

Un nuevo enfoque del bien común ante el paso del capitalismo utópico al cínico

El texto que empiezo citando, escrito en 1991 por un destacado político alemán liberal, se inscribe en la tradición del capitalismo utópico y su contenido ideológico es fácil de analizar: "Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y de lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. El motor de la economía del mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. 'Domestica la propiedad privada' y es el 'instrumento más genial para quitar el poder', como lo dice Franz Böhm. El sistema de 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" (Lambsdorff, Otto Graf. "Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen", en: *WirtschaftsWoche*. No 45. 1-11-91. pp. 104-105).

Ese texto tiene tres características bastante obvias para el pú-

blico de hoy. Primero, es falso, porque el interés propio cuando se encuentra en competencia no realiza el bien común -como regla universal es falso, aunque una coincidencia se puede dar en muchos casos. Segundo, el argumento es ideológico, porque la tesis de que el interés propio en cuanto se impone en el mercado realiza el bien común constituye una sacralización de las relaciones sociales de producción; se trata, pues, de una sacralización *secularizada*, que es el tipo de sacralización que constituye precisamente al capitalismo utópico. Y, tercero, el texto es hipócrita, porque el político que lo expresa sabe que su contenido es falso pero lo hace para lograr la legitimación vía sacralización de las relaciones sociales de producción. O sea, el texto es falso, ideológico e hipócrita.

A pesar de eso, podemos decir -con Habermas- que tiene un *potencial de razón*. Habermas afirma que la crítica de la ideología que hace Marx "...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 el 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" (Habermas, Jürgen. 1991. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp. Frankfurt. p.142). La crítica de la ideología, que presupone un consenso determinado y racional, se realiza dentro de un marco de juicio común dado por la referencia al interés general. Este concepto define el espacio en el que se desarrolla el pensamiento de tradición burguesa y en el que, entonces, actúa la crítica de la ideología. Entre el interés general y el interés particular la tradición burguesa establece una conexión automática, que es el mercado con su *mano invisible*, el cual funciona como una escalera de Jacob -va de la tierra al cielo directamente. Por eso, siguiendo a Polanyi, a este capitalismo se le puede llamar capitalismo utópico. (El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob pare-

Franz Hinkelammert es director de investigación del Departamento Ecu-
ménico de Investigaciones y autor de una extensa obra en economía y crítica de la cultura.

cida, que consistía en el pasaje del socialismo al comunismo - concepto éste que era correspondiente al interés general- por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. Por eso, la crítica de la ideología aplicada por Marx al capitalismo podía aplicarse, de manera análoga, a la ideología soviética.)

En el citado texto del político liberal el núcleo de racionalidad se expresa en la relación establecida entre *competencia* e *interés general* -al cual aquí yo llamo *bien común*. Por eso, es posible una crítica inmanente activando el concepto de interés general y demostrando desde él los límites y las tendencias destructivas que hay en la lógica de la competencia.

El pasaje al cinismo nihilista

Al lado del texto del político liberal analizado ponemos otro -de la autoría de Toffler- que se distingue de aquél en que carece del señalado sesgo ideológico de *capitalismo utópico*: "El nuevo imperativo económico está claro: si los suministradores de ultramar, en los países en desarrollo, no alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial serán arrancados brutalmente de sus mercados (caerán víctimas del efecto de aceleración). / Ésta es la economía 'rápida' de mañana, la nueva máquina de bienestar aceleradora, dinámica, fuente del avance económico, que como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. / Pero ése es el destino que enfrentan muchos de los '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 compradores. Eso sig-

nifica que las economías lentas, o aceleran sus respuestas nerviosas o pierden sus contratos e inversiones quedando completamente fuera de la carrera (...) Un 'gran muro' separa a los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa" (Toffler, Alvin. 1991. *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. Bantan Books. New York. pp. 389-405).

Según Toffler, pues, que sostiene lo contrario de lo sustentado por el político liberal, la competencia crea una "máquina de bienestar" cuyo efecto inmanente de aceleración excluye y expulsa a los incapaces de imponerse en la competencia, dejándolos sin chance de encontrar de nuevo un lugar en ella. Ellos constituyen las bajas [*casualties*] de una aceleración que se acelera a sí misma. Toffler deja de lado cualquier referencia a un interés general y, en vez de imputarle al mercado alguna tendencia a algún bien común, le imputa una tendencia al mal común de la exclusión.

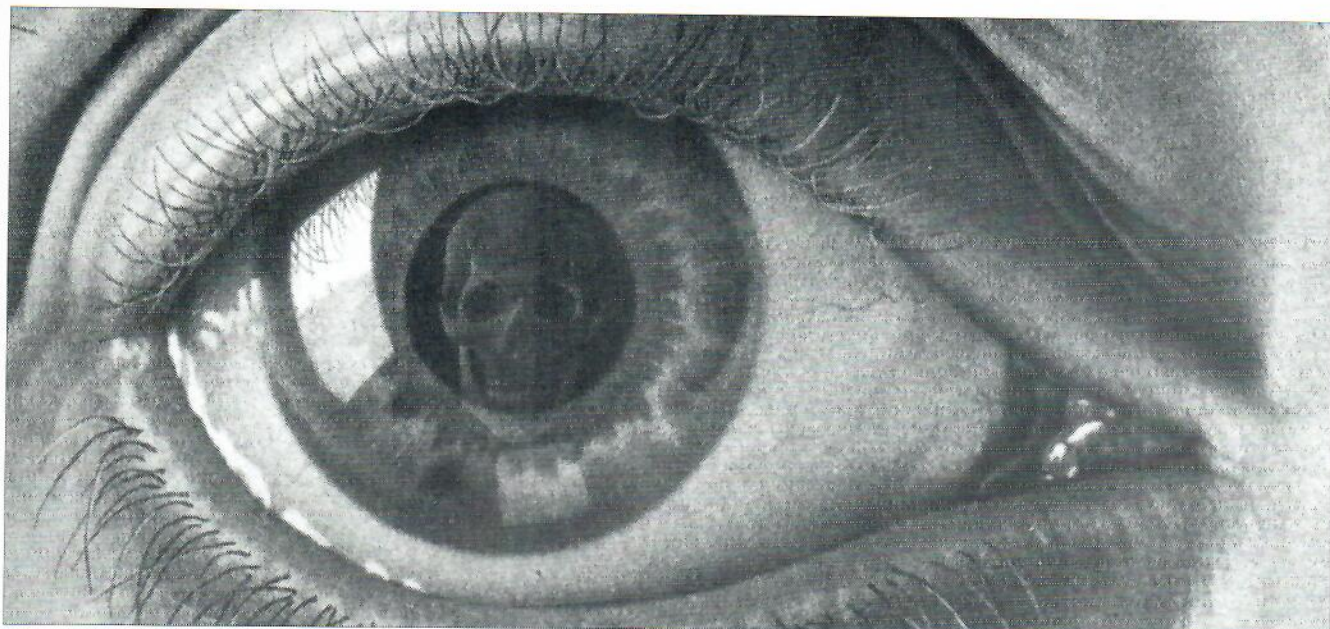
Este texto tiene también tres características. Primero, es cierto. Segundo, sacraliza las relaciones sociales de producción, pero ya no por medio de una referencia a algún interés general sino mediante la celebración de la aceleración misma, de la velocidad -lo que Nietzsche celebra cuando exclama "a las naves, filósofos", tratando la aceleración como imperativo categórico. Y, tercero, el texto no es hipócrita sino "honesto". O sea, el texto de Toffler es cierto, sacralizador y "honesto", mientras el texto del político liberal es falso, sacralizador e hipócrita.

Pero el texto de Toffler es (antes que honesto) cínico, y no se le puede contestar por medio de una crítica de la ideología como la había explicitado Habermas. El texto de Toffler no tiene ningún *potencial de razón* que dé "a las ideologías de la clase domi-

nante el aspecto engañoso de teorías convincentes" ni 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" -que sería lo que según Habermas subyace a la crítica de las ideologías y lo que él sigue buscando en las posiciones por criticar.

Y es que, en el sentido en que Habermas entiende la ideología, la posición de Toffler no es una ideología. Toffler no eleva nada al nivel de lo que en la tradición del racionalismo ilusionista podría llamarse *intereses generales*, sino que nos comunica lo que realmente ocurre. Y hasta hay una sorpresa en el texto de Toffler: lo que él expresa como un juicio de hecho sobre el capitalismo actual ya lo había sostenido en América Latina la teoría de la dependencia en los años sesentas y setentas. Pero si esa teoría no era étnica, ¿por qué sí lo es la coincidente tesis de Toffler?

La teoría de la dependencia, nacida de la crítica de la ideología, en relación con tesis como las del citado político liberal sostenía 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 ese interés general, lleva al mal común. Pero como la teoría dominante era la teoría del capitalismo liberal, la teoría de la dependencia fue anatemizada, declarada herejía y pronto se le consideró refutada y muerta. La teoría de la dependencia fue una teoría crítica por el hecho de que, en el marco del consenso en torno a la tesis de que la economía está bajo el imperativo de la realización de un interés general, negaba la identificación entre interés particular e



M.C. Escher, Ojo, 1946.

interés general y entre éste y la competencia de mercado, contradiciendo así a la ideología dominante del capitalismo utópico, que se basaba en la afirmación de esto.

La teoría de la dependencia hacía un juicio de hecho, pero en el marco del consenso mencionado -de ese *potencial de razón*- tal juicio de hecho se transformó en un juicio crítico, sin dejar de ser un juicio de hecho. Y la ideología del capitalismo utópico por supuesto tenía que rechazar ese juicio de hecho para seguir sosteniéndose. ¿Pero si ese juicio de hecho se impone de una manera tan convincente que ya no se le puede negar? ¿Cómo se puede entonces sostener la legitimidad del capitalismo vigente? Se puede hacerlo solamente abandonando la ideología del capitalismo utópico, según la cual el capitalismo realiza un interés general, e, inclusive, abandonando la pretensión de satisfacer ningún interés general.

Eso precisamente ocurrió en los años ochentas y noventas. Juicios de hecho como el de la teoría de la dependencia ahora ya no contradicen 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 cualquier capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, esos juicios de hecho que demuestran que el capitalismo no realiza ningún interés general se transforman en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, se deriva de eso un deber: 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 los juicios de hecho tengan ni el menor contenido crítico. Y lo que se dice sobre el capitalismo es cierto y honesto, no hay hipocresía, porque lo que es es lo que debe ser. Fuera de eso no ha de haber ningún deber. Pero lo que resulta de esta posición cínica es un nihilismo.

Gracias a la transformación de un capitalismo utópico -y, por tanto, comprometido con el bienestar general- en un capitalismo salvaje y cínico, ahora se puede reivindicar sin problema los juicios de hecho básicos que sobre el capitalismo la teoría de la de-

pendencia había establecido. El capitalismo ha renunciado a su pretendido *rostro humano*, del cual ahora se burla. Ya ningún juicio de hecho le puede criticar; los juicios de hecho básicos que había pronunciado la crítica del capitalismo en el período del capitalismo utópico ahora son asumidos como propios. Se ha operado una transformación y una reevaluación de todos los valores. Por eso ahora se sacraliza las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración, esta aventura aparente del saber humano.

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

He ahí la razón por la cual hoy hace falta un nuevo pensamiento sobre el bien común.