



CIUDAD DE DIOS Y DE LOS HOMBRES



Alasdair C. MacIntyre. *“Marxism and Christianity”*, Duckworth, London, 1995. Se trata de una selección de las pp 9-24 de la versión española de la obra, que contienen la Introducción, escrita en 1995. Véase *“Marxismo y Cristianismo”*, Nuevo Inicio, Granada, 2007. Traducción de Francisco Javier Martínez y Sebastián Montiel. El título de ese texto es: *“Introducción: 1953, 1968, 1995: Tres perspectivas”*.

Esa introducción es en realidad una explicación de la evolución del pensamiento de MacIntyre en relación con el marxismo después de lo que ha pasado por su “caída”. Eso le obliga a MacIntyre a expresar su juicio actual también en relación con el liberalismo. El texto es importante, y figura también, como una síntesis de la evolución de su pensamiento, en la obra Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism, Edited by Paul Blackledge y Neil Davidson, Brill Academic Publishers, Leiden, 2005, que recoge los artículos de MacIntyre en su período marxista. Las entradas son del autor del blog, para ayudar en la lectura. Y también algunos pasajes en negrita, que tratan de subrayar alguna idea o pensamiento. Los pasajes omitidos se señalan con puntos suspensivos.

INTRODUCCIÓN

1953, 1968, 1995: TRES PERSPECTIVAS

1. 1953 desde la perspectiva de 1995

Las circunstancias en que se escribe este texto de 1953. La simplificación propagandística de las relaciones entre cristianismo y marxismo como meramente antagónicas. La ceguera de los cristianos modernos ante males sociales muy profundos, como la esclavitud o el fascismo.

Cuando en 1953 publiqué *Una interpretación del marxismo*,¹ que luego, tras algunas revisiones, se convertiría en *Marxismo y cristianismo*,² Stalin no había muerto todavía, y la Guerra Fría tenía ya una forma precisa. En febrero de 1953, la OTAN creó un mando militar unificado. En junio, la represión soviética de un levantamiento de trabajadores en Berlín Oriental ejemplificaba la implacable subordinación del conjunto de la Europa del Este a los intereses soviéticos. Ya hacía tiempo que entre muchos defensores de Occidente era corriente aceptar, sin la menor crítica, la pretensión que tenía la Unión Soviética de que sus prácticas sociales, políticas y económicas, encarnaban la teoría marxista, para justificar así su rechazo total del marxismo. Y se daba por supuesto, si no universalmente, sí de modo muy generalizado, tanto entre los teólogos como entre los fieles ordinarios, que, puesto que el marxismo era un materialismo ateo, y puesto que la persecución por parte del poder soviético intentaba impedir hasta donde fuera posible toda independencia a la vida de las iglesias, los cristianos tenían que identificarse por fuerza con la causa del Occidente anticomunista. Por supuesto, era cierto que algunas partes de la teoría marxista y que algunas predicciones marxistas habían sido genuinamente desacreditadas. También era verdad que la ortodoxia cristiana no podía más que oponerse a lo que en el marxismo servía para fundamentar o era consecuencia de su ateísmo. Pero el rechazo anticomunista del marxismo, simplista y sin matices, así como la comprensión igualmente simplista de la relación entre marxismo y cristianismo como una relación de puro antagonismo, sin más especificaciones, exageraba y distorsionaba estas verdades a favor de los intereses de la ideología que por entonces dominaba en Occidente.

Contra lo que yo consideraba en 1953, y todavía considero en 1995, que son graves distorsiones [de las dos realidades, marxismo y cristianismo] y de su relación], establecí la tesis central de este libro: que el marxismo no está, en modo alguno, en una relación de antagonismo frontal respecto del cristianismo, sino que más bien —y justamente por ser una transformación de la versión secularizada de la teología cristiana que había hecho Hegel—, tiene muchos de los rasgos de una herejía cristiana. El marxismo está mucho más cerca de esto que de la incredulidad no cristiana. El marxismo es, en consecuencia, una doctrina con el mismo alcance metafísico y moral que el cristianismo, y es la única doctrina secular posterior a la Ilustración que tiene semejante alcance. Propone un modo de comprender la naturaleza, y la naturaleza humana, da cuenta de la dirección y del significado de la historia y de los criterios con los que hay que juzgar la corrección de una acción, y propone una explicación del error y del mal. Y cada una de estas cosas viene integrada en una visión global del mundo, una visión del mundo que sólo se puede hacer del todo inteligible cuando se la entiende como una transformación del cristianismo. Más aún, el marxismo era y es una transformación del cristianismo que, como sucede con algunas otras herejías, daba motivos para reafirmar elementos del cristianismo que habían permanecido ignorados y oscurecidos por muchos cristianos. ¿Cuáles son esos elementos? La manera más adecuada de identificarlos y sacarlos a la luz es preguntarse qué actitud tendrían que adoptar los cristianos frente al capitalismo, y luego observar cómo se relaciona esa actitud con el análisis marxista del capitalismo.

1 *Marxism: an Interpretation*, SCM Press, London, 1953.

2 *Marxism and Christianity*, Schocken Books, New York/Duckworth, London, 1968.

Sobre la base de una comprensión cristiana de las relaciones humanas y sociales, ¿qué es lo que Dios pide de nosotros en esas relaciones? Que amemos a nuestro prójimo, y que reconozcamos que la caridad para con él va más allá de la justicia, pero siempre la incluye. Una consideración adecuada de la justicia lleva siempre consigo, no sólo una preocupación porque se haga justicia y se impida o se remedie en toda ocasión la injusticia, sino también la resistencia a las instituciones y estructuras que sistemáticamente engendran injusticia y, donde sea posible, también el intento de su abolición. Con demasiada frecuencia, los cristianos se han comportado mal —confirmando así lo que el cristianismo enseña acerca del pecado—, al no reconocer con la prontitud necesaria los males de tales estructuras, y al no responder a ellos. Mucho después de que los males de la esclavitud en América del Norte y en América Latina, y la posibilidad de su abolición, debiera haber sido patente para ellos, demasiados cristianos seguían estando ciegos ante esos males. Y cuando la perversidad del fascismo y del nacionalsocialismo eran ya demasiado obvias, demasiados cristianos se negaban a reconocerlas, y no digamos nada de implicarse en la resistencia a ellas. Por eso hacemos bien en honrar a quienes sí entendieron lo que requerían la caridad y la justicia: cristianos como el dominico Bartolomé de Las Casas, los anglicanos evangélicos John Newton y William Wilberforce, el luterano Dietrich Bonhoeffer, y los católicos Edith Stein y Maximiliano Kolbe y Franz Jägerstetter.^a

Sobre las injusticias estructurales en el capitalismo: la falta de libertad en las relaciones contractuales, y en conjunto en las relaciones de mercado. El mercado, la economía, el consumo y la riqueza como objetivos “últimos” de la vida.

Por los mismos motivos, deberíamos también honrar a la pequeña minoría de cristianos, tanto clérigos como laicos, que reconocieron relativamente pronto las injusticias sistemáticas generadas por el capitalismo comercial e industrial, tanto el incipiente como el desarrollado. Esos males eran y son de dos tipos. Por una parte, está el amplio espectro de injusticias particulares perpetradas contra individuos y grupos en tal o cual ocasión concreta, en las que quienes cometieron las injusticias podrían haber obrado de otro modo sin dejar de ser coherentes con los criterios de beneficio y pérdida, de éxito y de fracaso comercial e industrial, que vienen impuestos en un orden social capitalista por el orden mismo. La causa inmediata de tales injusticias está en la disposición de esos individuos que las cometen. Pero por otra parte, hay un tipo de injusticia que no es obra de una persona concreta en una ocasión particular, sino que, por el contrario, viene perpetrada estructuralmente por ese mismo orden.

Semejante injusticia tiene varios rostros claramente diferenciados, aunque estrechamente relacionados entre sí. Está la fuente de injusticia con que toda persona o grupo tropieza en el momento en que encuentran por primera

^a Aquí habría que incluir también sin duda al escritor católico Georges Bernanos, que no cesó de denunciar desde el principio los males del fascismo y del nazismo, y luego, tras la Segunda Guerra mundial, también los graves signos de corrupción que ya se manifestaban en las democracias occidentales. Bernanos será un autor del que haremos amplio uso en esta sección del blog [N. del corrector para el blog.]

vez el sistema capitalista, generalmente, en el momento de entrar en el mercado de trabajo, desde los comienzos del capitalismo hasta ahora. Esta fuente de injusticia surge de las grandes desigualdades en la apropiación inicial de capital —sea cual sea el punto del tiempo que se considere como punto inicial—, apropiación que, en buena parte, ha sido el resultado de actos de fuerza y de fraude por parte de los que se lo han apropiado. Esta desigualdad en la relación entre los que tienen capital y los que no lo tienen es mucho más que la desigualdad entre ricos y pobres que se da en la mayoría de las sociedades. En muchos ordenamientos sociales pre-modernos, precisamente porque los pobres ofrecen productos y servicios que los ricos necesitan, hay todavía alguna relación recíproca entre ricos y pobres, relación gobernada por criterios establecidos por la costumbre. Y en tales sociedades es característico que los pobres tengan, y que se les reconozca su derecho a tener, sus propios recursos: una participación en el producto de la tierra que trabajan, derechos reconocidos por la costumbre sobre las tierras comunes, y otros semejantes. Pero la relación entre capital y trabajo es tal que implica inevitablemente una dependencia totalmente unilateral del trabajo con respecto al capital, excepto cuando los trabajadores se rebelan contra las condiciones de trabajo. **Cuanto más efectivo es el empleo del capital, tanto más se convierte el trabajo sólo en un instrumento de los objetivos del capital, y un instrumento cuyo tratamiento está en función de las necesidades de formación de capital y de optimización de beneficios a largo plazo.**

Las relaciones que resultan de esto son las relaciones impersonales impuestas por los mercados capitalistas a todos los que participan en ellos. Lo que está necesariamente ausente de esos mercados es cualquier tipo de justicia relacionada con aquello que uno merece. **Los conceptos de salario justo o de precio justo no tienen, por fuerza, aplicación alguna en las transacciones de esos mercados. El trabajo duro, concienzudo y hecho con destreza, si no genera un beneficio suficiente —algo que el trabajador no tiene capacidad de determinar—, siempre podrá ser recompensado con el desempleo.** Para los trabajadores, se hace imposible entender su trabajo como contribución al bien común de una sociedad que, a nivel económico, ya no tiene ningún bien común, debido a los intereses diferentes y enfrentados entre sí de las diversas clases sociales. Las necesidades de incremento de capital imponen a los capitalistas y a los que gestionan sus empresas la necesidad de sacar del trabajo de sus empleados un beneficio extra que esté a disposición del capital y no de los trabajadores. Es verdad, por supuesto, que el hecho de que la capacidad de una empresa de generar beneficio a la larga necesite una fuerza laboral estable y, en la medida de lo posible, satisfecha, significa que esa explotación, para ser efectiva con el paso del tiempo, tiene que asumir a veces un rostro relativamente benigno. Y está claro que es mucho, pero mucho, mejor que el capitalismo consiga un nivel de vida creciente para una gran cantidad de personas que el que no lo haga. Pero ninguna tasa de crecimiento del nivel de vida altera por sí misma la injusticia de la explotación. Y lo mismo es verdad de otros dos aspectos de la injusticia.

Unas relaciones de justicia entre individuos y grupos requieren que los términos de su relación sean tales que sea razonable para esos individuos y grupos acordar libremente esos términos. Unas relaciones contractuales impuestas por la fuerza no son genuinamente contractuales. Así, la libertad para aceptar o rechazar unas condiciones particulares de empleo, y la libertad para aceptar o rechazar unas condiciones particulares de intercambio en el libre

mercado, son elementos cruciales para que esos mercados sean libres de hecho. Cuando, en las sociedades premodernas, los mercados eran auxiliares de una producción que no estaba destinada primariamente al mercado sino a las necesidades locales, de modo que el mercado ofrecía un instrumento útil de intercambio para el excedente de las necesidades locales, y un instrumento del que se benefician todos los que participan en él, entonces se satisfacían las condiciones para que se diera esa libertad. Y en una sociedad de pequeñas unidades productivas, en la que cada uno tiene oportunidad de poseer (y no indirectamente, mediante acciones) los medios de producción —el tipo de economía a la que apuntaban Chesterton y otros distribucionistas—, los mercados libres serían una contrapartida necesaria de la libertad de propiedad y de la libertad de trabajo. (Éste es un tipo de economía que expresa de hecho la concepción de la libertad humana de la encíclica *Centesimus Annus*, una encíclica cuyo exagerado optimismo en relación con las realidades del capitalismo contemporáneo ha dado lugar, tanto en Europa del Este como en los Estados Unidos, a unos desafortunados malentendidos sobre su doctrina.) Pero en los mercados del capitalismo moderno con frecuencia los precios son impuestos por factores externos a un mercado particular: aquellos, por ejemplo, cuyos medios de subsistencia han quedado sometidos a las fuerzas internacionales del mercado por haberse hecho exclusivamente productores de un producto para el que había, pero ya no hay, demanda internacional, se verán obligados a aceptar unos precios muy bajos que les vienen impuestos, o incluso la bancarrota de su economía. **Las relaciones de mercado en el capitalismo contemporáneo son en gran medida relaciones impuestas, tanto a los trabajadores como a los pequeños productores, y son impuestas mucho más que libremente escogidas en ningún sentido real.**

En esta descripción de la injusticia característica del capitalismo, he tratado de dejar claro hasta ahora que, cuando los defensores del capitalismo señalan con razón que el capitalismo ha sido capaz de generar una prosperidad material de nivel superior, y para un número de gente mayor que ningún otro sistema económico en la historia humana, lo que dicen es completamente irrelevante como respuesta a estas acusaciones de injusticia. Pero el creciente nivel de prosperidad material en las economías capitalistas está además estrechamente vinculado con otro aspecto de su fracaso en relación con la justicia. **No es sólo que los individuos y los grupos no reciben lo que merecen, sucede también que son educados —o, más bien, maleducados— para creer que aquello a lo que deben aspirar y que deben esperar no es lo que merecen, sino cualquier cosa que se les ocurra desear.** En la inmensa mayoría de los casos, tienen que considerarse a sí mismos principalmente como consumidores cuyas actividades productivas y prácticas no son más que un instrumento del consumo. Lo que constituye el triunfo en la vida se reduce a la adquisición exitosa de bienes de consumo, y de este modo se sanciona todavía más esa ansiedad por adquirir cosas que con tanta frecuencia es un rasgo característico necesario para el éxito en la acumulación del capital. No es sorprendente que la *pleonexia*, la ansiedad por tener más y más, llegue a ser tratada como una virtud decisiva. Y sin embargo, los teólogos cristianos de la Edad Media habían aprendido de Aristóteles que la *pleonexia* es el vicio que se contrapone a la virtud de la justicia. Así pues, no es simplemente la tendencia general al pecado de los hombres la que genera los actos individuales concretos de injusticia, además de la injusticia estructural del capitalismo mismo. Es que el capitalismo ofrece también incentivos

permanentes para desarrollar en los hombres un tipo de disposición propensa a la injusticia.

Finalmente, es bueno observar que, aunque las acusaciones cristianas al capitalismo han centrado su atención justamente en los daños ocasionados a los pobres y a los explotados, **el cristianismo tiene que valorar cualquier orden social y económico que considere que el ser rico o el hacerse rico es algo sumamente deseable, como algo que hace daño a quienes, además de tener que aceptar sus metas, consiguen alcanzarlas.** Las riquezas son, desde el punto de vista bíblico, una aflicción, un obstáculo casi insuperable para alcanzar el reino de los cielos. **El capitalismo es tan malo para los que triunfan según sus criterios como para los que no triunfan según esos mismos criterios,** algo que muchos predicadores y teólogos se han olvidado de reconocer. Y los cristianos que lo han reconocido han tenido con frecuencia dificultades con las autoridades eclesiásticas, además de con las autoridades económicas y políticas.

Este juicio negativo sobre el capitalismo nace sobre todo del mandamiento de la caridad como regla de oro de las relaciones humanas, y es, por tanto, de raíz cristiana, pero incorpora también elementos válidos de la crítica marxista a la sociedad "burguesa".

Vale la pena observar ahora que esta crítica cristiana al capitalismo se ha apoyado y se apoya en una parte crucial, si bien sólo en una parte, en conceptos y en tesis sacadas de la teoría marxista. Igual que el marxismo aprendió ciertas verdades del cristianismo, así el cristianismo a su vez ha necesitado y necesita aprender ciertas verdades del marxismo. Pero, ¿qué quiere decir esto para la praxis en general, y para la praxis política en particular? Cuando yo planteé esta cuestión en 1953, no era capaz de encontrar una respuesta satisfactoria. En parte, esto fue así porque yo aspiraba entonces a una condición imposible: ser, auténtica y sistemáticamente, un cristiano que fuera a la vez, auténtica y sistemáticamente, marxista. Por lo tanto, trataba de integrar de manera equivocada componentes del cristianismo y componentes del marxismo. Pero al intentar hacerlo, me equivocaba también en otro sentido. **Entre mis presupuestos que todavía no había cuestionado estaba la creencia de que la única política posible que podría responder eficazmente a las injusticias de un orden social y económico capitalista era una política que diera por supuestas las formas institucionales del estado moderno, y que tuviera como meta la conquista del poder del estado, ya fuese por medio de elecciones o por otros medios. De ese modo, yo no podía aún reconocer que quienes hacen de la conquista del poder del estado su objetivo, al final, siempre acaban siendo conquistados por él, y al convertirse en instrumentos del estado, se convierten a sí mismos con el tiempo en instrumentos de una de las diversas versiones del capitalismo moderno.**

2. 1968 desde la perspectiva de 1995

Por muy grandes que fueran estos errores, no eran ésas las cuestiones en las que yo estaba más perdido en 1953. En la primera versión de este libro había un capítulo sobre filosofía y praxis que fue omitido cuando lo revisé en 1968. Ese capítulo había sido incluido originalmente porque trataba de plantear lo

que yo había reconocido justamente como problema fundamental. Fue omitido luego porque yo había aprendido para entonces que no sabía cómo plantear ese problema adecuadamente, y mucho menos, resolverlo. Así, en 1968, traté equivocadamente de escamotearlo. ¿Cuál es ese problema?

Una explicación adecuada de la relación entre marxismo y cristianismo tendría que incorporar una perspectiva sistemática acerca de las cuestiones más importantes de la filosofía moral y política y de las disciplinas filosóficas relacionadas, y tendría que justificarse en términos de esa perspectiva. [.....]
[.....]

Marx, por ejemplo, en su análisis de la sociedad *bürgerlich* (burguesa), había mostrado cómo las formas características de pensamiento de esa sociedad articulaban, y a la vez ocultaban, su estructura subyacente, y desde entonces algunos de sus herederos —pienso especialmente en Karl Mannheim y en Karl Polany— han elaborado algo más sus puntos de vista. Pero tanto Marx como Engels estaban ciegos con respecto hasta qué punto su propio pensamiento, no sólo lleva las marcas del modo *bürgerlich* de teorizar, sino que estaba distorsionado de un modo típicamente *bürgerlich*, especialmente en cuanto al tratamiento de *lo* económico, de *lo* político, y de *lo* ideológico como áreas distintas y separadas de la actividad humana, aunque relacionadas causalmente entre sí. El efecto de ese modo de elaborar la teoría fue la transformación de algunas características meramente contingentes de las sociedades capitalistas de la mitad y de finales del siglo XIX en unas categorías analíticas que pretendían ofrecer la clave de la historia humana y de la estructura social en general.

Hacia 1968, mi lectura de Lukács me había enseñado a reconocer este hecho y, con él, la forma general de un problema central para cualquier investigación filosófica concebida como yo estaba empezando a concebirla: ¿Cómo es posible identificar, en el caso de otras tesis y argumentos rivales, una serie de distorsiones y de limitaciones que provienen del contexto histórico y social de su autor, y al mismo tiempo ser capaz de mostrar que las tesis y los argumentos propios, incluyendo las tesis y los argumentos que uno elabora acerca de las tesis y los argumentos de los demás, están exentos de tales distorsiones y limitaciones? Ésta era una cuestión que, por supuesto, había ya sido planteada y respondida por Hegel, por Marx y por muchos otros. Pero, para 1968, yo sabía que, no sólo sus respuestas, sino también sus formulaciones pormenorizadas de las preguntas eran vulnerables a objeciones insuperables.

Como yo no sabía por el momento formular esta cuestión de un modo suficientemente adecuado como para saber siquiera hacia dónde mirar en busca de una respuesta, me hallé a mí mismo lejos de poder identificarme con cualquier punto de vista sustantivo. Mientras que en 1953, sin duda ingenuamente, yo había supuesto que era posible ser a la vez cristiano y marxista de manera significativa, en 1968, yo no era capaz de ser ni lo uno ni lo otro, aun reconociendo en las dos posiciones una serie de verdades con las cuales yo no sabía qué hacer, ni cómo articularlas. En el caso del marxismo, mi reacción ante los repetidos intentos de volver a establecer el marxismo como una teoría a la vez económica y política, y como una *Weltanschauung* (visión global del mundo), me había llevado durante un tiempo considerable a rechazar más cosas de las que debería haber rechazado; estoy muy agradecido, por reorientar mi pensamiento, a las conversaciones con George Lichtheim, Heinz Lubasz, Linda Nicholson, Marx Wartofsky y Cheney Ryan, que me proporcionaron toda una variedad de iluminadoras perspectivas sobre los

problemas del marxismo. Como resultado de ellas, ahora yo no mantendría lo que escribí despectivamente acerca de la teoría del valor trabajo en 1953, y sobre un cierto número de temas, incluyendo la teoría del valor, me gustaría decir muchas más cosas de las que dije en 1968.

El cristianismo se me había hecho problemático por haber supuesto que sus afirmaciones tenían que entenderse en términos de la teología de Karl Barth. Pero lo que la teología de Barth se mostraba incapaz de ofrecer, era una explicación de la vida moral que fuese adecuada en la práctica, y aunque yo hubiera debido conocerlo mejor, lo cierto es que consideré equivocadamente como un defecto del cristianismo en cuanto tal lo que sólo era un defecto de la teología de Barth. Este juicio parecía ser confirmado por **la insípida vaciedad de la moral cristiana liberal, tanto protestante como católica, un tipo de moral en la que reaparecerían las posiciones del liberalismo secular con diversos disfraces religiosos.** Y yo rechazaba, igual que en 1953 y por las mismas razones, este liberalismo que era la contrapartida y la expresión moral y política del capitalismo en desarrollo.

¿Por qué debe rechazarse el liberalismo político? La imagen que el liberal se hace de sí mismo es, después de todo, la de un campeón de las libertades y de los derechos humanos. Los liberales que son socialdemócratas aspiran a construir instituciones dentro del movimiento sindical y del estado del bienestar que permitan a los trabajadores participar en la prosperidad capitalista. Y sería absurdo negar que el logro de las pensiones, de las prestaciones sanitarias y de los subsidios de desempleo para los trabajadores en el sistema capitalista ha sido siempre un bien grande e incontrovertible.³ ¿Por qué rechazaba entonces, y sigo rechazando, la socialdemocracia liberal? Al menos por tres razones. En primer lugar, los teóricos marxistas habían predicho que, si los sindicatos hacían que su único objetivo fuese trabajar por la mejora de las condiciones de trabajo dentro de los límites impuestos por el capitalismo y la democracia parlamentaria, el resultado habría de ser un desplazamiento, primero hacia la domesticación y luego hacia la destrucción del poder efectivo de los sindicatos. Tanto en 1953 como en 1968 yo suponía que el cumplimiento de esta predicción estaba garantizado, aunque entonces fuera tratada con enorme desprecio por los teóricos de la socialdemocracia liberal. Desde entonces, por supuesto, aquel anuncio ha resultado ser verdadero.

En segundo lugar, el liberalismo es la política de un conjunto de élites cuyos miembros, mediante el control de la maquinaria de los partidos y de los medios, predeterminan en su mayor parte el abanico de las posiciones

³ No deberíamos usar el argumento de estos logros, como se hace con demasiada frecuencia, para justificar en términos generales (siempre en una clave utilitarista, y sin tener en cuenta otros muchos factores) el capitalismo y el neoliberalismo, porque, en una región como Andalucía, por ejemplo, en la que la forma de vida de una parte considerable de la población es el subsidio de desempleo, y viendo sus desastrosas consecuencias morales y sociales, no estamos seguros de que se pueda mantener sin más que ese subsidio es un bien incontrovertible. En cuanto al estatalismo de la sanidad, como, por otra parte, el de la educación, a partir de las premisas culturales del emotivismo nihilista de la sociedad de masas, y de un verdadero capitalismo de estado, no terminan siendo menos inhumanos que una concepción puramente liberal de la sanidad o de la educación, aparte de favorecer abiertamente, sobre todo en el caso del estatalismo educativo, el desarrollo del totalitarismo y de la dictadura. Son esas premisas culturales las que sería imprescindible transformar, y eso sólo puede hacerse en las claves de las dos últimas páginas de *After Virtue* (Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001). [N. de los T.]

políticas que se abren a la gran masa de los votantes. De esos votantes, aparte de ejercer sus opciones electorales, lo único que se requiere es pasividad. La política y el ambiente cultural que la rodea se han convertido en áreas de una vida profesionalizada, y entre los profesionales más relevantes a este respecto están los manipuladores profesionales de la opinión pública. Más aún, la entrada y el éxito en las arenas de la política liberal han exigido cada vez más unos recursos financieros que sólo puede aportar el capitalismo empresarial; unos recursos que aseguran como contrapartida a quienes tienen la capacidad de ellos un acceso privilegiado a influir en las decisiones políticas. El liberalismo, pues, asegura en gran medida la exclusión de la mayor parte de las personas de cualquier posibilidad de participación activa y racional a la hora de determinar la forma de la comunidad en que viven.

En tercer lugar, el individualismo moral del liberalismo es por sí mismo un disolvente de cualquier comunidad participativa. Pues el liberalismo, en su praxis al igual que en gran parte de su teoría, promueve una visión del mundo social que lo concibe como una arena en la que cada individuo, al perseguir alcanzar lo que considera que es su bien, necesita ser protegido de los demás individuos mediante la imposición por ley de los derechos individuales. El discurso moral que se hace desde dentro del liberalismo no puede, por lo tanto, partir de la concepción de un bien verdaderamente común, que sea diferente y mayor que la suma de las preferencias de los individuos. Pero el discurso a favor de una concepción del bien común de ese tipo (diferente y mayor que las preferencias de los individuos), o acerca de ella, o a partir de ella, es precisamente parte esencial de la praxis de una comunidad participativa. Por lo tanto, si uno sostiene que una concepción de la justicia tal como la entiende San Pablo no puede tomar cuerpo más que en las relaciones internas y externas de una comunidad participativa, al igual que pasa con una justicia que aspire a ir más allá del principio “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su contribución”, hasta llegar al “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, entonces el liberalismo será incompatible con una justicia así entendida, y tendrá que inventarse sus propias concepciones de la justicia, como en realidad ha hecho.^b

Cuando mis motivos para rechazar el liberalismo se exponen de esta manera, es evidente que presuponen la adhesión a cierto conjunto de afirmaciones positivas. Pero en 1968 yo no sabía cómo formularlas, en parte porque no sabía cómo hacer las paces ni con el marxismo ni con el cristianismo, y en parte porque carecía todavía de un lenguaje filosófico adecuado para formular las cuestiones implicadas, y mucho menos para resolverlas. De modo que, durante bastante tiempo, era natural que me resultase relativamente más fácil decir en contra de qué estaba, que a favor de qué estaba, si es que estaba a favor de algo. Algunos críticos más perspicaces se dieron cuenta de algunas de mis adhesiones subyacentes —los críticos hostiles las veían como supersticiones subyacentes— mucho mejor de lo que yo mismo era capaz de darme cuenta.

El marxismo y el cristianismo estaban los dos en una continua y sorprendente transformación. Los debates y los documentos del Concilio Vaticano II, que tuvo lugar entre 1962 y 1965, con su reformulación

^b Véase el excelente librito de George Parkin Grant, *English Speaking Justice*, Mount Allison University, Sackville, N. B., Canada, 1974 ; reeditado en University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1985. De este texto, que es básicamente una exposición y una crítica al contractualismo de John Rawls, haremos uso más adelante en este blog.

autoritativa de la doctrina cristiana, habían ofrecido recursos para identificar, tanto el legalismo negativo de los teólogos conservadores como el moralismo vacío de los teólogos liberales, como dos distorsiones gemelas de la fe y de la praxis. Pero como la discusión y la evaluación del Concilio tuvieron lugar, con demasiada frecuencia, dentro del marco de un serie de antítesis entre conservadores y liberales y estaban, por esa razón, distorsionadas por exactamente los mismos errores de los que el Concilio tendría que habernos liberado y de los que quizás con el tiempo nos libere, el efecto inmediato daba el aspecto de una aparente confusión teológica. Para los marxistas, muchos acontecimientos de finales de los años sesenta —el comienzo de la era Brezhnev en la Unión Soviética, la destrucción por parte de las tropas soviéticas del proyecto checo de un socialismo con rostro humano, las revueltas de estudiantes y las respuestas a esos acontecimientos, ineficaces de modos diversos, de los partidos comunistas de Francia y de Italia, y de los pequeños grupos marxistas sectarios—, todo eso debería haber evidenciado más claramente el fracaso sistemático del marxismo como política. Donde los marxistas habrían de ser políticamente eficientes —como en el Partido Comunista de Sudáfrica—, siempre fue porque habían adoptado programas y formas de acción que estaban conectadas con el marxismo sólo de forma muy vaga e indirecta.

3. 1995

Cuando estoy escribiendo esto, el capitalismo, con una variedad de formas que van desde el capitalismo de empresa de los Estados Unidos hasta el capitalismo de estado de China, parece no tener casi oposición alguna en el mundo entero, excepto la de sus propias tendencias frustrantes y autodestructivas. En los Estados Unidos, durante una década en que la productividad ha aumentado constantemente, los salarios reales de muchos trabajadores de diversos tipos han bajado. Las diferencias entre los más ricos y los más pobres se han ampliado. Una caída del desempleo se considera en la bolsa como una mala noticia. Sectores cada vez más amplios de la fuerza laboral se han hecho conscientes de la inseguridad de sus empleos, ya que la rentabilidad y la acumulación de capital exigen la capacidad de despedir y contratar a voluntad. En las industrias del sector servicios, muchos empleados tienen que afrontar un trabajo insoportable con salarios bajísimos. El crecimiento de los recursos tecnológicos y de la potencia productiva tiene como consecuencia unas sociedades en que las expectativas son frustradas una y otra vez, y en las que los electores, no sabiendo hacia dónde volverse, sustituyen un conjunto de políticos charlatanes por otro. En el mundo en general, la diferencia crucial se da entre las naciones capitalistas ricas y sus satélites inmediatos por una parte, y las condenadas actualmente a la pobreza de la exclusión y de la marginalidad con respecto a los mercados internacionales, por la otra.

En esta situación, lo que se necesita con más urgencia es una política de autodefensa para todas aquellas sociedades locales que aspiran a alcanzar una forma de comunidad participativa, basada en la praxis, y relativamente autosuficiente e independiente, y que, por lo tanto, necesitan protegerse de los efectos corrosivos del capitalismo y de las depredaciones del poder del estado. Y, al final, la relevancia de la teoría para la praxis tendrá que ser

probada por la capacidad de la teoría de contribuir, directa o indirectamente, a semejante política. Como mínimo, lo que podemos esperar de una investigación teórica sana es esto: que lleguemos a ser capaces de afrontar las tareas políticas del presente liberados en una medida significativa de algunos de los errores más importantes que socavaron con tanta frecuencia las políticas anticapitalistas del pasado, con la esperanza de que reabrir la investigación y el debate sobre unos problemas y unas cuestiones cuya resolución final, por lo general, se da por supuesto que ha sido alcanzada hace mucho tiempo, pueda tener un interés mucho mayor que el exclusivamente académico. Por lo menos, para mí lo ha tenido.

Ya desde los años setenta yo había comenzado a formular posiciones que me capacitaran para entender algo mejor, no sólo lo que había de rechazable en la teoría y en la práctica moral, social y económica del liberalismo y del individualismo, sino también para evaluar de un modo más inquisitivo las pretensiones de la ortodoxia cristiana y la crítica del marxismo. Llegué a darme cuenta de que los lenguajes morales rivales en los que se enmarcan las pretensiones ideológicas contemporáneas, sean liberales o conservadoras —el elogio de los valores victorianos, la diversas teorías de los derechos naturales, el universalismo kantiano, el contractualismo, o el utilitarismo— eran el resultado de una fragmentación del discurso práctico y evaluativo. Esos lenguajes morales rivales tenían que entenderse como el resultado de una historia en la que diferentes aspectos de la vida práctica habían sido, en primer lugar, abstraídos de los contextos teóricos y prácticos en que habían tenido su hogar, y luego habían sido transformados en un conjunto de teorías rivales, disponibles para el despliegue ideológico. [.....] **También comprendí mejor cuál era el tipo de comunidad, en contraste con la cual yo había percibido acertadamente que las relaciones sociales en las economías, tanto en la del individualismo capitalista como en la del orden soviético, por muy diferentes que fuesen, resultaban deformes e inadecuadas.** Los modos de la praxis social en algunas comunidades locales y relativamente pequeñas —los ejemplos van desde algunos tipos de la ciudad antigua y del municipio medieval hasta algunos tipos de empresas cooperativas modernas, agrícolas o pesqueras—, en las que las relaciones sociales están informadas por una lealtad compartida a los bienes inherentes a las prácticas comunes, de modo que los usos del poder y de la riqueza están subordinados a la consecución de esos bienes, hacen posible una forma de vida en la que quienes participan persiguen sus propios bienes racional y críticamente, en lugar de tener que estar siempre luchando, con más o menos éxito, contra su reducción al estatus de instrumentos de tal o cual tipo de acumulación de capital.

Esto no eran dos descubrimientos, sino uno, ya que lo que la teoría aristotélica articula son de hecho los conceptos que se incorporan y se presuponen en semejantes tipos de praxis, y esos conceptos mismos necesitan ser comprendidos en términos de su funcionamiento precisamente dentro de esos mismos modos de praxis. [.....] Mi toma de conciencia de que esto era así fue sólo una de entre varias consecuencias de largo alcance del haber yo adoptado finalmente un punto de vista básicamente aristotélico, y de haberlo desarrollado posteriormente en relación con los debates contemporáneos de dentro y de fuera de la filosofía.

Una vez hecho eso, descubrí que con ello había descartado los presupuestos filosóficos que habían estado en la raíz de mis dificultades para

con una ortodoxia cristiana sustantiva. Y la remoción de esas barreras fue un paso necesario, si bien sólo uno, hacia mi reconocimiento de la verdad del cristianismo bíblico de la Iglesia Católica. Pero también comprendí mejor que antes, no sólo lo que había habido de certero en las condenas oficiales católicas del marxismo, sino también cuánto había habido de equivocado, y cuánto se había debido a ciertas actitudes sociales reaccionarias capaces de ofuscar la mente. Parte de lo que los teólogos católicos —y más en general los teólogos cristianos—, no habían sabido valorar suficientemente era la insistencia, tanto de Marx como de los marxistas, en la estrecha relación entre teoría y praxis, y en que toda teoría, incluyendo toda teología, es la teoría de un tipo o de unos tipos de praxis. De la misma forma que las proposiciones de una teoría científica no pueden ser comprendidas ni evaluadas haciendo abstracción de su relación con las praxis de investigación científica dentro de las cuales se proponen, se revisan, y se aceptan o se rechazan, lo mismo sucede con otros cuerpos de proposiciones. Sepárese cualquier tipo de teoría de los contextos prácticos en los que ha nacido y se ha desarrollado, ya sea científica, teológica o política, y déjese que se convierta en un cuerpo de pensamiento que flota libremente, y estará totalmente disponible para ser transformado en una ideología. **Así, cuando la teología católica goza de buena salud, su misión propia es la de ayudar a hacer inteligible, en una variedad de contextos de praxis, lo que la Iglesia enseña con autoridad como la Palabra de Dios revelada a ella misma y al mundo. Pero cuando la teología no se subordina a esa enseñanza, sino que se proclama independiente de ella, y en la medida en que lo hace, se convierte en un conjunto más de opiniones religiosas rivales, opiniones a veces de gran interés, pero que funcionan de un modo muy diferente al de la teología al servicio de la Iglesia y de su misión de enseñar.**

El marxismo fue propuesto por sus fundadores como un cuerpo teórico diseñado para informar, orientar y proveer de auto-comprensión a la praxis de la clase trabajadora y a la lucha intelectual contra el capitalismo. También él, una y otra vez, ha sido desgajado de tales contextos de praxis. Cuando eso sucede, y en la medida en que sucede, también se convierte sólo en uno más de tantos conjuntos rivales de opiniones políticas, económicas y sociales. Y, por supuesto, su tendencia a degenerar hacia tal condición es una de las señales de su fracaso. Los errores y las distorsiones que han afligido al marxismo son, por supuesto, de diversos tipos, y tienen toda una serie de causas diferentes, algunas de las cuales proceden de las vicisitudes de su historia reciente. Pero si ahora hemos de aprender cómo criticar al marxismo, no para apartarnos de sus errores y distorsiones —esa fase debiera estar superada hace mucho tiempo—, sino para llegar a ser capaces de nuevo de aprender de él, entonces necesitaremos examinar una vez más el pensamiento de Marx en la década de 1840 y, ante todo, los cambios en su concepción de la relación entre teoría y praxis. Si hacemos eso, tendremos que reconocer que el marxismo fue derrotado, no tanto por las críticas que se le hicieron desde puntos de vista exteriores a él, por muy importantes ciertamente que éstas hayan sido, cuanto por sí mismo, es decir, fue derrotado por el fracaso, tanto de Marx como de sus sucesores, a la hora de ofrecer una solución a ciertas dificultades claves en el interior del marxismo mismo.

Entre tales dificultades ocupa un puesto central el rechazo o la incapacidad de Marx para avanzar en algunas de las cuestiones planteadas en y por sus *Tesis sobre Feuerbach* (para un primer intento de reabrir esas cuestiones,

aunque sea sólo de modo preliminar, véase mi trabajo *"The Thesis on Feuerbach: A Road Not Taken"*, en R. S. Cohen y C. C. Gould, eds., *Artifacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Kluwer, Dordrecht, 1994).⁴ **Y necesitamos respuestas a esas cuestiones, si es que hemos de ser capaces de construir y de sostener unas formas participativas de comunidad, locales y basadas en la praxis, que puedan sobrevivir a las presiones destructivas e insidiosas del capitalismo contemporáneo y del estado moderno. La política propia de esas comunidades y de las luchas necesarias para construirlas y sostenerlas será mucho más eficaz si es conducida por quienes son capaces de comprender tanto el cristianismo como el marxismo, de aprender de ambos y de entender su relación.** Si este libro contribuye a esa comprensión y a ese aprendizaje, aunque sea en una pequeña medida, ponerlo en circulación por tercera vez habrá merecido la pena.

Enero de 1995

Alasdair MacIntyre

⁴ Reeditado en Kelvin Knight, ed., *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998, pp. 223-234.