta aquellos contrastes que hacen de ella un drama¹²².

Por este motivo, Nussbaum intenta hacer filosofía moral partiendo de los textos narrativos, concretamente con las tragedias griegas. «Por lo general se piensa que ambos tipos de textos (la literatura y la filosofía) tienen poco en común y tratan las cuestiones éticas de maneras muy diferentes. Sin embargo, para los griegos existían las vidas humanas y sus problemas, y por otra parte, diversos géneros en prosa y verso, en cuyo marco se podía reflexionar sobre tales asuntos. De hecho, los poetas épicos y trágicos eran tenidos como pensadores éticos de importancia fundamental y maestros de Grecia; nadie juzgaba sus obras menos serias, menos consagradas a la verdad que los tratados especulativos en prosa de historiadores y filósofos». Por tanto, según Nussbaum, sería una grave injusticia contra la tragedia griega dar por sentada la distinción entre filosofía y literatura y pensar que es posible prescindir, sin más, de las obras literarias en una investigación que busca la verdad ética¹²³.

2.2. La forma narrativa de las virtudes aristotélicas

Para Nussbaum, las virtudes morales se comunican mejor a través de la recreación de una experiencia propia, es decir, contando una historia, despertando la imaginación y los sentimientos del interlocutor con recursos narrativos. «Las imágenes y los símiles resultan muy útiles para que el oyente comparta la experiencia y la recree en su interior (...). El mejor modo de aprender determinadas verdades sobre la experiencia humana es vivirlas en su particularidad. Sin embargo, dicha particularidad no puede captarse sólo mediante el pensamiento “en sí mismo y por sí mismo”. Como dirían Esquilo y Sófocles, a menudo es necesario el aprendizaje mediante la actividad cognoscitiva de la imaginación, las pasiones e incluso los apetitos, situándose en el interior de un problema y sintiéndolo. Ahora bien, no todos podemos experimentar todo lo que deberíamos saber para vivir bien. La literatura, con sus narraciones y sus imágenes, constituye una prolongación de nuestra experiencia y nos anima a comprender y desarrollar nuestras respuestas cognoscitivo-pasionales»¹²⁴.

Especialmente los poemas trágicos, en virtud de sus temas, suelen abordar problemas sobre el ser humano que un texto filosófico puede omitir o evitar. La obra filosófica habitual en nuestra tradición, tan distante de la biografía de personajes concretos, a menudo pierde de vista todas esas facetas en su búsqueda de consideraciones más sistemáticas y de mayor pureza. Para demostrar esto, Nussbaum compara las reflexiones de las tragedias griegas sobre un conflicto práctico, con las soluciones que proponen al respecto varios textos filosóficos modernos. Como resultado, resalta las ventajas de las primeras: «Si pretendemos examinar diversas concepciones sobre el conflicto práctico y si la tragedia, por su propia naturaleza, ofrece un planteamiento característico, tendremos ya una razón, no sólo para sospechar de las fronteras interdisciplinarias convencionales, sino también para juzgar que la poesía trágica deber formar parte de la investigación ética»¹²⁵.

En este contexto, insiste Nussbaum, se han de entender y expresar las virtudes. La mejor exposición de lo que es la virtud en general y cada una de las virtudes, la encuentra la autora en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La ética aristotélica tiene en cuenta todas aquellas exigencias de concreción y sensibilidad que ofrece la narrativa. Es una aproximación ideal porque sabe combinar muy bien los elementos teóricos con una profunda percepción de las circunstancias de la vida humana. Y lo hace sin menoscabo de la objetividad, contrariamente a aquellos que, defensores de una perspectiva ética basada en las virtudes aristotélicas, consideran que el único criterio de bondad moral son las tradiciones y prácticas locales¹²⁶. Aristóteles estructura muy bien su aproximación ética porque comienza por la caracterización de la esfera de experiencia universal, introduciendo luego la virtud dentro de aquella. Estas esferas que corresponden a todo el género humano, resultan mejor expresadas con la narrativa: por ejemplo, el miedo a los peligros graves como la muerte, la inclinación a vivir dentro de una comunidad, etc.

Para salvar la objetividad de las normas, Nussbaum persigue ligar los elementos narrativos a la racionalidad aristotélica. En su planteamiento, la narrativa en sí no es un criterio moral, pero sólo con ella se puede transmitir la rectitud de las acciones. La rectitud y la descripción narrativa van ligadas internamente, ya que «la buena acción no es sosa, apagada y monótona»¹²⁷.

Por otra parte, Nussbaum se cuida de afirmar que cualquier literatura sirve para caracterizar la virtud: «no se trata tanto de una diferencia filosófica cuanto de personalidad y talento. Si se piensa que la gran literatura posee auténtico potencial para la búsqueda de la verdad, no

se hace literatura de cualquier manera. Efectivamente, se sabe que los elementos éticamente valiosos son inseparables del genio poético; que una obra mediocre no sirve para el aprendizaje». Por ello, se da por sentado la buena calidad de las obras literarias: sirven obras bien hechas, profundas, «verdaderas», y son inútiles, incluso desviantes y dañosas, las obras de escasa calidad o éticamente negativas¹²⁸.

3. STANLEY HAUERWAS

Este autor protestante es uno de los más conocidos teólogos morales norteamericanos; de los más leídos y citados, especialmente dentro del ámbito anglosajón¹²⁹. Siendo protestante, sus obras reflejan cierta afinidad con la Teología Moral católica, quizá porque gran parte de su pensamiento lo desarrolló siendo profesor en la Universidad Católica de Notre Dame. Su extensa producción comprende una treintena de libros y más de 350 artículos sobre temas variados como estudios bíblicos, espiritualidad, eclesiología, moral social, etc. Pero destaca especialmente gracias a sus trabajos sobre el carácter, la virtud y la narrativa¹³⁰.

Al igual MacIntyre, muchos de sus trabajos tienen de fondo una actitud crítica frente al liberalismo. Es un «fenómeno complejo e históricamente ambiguo» que informa la forma de pensar de la sociedad contemporánea¹³¹, pero que a la vez es «intrínsecamente decepcionante», pues en su intento de enseñarnos a «huir» de toda autoridad moral, a lo que realmente conduce es al desengaño. En nombre de la «libertad», lo que único ha conseguido es socavar la capacidad de buscar el bien verdadero¹³².

Hauerwas mismo confiesa que su pensamiento se ha desarrollado alrededor de su postura anti-liberal, que lo ha llevado a contradecir duramente la identificación en política del cristianismo con la democracia liberal¹³³.

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

En sus obras, Hauerwas recoge también la tradición sobre las virtudes que se remonta a Santo Tomás y, a través de él, a Aristóteles. La exposición tomista de las virtudes ejerce una gran atracción sobre Hauer-

was, porque está centrada sobre qué tipo de persona debe ser el cristiano y no tanto sobre qué está obligado a hacer¹³⁴. Sobre Hauerwas también han influido dos profesores de la Universidad de *Notre Dame*: John Howard Yoder, teólogo protestante, y especialmente Alasdair MacIntyre. De hecho, gran parte del éxito editorial de Hauerwas en los años ochenta se debe al interés por la virtud que suscitó *Tras la virtud*. Cuando en 1981 aparece esta obra, Hauerwas inmediatamente se identifica con la postura crítica de MacIntyre sobre la ética de nuestro tiempo, y asume el marco comunitario de MacIntyre para elaborar su pensamiento sobre la narrativa y las virtudes¹³⁵.

Para Hauerwas, al centro de la práctica multisecular cristiana están la repetición de ciertas historias y el cultivo de ciertos hábitos y disposiciones. Como más adelante veremos, sus reflexiones no consisten tanto en buscar principios racionales de moralidad, cuanto en analizar el contenido de las prácticas éticas que los cristianos han vivido y viven como miembros de la Iglesia¹³⁶.

3.1. La Teología narrativa de Hauerwas

Stanley Hauerwas, considerado por algunos el más significativo e influyente exponente de la Teología Narrativa¹³⁷, encuentra tres razones que justifican el uso de la narrativa en teología: la primera es que la narrativa despliega formalmente nuestra existencia y la del mundo en que vivimos como seres contingentes. Si el mundo y la historia son contingentes, la narración es el mejor modo de describirlos. La segunda es que la narrativa es la forma más característica de nuestro auto-conocimiento como seres *históricos*, que deben explicar su relación con realidades temporalmente alejadas. A causa de su naturaleza histórica, el hombre se comprende a sí mismo como una historia, cuyo sentido encuentra en las distintas historias de una comunidad con las que interactúa. Finalmente, Dios mismo se ha revelado narrativamente, en la historia de Israel y en la vida de Jesucristo; por estas dos historias hemos conocido a Dios. El cristianismo encamina al hombre a conocer su propia historia y la del mundo que lo rodea, en tanto contenidas en la misma historia de Dios¹³⁸.

Al ser la narrativa la mejor forma de hablar de Dios y del mundo, para Hauerwas, la exposición teórico-sistemática y otros modelos para enseñar la moral que no sean narrativos, devienen secundarios. La disertación doctrinal debe ser usada para esquematizar la historia, como una herramienta que nos permita conocer mejor la historia misma¹³⁹.

El cristianismo nos da los medios para reconocer y asumir críticamente otras historias, de manera que vivamos mejor la nuestra. Mediante la participación en la historia del cristianismo, los cristianos aprendemos las prácticas y habilidades que permiten ver el mundo de una forma nueva. Nuestra historia nunca es independiente, sino que constantemente nos encontramos en la trama de otras historias más comprensivas: la de nuestra familia, la de nuestra región, la de nuestro país, o la de la tradición occidental, etc. Dentro de este entramado, nuestra tarea moral consiste en adquirir las virtudes y los hábitos, es decir, un determinado modo de ser, que nos permita entrar en diálogo con varios tipos y niveles de narrativa, de forma segura y verdadera¹⁴⁰.

3.2. La comunidad de la virtud

El pensamiento de Hauerwas está caracterizado por la tesis de que la ética cristiana debe centrarse en la historia y, específicamente, en la historia de la Revelación de Dios en Jesucristo, para determinar qué es lo que Dios quiere que hagan y, sobre todo, sean los cristianos. Con esto quiere hacer hincapié en que los criterios morales del cristianismo deben ser internos a la misma tradición cristiana. Hauerwas rechaza que, para una adecuada interpretación de la ética cristiana, se deban tener en cuenta algunos criterios de racionalidad externos a la tradición cristiana¹⁴¹.

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

Al ser los cristianos parte de la Iglesia están llamados a ser testigos del reino de la paz, siendo discípulos de Cristo. Como una vida de «discipulado»¹⁴², la vida cristiana entonces debe consistir fundamentalmente en la formación, una transformación continua, de la propia persona dentro de esta comunidad formada por la tradición que es la Iglesia¹⁴³.

Con esto Hauerwas busca recalcar que la existencia cristiana ha de ser aprendida y, por tanto, requiere práctica. Compara entonces el ejercicio de la virtud con la tarea de aprendizaje que se requiere para ser artesano, o para tocar algún instrumento musical, o para aprender algún idioma (prácticas que en sí mismas son morales). La artesanía se aprende fundamentalmente convirtiéndose en aprendiz de artesano y trabajando con él. Esto implica no solamente talento y el desarrollo de unas determinadas habilidades, sino aprender el lenguaje relacionado con esta práctica. Un lenguaje que incluye «la historia de la artesanía». Porque para la enseñanza de alguna práctica, la persona ha de ser iniciada dentro de la tradición y la historia que se conservan en una comunidad¹⁴⁴.

Al describir el proceso moral de esta manera, para Hauerwas importa el «qué» hacer, pero más todavía el «cómo» se hace. La excelencia moral se logra, entonces, a través de la práctica y del ejemplo. Ser educado moralmente implica ser formado de determinada manera, haber aprendido a ver, a describir, a desear y a actuar correctamente¹⁴⁵.

En sus escritos, Hauerwas postula la primacía y la interdependencia entre la narrativa y la comunidad, no sólo en el cristianismo, sino en toda tradición moral. Siguiendo a MacIntyre, señala que todas las tradiciones morales están de tal manera ligadas a un contexto, que sólo son inteligibles dentro de una comunidad particular. Por esta razón, el proyecto ilustrado de justificar la moralidad para todos los tiempos y para todos los lugares, basado en las exigencias de la razón humana, ha fracasado. Toda la moralidad está necesariamente ligada a una comunidad particular y sus tradiciones. Frente a la idea de moralidad de la Ilustración, Hauerwas define que el objetivo de la ética cristiana es reflejar, cada vez más profundamente, lo que es característico de las narraciones formativas de la Iglesia. Por la influencia de la noción kantiana de la racionalidad, existe «el temor de que si admitimos la naturaleza histórica de nuestras convicciones morales, habríamos de reconocerlas como arbitrarias y posiblemente falsas. Pero tal temor es infundado, en cuanto no existe otro fundamento para nuestras convicciones morales que la experiencia histórica y narrativa contada de una comunidad»¹⁴⁶.

Lo expuesto explica la importancia que da Hauerwas a los ejemplos y a la narración de historias en la educación moral. Para él la forma narrativa, el contar historias, deber ser frecuentemente usada para dar razón de la virtud; y al revés: sólo si se tiene un concepto acertado de una virtud particular, se estará en condiciones de contar historias sobre personas que viven ejemplarmente esta virtud¹⁴⁷.

Además de los relatos bíblicos, Hauerwas a menudo recurre a la literatura inglesa para comunicar las distintas situaciones éticas. Por ejemplo, usa la escena de la novela de C. S. Lewis, *La silla de plata*, para reflexionar sobre la «renovación de la Teología Moral»¹⁴⁸; subraya la importancia de determinados hábitos para combatir el auto-engañó con la ayuda de la autobiografía de Albert Speer's¹⁴⁹; describe su concepción de la ética social mediante la historia de los conejos en la novela de Richard Adams *La colina de Watership*¹⁵⁰; describe la virtud de la esperanza a través del drama de Tomás Moro¹⁵¹; etc. Su libro *Nameling the Silences*, sobre Dios, la medicina y el misterio del sufrimiento, consiste principalmente en contar historias sobre niños enfermos y a punto de morir, y en *Resident Aliens* recrea diversas historias sobre la vida ordinaria de la Iglesia. De esta manera llama la atención para una reflexión teológica sobre la narrativa y las historias morales. Aclara, sin embargo, que esto no se debe entender como un mera técnica pedagógica, sino como una forma esencial de reflexión ética.

3.3. La virtud en Hauerwas

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

De entrada enfatiza la incompatibilidad entre la teoría moral radicada en la justificación racional de las normas, y la ética de la virtud. Las rígidas reglas morales que se aplican fundamentalmente en casos problemáticos, contrastan con las virtudes, cuyas aplicaciones prácticas no están exhaustivamente determinadas y son flexibles, aplicables a la vida entera¹⁵². Es más, la manera en que nos aproximemos a las normas y a los dilemas éticos depende en gran medida de nuestro propio carácter, porque incluso la capacidad de reconocer un problema moral es una virtud: «el tipo de dilemas a los que nos enfrentemos dependerá del tipo de persona que seamos y del modo en que hayamos aprendido a construir el mundo, a través de nuestro lenguaje, de nuestros hábitos y sentimientos»¹⁵³.

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

rimientos contrarios que se presentan en la vida. De aquí Hauerwas deduce su noción de Iglesia como «comunidad de la virtud», ya que las virtudes son «determinados hábitos requeridos para vivir fieles a la tradición moral a la que se pertenece»¹⁵⁴. Estas virtudes pueden ser adquiridas sólo a través de la incorporación a la historia de las comunidades en las que se ha nacido. Sólo así, en la participación de la vida de la Iglesia, el hombre podrá formar un verdadero carácter cristiano. Por la participación en la vida de la comunidad y transmitiendo ésta a las nuevas generaciones, los cristianos mantienen la vida de la Iglesia y el testimonio que ella da de la historia de Jesucristo¹⁵⁵.

Dentro de este marco conceptual, más que como principios morales aceptables universalmente, Hauerwas concibe las virtudes como manifestación del compromiso de los cristianos en cuanto miembros de una comunidad. Por eso su noción de virtud no deriva de una determinada concepción de la naturaleza o del bien humanos, sino de la misma historia del cristianismo y de la idea de la vida que ésta manifiesta. Esta vida viene descrita por él en términos análogos a un viaje que requiere ciertas virtudes para completarse con éxito. Las virtudes, entonces, no son entendidas auto-referencialmente, sino «como habilidades de quienes intentan ser fieles en un viaje crucial para cumplir el designio de Dios sobre el mundo»¹⁵⁶.

Para Hauerwas, las virtudes no deben ser mostradas en términos generales y abstractos, como aplicables a cualquiera y en cualesquiera circunstancias, sino más bien ligadas a la comunidad cristiana y a su historia, desde que fue fundada por Jesucristo. No obstante lo anterior, Hauerwas no afirma que las virtudes de las distintas comunidades no sean las mismas; toda comunidad requiere virtudes como la veracidad, la confianza, la esperanza y el amor. Pero, para los cristianos por ejemplo, el sentido de su fe y de su esperanza, así como el tipo de amor que deben practicar entre sí, deriva de la tradición que da forma a su comunidad¹⁵⁷.

Como vemos, Hauerwas no desarrolla una determinada noción de *telos* de la naturaleza humana como fin de las virtudes. En su lenguaje metafórico, el término «viaje» implica un conocimiento imperfecto del lugar al que conduce, porque «en el viaje de la fe, no tenemos una idea clara de en qué consistirá nuestro fin, excepto que será la verdadera y completa amistad con Dios»¹⁵⁸. El *telos* consiste en la narración misma, y por eso el bien no resulta más claramente definido, en cuanto que «fin», que en el sentido de un viaje en el que la comunidad se encuentra a sí misma. El *telos* se encuentra en la historia, de ahí que el diálogo de una comunidad no es *sobre* el bien todavía

no alcanzado, sino que el diálogo *es* el bien, en cuanto que a través del diálogo la comunidad se mantiene fiel a la narración¹⁵⁹.

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

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

4. VALORACIÓN DE LA ESCUELA NARRATIVA

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

MacIntyre, en su esbozo de historia de la virtud muestra bien que las virtudes son excelencias reconocidas y cultivadas en una comunidad. Por su parte, Hauerwas desarrolla su teoría del carácter a partir de la consideración de que la comunidad, al transmitir sus narraciones, se convierte en el lugar donde se forma el carácter. El mismo Giuseppe Abbà se muestra muy favorable a estos planteamientos: «no se puede teorizar sobre la virtud si no partimos de este tipo de experiencia. Ahora bien, las narraciones de una comunidad se expresan sobre todo en su literatura: las teorías de la virtud aristotélica y tomista no se comprenden más que sobre el trasfondo de una abundante literatura antigua y medieval sobre las virtudes y los vicios»¹⁶⁰.

Ciertamente la buena literatura y la narrativa pueden aportar mucho a la comprensión de la virtud, porque en ellas se puede apreciar con más claridad la moralidad desde el punto de vista del sujeto agente. Involucrando al lector en los afectos de la práctica moral, «la narración y el drama le desvelan su propio carácter y el de los otros,

despliegan lo que se prueba en el deliberar y en el decidir: la seriedad de la puesta en juego, la inquietud ante alternativas inciertas, el posible conflicto entre *ethos* social y conciencia personal, la irrevocabilidad de las consecuencias de la acción o de la omisión; intensifican el atractivo de la vida buena, de la amistad, de la búsqueda de Dios y de lo verdadero; pero también el escándalo del error, de la miseria, de la pena y de la ruina»¹⁶¹.

También Pérez-Soba expresa una valoración positiva: la narrativa ofrece un modo de ver la Teología Moral no como el juicio del observador imparcial sobre actos exteriores, sino como el modo que tiene una persona de construir su propia vida como una historia. El acierto de la corriente narrativa radica en que «sabe retornar a las fuentes primeras de la moral en la que el papel de la literatura es fundamental en cuanto muestra las distintas decisiones como un modo de construir la propia historia. En ella se evidencia la necesidad que tiene el hombre de un conjunto de relaciones personales y un entorno social significativo para la comprensión de su propia vida como una historia»¹⁶².

La ética narrativa en la medida en que puede efectivamente ayudar a comprender mejor la unidad de la vida moral, se sitúa en la perspectiva de la primera persona¹⁶³. Pero se trata siempre de una aproximación fenomenológica e histórica, cuyas pretensiones no van más allá de una mejor comprensión del fenómeno moral. Con todo, reconocer las ventajas de esta aproximación no significa dejar de lado la teorización racional sobre el contenido y fin de las virtudes. De hecho, la crítica más difundida a esta escuela es el relativismo por no dar cuenta de una racionalidad práctica, imprescindible para cualquier exposición de las virtudes, pues tanto MacIntyre como Hauerwas no establecen ningún criterio valorativo de las distintas prácticas y tradiciones.

De ahí que los resultados de la propuesta de MacIntyre en *Tras la virtud*, en su momento no hayan parecido satisfactorios, especialmente por prescindir completamente de la antropología de la virtud y por la falta de una teoría de la razón práctica¹⁶⁴. MacIntyre sin embargo ha tratado de suplir estos defectos en su obra posterior *Justicia y Racionalidad*. En su defensa, este filósofo ha afirmado la necesidad inexorable de los procedimientos de la racionalidad práctica para lograr la adecuación de medios y fines, especialmente en una sociedad en la que conviven distintos paradigmas sobre la vida buena. Lo que los seres humanos comparten entre ellos por naturaleza, como seres racionales, es algo que nunca puede variar. Y esto, de hecho, son los requerimientos impuestos por los preceptos de la ley natural¹⁶⁵.

Otros autores conceden que efectivamente la virtud se forma en una determinada sociedad, a través de nuestra participación en juegos, escuchando historias y otras prácticas. Incluso admiten que la razón práctica normalmente se ejercita dentro de una comunidad específica; sin embargo objetan que no se puede dar el mismo valor normativo a todas las sociedades. En esta línea, algunos sectores feministas reclaman que no todas las comunidades ofrecen una interpretación verdadera de las virtudes. Por ejemplo, la justicia, siendo la virtud de dar a cada uno lo suyo, no puede ser verdadera en una comunidad estructurada patriarcalmente, pues ésta no puede reflejar con exactitud lo que el hombre y, en particular, la mujer, merecen¹⁶⁶.

Parece, pues, insuficiente la aproximación narrativa de la virtud si ésta no es estructurada según los criterios de racionalidad de la ley natural. Como bien apunta Noriega, «la virtud no es sólo un rasgo de carácter determinado por una visión del mundo, implica la intencionalidad a un modo determinado de actuación (bien operable) y una integración de los diversos dinamismos en juego, ya que la persona humana existe como *corpore et anima unus*, y su acción se realiza en lo concreto de su existencia corporal»¹⁶⁷.

Por su parte, Nussbaum pretende defender a Aristóteles del relativismo, pero con una interpretación inadecuada del *telos* clásico. Por ejemplo, toma la tragedia griega para justificar moralmente la homosexualidad. La lectura de los clásicos de la filosofía y de la tragedia griega puede llevarnos a comprender –según Nussbaum– que las relaciones entre el mismo sexo no implican necesariamente el deterioro del orden social y menos todavía al derrumbamiento de la civilización. Es más, para los griegos, el fomentar las relaciones homosexuales, como vemos en el *Simposio* y en *Fedro* de Platón, puede convertirse en un método válido para reforzar las estructuras sociales porque tales parejas, a través de su especial atención a la libertad política, juntas contribuyen mucho más a la sociedad que separadamente¹⁶⁸.

La crítica al planteamiento de Hauerwas ha recaído principalmente sobre su afirmación de que la virtud cristiana se desenvuelve sólo dentro de un marco particular de referencia que es la historia de Jesucristo. Por estas consideraciones ha sido acusado de que procede descartando de plano toda racionalidad moral, con un método anti-racional y sectario. En frase de Gustafson, «el Dios de Hauerwas es el Dios tribal de una minoría dentro de la población del mundo»¹⁶⁹. Hauerwas por su parte responde que la naturaleza no puede ser interpretada como una ciencia, como fuente de normas morales ya que él, a diferencia de Gustafson, cree que debemos continuar dentro de lo

«particular», dentro de lo histórico, «porque es por aquí donde Dios comienza»¹⁷⁰.

También se le ha criticado que, al no basar su teoría de la virtud en el bien humano sino en la narrativa, contrapone la virtud a las normas morales y termina por establecer dicotomías entre la teoría de la virtud y cualquier otro tipo de teorías morales, que no existen, en la exposición tomista por ejemplo ¹⁷¹.

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

NOTAS

1. «I will begin by stating three theses which I present in this paper. The first it is that not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are in conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation and duty –moral obligation and moral duty, that is to say– and what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. The third thesis is that the differences between the well-known English writers on moral philosophy from Sidwick to the present day are of a little importance». G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, en *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, p. 26. Editado por primera vez en «Philosophy» 33 (1958) 1-19.
2. Ciertamente antes de Anscombe, algunos autores llamaron la atención sobre la importancia de la virtud: Richard ROTHE, *Theologische Ethic*. Wittenberg 1869; Josiah ROYCE, *The Philosophy of Loyalty*, Nashville 1908; John LAIRD, *An Inquiry into Moral Notions*, London 1935; y Reinhold NIEBUHR, *A Christian Interpretation: Human Nature*, New York 1941.
Este ensayo es famoso también porque en él Anscombe acuñó el término «consecuencialismo» para referirse a una característica común a muchas de las teorías éticas modernas: la valoración de las acciones sobre la base de sus consecuencias.
3. Una excelente recopilación bibliográfica de la ética de la virtud puede encontrarse en G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 89-95; Robert B. KRUSCHWITZ, Robert C. ROBERTS, *The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character*, California 1987, pp. 237-263 y en Stanley CLARKE, Evan SIMPSON (eds.), *Anti-theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York 1989.
4. «In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such explanation belongs to ethics, but it cannot even be begun until we are equipped with a sound philosophy of psychology. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a “virtue”». G.E.M. ANSCOMBE, *o.c.*, p. 29.
5. Cfr. *ibid.*, p. 29.
6. *Ibid.*, p. 38.
7. «Where then does he get the standart from? In practice the answer invariably is: from the standards currents in his society or his circle. And it has in fact been the mark of all these philosophers that they have been extremely conventional; they have nothing in them by which to revolt against to the conventional standards of the sort of people; it is impossible that they should be profound». *Ibid.*, p. 36.

8. Lo que MacIntyre llamó el estudio de los conceptos de la moral al estilo «sillón de Oxford», cfr. A. MACINTYRE, *Tras la Virtud*, Barcelona 1987, p. 9.
9. Cfr. G.E.M. Anscombe, *Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers*, en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teología Morale*, Roma, 1986 p. 50.
10. Cfr. G. ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 97.
11. Cfr. Duncam RICHTER, *Ethics After Anscombe*. Post «Modern Moral Philosophy», Amsterdam 2000, p. 1.
12. Cfr. Jane O'GRADY, reseña biográfica con motivo de su fallecimiento: Gertrude Elizabeth Mary Anscombe, philosopher, born in March 18 1919; died January 5 2001, en «The Guardian» London (11 de enero de 2001).
13. Cfr. D. RICHTER, *o.c.*, p. 29.
14. Iris Murdoch, novelista y filósofa irlandesa de origen inglés (1919-1999), es conocida por haber llamado la atención sobre la estrecha relación entre la ética y el arte, que pone de manifiesto en una prolífica producción literaria (26 novelas). Otros moralistas que merecen ser destacados por su influencia en el resurgir de la ética de la virtud y que, como Murdoch enfocan la experiencia moral desde la literatura narrativa y dramática, son: Marta C. Nussbaum, Charles Taylor, A. Macintyre, entre otros.
15. «These are the elements of our dilemma: whose chief feature, in my view, is that we have been left with far too shallow and flimsy an idea of human personality». I. MURDOCH, *Against Dryness: A Polemical Sketch*, «Encounter» 1 (1961) 16.
16. Cfr. ID., *La soberanía del bien*, Madrid 2001, p. 80. Título original, *The Sovereignty of Good*, London 1966.
17. «I express merely my belief that, for the liberal world, philosophy is not in fact at present able to offer us any other complete and powerful picture of the soul». ID., *On «God» and «Good»*, en *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, p. 1.
18. Cfr. ID., *La soberanía del bien*, p. 56.
19. «We need a moral philosophy in which the concept of love, so rarely mentioned now by philosophers, can once again be made central». ID., *On «God» and «Good»*, p. 68.
20. Cfr. ID., *La Soberanía del Bien*, p. 29. Explica Murdoch que «esta imagen tan poderosa que se nos ofrece es conductista, existencialista y utilitarista a la vez. Es conductista en su conexión del ser y del significado de la acción con lo públicamente observable, es existencialista en su eliminación del yo sustancial y en su énfasis en la omnipotente voluntad solitaria y es utilitarista en su asunción de que la moral se refiere y sólo puede referirse a actos públicos». *Ibid.*, p. 18.
21. *Ibid.*, pp. 24s.
22. «El agente, delgado como una aguja, aparece en el rápido destello de la voluntad electora. La libertad del agente, en realidad su naturaleza moral, reside en sus elecciones, y sin embargo no se nos dice lo que le prepara para tales elecciones». *Ibid.*, p. 59.
23. Cfr. *ibid.*, p. 74s. Tanto el nombre del ensayo (*The sovereignty of Good over other Concepts*) como título del libro que posteriormente apareció nos dan idea de la centralidad del Bien, en su modalidad platónica, en su planteamiento.
24. *Ibid.*, p. 47.
25. «La visión que estoy sugiriendo ofrece una descripción más satisfactoria de la libertad humana que la ofrecida por la visión existencialista. Es característico de ambos grupos la identificación de la verdadera persona con la vacía voluntad electora y el correspondiente énfasis en la idea de movimiento en lugar de la de visión». Cfr. *ibid.*, p. 42.

26. Cfr. *ibid.*, pp. 47-48.
27. «Quandary ethics supposes that the ultimate relevance of ethics is to the resolutions of the problematic situations into which we fall». Edmund PINCOFFS, *Quandary Ethics*, «Mind» 80 (1971) 556.
28. «The question is not so much how we should resolve perplexities as how we should live». *Ibid.*, p. 553.
29. «Ética del carácter» es el nombre que han dado algunos filósofos a la ética de la virtud en cuanto centrada en el sujeto agente, por contraposición a la ética centrada en las acciones. Sin embargo la ética de la virtud no se reduce al carácter, particularmente al carácter entendido como algo mental o interno, separable de sus manifestaciones externas. Sino que comprende sobre todo el tipo de vida que las personas han de llevar, y con ella los rasgos del carácter, las virtudes, las acciones externas, la intencionalidad, etc.
30. *Ibid.*, p. 556.
31. *Ibid.*, p. 560.
32. «It is often not irrelevant to the correctness of my moral decision that I take into account what I am: the conception that I have of myself as a moral being. In fact, the recognition of these considerations of worthiness leads us away from typical examples of Quandary Ethics». *Ibid.*, p. 562.
33. «But, I contend, reference to my standars and ideals is an essential, not an accidental feature of my moral deliberation». *Ibid.*, p. 564.
34. «The focus of moral education might well be not so much decisions as the inculcation of excellens of character. To reason well he must already be an adult of good moral character: loyal, just, honest, sensitive to suffering, and the rest. Everything is not up for grabs! Unless he has these qualities, moral dilemmas will not arise for him». *Ibid.*, p. 567.
35. En sus obras posteriores A. MacIntyre ha reconocido muchas de las críticas que le fueron dirigidas, ha corregido y completado sus propuestas y especialmente, como veremos más adelante, del aristotelismo ha asumido una postura más bien tomista.
36. Véase el amplio elenco de publicaciones referidas a la obra hecha por G. ABBÀ en *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 90, nt. 5.
37. Cfr. A. MACINTYRE y S. HAUERWAS (eds.), *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame-London 1983, Preface. Además de los trabajos de los editores, esta obra reedita 12 ensayos escogidos que comparten la convicción de los editores de que la filosofía moral de las recientes décadas ha tenido un enfoque demasiado estrecho. Entre ellos destacan los trabajos de I. MURDOCH, *Against Dryness: A Polemical sketch; On «God» and «Good»* y de E. PINCOFFS, *Quandary Ethics*.
38. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 14.
39. Cfr. A. MACINTYRE, *Revisions*, p. 4.
40. Cfr. *Entrevista con Alasdair MacIntyre*, «Atlántida» 4 (1990) 87.
41. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 78.
42. Cfr. A. MACINTYRE, *Revisions*, p. 8.
43. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 25. La comprensión de la teoría y la experiencia ética considerando las variables sociológicas, antropológicas e históricas dentro de una determinada comunidad donde se desenvuelve el individuo, es un clamor recurrente del autor: en este sentido por ejemplo: «The need for this type of inquiry has until very recently been systematically ignored within moral philosophy; it has been left to social antropologists and sociologists to concern themselves with the varieties of moral practice and discourse and to historians to concern

- themselves with narratives of moral change (...), perhaps because of the pressures exerted by the conventional ordering of the academic division of labor, moral philosophers have continued talking confidently of *the* moral point of view and *the* language of morals rather than asking (...) ¿What is the particular historical and social setting in which it arose and flourished?». *Revisions*, p. 6.
44. Cfr. A. MACINTYRE *Revisions*, p. 7. MacIntyre recoge la observación hecha por Anscombe en *Modern Moral Philosophy*, p. 32, en el sentido de que la ética anglosajona usa todavía términos que fuera del contexto religioso, han quedado vacíos.
 45. Movimiento que surge a comienzos del siglo XX en Inglaterra, primero como «intuicionismo». Su inmediato progenitor fue G. E. Moore. Según MacIntyre, el «emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son *nada más que* expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos». En él los juicios morales son expresiones de sentimientos o actitudes y por tanto no son ni verdaderos ni falsos. Recoge aquí la misma crítica de Murdoch a la voluntad entendida como creadora de moralidad. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 26.
 46. Cfr. *ibid.*, p. 39.
 47. «A type of choice in which the individual is at the most fundamental level unconstrained by good reasons, precisely because his or her choice expresses a decision as to what is to count as a good reason for him or her». A. MACINTYRE, *Revisions*, p. 9.
 48. MacIntyre trae a colación la misma cuestión denunciada por Anscombe (cfr. *Modern Moral Philosophy*, p. 26) sobre la incapacidad de seguir avanzando en ética sin contar con nociones base en la psicología.
 49. «What Stevenson's emotivism seemed fatally to ignore and to obscure was the place of the reasoning in ordinary moral discourse». A. MACINTYRE *Tras la Virtud* p. 39; *Revisions* p. 3.
 50. En su análisis histórico MacIntyre presenta a Nietzsche y su ataque destructor de la precaria moral ilustrada para definir la moral como la expresión y creación de la voluntad, llegando a ser así la más pura expresión del emotivismo.
 51. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 20.
 52. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1995, p. 115.
 53. JUAN PABLO II, Lit. Enc. *Veritatis splendor*, n. 78, AAS 85 (1993) 1196.
 54. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 19.
 55. Cfr. Nikolaus LOBKOWICZ, *La filosofia prattica come dottrina della virtù. Tentativo per una riabilitazione*, «La Nottola» 2 (1983) 20.
 56. Usamos una expresión muy gráfica de Rodríguez Luño que contrapone el mirar «desde dentro» el obrar humano, al mirarlo «desde fuera». Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, p. 60.
 57. «El bien, como aprendimos también de Aristóteles, es siempre algo que “parece bueno” al sujeto que actúa. Por “apariencia de bien” no entendemos aquí un engaño, sino el bien en tanto que se muestra como tal a juicio del sujeto que actúa. La cuestión decisiva consiste en aclarar, bajo qué condiciones, esa “apariencia” o ese juicio, da con la verdad, y “lo que parece bueno” es también “lo verdaderamente bueno”». M. RHONHEIMER, *La Perspectiva de la moral*, pp. 44-45.
 58. La distinción entre teorías deontológicas y teleológicas fue planteada ya en 1930 por C.D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930. Se trata de una clasificación que define como teorías teleológicas las que sostienen que la moralidad de la acción se centra exclusivamente en sus consecuencias. Todas las demás teorías para las que existen acciones que, al margen de sus consecuencias, están prohibidas o permitidas *per se*, caerían dentro de la grupo de las «deontológicas».

Cfr. Enrique MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, p. 75, nt. 164; y M. RHONHEIMER, «*Intrinsically Evil Acts*» and the Moral Viewpoint: *Clari-fying a Central Teaching of Veritatis Splendor*, «The Thomist» 58 (1994) 1s., nt. 2.

Dentro de esta denominación, entre diversas aproximaciones, la más famosa, tenida como la ética deontológica por antonomasia, es la ética de Kant, con su idea del *imperativo categórico*. En adelante con el apelativo «ética deontológica» haremos referencia principalmente a las teorías de inspiración kantiana. En la obra de Stephen DARWELL (ed.), *Deontology*, Oxford 2002, se puede encontrar una presentación minuciosamente elaborada de las distintas de «éticas deontológicas».

Sobre este punto, cabe señalar que para Martin Rhonheimer la distinción anotada es «falsa en cuanto distinción entre dos tipos de fundamentación de normas. Pues “teleológico” y “deontológico” no fundamentan dos tipos de fundamentación de enunciados normativos, sino que se trata de dos planos diferentes del tratamiento de tales enunciados, los cuales pueden estar refiriéndose perfectamente a un mismo tipo de fundamentación. Dicho de otro modo: toda ética en la medida en que trabaja con fundamentaciones discursivas, es necesariamente teleológica; y es, al mismo tiempo, deontológica en la medida en que fija los resultados de su discurso de fundamentación en enunciados normativos, tales como “lo que hay que hacer ahora”, y, en muchos casos, indica también razones para la incondicionalidad de este deber». M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, p. 347.

59. Sobre el concepto de Vida Buena véase G. ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, pp. 181-232.
60. Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, p. 60.
61. Cfr. Martha NUSSBAUM, *Virtue Revived*, en «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992) 10.
62. Cfr. G. ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 110.
63. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 20.
64. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, Madrid 2001, p. XVI.
65. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 252.
66. G. ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 110.
67. Cfr. M. RHONHEIMER *La perspectiva de la moral*, p. 44.
68. Cfr. Martha NUSSBAUM, *Virtue Revived*, en «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992) 10.
69. Juan Jose PÉREZ-SOBA, prólogo a Paul WADELL, *La primacía del amor*, Madrid 2002, p. 17.
70. «La ética elaborada desde el punto de vista de la primera persona considera que existe y que es racionalmente cognoscible el bien supremo del hombre y, en términos generales, lo que es bueno para el hombre, y sobre esta base se estructura como una ética de las virtudes». A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, p. 60. En el mismo sentido Rhonheimer: «cuando el tender mismo (afectos y querer) dé con lo verdaderamente bueno. Exactamente esto es lo que pasa en el hombre virtuoso. El bueno juzga bien de todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. La ética es por tanto una doctrina de la virtud». M. RHONHEIMER, *La Perspectiva*, p. 44.
71. J. MARITAIN, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires 1960, p. 46, nt. 25.
72. Cfr. William FRANKENA, *Ethics*, New York 1973 p. 65.
73. Cfr. Roger CRISP, «*Virtue Ethics*», en Edward CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York 1998, p. 623.

74. Cfr. Robert LOUDEN, «*Virtue Ethics*», en Ruth CHADWICK (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, San Diego 1998, p. 491.
75. Cfr. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, New York 1970; Ph. FOOT, *Virtues and Vices*, en ID., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley 1978, 1-18.
76. Parece un poco exagerado el lamento de Giuseppe Abbà sobre el estudio de la virtud en el ámbito teológico. Sin duda, en comparación con los estudios filosóficos, a los Teólogos les queda mucho por investigar en este campo, pero no creemos que pueda hablarse de un «descuido total», ni de una Teología Moral aún centrada sobre normas. «A fronte di questa imponente attenzione all'etica aristotelica da parte dei filosofi moralisti resta da spiegare la quasi totale trascuranza di essa da parte dei teologi moralisti. Questa trascuranza spiega solo in parte il fatto che l'etica tomista delle virtù, che costituisce una trasformazione di quella aristotelica, venga per lo più letta con chiavi di lettura ad essa estranee, che impediscono di capirla come originale proposta di una etica delle virtù», p. 492, nt. 3. Más adelante dirá: «L'etica suareziiana della legge influì anche sulla teologia morale posttridentina e neoscolastica ed anche la teologia morale sucesiva al Concilio Vaticano II, pur con tutti suoi rinnovamenti, rimane centrata sulle norme. In tutte queste etiche, se il concetto di virtù è presente, lo è nella sua versione moderna, non nella sua versione antica nè in quella tomista». Cfr. G. ABBA, *La originalità della etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 505.
77. Con un ejemplo Rosalind Hursthouse ilustra la diferencia entre estas tres aproximaciones a la ética: «Imagine a case in which it is obvious that I should, say, help someone in need. A utilitarian will emphasize the fact that the consequences of doing so will maximize well-being, a deontologist will emphasize the fact that, in doing so, I will be acting in accordance with a moral rule such as "Do unto others as you would be done by", and a virtue ethicist will emphasize the fact that helping the person would be charitable or benevolent». R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, p. 1.
78. Cfr. R. HURSTHOUSE, *Virtue Ethics* en Edward N. ZALTA, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003), p. 5.
79. Por ejemplo, actualmente se está prestando atención a la noción kantiana de virtud, contenida en su *Doctrina de la virtud* (Parte II de *Metafísica de las costumbres*). Por su parte algunos filósofos utilitaristas están desarrollando una teoría consecuencialista de la virtud: cfr. Brad HOOKER, *Moral Particularism – Wrong and Bad*, en Brad HOOKER, Margaret LITTLE, *Moral Particularism*, Oxford 2000, 1-23.
80. Algunos de los principales neoaristotélicos son Elizabeth Anscombe, Marta Nussbaum, Rosalind Hursthouse, Julia Annas, Gregory Pence, Bernard Williams y Stanley Hauerwas, entre otros.
Por otra parte, entre los tomistas encontramos nombres como Martin Rhonheimer, Giuseppe Abbà, Ángel Rodríguez Luño, Livio Melina, Servais Pinckaers, O.P., Jane Poter, Alasdair MacIntyre, Serge-Thomas Bonino, O.P., Leonard E. Boyle, O.P., Stepen Pope, Romanus Cessario, O.P. y Eberhard Schockenhoff, entre otros.
Además hay otras versiones peculiares como la ética de la virtud «pluralista», apoyada en Aristóteles pero fundamentalmente en Nietzsche, de Christine SWANTON, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford 2003.
81. La aparición del libro de Earl L. SHELPS (ed.), *Virtue and Medicine Explorations in the Character of medicine*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, causó un enorme impacto entre los profesionales de la medicina. Entre ellos surgió el debate sobre

- hasta qué punto es necesario desarrollar las virtudes para ejercer eficazmente la medicina. Contradiendo las tesis del libro, algunos opinan que el paciente espera del médico que sea un buen profesional, mientras que el tipo de persona que sea en su vida privada sería un asunto completamente ajeno al interés del paciente.
82. Cfr. Jackes M. POHIER, *Psychology and Virute*, «New Blackfriars» 50 (1969) 483-90; Harry DENT, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge 1984.
 83. G. ABBA, *La originalità della etica delle virtù*, «Salesianum» 59 (1997) 491.
 84. Cfr. Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1983; Wayne, BOOTH, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley-Los Angeles-London 1988; David PARKER, *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge 1994; y Adam Zachary NEWTON, *Narrative Ethics*, Cambridge-Harvard-London 1995.
 85. Cfr. Juan José PÉREZ-SOBA, *Prólogo*, en Paul WADELL, *La primacía del Amor*, Madrid 2002, p. 13.
 86. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, p. 231.
 87. Cfr. *ibid.*, p. 232.
 88. Cfr. *ibid.*, p. 233. Como ejemplo de prácticas MacIntyre señala actividades como el fútbol, el ajedrez, la arquitectura y la agricultura.
 89. Para un ejemplo véase la aplicación de «práctica social» al deporte que hace Randolph FEEZELL, *Sport, Character and Virtue*, «Philosophy Today» 33 (1989) 3, especialmente las pp. 205-209.
 90. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 233-236.
 91. *Ibid.*, p. 237.
 92. A. MACINTYRE, *Persona, corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes*, «Convivium» 2, 5 (1993) 68s.
 93. Véase especialmente su influyente ensayo *On «God» and «Good»*, en Alasdair MACINTYRE, Stanley HAUERWAS (ed.), *Revisions. Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983, 68-9. En el mismo volumen véase también *Against Dryness: A Polemical Sketch*, 43-50.
 94. Especial atención merece su trabajo: Barbara HARDY, *Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative*, «Novel» 2 (1968) 5-14.
 95. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 269.
 96. Jorge PEÑA VIAL, *Virtudes y unidad narrativa en MacIntyre*, en María ELTON BULNES, *Aristóteles*, Mendoza 1997, p. 80.
 97. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 260.
 98. *Ibid.*, p. 261.
 99. Cfr. William FRANKENA, *MacIntyre and Modern Morality*, «Ethics» 93 (1983) 579-587.
 100. Cfr. D. A. PUTMAN, *Virtue and the Practice on the Modern Medicine*, «The Journal of Medicine and Philosophy» 13 (1988) 430.
 101. Christopher THOMPSON, *Benedict, Thomas, or Augustinie? The Character of MacIntyre's Narrative*, «The Thomist» 59, 3 (1995) 381.
 102. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, p. 270.
 103. Cfr. *ibid.*, p. 266.
 104. *Ibid.*, p. 267.
 105. Cfr. *ibid.*, pp. 252s.
 106. *Ibid.*, p. 274.
 107. Cfr. Carmen CORRAL SANTOS, *Acción, identidad y narratividad*, en Margarita MAURI (ed.), *Crisis de valores. Modernidad y tradición*. Barcelona 1997, p. 125.
 108. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, pp. 272s.
 109. Cfr. *ibid.*, p. 162.

110. Cfr. *ibid.*, pp. 182s.
111. Cfr. *ibid.*, pp. 274s.
112. Cfr. *ibid.*, p. 253.
113. Una de las más descadas discípulas de MacIntyre: Pamela H. HALL, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame 1994. En esta obra intenta la autora conjugar el concepto narrativo de virtud, con la racionalidad práctica tomista.
114. Cfr. Armando FUMAGALLI, *Etica & narrazione*, «Studi Cattolici» 41 (1997) 585.
115. Cfr. Adam Zachary NEWTON, *Narrative Ethics*, Harvard 1995; David PARKER, *Ethics Theory and the Novel*, Cambridge 1994; John D. BARBOUR, *Tragedy as a Critique of Virtue. The Novel and the Ethical Reflection*, Chicago-California 1984.
116. Martha Craven Nussbaum, filósofa liberal, se autodefine como Neoaristotélica. Ha sido docente de Filosofía Clásica y Literatura Comparada en las universidades de Harvard, Brown y Oxford. Actualmente es profesora de Derecho y Ética en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chicago.
117. Cfr. M. NUSSBAUM, *Virtue Revived*, «Times literary Supplement» 4657 (july 3, 1992) 11.
118. «More: why, according to this conception, the novel is itself a moral achievement, and the well-lived life is a work of literary art». M. NUSSBAUM, *Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature*, «The Journal of Philosophy» 82 (1985) 516.
119. «The author's conduct is *like* moral conduct at its best, as we have begun to see, but it is more than like it. The artist's task *is* a moral task. The whole moral content of the work expresses the artist's sense of live». *Ibid.*, p. 527.
120. «Our whole moral task is (...) to make a fine artistic creation». *Ibid.*, p. 528.
121. Cfr. M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity: A Clasical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge 1997, p. 87.
122. G. Abbà coincide en este aspecto con Nussbaum, «Anzi, l'espressione letteraria, per quanto rudimentale, è ingrediente necessario della pratica morale, nella misura in cui questa accede alla consapevolezza morale. Più consapevole è, più essa diventa ricerca di esito, di riuscita, di senso, di felicità; quindi anche, riflessamente, ricerca della conoscenza di sé come autori e come attori della narrazione della propria storia». G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996. p. 19.
123. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid 1995, p. 40.
124. *Ibid.*, pp. 253s.
125. *Ibid.*, p. 42. Además de las tragedias griegas usadas para su obra *La fragilidad del bien*, Nussbaum recurre a novelas como *La copa dorada* de Henry James (cfr. *Love Knowledge*, New York-Oxford 1990) o *Tiempos difíciles* de Charles Dickens (cfr. *The Quality of Life*, Helsinki 1992).
126. «To many defenders of an ethical approach based on the virtues, the return to the virtues is connected with a turn toward relativism. Toward, that is, the view that the only appropriate criteria of ethical goodness are local ones, internal to the traditions and practices of each local society or group that asks itself questions about the good». Entre otros, considera relativistas a Phillipa Foot y a MacIntyre, que todavía no había escrito su estudio sobre la racionalidad práctica, *Which Justice, Whose Rationality?* M. NUSSBAUM, *Non- relative Virtues*, «Midwest Study in Philosophy» 13 (1988) 33.
127. «A good action is not a flat and toneless and lifeless». M. NUSSBAUM, «Finely Aware and Richly Responsible»: *Moral Attention and the Moral Task of Literature* p. 524.

128. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p. 485.
129. Stanley Martin Hauerwas, pastor y teólogo metodista norteamericano. Durante 14 años fue profesor de ética teológica en la Catholic University of Notre Dame, actualmente es profesor en la Duke University Divinity School de Durham, Carolina del Norte. Por sus agudas intervenciones en los debates sobre temas morales, como contra el aborto y la eutanasia, es uno de los teólogos más controvertidos y provocadores del mundo protestante.
130. También destaca por sus trabajos en ética médica, no sólo referidos al aborto o la eutanasia, sino especialmente por sus intuiciones sobre la importancia de las virtudes en los profesionales médicos, para afrontar situaciones como el sufrimiento y la muerte. Cfr. S. HAUERWAS, *Salvation and Health: Why Medicine Needs the Church*, en E. SHELP, *Theology and Bioethics*, Dordrecht 1985, pp. 205-24; *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*, Notre Dame 1986.
131. «Many-faced and historically ambiguous phenomenon». S. HAUERWAS, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981, p. 77.
132. Cfr. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 84.
133. Cfr. S. HAUERWAS, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Brazos 2000, p. 10.
134. Cfr. S. HAUERWAS, *Aristotle and Thomas Aquinas on the Ethics of Character*, en ID., *Character and Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Texas 1975, pp. 24-56.
135. El mismo Hauerwas se declara deudor de MacIntyre: «The debt I owe Alasdair MacIntyre is apparent in almost every page of this book». Preface to *A Community of Character*, p. x.
136. Debe entenderse «Iglesia» en el sentido espiritual que el autor la comprende; es decir, la que está formada por todos los cristianos que comparten una misma fe, miembros del Cuerpo de Cristo: «It is by faith (...) that we become joined with the body of Christ, which involves our participation and emersion in the daily practices of the Christian church: prayer, worship, admonition, feeding the hungry, caring for the sick, etc. So we are transformed over time to participate in God's life». S. HAUERWAS, *Virtue Christianly Considered*, en Michael BEATY (ed.), *Christian Theims and Moral Philosophy*, p. 292.
137. Cfr. Paul NELSON, *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*, University Park 1987 p. 109. Sobre la denominada «Teología Narrativa» véase, Vicente BALAGUER, *La Teología Narrativa*, «Scripta Theologica» 28 (1996/3) 689-712 y Michael GOLDBERG, *Theology and Narrative: A Critical Introduction*, Nashville 1982.
138. Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame 1983, pp. 28-29.
139. En esta línea, Hauerwas, concede más importancia a la liturgia como fuente de conocimiento, que a la doctrina, porque –según él– la liturgia, al tener más elementos históricos, nos ayuda más a escuchar, contar y vivir la historia de Dios. Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 26.
140. Cfr. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 96.
141. Cfr. *ibid.*, p. 58.
142. «Discipleship». Para Hauerwas, ésta es una de las categorías que definen la condición de cristiano.
143. Cfr. S. HAUERWAS, *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Notion Are Bad Ideas*, Nashville 1991, p. 107.
144. Cfr. S. HAUERWAS, *After Christendom*, p. 101.

145. Cfr. S. HAUERWAS, William WILLIMON, *Residents Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville 1989, p. 71.
146. «Under the spell of Kantian accounts of rationality, there lingers the fear that if we recognize the historic nature of our moral convictions we will have to acknowledge them as arbitrary and possibly even false, But such fear is illfounded, as there is no other basis of moral convictions than the historic and narrative-related experience of a community». S. HAUERWAS, *The Community of Character*, p. 98s.
147. Cfr. S. HAUERWAS, Character, Narrative, and Growth in the Christian Life, en ID., *A Community of Character*, p. 130.
148. *La silla de plata*, Alfaguara (Madrid) 1990, es una de las obras que componen las *Crónicas de Narnia*, de C.S. Lewis. La novela transcurre debajo de la tierra, en unas cuevas. Una bruja de un maligno reino subterráneo, al descubrir a dos niños que procuraban rescatar al príncipe retenido por ella, busca desengañarlos de la existencia del mundo real. Trata de persuadirlos de que todo lo que ellos conocen, lo han conocido en sueños. Para combatir el engaño de la bruja, ellos comienzan a recordar lo que es real, repitiendo que es real delante de su interlocutora. La historia en análoga a los actuales ataques contra la fe y la moral de los cristianos. Como los niños, algunas veces los cristianos son tentados a negar que hay otra realidad donde reinan la verdad y la bondad moral. Cfr. S. HAUERWAS, *Aslan and the New Morality*, en ID., *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame 1994, pp. 93ss.
149. Albert Speer fue arquitecto, y ministro de armamento y producción bélica de Hitler hasta los últimos meses de la guerra. Su autobiografía *Inside the Third Reich* 1997, es el paradigma del desengaño. En ella reniega y confiesa su desprecio por la ideología nazi y los aduladores de Hitler. Hauerwas muestra cómo Speer se engañó a sí mismo pensando que su trabajo era ser un apolítico y neutral arquitecto de Hitler. Convencido de su «historia» personal, Speer era capaz de negar su participación en el asesinato de cientos de miles de personas. «His self deception began when he assumed that “being above all architect” was a story sufficient to constitute his self. He had to experience the solitude of prison to realize that becoming a human being requires stories and images a good deal richer than professional ones, if we are to be equipped to deal with the powers of this world». S. HAUERWAS, *Self-Deception and Autobiography: Reflections on Speer’s Inside the Third Reich*, en *Truthfulness and Tragedy*, pp. 82-98.
150. La novela de Richard Adams *Watership Down*, escrita a finales de los setenta, le sirve a Hauerwas como inspiración para exponer el significado moral de la narrativa en la construcción de la vida cristiana. Como los conejos de la novela, los cristianos dependen de algunas historias para guiarse y confiar en aquellos que gobiernan la comunidad. En toda comunidad existen historias guías cuyos requerimientos son válidos independientemente de si los cristianos son fieles o no a estas historias. Cfr. S. HAUERWAS, *A Story-Formed Community: Reflections on Watership Down*, en ID., *A Community of Character*, pp. 9-35.
151. Cfr. S. HAUERWAS, *Christian Existence Today: Essays on Church, World and Living Between*, Durham 1988, pp. 199-219.
152. Cfr. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 111.
153. «The kind of quandaries we confront, depends on the kind of people we are and the way we have learned to construe the world through our language, habits, and feelings». S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 117.
154. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 115.
155. Cfr. S. HAUERWAS, *A Community of Character*, p. 148.

156. «But should be seen as skills for a people who are trying to be faithful to a journey they believe to be crucial for God's dealing with the world» S. HAUERWAS, *Happiness, the Life of Virtue and Friendship: Theological Reflections on Aristotelian Themes*, «The Absury Theological Journal» 45 (1990) 29.
157. «For Christians, the sense of what it is in which they have faith, in which they hope, and the kind of love that must be displayed among them derives from the tradition that molds their community». S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 103.
158. «In the journal of faith, we have no clear idea of what our end will be except that it shall be, in some form, true and complete friendship with God». S. HAUERWAS, *Residents Aliens*, p. 61.
159. Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 119.
160. G. ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, p. 97, nt. 13.
161. «Uno schiarimento simile provoca nel lettore ogni opera letteraria, narrativa o drammatica. Coinvolgendolo nelle emozioni appropriate alla pratica morale, la narrazione e il dramma gli svelano il carattere suo e di altri, dispiegano ciò che si prova nel deliberare e nel decidere: la serietà della posta in gioco, l'esitazione tra alternative incerte, il possibile conflitto tra *ethos* sociale e consapevolezza personale, l'irreversibilità delle conseguenze dell'azione o dell'inazione; intensificano l'attrattiva della vita buona, dell'amicizia, della ricerca di Dio e del vero, ma anche lo scandalo del torto, della miseria, la pena della rovina». G. ABBA, *Quale impostazione...*, *cit.*, pp. 19-20.
162. Juan José PÉREZ-SOBA, *Prólogo* a Paul Waddel, *La primacía del Amor*, Madrid 2002, p. 13.
163. Otros vislumbran en esta aproximación las ventajas de usar el método del caso: «Emergono anche i vantaggi dell'utilizzare, anche se non in modo esclusivo, il metodo del caso, sia nell'insegnamento dell'etica sia in altre discipline, dove la simulazione di una situazione concreta permette non solo l'attivazione del ragionamento e la ricerca attiva di una soluzione (contro il rischio di "passività" della ricezione di nozioni trasferite), ma anche il fatto che gli alunni si mettano già nella situazione, con tutta la sua complessità. Inoltre, nella valutazione di casi di etica, essi si mettono già nella posizione giusta, che è quella del soggetto che deve compiere una scelta, cominciando così a esercitarsi a compiere un ragionamento morale, cominciando cioè a acquisire un *habitus* morale in non solo a "imparare la scienza morale"». Armando FUMAGALLI, *Etica & narrazione*, «Studi Cattolici» 41 (1997) 591s.
164. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, p. 229, nt. 52.
165. Cfr. A. MACINTYRE, *How Can Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?*, «The Thomist» 58, 2 (1994) 184.
166. Cfr. Gloria ALBRECHT, *The Character of Our Communities: Toward an Ethics of Liberation for the Church*, Nashville 1995, p. 34.
167. José NORIEGA, *Las virtudes y la comunión*, en *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid 2002, p. 407.
168. «When we look at the Greeks –and in general we look at them as a culture that we admire, that we consider successful as a culture, the source of some of our deepest ideas and most cherished cultural artifacts– we notice that the presence of same-sex relationships in both Athens and Sparta did not have the result so frequently mentioned in modern debate, no least in Colorado: the result, that is, of eroding the social fabric, or, as Professor Harver Mansfield argued, causing the downfall of civilization. In fact we find widespread in Athens –as witness, for example, the speeches in Plato's *Symposium* and *Phaedrus*– the view that encouraging such relationships in a fine way of building up or strengthening the social fabric, because such pairs of lo-

- vers, through their special devotion to courage and political liberty, contribute more together than each would separately». Cfr. M. NUSSBAUM, *Platonic Love and Colorado*, en ID., *Sex and Social Justice*, New York-Oxford 1999, p. 327. Véase también en el mismo lugar *A Defense of Lesbian and Gay Rights*, 184-210.
169. «Hauerwas' God is the tribal God of a minority of the earth's population». James GUSTAFSON, *The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, The Church and the University*, «Proceedings of the Catholic Society of America» 40 (1985) 92.
170. «We must continue to begin with the "particular", with the historical (...) because that is where God begins». S. HAUERWAS, *Time and History: The Work of James Gustafson*, «Journal of Religious Ethics» 13 (Spring 1985) 19.
171. Cfr. J. PORTER, *The Recovery of Virtue*, Louisville 1990, p. 104.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	249
ÍNDICE DE LA TESIS	257
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	261
NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA VIRTUD EN LA MORAL CRISTIANA	269
I. EL RESURGIMIENTO DE LA VIRTUD EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA	269
3. LAS CRÍTICAS A LA ÉTICA DE LA «TERCERA PERSONA»	269
3.1. G.E.M. Anscombe y «Modern Moral Philosophy»	270
3.2. La «visión» de Iris Murdoch	272
3.3. Edmund Pincoffs y la atención al carácter	273
3.4. La crítica de Alasdair MacIntyre	275
3.5. Valoración de las críticas	278
4. HACIA LA PERSPECTIVA DE LA «PRIMERA PERSONA»	280
4.1. El ideal de la vida buena	281
4.2. El actuar humano como conducta	281
4.3. La intencionalidad y la afectividad	282
4.4. La atención a las virtudes	283
4.5. La reaparición de la «Ética de la virtud»	284
IV. LA ESCUELA NARRATIVA DE LA VIRTUD	287
1. ALASDAIR MACINTYRE	287
1.1. Conceptos previos	288
1.2. El concepto narrativo de virtud	292
2. MARTHA NUSSBAUM	294
2.1. La identidad «moralidad-narrativa»	294
2.2. La forma narrativa de las virtudes aristotélicas	296
3. STANLEY HAUERWAS	298
3.1. La Teología narrativa de Hauerwas	299
3.2. La comunidad de la virtud	300
3.3. La virtud en Hauerwas	302
4. VALORACIÓN DE LA ESCUELA NARRATIVA	304
NOTAS	309
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	321