

## **EL CAPITALISMO CINICO Y SU CRITICA: LA CRITICA DE LA IDEOLOGIA Y LA CRITICA DEL NIHILISMO**

***Franz J. Hinkelammert***

Marx y Engels empiezan el Manifiesto Comunista con las palabras siguientes:

*"Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes".<sup>1</sup>*

Marx nos dice desde el punto de vista de quiénes se trata de un fantasma: las fuerzas de la vieja Europa. Ellas son: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. Ellos ven un fantasma en aquellos que se han unido en el "Grupo de los comunistas", que reivindican sus derechos humanos, la condición de posibilidad de cualquier vida humana, frente a un sistema que los aplasta. A los ojos del poder aparecen como un fantasma, que recorre

---

<sup>1</sup> Marx, Carlos/Engels, Federico: **Manifiesto del Partido Comunista**. Obras Escogidas en dos Tomos. Moscú, 1966. p.19

Europa, y posteriormente el mundo entero. Corren detrás del fantasma para aplastarlo.

Nietzsche contesta a estas frases de Marx y Engels con palabras casi igualmente famosas. Aparecen en la edición de obras inéditas de Nietzsche, que fueron editadas después de su muerte bajo el título "La voluntad de poderío" y que inician el primer Libro de esta obra:

*"El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las 'crisis sociales', la 'degeneración fisiológica', incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, e Ideseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo".<sup>2</sup>*

Aparece ahora un huésped inquietante, que también es fantasma. Nietzsche lo llama nihilismo, y lo define como rechazo radical del valor, del sentido y del deseo. Su razón la ve en la interpretación cristiano-moral del mundo. El raciocinio, que lleva a Nietzsche a este resultado, es sencillo. Destaca lo hipócrita y mentiroso, que se encuentra en toda moral, pero en la moral cristiana llevado a su cima, mientras la misma moral cristiana avanza una virtud, que terminará con toda moral (y todo valor): la veracidad. La virtud de la veracidad acabará con toda moral, siendo toda moral una consecuencia de la hipocresía.

Pero el fantasma del comunismo es la rebelión de los valores - si se toma esta palabra en el sentido que Nietzsche usa. Por tanto, la derrota del fantasma del comunismo hace aparecer otro fantasma contrario, el huésped inquietante del nihilismo como rechazo radical del valor, del sentido y del deseo. ¿Para quiénes es inquietante este huésped? Otra vez se trata de un punto de vista, que hace aparecer el nihilismo como fantasma. Es el punto de vista fijado en "la miseria, la

---

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich: **La voluntad de poderío**. EDAF. Madrid 1981. Nº .1, p.31

miseria espiritual, corporal e intelectual”, que no es el origen del nihilismo, sino el origen de la percepción del nihilismo como huésped inquietante. Es el punto de vista de los aplastados, desde el cual el nihilismo es percibido como fantasma. Desde el punto de vista de aquellos que se levantan en defensa de su vida y que desde el punto de vista del poder se transforman en el fantasma del comunismo, que, al ser aplastados en este su intento, se percibe ahora el nihilismo como el huésped inquietante, como fantasma que aplasta no solamente Europa, sino el mundo.

En lo siguiente quiero analizar esta venida del huésped inquietante, cuyo nombre es nihilismo. Quiero hablar sobre la posición nihilista y las posibles respuestas a ella. Pero para ver bien la posición nihilista me parece conveniente partir del análisis del argumento ideológico anterior. Porque la posición nihilista disuelve la argumentación ideológica.

## **El capitalismo utópico**

Quiero empezar con un texto que se inscribe en la tradición del capitalismo utópico y cuyo contenido ideológico es fácil analizar:

Un destacado político alemán liberal decía en el año 1991 sobre la economía del mercado:

*"Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. Motor de la economía del mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. 'Domestica a la propiedad privada' y es el 'instrumento más genial para quitar el poder', como lo dice Franz Böhm. El sistema del mercado se basa en el interés propio. Pero la astucia del sistema logra que el interés propio, que entra en competencia, opere en favor del bien de la comunidad. Competencia no presupone -como lo*

*dice Otto Schlecht- un 'superhombre moral'. Un nivel medio de moral es suficiente".<sup>3</sup>*

Este texto tiene tres características bastante obvias, por lo menos obvias para el público de hoy. Primero, es falso. Que el interés propio, cuando se encuentra en competencia, realiza el bien común, es falso como regla universal, aunque una coincidencia se puede dar en muchos casos. Segundo, el argumento es ideológico. La tesis de que el interés propio, en cuanto se impone en el mercado del mercado, realiza el bien común, constituye una sacralización de las relaciones sociales de producción. Se trata de una sacralización a pesar de que se trata de una sacralización secularizada. Este tipo de sacralización constituye precisamente al capitalismo utópico. Tercero, se puede por lo menos suponer que el texto es hipócrita. El político que lo pronuncia debe saber que su contenido es falso, pero lo pronuncia para lograr la legitimación, vía sacralización de las relaciones sociales de producción. Por tanto, el texto es falso, es ideológico y es hipócrita.

A pesar de eso podemos decir con Habermas que tiene un "potencial de razón". Habermas desarrolla esta su comprensión de la crítica de la ideología en su libro "El discurso filosófico de la modernidad", explicitando la crítica de la ideología de Marx:

*"...la crítica de la ideología de Marx, que parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los 'ideales burgueses' e insertado en el 'sentido objetivo de las instituciones' muestra una doble cara: por un lado les adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes, por otro lado da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad".<sup>4</sup>*

---

<sup>3</sup> Ver Lambsdorff, Otto Graf: *Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen.* WirtschaftsWoche. Nr.45. 1.11.91. S. 104/105

<sup>4</sup> Ver Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Suhrkamp. Frankfurt, 1991. p.142

En el texto del político liberal anteriormente citado se expresa este “núcleo de racionalidad” en la relación que se establece entre la competencia y el interés general, que en este texto es denominado bien común. Por eso, una crítica inmanente es posible activando este concepto del interés general, para demostrar precisamente desde él los límites y las tendencias destructivas en la lógica de la competencia. La crítica de la ideología se efectúa en el interior de un marco de juicio común, que está dado por la referencia al interés general. La crítica de la ideología presupone un consenso determinado y racional.

El pensamiento de tradición burguesa, por tanto, se efectúa en un espacio, a partir del cual procede la crítica de la ideología. Este espacio está dado por el concepto del interés general, que apunta más allá del interés propio o interés particular, aunque en la tradición burguesa se establece un automatismo, que conecta ambos: el automatismo del mercado con su “mano invisible”. Este funciona como una escalera de Jacob, que va de la tierra directamente al cielo. Por eso, siguiendo a Polanyi, se puede hablar de este capitalismo como el capitalismo utópico. El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob parecida. Consistía en el pasaje del socialismo al comunismo por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. El comunismo era el concepto correspondiente de interés general. Por eso, la crítica de la ideología, que Marx aplicaba al capitalismo, se podía aplicar de manera análoga a la ideología soviética.

Con eso tenemos un trasfondo resumido de lo que es la argumentación ideológica y su crítica. Presupone la referencia a un interés general más allá del cálculo directo de la utilidad en función del interés particular y discute la relación racional con este interés general.

## **El capitalismo nihilista**

Podemos poner ahora al lado del texto del político liberal anteriormente citado un texto distinto. Viene del último libro de

Toffler. Este texto ya no es ideológico en el mismo sentido como lo habíamos analizado en el texto referente al capitalismo utópico:

*"El nuevo imperativo económico está claro: Los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados - los muertos caídos [casualties] del efecto de aceleración.*

*Esta es la economía 'rápida' de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro.*

*Pero eso es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o 'países menos desarrollados'.*

*Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en posición de compradores. Eso significa que las economías lentas o aceleran sus respuestas neurales o pierden sus contratos e inversiones o caen completamente fuera de la carrera". "Un 'gran muro' separa a los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa".<sup>5</sup>*

Toffler sostiene más bien lo contrario de lo que sostiene el político liberal en su texto. Según Toffler, la competencia crea una "máquina de bienestar", cuyo efecto inmanente de aceleración excluye y que expulsa fuera de la carrera a aquellos que no resultan capaces de imponerse en la competencia, sin volver a tener ninguna posibilidad de encontrar de nuevo un lugar en ella. Son los caídos [los casualties] de una aceleración que se acelera a sí misma. Toffler deja de lado cualquier referencia a un interés general y no le imputa al mercado

---

<sup>5</sup> Ver Toffler, Alvin: **Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century.** Bantam Books. New York 1991. Part Six. Chapter 30: The Fast and the Slow. p.389-405

ninguna tendencia a ningún bien común. Le imputa más bien una tendencia al mal común de la exclusión.

Este texto de nuevo tiene tres características. Primero, el texto es cierto, mientras el texto del político liberal es falso. Segundo, también el texto de Toffler sacraliza las relaciones sociales de producción, pero ya no lo hace por medio de una referencia a algún interés general. Lo hace por medio de la celebración de la aceleración misma, la celebración de la velocidad. Es lo que Nietzsche celebró cuando llama "a las naves, filósofos". Se trata de la aceleración como imperativo categórico. Tercero, el texto no es nada de hipócrita, sino es "veraz". Por tanto, el texto de Toffler es cierto, es sacralizador y es veraz, mientras el texto del político liberal es falso, sacralizador e hipócrita.

Pero el texto de Toffler es cínico.

De este cinismo se trata. No se le puede contestar por medio de una crítica de ideología, como la había explicitado Habermas. El texto de Toffler no tiene ningún "potencial de razón", que dé "*a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes*" y tampoco ofrece ningún "*punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad*". Eso sería lo que según Habermas subyace a la crítica de las ideologías y lo que Habermas sigue buscando en las posiciones por criticar.

Pero, en el sentido en el cual Habermas entiende la ideología, la posición de Toffler no es una ideología. Toffler no eleva nada al nivel de "intereses generales", que se podría llamar así en la tradición del racionalismo ilusionista. El nos comunica lo que realmente ocurre.

Hasta hay una sorpresa en el texto de Toffler. Lo que sostiene Toffler como un juicio de hecho sobre el capitalismo actual es algo que en los años sesenta y setenta ya había sostenido la teoría de la dependencia en América Latina. Lo que se refiere al juicio de hecho sobre el capitalismo -que también yo considero acertado- ambas

posiciones, la de Toffler y la de la teoría de la dependencia, coinciden en lo básico.

Pero la teoría de la dependencia no era cínica. ¿Por qué lo es esta misma posición, cuando la pronuncia Toffler?

En realidad, la teoría de la dependencia nace de la crítica de la ideología. En relación a las tesis del tipo de la citada del político liberal, ella sostenía en los años 60 y 70 que el cálculo de la utilidad particular -el interés propio- no tiende a la realización de ningún interés general o bien común (o equilibrio, en el lenguaje de los economistas), sino que lleva más bien a la violación de este interés general, hacia al mal común. Pero como la teoría dominante era la teoría del capitalismo liberal, sobre la teoría de la dependencia se declaró el *anathema sit*. Era herejía. Muy pronto se la declaraba refutada y “muerta”, un dogma, que todavía hoy domina. Su resultado contradecía la ideología dominante del capitalismo utópico, que tenía como base la tesis de la tendencia al interés general, a la cual identificaba con la competencia de los mercados. Por eso golpeó de vuelta. Golpeó de vuelta como ideología del capitalismo utópico. Pero como tal respondió en el interior de un consenso, según el cual la economía está bajo el imperativo de la realización de un interés general. La teoría de la dependencia resultó ser una teoría crítica por el hecho de que refutaba en el marco de este consenso sobre la vigencia del interés general a la identificación dominante de interés propio e interés general.

Lo hacía por medio de un juicio de hecho. Pero en el marco de este consenso -de este “potencial de razón”- este juicio de hecho se transformó en un juicio crítico, sin dejar de ser un juicio de hecho.

Por supuesto, la ideología del capitalismo utópico tenía que rechazar este juicio de hecho para poder seguir sosteniéndose. Pero si este juicio de hecho se impone de una manera tan convincente, que ya no se puede negarlo ¿cómo se puede entonces sostener la legitimidad del capitalismo vigente? Se puede hacer solamente abandonando la ideología del capitalismo utópico, según la cual el capitalismo realiza algún interés general. Hay que abandonar entonces inclusive la pretensión de realizarlo.



Eso precisamente ocurrió en los años 80 y 90. Juicios de hecho como aquel mencionado de la teoría de la dependencia ahora ya no contradicen a ningún "potencial de razón" por el simple hecho de que este capitalismo ya no reclama tal potencial de razón. Donde no hay ninguna pretensión de la razón, los juicios de hecho, que demuestran la sinrazón, dejan de tener ninguna capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, estos juicios de hecho, que demuestran que el capitalismo no realiza ningún interés general, se transforman ellos mismos en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, se derive de eso un deber, según el capitalismo debe excluir y destruir. Se celebra entonces la "destrucción creadora" en el contexto de la afirmación de que no hay ninguna alternativa.

Ahora se puede decir abiertamente lo que el capitalismo es, sin que estos juicios de hecho tuvieran el más mínimo contenido crítico. Por eso hoy se dice muy abiertamente lo que el capitalismo es. Y lo que se dice sobre el capitalismo es cierto y veraz. No hay hipocresía, porque lo que es, es lo que debe ser. Fuera de eso que es, no debe haber ningún deber. Sin embargo, lo que resulta de esta posición cínica es un nihilismo.

Por eso se pueden ahora reivindicar sin ningún problema los juicios de hecho básicos que la propia teoría de la dependencia había pronunciado sobre el capitalismo. Pero esto se logra por la transformación de un capitalismo utópico y por tanto comprometido con el bienestar general en un capitalismo salvaje y cínico. El capitalismo renuncia a su pretendido "rostro humano", del cual ahora se burla. De esta manera logra que ningún juicio de hecho le pueda criticar. Por tanto se asumen los juicios de hecho básicos, que había pronunciado la crítica del capitalismo en el período del capitalismo utópico. Se ha operado una transformación y una revaluación de todos los valores. Por eso se sacralizan ahora las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración acelerada, esta aventura aparente del saber humano.

Frente a esta transvalorización de los valores la crítica clásica de la ideología está completamente desarmada. Si se reivindica a la

muerte como destino y si el capitalismo resulta ser un sistema mortal, entonces el capitalismo es un sistema que corresponde perfectamente a lo que pretende ser. Es un "ser para la muerte". Y esta pretensión no contiene ningún potencial de razón y no se abre más a ningún potencial análogo. Es completamente tautologizado y no ofrece ninguna posibilidad para una crítica inmanente.

### **La veracidad destructora**

Lo que aparece también es un lenguaje nuevo. Ya Karl Krauß, un autor austriaco, demuestra en su obra "Los últimos días de la humanidad", escrita al final de la primera Guerra Mundial, el surgimiento de este nuevo lenguaje. Se trata de un lenguaje que dice abiertamente lo que es y de eso deriva directamente que lo que es es lo que debe ser. Por tanto, dice verazmente lo que se va a hacer en el futuro. Se dice ahora lo que se hace, y no se sigue con la hipocresía de decir lo contrario de lo que se hace. Desaparece la hipocresía. Se celebra la maldad que se está realizando. Podríamos añorar los tiempos de la hipocresía, porque la veracidad es mucho peor.

Esta manera de decir, lo que se hace y se va a hacer, aparece en gran estilo con el Nazismo alemán. Hitler dice abiertamente y con veracidad lo que va a hacer y lo que estaba planificando. Lo que él decía era lo que iba a hacer. Para los otros políticos eso era completamente sorprendente. Por tanto no le creían y buscaban detrás de lo que decía sus verdaderas intenciones. Suponían alguna otra intención detrás de lo dicho. Pero Hitler había dicho lo que iba a hacer. El era "veraz", igual que Toffler es veraz. El cínico dice lo que es y lo que va a hacer.

Lo que Toffler hace con la reivindicación del juicio de hecho básico a la teoría de la dependencia, otros lo hacen con otras teorías. En la teoría dominante sobre el comercio internacional se abandonó la teoría -ciertamente ideológica- de las ventajas comparativas de Ricardo. La teoría de Ricardo es una teoría de ventajas mutuas, que trata de demostrar que la lógica del comercio internacional es la ventaja de cada uno de sus participantes. Nadie puede perder al entrar

en este comercio. Lo peor que puede pasar es que algún participante no tenga ninguna ventaja. Pero ni éste pierde. Ya Rosa Luxemburg criticaba esta teoría en el sentido de que, de hecho, el comercio internacional funcionaba no sobre ventajas mutuas, sino sobre ventajas competitivas. Por tanto interpretó el comercio internacional como guerra económica, que constantemente se vincula con la guerra caliente de las armas. En el contexto de un consenso sobre el interés general, eso implicaba una crítica al capitalismo. La teoría hoy dominante sobre el comercio internacional es una teoría de ventajas competitivas, como la elaboró Michel Porter. Es una teoría de la guerra económica hoy generalmente aceptada. Los propios economistas, que la comparten en su mayoría, se autointerpretan por tanto como asesores militares de esta guerra económica. El juicio de hecho de Rosa Luxemburg y de Michel Porter es el mismo. Pero Luxemburg hace una crítica del capitalismo y Michel Porter es un representante del capitalismo cínico. Rosa Luxemburg criticaba al capitalismo por transformar la economía en un ambiente de guerra económica. Porter nos dice que la economía es guerra y por tanto debe serlo, porque no hay alternativa.<sup>6</sup>

Algo parecido ocurre hoy en Alemania con la propia teoría de Marx, especialmente con su teoría del fetichismo del mercado. Teóricos del marketing asumen el análisis de Marx y su continuación por Walter Benjamín como un gran descubrimiento. Marx hablaba del fetichismo de la mercancía como la gran idolatría moderna. Estos teóricos del marketing le dan razón, pero añaden: La mercancía no es un ídolo, sino es el Dios verdadero de nuestro tiempo. El ídolo es el interés general, en nombre del cual Marx denunció el fetichismo de la mercancía como una idolatría. Se invierte el análisis.

De esta manera, prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. El capitalismo

---

<sup>6</sup> Porter, Michael E.: **La ventaja competitiva de las naciones**. Vergara. Buenos Aires, 1991.

Michael Porter, economista de EE. UU., ofreció 2 conferencias el 20.1.95. "...aunque reconoció la existencia de problemas en el ambiente, considera que no hay alternativa". La Nación, 21.1.95

cínico acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica. Los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: Pero lo es. ¿Y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque alternativa no hay. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y si no hay alternativa?

Se trata de un procedimiento que no es nuevo de por sí, pero que por primera vez se convierte en un procedimiento constituyente de la sociedad y de su legitimación. Pero, para dar solamente algún ejemplo de tiempos anteriores, hay una famosa frase de Jesús que dice: "A quien tiene, se le va a dar. A quien no tiene, se le quitará encima lo que tiene". Se trata de un juicio crítico e incluso irónico sobre lo que el mundo es, pero no debería ser. Si se le quita a este juicio su significado crítico-irónico, se transforma en un juicio cínico, y efectivamente fue interpretado muchas veces en la historia del cristianismo en este sentido cínico. La ironía se transforma en sarcasmo. [ver Kuno Füssel]

## Los pasos del sistema de la modernidad

De esta manera aparecen a partir de la Iluminación tres etapas del desarrollo del pensamiento sobre el sistema:

1. El sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general (equilibrio). Se trata del capitalismo utópico y del socialismo histórico visto como socialismo utópico.

2. Los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general. Estos juicios empujan a la transformación del sistema en el grado en el cual la realización de un interés general siga la referencia básica del juicio sobre el sistema.

3. El sistema nihilista. Se efectúa una transvalorización de los valores en relación a la teoría crítica junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones. Aparece la mística de la aceleración por la aceleración misma, y con ella la mística de la lucha y de la muerte.

Paradigmáticamente se pueden agrupar estas tres etapas alrededor de los nombres de Adam Smith para el sistema utópico, Marx para la posición crítica y Nietzsche para el sistema cínico. Iluminación, crítica de la iluminación a partir de la propia iluminación y anti-iluminación son los pensamientos de estas etapas. Pero las etapas no aparecen necesariamente en secuencia histórica excluyente, sino que se penetran. Pero no puede haber duda de que hoy se ha vuelto dominante el sistema cínico, como ya lo ha sido en el fascismo de los años 30 y 40.

El problema hoy es precisamente ¿cómo criticar el sistema cínico, si la crítica de la ideología dejó de ser operante?

### **La negación de la realidad en el capitalismo nihilista**

El sistema nihilista es tautológico en determinado sentido. Logra esta tautologización por medio de la negación de la realidad en sentido de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Este concepto de realidad como condición de la posibilidad de la vida humana está generalmente ausente en las ciencias empíricas. Ellas tienen una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida a partir de la realidad abstrayendo del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. De esta manera se ha construido una realidad pura.

Pero esta abstracción no niega necesariamente el carácter de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, sino abstrae de este hecho con determinado propósito. Lo reconoce sólo indirectamente.

El mismo sistema utópico procede de una manera parecida. El capitalismo utópico no niega la realidad, sino que la reconoce sólo indirectamente. Puso entre el sistema y la realidad como condición de la posibilidad de la vida humana el automatismo del mercado con su tendencia pretendida al equilibrio de la mano invisible. Según esta percepción, no hace falta preocuparse de la realidad, porque el automatismo del mercado se encarga de ella al producir la identidad utópica de intereses particulares y generales. Inclusive aparece la afirmación de que no se debe preocupar de la realidad para no poner en peligro las fuerzas sanas del mercado autorregulado. Pero también a partir del crecimiento económico aparecen argumentos parecidos. Según ellos, hay que acelerar todavía más la aceleración destructora, porque ella misma crea los medios para enfrentar los efectos que esta destrucción produce. Un efecto análogo consiguió el socialismo histórico con su afirmación de un tránsito automático del socialismo al comunismo.

El capitalismo cínico renuncia a la afirmación de tales tendencias al equilibrio o las vacía en tal grado, que ya no puede ser derivada de ellos ninguna crítica. Verbalmente se vuelven a plantear tales posiciones, pero solamente para la propaganda del sistema y con el cuidado correspondiente, para no dar lugar a una nueva crítica de las ideologías. Maestro de este juego hoy es el actual presidente de Brasil, Cardoso. Se trata nada más que de un populismo neoliberal.

## **La realidad virtual**

La negación abierta de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, en cambio, el capitalismo nihilista hoy la efectúa por la negación de su relevancia. La realidad parece haberse disuelto en el aire. En su lugar se pone una realidad "verdadera", que es la realidad virtual. Según eso, nuestra realidad verdadera es realidad virtual. Todo lo otro, en especial el mundo de los valores de uso, parece haber perdido su relevancia.

Con eso la realidad de los valores de uso -condición de la posibilidad de la vida humana- deja de ser criterio relevante para el sistema. El sistema parece ahora producir él mismo su realidad, en la cual se desenvuelve. No se reconoce ninguna referencia relevante fuera del sistema para poder referirse a ella para una crítica del sistema. De esta manera el sistema se tautologiza. El sistema es todo, inclusive la realidad misma. Se ha totalizado. Se transforma en lo que Nietzsche había anunciado como "nihilismo militante". Ultimamente se ha inventado una mascota virtual, que es un perrito que se hace notar a través de una maquineta electrónica. Está virtualmente en ella y reclama atención. El dueño lo tiene que atender, para que no se muera. Reclama comida, reclama salir al patio. Con movimientos de alguna tecla se le atiende. Reclama también caricias, y con el movimiento de otra tecla se le da lo que pide. Cuando el dueño tiene un compromiso, necesita un baby-sitter, que tiene que mover las teclas correspondientes mientras dure su ausencia. Si no se atiende bien al perrito virtual, éste se muere y la maquineta se paraliza. De esta manera, toda una vida es vivida virtualmente, y no hace falta recurrir a ninguna realidad real. Eso se puede ampliar a bosques tropicales y a otros seres humanos. Aparece toda una realidad virtual, que sustituye perfectamente lo real de la realidad concreta y la entrega a la destrucción de parte de intereses nada virtuales.

Es fácil ver esta tautologización, ella es muy transparente. Pero cualquier referencia a la contradicción real entre sistema y realidad como condición de la posibilidad de la vida humana se puede eliminar por nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Sin embargo, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Se puede solamente desvelar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este desvelamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema.

Pero el sistema profundiza frente a este desvelamiento su propia tautologización. Por tanto, no se puede legitimar por argumentos. El sistema tiene una lógica mortal y difícilmente se puede sostener por argumentos lo contrario. Por eso se apoya en una referencia totalizante para su propia legitimidad, que es la mística de la muerte. Si la afirmación de la muerte es aceptada, ninguna teoría ya es posible y menos una teoría crítica. He aquí la fuente de esta mística de la muerte, que domina hoy de nuevo al Occidente. Nadie puede comprobar teóricamente que no se puede o no se debe afirmar la muerte y el suicidio colectivo de la humanidad como salida. La utopía es sustituida por la antiutopía del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad. La muerte llega a ser la utopía de este capitalismo nihilista. Para que nadie ya pueda crear el infierno en la tierra en nombre de la creación de un paraíso en la tierra, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Y eso aparece como realismo.

De esta manera la tautologización se hace perfecta. La muerte sustituye a la utopía, resulta ser la utopía de la opción antiutópica. Aunque eso resulte en una marcha de los Nibelungos, en una marcha hacia la muerte, sigue solamente que es un deber emprender esta marcha.

Evidentemente, frente a eso la crítica clásica de la ideología no tiene respuesta. Ella presupone un consenso sobre la realización de un interés general, que incluía a los propios críticos. Pero este consenso está disuelto. Este consenso era el producto de la Iluminación europea de los siglos XVII y XVIII. Por tanto, esta disolución del consenso sobre el interés general es la disolución de una tradición fundada por la Iluminación. Pero es a la vez su consecuencia. Como humanismo del ser humano abstracto transformó el ser humano en un ser abstracto, que ya no puede ni reivindicarse como ser concreto expuesto a la muerte para decidirse en favor de su vida. Por eso, se puede tener mucha duda frente a la tesis de Habermas, quien habla del racionalismo iluminista como un proyecto inconcluso. Creo, más bien, que esta disolución de la Iluminación también podría ser precisamente la conclusión del propio racionalismo iluminista. La vuelta al interés general fundado por el pensamiento iluminista, como la intenta la ética



del discurso de Habermas y Apel, me parece bastante ilusoria. El ser humano abstracto desembocó en el nihilismo actual, en nombre del cual se declara hoy el "fin de las ideologías" y el "fin de las utopías". Su lógica es el fin de la historia, si se lo entiende como autoeliminación de la humanidad misma.

Volver en esta situación a la afirmación del interés general del humanismo abstracto de la Iluminación, significaría volver a empezar de nuevo el proceso que llevó a la disolución de este mismo humanismo.

Pero con la aparición del sistema nihilista no se acabó solamente la crítica de la ideología, que solamente es posible a partir del sistema utópico. También desaparece un límite para la lógica del sistema, que se deriva del hecho de que el sistema está comprometido con algún interés general. Como el automatismo del sistema no lleva a la realización de este interés general, su promesa actúa como referencia racional también para la resistencia a la lógica del sistema. El sistema sólo temporalmente se puede hacer absoluto. Contiene en sí mismo los elementos para negar este su carácter absoluto. El sistema nihilista, en cambio, no contiene ningún límite en sí. Promete la aceleración acelerada y nada más. Y cumple con esta su promesa pase lo que pase. Y si esta aceleración lleva a la muerte de la humanidad, así sea. No hay límite inmanente para el desarrollo de este poder. Este límite lo dio en el sistema utópico precisamente el hecho de la promesa de una utopía imposible.

De esta manera la posición nihilista resulta aquella posición capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la población e inclusive de la naturaleza. Al no estar incluida la población entera en la visión de la sociedad de parte del sistema nihilista, tampoco se la toma en cuenta. Ni en este pensamiento hay la más mínima referencia para concebir siquiera una política generalizada de inclusión. Desde el punto de vista del sistema nihilista, ni se puede pensar la inclusión, por lo menos no se le puede dar sentido. Pero lo que no se puede pensar, tampoco se puede hacer.

La crítica al capitalismo nihilista, sin embargo, no se puede hacer sino a partir del análisis de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. Eso la Iluminación no lo hizo, esta crítica en el tiempo de la modernidad se vincula con el pensamiento de Marx. Tiene que anteceder a cualquier análisis de los intereses generales abstractos (que aparecen a partir de la imaginación de situaciones ideales, como la situación de mercados ideales en la teoría de la competencia perfecta, de la planificación ideal en las teorías de la planificación perfecta o en la situación ideal del habla de Habermas en su teoría de la comunidad ideal de comunicación). Pero este análisis puede solamente desvelar la tautologización del sistema, no la puede -eso ya lo vimos antes- refutar teóricamente. Las tautologías no se pueden refutar, sino solamente se puede demostrar que lo son.

Frente a la imposibilidad de refutar teóricamente las tautologías, esta crítica presupone una esperanza. Se trata de la esperanza de que en última instancia la humanidad se va a negar a esta mística de la muerte. Sin esta esperanza la crítica del sistema nihilista es imposible. Pero no se puede basar en ninguna seguridad. También la humanidad se puede decidir en favor de la nueva marcha de los Nibelungos, que llegaron a la corte del rey Atila para morir. Aparece una opción, que es la única opción básica de la vida humana: se trata de la opción por la vida, que se niega a la opción, muchas veces atractiva, por la muerte.

### **A manera de conclusión**

Con eso hoy vuelve a aparecer para el pensamiento humano un problema que en muchas décadas antes no jugó ningún papel. Se trata de la cuestión de la realidad de lo real. La tautologización del sistema y la sustitución de la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana por la realidad virtual nos hace presente un largo proceso del pensamiento humano, en el cual se ha hecho desaparecer la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso vuelve hoy la pregunta sobre cómo todavía podemos afirmar la realidad de lo real. El viejo problema de la diferencia entre realidad y sueño vuelve hoy

---

como el problema de la diferencia entre realidad como condición de posibilidad de la vida humana y realidad virtual.

Ese es el huésped inquietante, que aparece al ser destruida la realidad. La derrota del fantasma del comunismo, que recorre Europa y el mundo, lo hace surgir. Este huésped inquietante es aquel que corre detrás de cualquier intento de reivindicar de nuevo una realidad que se está destruyendo. Ve allí cada vez de nuevo el fantasma del comunismo. El es el anticomunista de hoy.

Precisamente en este sentido nos dice Jean Baudrillard:

*“El escándalo, en nuestros días, no consiste en atentar contra los valores morales, sino contra el principio de realidad”.*<sup>7</sup>

Cuando Baudrillard habla del principio de realidad quiere decir principio de la realidad virtual. Efectivamente, el problema no es de los valores morales. Porque todos los valores morales se constituyen a partir y en el marco del principio de realidad, y se destruyen en nombre del principio de la realidad virtual. Resistir a esta destrucción de la realidad, que se efectúa en nombre del principio de la realidad virtual, es entonces el gran escándalo. Es el escándalo detrás del cual Baudrillard descubrirá de nuevo este fantasma del comunismo, que sigue recorriendo Europa y el mundo entero.

---

<sup>7</sup> Citado de una conferencia de Baudrillard por Vargas Llosa, Mario: *La hora de los charlatanes*. La Nación. 24.8.97