

Enseñando Ética en un Mundo Posmoderno

Henry W. Spaulding II
Profesor de Teología y Filosofía
Universidad Nazarena Trevecca

El fermento intelectual alrededor del posmodernismo plantea preguntas en muchos frentes, especialmente para aquellos que enseñan ética. Para algunos, es una señal del fin de las cosas, para otros es una razón para tener esperanza. Probablemente es un poco de ambas. El descartar ligeramente el posmodernismo sería un grave error. Sin embargo, una aceptación ciega del posmodernismo sería igualmente no aconsejable. El propósito de este breve ensayo es llegar a un claro entendimiento del posmodernismo y descubrir su valor para enseñar ética.

Los siguientes comentarios se podrían dividir en cuatro categorías. Primero, se hará un intento para definir en los términos más sencillos posible los parámetros del posmodernismo. Segundo, miraremos cómo el posmodernismo afecta la reflexión ética. Tercero, daremos un vistazo a la crítica posliberal como un ejemplo específico de cómo se hace la reflexión ética a la luz del posmodernismo. Cuarto, haremos algunas sugerencias sobre el impacto que el posmodernismo tiene sobre la enseñanza de la ética.

La Forma que Asume el Posmodernismo

El posmodernismo ha desafiado a aquellos dentro y fuera de la iglesia a repensar sus compromisos paradigmáticos. El posmodernismo es una discusión amplia que incluye muchas disciplinas y puntos de vista diversos. No sólo afecta la reflexión filosófica y

teológica, sino también los estudios bíblicos, estudios históricos, e incluso la práctica del ministerio. Para poder entender el posmodernismo es esencial que su diversidad sea reconocida.

Sin embargo, es esa misma diversidad que hace al posmodernismo tan difícil de definir. Quizá, el posmodernismo es más una actitud[1] en el sentido de que es un movimiento vagamente definido aludiendo a un sinnúmero de intereses intelectuales y sociales. De acuerdo a Lawrence Cahoon, “Cuando la mayoría de los filósofos usan la palabra ‘posmoderno’; se refieren a un movimiento que se desarrolló en Francia en la década de los 1960, más precisamente llamado ‘posestructuralismo’, junto a los movimientos subsecuentes y relacionados”. [2] Jean- Francois Lyotard define el “posmodernismo como la incredulidad dirigida a la metanarrativa”. [3] Stephen Toulmin piensa que Walter Lippman resume mucho de la actitud posmoderna en el siguiente comentario: “Para cada problema humano hay una solución que es sencilla, ordenada, y equivocada”. [4] Una definición, que es inclusiva para todos los miembros de la familia posmoderna, no parece ser una posibilidad viva. De hecho, podría ser apropiado usar el término de Wittgenstein para describir el grupo diverso llamado posmoderno -- semejanza familiar. El uso de este término sugiere que la mejor manera para hablar acerca del posmodernismo es usando el parecido que existe entre las diversas personas de una familia. Mirar a la familia posmodernista es una actividad[5] orientada a fijarse en aquellas características de individuos que a veces son ampliamente diferentes. Es en este espíritu que daremos un vistazo a la semejanza en la familia del posmodernismo.

El posmodernismo niega la posibilidad del conocimiento objetivo. Es un rechazo de la idea de que cualesquiera normas universales pueden ser justificables con alguna certeza. Hassan observa la constante revisión, la cual es para él “la evidencia del Posmodernismo”

[6]. Baudrillard habla acerca de la aniquilación del valor referencial, el cual da “preeminencia al juego estructural del valor”. [7] Lyotard habla acerca de esto con relación a la legitimización del conocimiento, a través del paralogismo que es “una movida jugada en la pragmática del conocimiento”. [8] El conocer, en proceso, es siempre condicionado por la praxis histórica. No hay certeza para el pensador posmoderno. [9]

El posmodernismo cuestiona el significado universal de las palabras y textos. Como dice Lyotard, “La gran narrativa ha perdido su credibilidad...” [10] Derridá cuestiona la idea del libro, el cual “es profundamente ajeno al sentido de escribir”. [11] Para él, “el escribir mismo, en su momento no-fonético, traiciona... la vida”. [12] Taylor observa la deconstrucción, como un camino para tratar con esta pérdida, la cual es “irrevocablemente liminal y marginal”. Su liminalidad marca una frontera inestable a través de la cual vagan los pensadores marginales”. [13] Foucault lleva esto al extremo de la desaparición del autor, “podemos decir que la escritura de hoy se ha liberado a ella misma de la dimensión de la expresión. Refiriéndose sólo a sí mismo, pero sin estar restringido a los confines de su escrito es identificado con su propia exterioridad que se desenvuelve”. [14] El pensador posmoderno no tiene un sistema de verdad unitario estable o textos por los cuales pueda navegar por la vida. Ellos son dejados errantes en medio de las cenizas de las conclusiones de la modernidad.

El posmodernismo arroja duda sobre la unidad del ser. Esto puede ser visto en la periferia de la evolución del estado de consciencia en Hegel. Pues aquí el yo como “cosa pensante” da paso al yo como “cosa actuante”. El pensador posmoderno simplemente no ve la evolución espiral del estado de consciencia sugerido por el punto alto del Idealismo Alemán. Por lo contrario, mira a lo marginal, las grietas de esta evolución, y como tal es

capturada por el vacío. Taylor ve una “pérdida irrevocable y una falta incurable. Esta herida es inflingida por la sobrecedora consciencia de la muerte –una muerte que ‘comienza’ con la muerte de Dios y ‘termina’ con la muerte de nosotros mismos. Estamos en un tiempo entre tiempos y en un lugar, que no es lugar. Aquí nuestra reflexión debe comenzar”.[15] Así que es sin la simple y nítida evolución de la autoconsciencia que el posmoderno vaga/tantea en la vida.

El posmodernismo niega la lógica detrás de la distinción entre el cuestionamiento racional y la acción política. La razón no existe fuera de los medios normales del poder. Foucault dice: “La cosa importante aquí, creo, es que la verdad no está fuera del poder, o que carece de poder... La verdad es cualquier cosa en este mundo: es producida sólo por medio de las múltiples formas de la coartación.”[16] Esto hace referencia nuevamente a la duda que se le impone a los universales, lo cual es dejado intacto por los factores históricos del conocimiento. Esta es la razón porque Foucault mira hacia la genealogía, es decir, a la descendencia y el surgimiento, en vez de a la historia como el medio de conocer.

La semejanza familiar más obvia del posmodernismo es que resiste una explicación simple. Hay muy poco que se pueda aseverar de ella que estaría libre de controversia. Esto es, en parte, porque el posmodernismo alude a disciplinas tan diversas como la psicología, arquitectura, sociología, filosofía, teología, literatura, etc. Es también porque el posmodernismo es moldeado por la profunda diversidad de un mundo, que se ha expandido más allá de la imaginación. El posmodernismo ha desafiado la misma fibra interna de la civilización occidental. ¿Debemos lamentarlo o celebrarlo? Esta pregunta ilustra las posibilidades y desafíos del posmodernismo. En parte, cómo nosotros

contestamos esta pregunta se relaciona con el efecto del posmodernismo en la reflexión moral.

Posmodernismo y la Reflexión Moral

Los cuatro temas mencionados arriba tienen significado obvio para la reflexión moral. La negación del conocimiento objetivo, del significado universal, la unidad del ser, y la distinción entre la acción racional y política pueden ser relacionadas en maneras específicas a la forma de hacer la reflexión ética. Como estos temas se combinan para moldear nuestra capacidad para hacer juicios morales tanto como para enseñar ética, requieren un entendimiento de la reflexión moral moderna y posmoderna.

Debido a las muchas voces y a la complejidad del análisis, sólo podremos mirar a los contornos básicos del discurso. De hecho, Bernstein usa la palabra “constelación” para definir la forma de la reflexión ética posmoderna. Él siente que esto indica la necesidad de pensar en términos de posturas yuxtapuestas en vez de integradas. Él explica que esta visión parece más apropiada porque “nuestra ‘situación o predicamento moderno/posmoderno’ es una que desafía y resiste cualquiera y todos los intentos de reducción de la realidad a un ‘común denominador, centro esencial, o a un primer principio generativo’” [17] Por tanto, nuestro propósito no es definir una serie de temas o convicciones comunes, sino mirar a un sentimiento fundamental que parece intertejerse a través de mucho de lo que podríamos llamar posmoderno.[18]

Richard Bernstein precisa dos extremos presentes en “normas básicas de la crítica ético-política...” [19] que caracterizan la modernidad y la posmodernidad. Primero, él señala a aquellos “quienes nos dicen que francamente debemos reconocer que no hay –y no debe

haber- ninguna base racional de las normas ético-políticas básicas.”[20] Esto puede ser conectado en términos básicos con lo que Tilley llama un posmodernismo de disolución. Segundo, él señala a “aquellos quienes sostienen que el proyecto de fundamentar racionalmente normas no es sólo uno viable sino uno que se puede llevar a cabo”. [21] Esto corresponde a lo que Tilley llama un posmodernismo de completación. Bernstein no sugiere que estos son las únicas opciones posibles, pero ellas representan los límites extremos de la constelación moderna/posmoderna de la reflexión ética. [22]

El poder es un tema claro en la reflexión ética posmoderna. Por ejemplo, Luce Irigaray ubica la sexualidad femenina enteramente dentro de una lucha de poder entre el hombre y la mujer. Ella dice: “La sexualidad femenina siempre ha sido teorizada dentro de parámetros masculinos”. [23] Ella parte de esto a sustentar su caso de que hasta que la mujer se afirme a ella misma en medio de esta lucha no hay esperanza de escuchar cualquier “otro significado”. [24] Susan Bordo argumenta que “El ideal de la pureza intelectual absoluta y la creencia en un claro y distintivo universo están pasando, aunque no sin protesta, fuera de la disciplina. [25] Esto hace que la ética tenga que ver con la violencia, la opresión, la represión, y conecta a la política y a la ética. [26] Esto se relaciona de vuelta con la duda que se arroja en los universales, que son dejados intactos por los factores históricos del conocer. Esta es la razón porque Foucault y otros miran a la genealogía, es decir, a la descendencia y el surgimiento, en vez de la historia como maneras de conocer.

Alasdair MacIntyre, profesor de filosofía en la Universidad de Notre Dame, sugiere que el cuestionamiento moral se reduce a tres opciones con bases amplias: enciclopedia, genealogía, y tradición. Valdría la pena examinar este argumento básico:

La concepción del enciclopedista es un sólo marco de referencia dentro del cual el conocimiento es distinguido de la mera creencia, el progreso hacia el conocimiento es delineado, y la verdad es entendida como la relación del conocimiento al mundo, por medio de la aplicación de aquellos métodos cuyas reglas son reglas de la racionalidad como tal.[27]

Esta perspectiva, que ve la moralidad como seguir reglas, está dependiente de una compartimentalización de la vida. También hay un énfasis en "el deber, la obligación, lo correcto, y el bien..."[28] que se presentan como avances genuinos. Es también cierto que el enciclopedista "apunta a proveer verdades que trascienden el tiempo, universales y objetivas..."[29] Kant con su imperativo categórico es un buen ejemplo de esta forma de reflexión moral. Claramente, esta dependencia en el racionalismo para sugerir un fundamento universal desde el cual se hacen los juicios morales representa mucho de lo que el posmodernismo busca refutar.

La segunda versión de moralidad sugerida por MacIntyre es el enfoque genealógico:

Así que la tarea del genealogista mas generalmente fue de escribir la historia de aquellas formaciones sociales y psicológicas en que la voluntad de tener poder es distorsionada en y es encubierto por la voluntad hacia la verdad, y la tarea específica del genealogista de la moralidad era rastrear, tanto social como conceptualmente, cómo el rencor y el resentimiento de parte del inferior destruyó la nobleza aristocrática de los héroes arcaicos y sustituyó un conjunto de valores reales en que una preocupación por la pureza e impureza proveyó un disfraz para la malicia y el odio.[30]

Esta perspectiva, que es sostenida por Nietzsche, rechaza al enciclopedista como un intento finamente velado para proveer "una condición privilegiada innecesaria a aquellos que identifican sus propias aseveraciones y argumentos con las liberaciones de la razón así concebida".[31] Esta versión del cuestionamiento moral puede ser conectada a aquellos en el campo posmoderno que no ven fundamento racional alguno en la reflexión ética: los posmodernismos de la disolución.

MacIntyre llama a la tercera versión tradición. Esta posibilidad desafía el racionalismo universal del enciclopedista y la reducción del genealogista de todo al poder y la dominación. Pone gran énfasis sobre la historia, cultura y la tradición. Es crítico de cualquier intento de dispersar la reflexión moral, como el enciclopedista tiende a hacer. Es igualmente sospechoso del intento de ser crítico de la versión de moralidad del liberal/enciclopedista, mientras al mismo tiempo operando dentro de marcos convencionales académicos. Esta versión es conectada en el pensamiento de MacIntyre al Tomismo, y generalmente corresponde a la designación de Tilley: Teología posliberal. De acuerdo a MacIntyre:

El Tomista está, por lo tanto, comprometido a la escritura de un tipo de historia, como tal nunca más estructurada en un bosquejo. Incrustada en esa historia estaría el reclamo que, como resultado de esa rotura donde la moralidad se convirtió en algo distinto y mayormente autónomo, la moralidad se torna vulnerable a la crítica genealógica. Pero, no obstante, lo que la crítica genealógica acertadamente refuta pertenece al mismo modo distintivamente modernos de pensamiento y práctica, como lo es la genealogía misma. Y el Tomista está de tal modo comprometido a resistir la perspectiva que el mismo tipo de crítica genealógica puede ser aplicado al pensamiento y práctica de Sócrates, Platón, Aristóteles,

Agustín, y Aquino como aquello que Nietzsche y sus herederos han desplegado exitosamente en contra de Kant y los utilitarios.[32]

Este comentario de MacIntyre es crucial para un adecuado entendimiento para enseñar ética.

Entonces aquí las tenemos, las tres categorías generales de la reflexión ética posmoderna. Las primeras dos, enciclopédica universal y genealógica están unidas a presuposiciones modernas. La tercera, la tradición, incluye un retorno a lo histórico, el entendimiento de la reflexión moral basada en narraciones. Cada una representa un serio intento para “continuar”; cada una tiene sus fortalezas y limitaciones. ¿Provee uno de estos enfoques un entendimiento más fiel que otros de la reflexión moral? MacIntyre hace una pregunta similar y hacer una observación que provee una clave:

¿Hay alguna manera en la cual uno de estos rivales pudiera prevalecer sobre los otros? Dante suplió una posible respuesta: que la narrativa prevalece sobre sus rivales, ya que es posible incluir sus rivales dentro de sí misma, no sólo para re- contar sus historias como episodios dentro de su historia, sino para contar las historias como del contar de sus historias como tales episodios. [33]

Los comentarios de MacIntyre proveen una nueva trayectoria para la reflexión moral posmoderna superior a las otras opciones. Esta trayectoria incluye varios teóricos trabajando en campos de la narrativa teológica/ética, el Tomismo, la ortodoxia radical y la teología posliberal. Colectivamente ellos sugieren una amplia categoría de reflexión ética posmoderna, la cual es superior a las otras opciones. Esta categoría, que comienza en la crítica posliberal, encuentra sus más completas expresiones en una re-narración

constructiva de una imaginación moral cristiana más fiel a los reclamos de la ortodoxia radical.

La Crítica Posliberal

Una forma particular de posmodernismo es la crítica posliberal.[34] Ella representa una dirección positiva para el posmodernismo. Tres individuos, MacIntyre, Hauerwas, y Milbank, pueden ser generalmente asociados con la crítica posliberal de la modernidad. Cada uno de ellos representa perspectivas únicas, sin embargo, ellos comparten una sospecha relacionada con la versión enciclopedista/liberal de las cosas.[35] Juntos apuntan a una versión de reflexión moral que podría permitir a los teólogos wesleyanos, de santidad a “re-pensar de nuevo” los aspectos más fundamentales de la fe cristiana y específicamente la reflexión moral.

MacIntyre, como ya hemos notado, es un crítico incansable del fallido proyecto Renacimiento. Sus muchos libros y artículos contribuyen a la reconsideración de la teoría ética modernista. Al inicio de su obra *After Virtue* (Tras la virtud), él menciona: “Una tesis central de este libro es que la bancarrota de este proyecto [El Renacimiento] proveyó el trasfondo histórico contra el cuál los predicamentos de nuestra propia cultura puedan llegar a ser inteligibles” [36]. Su crítica se centraliza en intentos modernos para asegurar la moralidad en principios universales/racionales. Tales principios separan la moralidad de la cultura, la ocasión, la historia, etc. Esta clase de separación nos lleva a un clima no-sano para hacer escogimientos morales importante. Ha llevado a algunos a concluir que la única forma posible de teoría moral es el emotivismo. Él argumenta que esta clase de pensamiento moral de hecho ha fallado como una teoría viable.

MacIntyre ofrece una teoría alternativa a través de una primera premisa, “el ser humano en sus acciones y práctica, al igual que en sus ficciones, es esencialmente un animal que narra historias. Él no es esencialmente un narrador de historias, pero se convierte en uno por medio de su historia que aspira a la verdad”. [37] Esto sugiere que la moralidad surge de esos hábitos y prácticas que guían la vida a través de sus muchas vueltas y caminos. El principio de despersonalizar, que ha nutrido el individualismo de la ética moderna, no puede ser finalmente justificado de acuerdo a MacIntyre. Si él tiene razón, entonces otro relato de la teoría moral debe ser sugerida. Él sostiene que los hábitos y las prácticas ofrecen tal camino.[38]

Stanley Hauerwas es una de las voces más provocativas en la iglesia hoy. Su energía y perspicacia han cambiado el paisaje teológico de la iglesia incuestionablemente. Hauerwas, quien enseña en la Facultad de Divinidad de la Universidad de Duke, es también un crítico enérgico de los teoristas quienes han incorporado inconsciente o descuidadamente las presunciones de una sociedad liberal/democrática. Él expresa este mismo sentimiento en uno de sus muchos libros, “hacer la metafísica de liberación central o sobrevalorarla como una descripción de la naturaleza de la existencia cristiana, como se ha hecho en la mayoría de la teología de la liberación, es un error, dado el trasfondo de mucho de nuestra reciente historia intelectual y política”. [39] Él duda que estas presuposiciones serán de mucho servicio a la iglesia, ellas podrían de hecho, ser peligrosas. En vez de esto, él mira a las narrativas detrás de la comunidad cristiana para la formación del carácter. Él habla sobre la importancia de una narrativa llena de verdad que ayudará a engendrar la clase de carácter capaz de libertad, justicia, compasión y liberación.[40] La veracidad de los reclamos cristianos acerca de tales cosas como la compasión no depende sobre la justificación racional, sino de la clase de carácter que surge de la comunidad cristiana. La compasión emerge del carácter de una persona

formada por la narrativa llena de verdad. Esta es la tarea de la iglesia como una comunidad de carácter. Hauerwas escribe elocuentemente referente a su entendimiento de la iglesia:

La veracidad de las convicciones cristianas reside en su poder para formar un pueblo suficiente para reconocer el carácter dividido del mundo y por lo tanto preparado necesariamente para ofrecer hospitalidad al extranjero. Ellos deben ser lo que son, por ejemplo, y la iglesia, exactamente porque la historia de Dios que los ha formado requiere que ellos entiendan y reconozcan el carácter dividido del mundo. La tarea de los cristianos no es, por lo tanto, demostrar que todas las posibles posiciones son falsas por medio de preguntas críticas... sino de ser testigos del Dios que ellos creen abraza toda verdad.[41]

Esto debe sugerir la epistemológica alternativa abrazada por Hauerwas. Las bases racionales no justifican la compasión; más bien la justificación son las vidas de esas personas quienes son formadas por la verdad. La iglesia es la comunidad llamada a ser por el Espíritu Santo y la predicación de la Palabra; y la iglesia es nutrida por los hábitos y práctica de la fe para así formar el carácter de aquellos dispuestos a abrazar la aventura.

John Milbank, ex-catedrático en teología en la Universidad de Cambridge, y ahora profesor en la Universidad de Virginia, se mueve con facilidad a través de la teología, filosofía y sociología. Milbank no sólo hace eco de las preocupaciones en la crítica posliberal, él también sugiere un acercamiento nuevo, constructivo, re-narrando la imaginación moral cristiana con presuposiciones teológicas en vez de seculares. Milkbank argumenta que hay una “ontología de violencia” la cual está en la raíz de la razón secular. Muchos teólogos, en particular aquellos moldeados por el liberalismo, se

han comprometido con las presunciones de la razón secular, haciendo problemática la reflexión moral contemporánea ya que refleja el secularismo moderno y violento. Como una alternativa, Milbank llama a que los teólogos realicen la tarea “de redimir el enajenamiento; sólo el teólogo debe perpetuar esa manera de hacer originalmente, que es la apropiación divina de la carne humana, no para confirmarla, sino para mostrarla nuevamente como sorprendentemente es”. [42] Él hace unas preguntas más adelante en el libro, que parecen engañosamente simple: ¿Puede la moralidad ser cristiana? El contesta de la siguiente manera: “Déjeme contestarles directamente. La respuesta es no. No ‘no’ que no puede ser una moralidad específicamente cristiana. Sino no, la moralidad no puede ser cristiana”. [43]

Mientras que esta respuesta es chocante, está conectada a su crítica general del liberalismo, que es evidente en su anterior libro titulado, *Theology and Social Theory* (Teología y Teoría Social). La preocupación de Milbank es que todos los acercamientos al pensamiento moral moderno (ética) fracasan porque estos alcances están cimentados en las mismas presuposiciones violentas como las otras formas de la razón secular. No es posible rastrear las muchas matices de la crítica teología de Milbank en este punto. Es solo posible mirar a sus análisis en los términos más amplios posibles. Su punto es expresado claramente en el último capítulo de su *Social Theory* (Teoría Social) donde él dice: “La tarea de tal teología no es apologética, ni siquiera argumentar. Por lo contrario, es contar nuevamente el mythos cristiano (la historia cristiana), pronunciar nuevamente el logos cristiano, y llamar nuevamente a la praxis cristiana de tal manera que restaure su frescura y originalidad. Debe articular la diferencia cristiana de tal manera que se haga extraña”. [44] Esto significa que la teología debe tener el valor para contar la historia cristiana a pesar de toda su rareza a los oídos seculares y aún a algunos dentro de la iglesia. También significa que la misma lógica de la fe cristiana debe moldear cada

aspecto de nuestro pensamiento y práctica. Finalmente, significa que debemos buscar para encarnar esas prácticas históricas de la fe, que han sustentado su mensaje y vida por milenios.

Milbank continúa abogando por una "Contra-Etica," en la cuál él aboga por un punto de vista agustiniano. Puesto en los términos más básicos esto sugiere que la reflexión moral se dará a la luz de la distinción entre dos ciudades: la Ciudad de Hombre (ser humano) y la Ciudad de Dios. Esto nos sugiere que en el centro de la Ciudad de Hombre está una clase de amor que finalmente pone una persona en contra de otra, pues está basada en la rivalidad y el amor egoísta. Por otro lado, la Ciudad de Dios es desde su raíz fundada sobre el modelo de la vida trina de Dios. No es que se ha olvidado la Tierra, es que la Tierra es puesta dentro de su justo contexto. Por lo tanto, la virtud es la celebración del amor de Dios para la creación. Milbank puede hacer esta aseveración porque, "esto implica tanto que las partes pertenecen al entero, como que cada parte trasciende cualquier entero imaginable, porque el entero es sólo una serie finita que continua infinitamente hacia un Dios infinito e insondable".[45]

Estos tres filósofos y teólogos revelan obstáculos que estorban la reflexión moral. Sus análisis también apuntan a la manera que la búsqueda de una teología moral adecuada dentro de la iglesia pueda intentar encontrar un acercamiento que es más fiel. En primer lugar, la iglesia siempre corre el riesgo de hacer de la reflexión moral una noción liberal de ideales establecidos universalmente; estos hombres también sugieren que a menudo nuestras reflexiones éticas pueden estar descansando en la justificación racional. En vez de esto, ellos piden por una reflexión moral que surge de los hábitos y prácticas cristianas, que finalmente engendran la virtud. En segundo lugar, estos hombres también cuestionan el ser autónomo, que es asumido por la ética moderna. Ellos, sin embargo,

señalan al ser formado socialmente y la necesidad acompañada de que la comunidad cristiana sostenga el desarrollo de las personas. Finalmente, ellos cuestionan la tendencia de la iglesia de hacer sentido del mundo, arrojando la reflexión moral en términos seculares como una forma de apologética ética. Ellos se preguntan si esta tarea es en sí una meta que valga la pena; en vez de esto, nos postulan el uso de una imaginación moral teológicamente rica moldeada por categorías teológicas en vez de seculares. Estas “resemblanzas familiares” directivas de la crítica y práctica posliberal proveen el marco de referencia para establecer un nuevo medio para enseñar ‘ética’ (realmente cultivando la imaginación moral) en aulas contemporáneas.

El Desafío Posmoderno de Enseñar Ética

El surgimiento del posmodernismo presenta un especial desafío para la enseñanza de la ética. Por ejemplo, la negación del conocimiento objetivo pareciera dejar al relativismo como la única alternativa. Igualmente, la negación del significado universal de las palabras y textos pudieran llevar a algunos a la conclusión de que la reflexión ética ha perdido su validez. La negación de la unidad del ser pudiera parecer que arroja duda sobre el significado de la agencia moral. La negación de la lógica detrás de la distinción entre el cuestionamiento racional y la acción política parece socavar la presumida objetividad de la razón. Todos estos desafíos son consideraciones importantes para enseñar ética. Los estudiantes que se sentarán en nuestras aulas no siempre podrán nombrar las fuentes filosóficas de sus ideas, pero ellos igualmente serán afectados. La tarea de enseñar ética tiene que ver sobre todo con cultivar una imaginación moral en las mentes y vidas de nuestros estudiantes. El asunto real es cómo una imaginación moral puede ser engendrada en medio del fermento intelectual sugerido por el posmodernismo. Esto nos plantea varias preguntas. Primero, ¿cuáles son las fuentes de una imaginación

moral? Segundo, ¿los que vienen a estudiar en nuestras instituciones, vienen para ser educados o para que confirmemos sus perspectivas previamente sostenidas? Tercero, ¿podrá el contingente representado por nuestros estudiantes tolerar preguntas éticas planteadas en clase? Cuarto, ¿cómo va a capacitar la instrucción en la clase a los estudiantes a enfrentarse a las muchas preguntas personales morales que inevitablemente van a surgir durante sus estudios? Quinto, ¿cómo la forma presencial misma en nuestras aulas y alrededores va a plantear preguntas morales para nuestros estudiantes? Hay, obviamente, otras preguntas, pero por lo menos estas son sugestivas. Cada una de estas preguntas están relacionadas con la situación posmoderna ya descrita.

Los próximos párrafos intentarán bosquejar brevemente una respuesta a cada una de las preguntas planteadas arriba. Mientras que hay muchos más detalles en proponer una respuesta acabada a cada pregunta, es posible ver los parámetros más generales de las posibles respuestas a estas preguntas.

Primero, ¿cuáles son las fuentes de una imaginación moral? Desde la perspectiva cristiana la fuente más importante y obvia para la imaginación moral es las Escrituras. Encontramos dentro de sus páginas la historia de Israel, la vida de Jesús, y el surgimiento de la iglesia. Es profundamente importante y una fuente única y autoritativa para la imaginación moral. La iglesia misma con sus tradiciones y prácticas es una fuente de imaginación moral. Dentro de la tradición wesleyana de santidad muchos pueden recordar la inmensa importancia moral de las reuniones de testimonios, los pequeños grupos de estudios bíblicos, la escuela dominical, y la predicación. Los Padres de la Iglesia y místicos cristianos también son una fuente para la imaginación moral. Uno haría bien en fijarse en la gran literatura para la imaginación moral engendrada por la gracia

preveniente de Dios. Hay mucho más, pero estas muestras servirán como una indicación de la rica herencia de la fe cristiana para la imaginación moral.

Segundo, ¿los que vienen a estudiar en nuestras instituciones, vienen para ser educados o para que confirmemos sus perspectivas previamente sostenidas? Los que enseñan en universidades de artes liberales trabajan con estudiantes que fluctúan entre las edades de dieciocho y veintiún años, mientras que aquellos en la educación de un colegio bíblico y de un seminario trabajan con estudiantes de más edad. El desafío de la educación es de encontrar una manera de presentar las perspectivas más maduras y reflexivas del instructor sin comunicarle desprecio al estudiante. El propósito de la educación es de desafiar perspectivas asumidas sin un análisis crítico, pero esto se debe hacer en el contexto de respeto para el estudiante. A final de cuentas, es solo la obra transformadora de Dios que re-narra el aula de campo de batalla a un santuario de entendimiento.

Honestamente, la manera en que los estudiantes son reclutados para asistir a pequeñas universidades de artes liberales es a menudo con la esperanza de que las perspectivas sostenidas previamente (o perspectivas tradicionales) serán reforzadas. Esto podría interrumpir inconscientemente las posibilidades educacionales de los años invertidos en la universidad o en los estudios formales. Sin embargo, no es el propósito de una educación de destruir negligentemente las convicciones de un estudiante. Engendrar una imaginación moral requerirá que tanto el estudiante como el instructor se unan en la aventura mutua de educación que sin lugar a dudas será ocasionalmente incómodo.

Tercero, ¿podrá el contingente representado por nuestros estudiantes tolerar preguntas éticas planteadas en clase? La respuesta de esta pregunta está relacionada a la segunda pregunta. Muchas de las universidades de arte liberal y seminarios son conservadores. La batalla reciente entre la Convención de los Bautistas del Sur y sus universidades y

seminarios es testigo fehaciente de este hecho. La batalla más pequeña entre los miembros de la junta administrativa, los administradores y los profesores universitarios de instituciones wesleyanas de santidad no es menos importante para aquellos afectados. Enseñar ética es inherentemente peligroso y controversial porque llega a la pregunta de acción y valor. Los estudiantes por lo general no son tolerantes a las respuestas artificiales de esos asuntos. Por otro lado, a los miembros de las juntas administrativas y a los administradores se les encargan de pedirle cuentas a la facultad respecto a la misión educacional de la universidad o seminario. Es aquí es donde se encuentra la dinámica de posible conflictos. Enseñar ética va a requerir que estos asuntos sean confrontados creativa y fielmente. Una imaginación moral no puede ser engendrada en un ambiente de falta de confianza. Sin embargo, los que enseñan necesitan rendir cuentas a una comunidad mayor de discurso. Encontrar un equilibrio entre la necesidad de un espacio intelectual para una genuina reflexión moral y las preocupaciones legítimas de la iglesia es un desafío y posibilidad de engendrar una imaginación moral.

Cuarto, ¿cómo va a capacitar la instrucción en la clase a los estudiantes a enfrentarse a las muchas preguntas personales morales que inevitablemente van a surgir durante sus estudios? Los años de la educación universitaria y de seminario son extremadamente importantes. Durante estos años los estudiantes escogen sus carreras. Toman decisiones básicas sobre el estilo de vida, por ejemplo, la conducta sexual, asistencia a la iglesia, el consumo de alcohol y drogas, etc. Para algunos la cuestión del aborto se convertirá en una decisión personal. Por lo tanto, es importante que aquellos cuya responsabilidad será enseñar ética puedan comprometer a los estudiantes en una conversación, que les capacitará enfrentar estos asuntos con los recursos de una imaginación cristiana. La ética es ciertamente especulativa, pero en su nivel más profundo es práctica. La emoción de

enseñar ética es la oportunidad que provee de capacitar a los estudiantes a enfrentar asuntos morales personales en un ambiente de convicción cristiana.

Quinto, ¿cómo la forma presencial misma en nuestras aulas y alrededores va a plantear preguntas morales para nuestros estudiantes? Ya que la ética es una disciplina práctica no será fácilmente compartimentalizada en una aula. La ética se limitará al aula al punto que se responda al contenido y prácticas inherentemente internas que planteen a los estudiantes lo que realmente está sucediendo en la institución como un todo. De hecho, uno podría argumentar que la ética es enseñada más efectivamente por medio de su incorporación en personas e instituciones. No es posible hablar de una manera y actuar de otra sin meramente pretender engendrar una imaginación moral. Pero más positivamente, la situación posmoderna abre la puerta a la posibilidad de hacer de toda la institución una gran aula para enseñar ética. Es más, esto podría ser un requisito para lo mismo.

Los cinco asuntos planteados arriba apuntan a la necesidad de definir más claramente la imaginación moral. La primera tarea para enseñar ética en un mundo posmoderno es engendrar una comunidad capaz de imaginar un mundo desde una perspectiva teológica. Este punto de vista es evidente en el trabajo de Hauerwas y especialmente en los de Milbank. Esto significa sobre todo que enseñar ética en el contexto cristiano tiene que ver con una construcción teológica del mundo. Para lograr esto es esencial que nos sobrepongamos a las inclinaciones puramente reaccionarias, utilitarias y pragmáticas de nuestros tiempos. La razón para esto parece evidente en que nos llevará a una ética reduccionista. Este tipo de ética es finalmente inadecuado para enfrentar los desafíos presentados en un mundo posmoderno. Lo que se pareciera necesitar es una racionalidad práctica que nace de las formas de vida engendrada por la imaginación moral. Una

apelación clara de tal racionalidad práctica es el hogar autóctono de la “persona común” pues la moralidad es una tarea no tan sólo para el académico.

Es fácil ver que la amenaza extrema percibida por el posmodernismo puede llevar algunos a la búsqueda de directrices seguras que aseguren el valor. Parte de este punto de vista es la idea de que todo se puede separar claramente entre los “buenos” y “malos” o quizá en las posiciones “pro” y “contra”. Por ejemplo, sólo recientemente Timothy McVeigh fue ejecutado por el gobierno federal. McVeigh fue encontrado culpable del ataque terrorista del edificio federal la ciudad de Oklahoma. Un crimen que él admitió sin remordimiento. Yo no estoy interesado aquí en determinar si el motivo de su ejecución fue venganza o justicia. Lo que me preocupa es determinar si nosotros queremos educar hombres y mujeres hasta al punto que sea posible pensar en el asunto más complejamente que las alternativas de venganza y justicia; tales como a través de los lentes de la redención o reconciliación. Esta misma preocupación se puede aplicar a una cantidad mayor de preocupaciones éticas. ¿ El mundo se ve diferente desde la perspectiva de la cruz? ¿Podemos pensar, orar, hablar juntos de tal manera que sea posible comenzar a ver el mundo y visualizar posibilidades creativas por medio de prácticas como el bautismo, la Eucaristía, el perdón, la caridad, la hospitalidad, etc.?

En otras palabras, la imaginación moral habla mucho más profundamente acerca de un estilo de vida que lo que hace acerca de buenas decisiones basadas en principios temporales. Una imaginación moral es menos acerca de algunos cálculos para confrontar problemas de lo que es acerca de comenzar a visualizar la clase de vida capaz de la verdad. Esto me lleva de nuevo al asunto de una cosmovisión o el horizonte desde el cual comenzamos a ver la vida. Sin tal horizonte es muy fácil perder de vista lo que es importante, porque perdemos de vista de quiénes somos ante los ojos de Dios.

Comenzamos a hacer a Dios a nuestra imagen en vez de tratar de entendernos a nosotros mismos hechos a la imagen de Dios. Por lo tanto, una imaginación moral es sólo posible cuando nuestra cosmovisión es abierta para abrazar al “Padre todopoderoso creador del cielo y la tierra”. Tal movida no es fácilmente co-optada por alguna agenda inmediata. Se resiste a ser reducida a una tarjeta electoral o a una ética sexual. No estoy aquí para afirmar que las afirmaciones teológicas tales como que “Dios creó el mundo”, que “Dios es santo”, o que “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo”, no tienen significado moral. Ciertamente ellas tienen gran significado moral y aún significado metafísico. Creo que el desafío que nosotros tenemos ante nosotros es de engendrar las formas de vida que nos permitirá a explorar juntos el significado moral de nuestra fe.

Es aquí donde veremos tanto las posibilidades de la dinámica en nuestros salones de clases como sus limitaciones. Hace tiempo he descartado la idea de que todo lo importante en una institución educativa ocurre en el salón de clases. No pienso que el comité de currículo tiene la única esperanza para engendrar una imaginación moral. Sin embargo, tampoco quiero menospreciar la importancia del currículo. Después de todo, creo que aprender a leer buenos libros y reflexionar sobre grandes ideas son esenciales para una imaginación moral. Mientras que el definir estos buenos libros e ideas grandes no nos llevará al consenso total, la mayoría aceptaría la proposición de que una imaginación moral tiene que ver con una vida saturada en estas cosas. Aprender a pensar y a escribir son destrezas esenciales, me atrevo a decir, son virtudes para la vida moral.

La capacidad para hacer amistad es también importante. Tiendo a pensar que la calidad de la vida de uno está directamente relacionada con la clase de amigos que tenemos. ¿Nos inspiran nuestros amigos a virtudes dignas de imitar? Una manera de enseñar ética es ayudar a nuestros estudiantes a reflexionar la clase de amigos que tienen. La calidad de

vida que surge a partir de esta clase de amigos es una clara indicación del ser formado socialmente. Estas amistades apuntan a una agenda más amplia de reflexión moral.

Es en la medida que aprendemos a adorar juntos que la esperanza de una imaginación moral entra en perspectiva. Cuando hablo de adoración quiero sugerir que aprendemos a ordenar nuestras vidas por la realidad suprema de un Dios trino. Aprendemos a marcar el tiempo a través de la fe cristiana. John Milbank perspicazmente comenta: “Ya que Dios no es una cosa o asunto más en el mundo al cual podríamos volvernos, Él está únicamente primero aquí para nosotros cuando nos volvemos a Él. Y sin embargo, sólo nos volvemos a Él, cuando Él nos alcanza; he aquí donde reside el misterio de la liturgia – liturgia que para la teología es más fundamental que tanto el lenguaje o la experiencia, y, sin embargo, es a su vez tanto lingüística como experiencial.[46] La adoración nos quitará la noción errónea que todo depende sólo de nosotros y de aquellos que levantamos cada día para hacer del mundo un mejor lugar. Nos recuerda que somos el propio pueblo de Dios llamado a discernir la vida a la cual Él nos llama, a través de la Palabra, el Espíritu, y los sacramentos. Es gozosa, dolorosa, llena de riesgo, y profundamente gratificante, todo al mismo tiempo.

El posmodernismo nos llama a llevar la ética más allá de los parámetros decisionistas que la modernidad pareció llevarnos. Nos obliga a mirar la agencia moral en términos más amplios que lo que el ‘Myto de Sisyphus’ sugiere. Podría apuntar de regreso a lo local y particular donde la vida moral es finalmente desempeñada. Quizá el posmodernismo nos llevará a re-pensar sobre el intento de ligar la reflexión moral con los conceptos de la pura razón. Pero, también sugiere que la reflexión moral es más que sólo una empresa de controlar las situaciones. El desafío del posmodernismo nos lleva a quienes enseñan ética a recobrar una racionalidad práctica capaz de engendrar carácter.

El enseñar ética en medio de las corrientes del posmodernismo presenta muchos desafíos. La primera movida requerirá que se le preste atención a la imaginación moral. Tal movida ayudará a engendrar la capacidad para envisionar posibilidades creativas ante los dilemas morales. Otra dimensión de enseñar ética será nuevamente hacer un llamado a la práctica cristiana. Aquí el bautismo, la Comunión, el perdón y la hospitalidad, engendran la clase de carácter capaz de tomar decisiones morales. Un tercer aspecto de enseñar ética es el llamado a formar la clase de amistades que encarnan virtud. Tal énfasis nos llevará más allá del agente moral solitario que debe enfrentar conflictos de deber como una prueba netamente personal. Finalmente, la adoración abre al agente moral a la posibilidad de la virtud. Estas sugerencias nos dan una perspectiva en la tarea de enseñar ética, aún en un mundo posmoderno.

Quienes intentan enseñar ética en el umbral del posmodernismo enfrentan desafíos significantes. Quizá, la tarea principal será comenzar a envisionar una vida moldeada por la historia de Israel y la vida de Jesús. Mientras que no pudiera parecer una meta esperada a la luz de todas las otras voces que claman por nuestra atención, es todavía la tarea de quienes enseñan ética recontar la historia cristiana, pronunciar nuevamente su racionalidad práctica, y hacer un llamado a la práctica o acción cristiana.

[1] See Michel Foucault, *The Foucault Reader* (El Lector de Foucault), Paul Rabinow, ed. (New York: Pantheon Books, 1984). Él habla de actitud como "un modo de

relacionarse a la realidad contemporánea; una decisión voluntaria hecha por la gente; al fin, es una manera de pensar un sentimiento; también, una manera, de actuar y de comportamiento que al mismo tiempo crea una relación de pertinencia y se presenta a sí mismo como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaron un ethos. Y consecuentemente, en vez de buscar distinguir la 'era moderna' de la 'premoderna' y de la 'posmoderna', pienso que sería más útil tratar de descubrir como la actitud de la modernidad, aún desde su formación, se ha encontrado ella misma luchando con actitudes de 'contra modernidad... (39). Vea también a Richard Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (La Nueva Constelación: Los Horizontes Éticos-Políticos de la Modernidad/Posmodernidad). (Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, 1995). Él ofrece otra declaración sobre esta actitud, "Debe quedar en claro que rechazo el fundamentalismo en sus expresiones multifacéticas. No sólo rechazó que la filosofía misma puede ser cimentada en fundamentos permanentes y que la filosofía misma es una disciplina fundamental, un árbitro para el resto de la cultura; también rechazó de que la historia - en todas sus formas - es o puede ser una disciplina fundamental, que contesta las preguntas que hacemos en la filosofía... Y este impulso y la tarea que nos presenta - aunque puede ser suprimido o reprimido - tiene en sí mismo una manera imperceptible de reafirmarse a sí misma, aún cuando parezca estar moribunda" (7.

[2] Lawrence Cahoon, "Introduction" in *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("Introducción" en el libro *Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología*). (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 2.

[3] Jean-Francois Lyotard, "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge," in *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("La Condición Posmoderna: Un

Informe Sobre el Conocimiento" en *Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología*. Lawrence Cahoon, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 482.

[4] Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Cosmopolis: La Agenda Escondida de la Modernidad) (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 201. Toulmin señala la importancia del proyecto de la modernidad para entender la movida hacia la modernidad. Menciona cuatro cambios que constituyen el movimiento hacia la modernidad: de lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, y de lo temporal a lo que trasciende el tiempo (30-34). Él dice, "Estos cuatro cambios de imágenes mentales... eran distintos unos de los otros; pero, tomados en un contexto histórico, ellos tenían mucho en común, y su resultado en conjunto excedió lo que cualquiera de ellos por separado pudiera producir. Todos ellos reflejan un cambio histórico de la filosofía práctica, cuyos asuntos surgieron de la medicina clínica, el procedimiento jurídico, análisis de estudios de caso relacionados con la moral, o la fuerza retórica del razonamiento oral, a una concepción teórica de la filosofía: los efectos de este cambio fueron tan profundos y duraderos que el avivamiento en nuestros días de la filosofía práctica ha tomado a muchas personas de sorpresa" (34). Añade en el próximo párrafo, "No es un accidente que los diagnósticos y el seguir un procedimiento determinado, le ética basada en estudio de casos y la retórica, el tratamiento de temas y lo poético, fueron echados a un lado y cuestionados" (34).

Diógenes Allen, en su libro *Christian Belief in a Postmodern World.- The Full Wealth of Conviction, Creencias Cristianas en un Mundo Posmoderno*, (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989), hace cuatro observaciones, que son relevantes para nuestra discusión. Primero, el desafío moderno a la creencia en Dios es suplantado por el posmodernismo. Segundo, el posmodernismo ha desafiado el intento de

fundamentar la moralidad en el secularismo intentado en el Renacimiento. Tercero, el posmodernismo ha cuestionado la idea del progreso inevitable. Cuatro, el posmodernismo ha cuestionado la idea que todo conocimiento es inherentemente bueno (3-5).

El punto digno de notar tanto para Toulmin como para Allen es que cualquier análisis del posmodernismo requiere un entendimiento serio de la modernidad. También queda claro que el posmodernismo no es necesariamente un enemigo de la fe; el hecho es que lo contrario puede ser el caso.

[5] Terrence Tilley, en *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Teologías Posmodernas: El Desafío de la Diversidad Religiosa). (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995) dice, "En una edad "pos," el futuro es interminable e invisible, y el pasado paradójicamente es tanto descartado como mantenido. De aquí, la ambigüedad sobre de donde hemos venido, la incertidumbre sobre quiénes somos, y la sospecha sobre a dónde vamos es conectada en cada edad "pos." (vii). Él sigue dividiendo al posmodernismo en tres grupos. Primero, el Posmodernismo de la completación, que incluye a Jürgen Habermas, Helmut Peukert, David Ray Griffin, y a David Tracy. El asunto principal, que le concierne a estas personas, es como "extender y completar el proyecto moderno" (vii). Segundo, el Posmodernismo de disolución, que incluye a Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, y a Edith Wyschogrod. De acuerdo a Tilley, "Estos teólogos disuelven lo que queda de las catedrales humanamente construidas del pensamiento que una vez parecieron eternas e inmovibles. En, por medio de, y más allá de los escombros que contamina el suelo, permanece un espacio vacío para la luz, ya no bloqueada por los edificios humanos; o quizá son tan sólo los huecos, las fisuras, los hoyos, y las roturas que están presentes (como el estado de vaciamiento y la ausencia en el corazón de todo)

pueden mostrar la ausencia del Otro" (viii). Tercero, el posliberalismo teológico que incluye a Clifford Geertz, George Lindbeck, William McClendon, Stanley Hauerwas, y a Hans Frei. Aquí "el punto no es ni de completar, rechazar, ni de disolver o resolver el mundo moderno. El punto es ver cómo vivir en el mundo de Dios y ver como todos los otros 'mundos' se encajan o no en el mundo que Dios ha hecho" (viii).

[6] Ihab Hassan, "Postmodernism: A Paracritical Bibliography," *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("El Posmodernismo: Una Bibliografía Paracrítica," del libro *Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología*) Lawrence Cahoon, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 389.

[7] Jean Baudrillard, "Symbolic Exchange and Death," *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("Intercambio y Muerte Simbólica," del libro *Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología*). Lawrence Cahoon, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 438.

[8] Lyotard, 499.

[9] John Thiel, *Nonfoundationalism* (El No-Fundamentalismo). (Minneapolis: Fortress Press, 1994) habla sobre el "Mito del Museo" que "distribuye su fundamentalismo a través de la idea de un esquema conceptual en que se le atribuyen una vida mental propia a los significados aparte de su uso y adaptabilidad en el lenguaje" (19).

[10] Lyotard, 489.

[11] Jacques Derridá, "The End of the Book and the Beginning of Writing," *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("El Fin del Libro y el Comienzo de la Escritura," "Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología). Lawrence Cahoone, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 349.

[12] *Ibid.*, 356.

[13] Mark C. Taylor, "Erring: A Postmodern A/theology," *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("Errando: Una Teología/A Posmoderna," "Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología). Lawrence Cahoone, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 519.

[14] Foucault, Reader (El Lector), 102.

[15] Taylor, 515.

[16] Michel Foucault, "Truth and Power" *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("Verdad y Poder," "Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología). Lawrence Cahoone, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 379.

[17] *Ibid.*, 8.

[18] Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Ética Posmoderna). (Cambridge: Blackwell Publishers, 1993) describe la situación de la siguiente manera, "Al presente nos enfrentamos a decisiones de una magnitud sin precedentes y con consecuencias potencialmente desastrosas, ya no esperamos que la sabiduría de los legisladores o la

perspicacia de los filósofos nos saquen a todos de la ambivalencia moral y la incertidumbre decisional" (31-32). Dos títulos de capítulos en el libro de Bauman ilustran el tenor de la ética posmoderna, 'la Universalidad Elusiva' y 'los Fundamentos Elusivos '.

[19] Bernstein, 7.

[20]Ibid.

[21]Ibid.

[22] De acuerdo a Bauman, "La posmodernidad tiene dos rostros: la 'disolución de lo obligatorio en lo opcional' tiene dos polos aparentemente opuestos, sin embargo efectos íntimamente relacionados. Por otro lado, la furia sectaria de la auto-afirmación neotribal, el resurgimiento de la violencia como el principal instrumento de la construcción del orden, la búsqueda ferviente de verdades claves que se espera puedan llenar el vacío de la ágora desértica. Por otro lado, la denegación de los retóricos de ayer de la ágora para juzgar, discriminar, escoger entre opciones: cada opción es una de muchas y no excluye otros ámbitos"(238).

[23] Luce Irigaray, "The Sex Which is Not One," in *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("El Sexo Que No Es Uno,"*Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología*). Lawrence Cahoone, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 461.

[24]Ibid., 465.

[25] Susan Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought," *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* ("La Masculinación Cartesiana del Pensamiento" Del Modernismo al Posmodernismo: Una Antología). Lawrence Cahoon, ed. (Cambridge: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 658.

[26] Bernstein menciona, "En 'Metafísica y Violencia' que Derridá se arriesga delineando lo 'trascendental,' condiciones para, y el 'ideal' de, una comunidad ética," Dejar al otro ser en su existencia y esencia al otro referirse a lo que adquiere acceso al pensamiento, o (y) el acceso que adquiere el pensamiento, es aquello que es esencia y aquello que es existencia; y aquello que es Ser que los dos presuponen. Sin esto, ningún dejar-ser sería posible, y primero que todo, el dejar-ser del respeto y el mandamiento ético expresándose en la libertad. La violencia reinaría a tal grado que no se podría más aún aparecer o ser nombrado (185).

[27] Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Tres Versiones Rivales de Cuestionamiento Moral: Enciclopédico, Genealogía y Tradición). (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), 42.

[28]Ibid.

[29] Ibid., 65.

[30]Ibid., 39-40.

[31]Ibid., 79.

[32]Ibid., 194.

[33]Ibid, 80-81.

[34] Ofrezco un tratamiento completo del posliberalismo y de sus implicaciones para la teología wesleyana de santidad en Henry Spaulding II, “Good Conscience or Good Confidence: A Postmodern Re-Thinking of Ethical Reflection in the Wesleyan Holiness Tradition,” *Wesleyan Theological Journal*. 35:1 (Spring 2000) (“Buena Conciencia o Buena Confianza: Un Re-Pensamiento Posmoderno de la Reflexión Ética en la Tradición Wesleyana de Santidad,” *Revista Teológica Wesleyana*. 35:1 (Primavera 2000).

[35] John Milbank dice, “Por lo tanto la aparente moderación de la Ortodoxia Radical de distanciarse del ‘conservatismo’ soi-distante del positivismo revelatorio, o de un papismo alto, o a un discurso teológico puramente auto-referencial, es realmente una señal de un ‘extremismo’ que se remueve a sí mismo de la modernidad tanto en su enfoque liberal como conservador” en John Milbank, “The Programme of Radical Orthodoxy,” in *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry* (“El Programa de la Ortodoxia Radical,” en *¿La Ortodoxia Radical? Un Cuestionamiento Católico*). Editado por Laurence Paul Hemming (Burlington, USA: Ashgate: 2000), 33. Estos comentarios parecieran contrarrestar a aquellos piensan en la Ortodoxia Radical como una nueva manera de ser conservado. Además sugiere que tanto los liberales como los conservadores usan métodos similares aunque llegan a conclusiones muy diferentes.

[36] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Tras la Virtud: Un Estudio en Teoría Moral). Second Edition. (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1981, 1984), 39.

[37]Ibid. 216.

[38] MacIntyre dice, "Por una 'práctica' voy a querer significar cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa establecida socialmente a través de la cuál se realizan bienes internos de esa forma de actividad en el curso de tratar de alcanzar aquellos niveles de excelencia que son apropiados a, y parcialmente definitivos de, esa forma de actividad, con el resultado que los poderes humanos de alcanzar la excelencia, y la concepción humana de los fines y bienes involucrados, son sistemáticamente extendidos." *After Virtue* (Tras la Virtud), 187.

[39] Stanley Hauerwas, *After Christendom? How the Church is to Behave if Freedom, Justice and A Christian Nation are Bad Ideas* (¿Después de la Cristiandad? Cómo la Iglesia va a Comportarse si la Libertad, la Justicia y Una Nación Cristiana son Malas Ideas). (Nashville: Abingdon Press, 1991), 55.

[40] Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between* (La Existencia Cristiana Hoy: Ensayos Sobre la Iglesia, el Mundo, y Viviendo Entremedio). (Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1988), 29.

[41] Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Una Comunidad de Cácter: Hacia Una Ética Social

Constructiva Cristiana). (Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1981), 93-94.

[42] John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Culture, Language* (El Mundo Hecho Extraño: Teología, Cultura, Lenguaje). (Cambridge: Blackwell Publishers, 1997), 1.

[43]Ibid., 219.

[44] John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Teología y Teoría Social: Más Allá de la Razón Secular). (Cambridge: Blackwell Publishers, 1990, 1993), 381

[45]Ibid., 405.

[46] Milbank, “The Programme of Radical Orthodoxy” (“El Programa de la Ortodoxia Radical”), 43.