



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

HERNÁN GABRIEL BORISONIK

DINERO Y AVARICIA

EN REVISTA DIFERENCIA(S)

DINERO - N°5 - AÑO 4 - NOVIEMBRE 2017. ARGENTINA.

ISSN 2469-1100

PP. N° 19-38



DINERO Y AVARICIA

HERNÁN GABRIEL BORISONIK

RESUMEN

El presente artículo se dedica a analizar algunos de los momentos más relevantes en la historia del dinero y su relación con las concepciones teóricas acerca de la avaricia, haciendo especial hincapié en Aristóteles (como testigo de una de las grandes crisis de la Antigüedad) y Simmel (como reflejo de la Modernidad tardía). Una de las hipótesis principales es que existe un vínculo entre la forma material del dinero y la mirada más reprobadora o benevolente hacia la avaricia, planteando, en el fondo, que a menor sustrato físico de las monedas, mayor es la aceptación de las actitudes acumulativas. También se sugiere que existe algún nexo entre las concepciones individualistas del ser humano y las prácticas avaras. El texto termina buscando una aproximación reflexiva a la subjetividad contemporánea, a partir de la virtualización del dinero y su autonomización respecto de las mercancías que representa.

PALABRAS CLAVE DINERO; AVARICIA; SUBJETIVIDAD

ABSTRACT

This paper analyses some of the most relevant moments in the history of money and its relation to the theoretical conceptions about greed, with special emphasis on Aristotle (as a witness to one of the great crises of antiquity) and Simmel (as a reflection of Late Modernity). One of the main hypotheses is that there is a link between the material form of money and the more reproachful or benevolent ideas toward greed, basically suggesting that the lower physical substrate of currencies, the greater the acceptance of cumulative attitudes. It is also suggested that there is some nexus between individualistic conceptions of human life and avaricious practices. The text ends up looking for a reflexive approach to contemporary subjectivity, based on the virtualization of money and its autonomization with respect to the goods it represents.

KEYWORDS MONEY; AVARICE; SUBJECTIVITY

Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur.

Jean-Jacques Rousseau

I

La experiencia de la vida humana sobre la Tierra es generalmente aprehendida o interpretada desde dos puntos de vista complementarios. Por un lado, el de las trayectorias individuales, finitas, carentes y subsidiarias de vínculos de cooperación y competencia con otros seres, que luchan por adquirir lo necesario para la subsistencia y la reproducción. Por el otro lado, el de una existencia colectiva, plasmada históricamente en diversos grados, según las diferentes culturas y latitudes, representada por instancias de mayor o menor agregación, como la familia, el clan, la tribu, la sociedad, la “raza”, la especie o incluso el planeta, el universo o *la vida* en general. Esta segunda variante ubica siempre al conjunto por sobre el espécimen individual (por importancia lógica, temporal, natural, o alguna combinación de ellas), haciendo de la subsistencia un problema esencialmente social. Así, mientras que las perspectivas “holistas” –llamémoslas así para no confundirlas con alguna escuela o línea determinada– han tendido a someter la relación con el mundo material bajo la determinación política, las miradas centradas en lo individual han sido más propensas a asumir una economía escasa que organiza y estructura toda experiencia conjunta del mundo.

Como consecuencia de lo anterior, las reglas morales derivadas de uno y otro modelo se han desarrollado en sentidos diferenciables. Si las sociedades “holistas” (generalmente coincidentes con la historia premoderna) han pensado formas de propiedad, en algún sentido, colectiva o común, las “individualistas” han decantado normalmente por su privatización; si las primeras han supuesto a la justicia como un sistema que depura *anomalías* en beneficio de la comunidad, las segundas la han mentado preferentemente desde la venganza y la reparación; y si las primeras han desdeñado la avaricia y la usura como crímenes que atentan contra el corazón

del yo colectivo, las segundas la han permitido, cuando no impulsado, como parte necesaria de la convivencia.

Asimismo, puede observarse que, como tendencia general, el dinero ha soportado, tanto conceptual como materialmente, una creciente simplificación. Es claro que la historia de la materialidad del dinero no puede ser separada de las formas políticas que le dieron lugar a las transformaciones en los usos, elementos y tecnologías que rodean a las monedas, por eso su cronología se corresponde con la de la mentalidad general de las sucesivas expresiones sociales y políticas que han existido. En términos conceptuales, esto se vio plasmado con el triunfo de las definiciones funcionales de la Ciencia económica de finales del siglo XIX, que han reducido el fenómeno dinerario a una serie muy concreta de empleos posibles, tales como ser un medio reconocido por ambas partes en los intercambios comerciales, poder atesorar valor, ser la unidad para calcular el precio de las cosas o poder ser divisible en unidades fijas. Si bien existen y han existido enormes críticas a esta clasificación, lo cierto es que las ideas hegemónicas sobre el dinero siguen sosteniéndose en este tipo de definiciones, cuya riqueza conceptual es muy pobre, dado que, por ejemplo, naturaliza la existencia del mercado y desconoce el origen sacrificial del dinero, atribuyéndole sencillamente la facultad de facilitar el intercambio por medio de la abstracción. Y en términos físicos, el derrotero histórico ha mostrado (y existen numerosas fuentes que lo recuperan¹) una levedad cada vez mayor en los materiales utilizados para su confección. Así, el camino recorrido ha ido del llamado metalismo (doctrina que postula que el valor de cada moneda o billete radica en la cantidad de metal que porta) al nominalismo².

Podría decirse que la concepción aún vigente de dinero moderno surgió “desde el momento en que las cualidades físicas de las monedas pasan a segundo plano y se tiene en cuenta principal o exclusivamente su significado jurídico” (Olarra Jiménez, 1965: 161). Sin embargo es importante recordar que desde que existe la acuñación, hay de hecho una constelación de los principios metalistas y nominalistas que han confluído siempre de maneras específicas. Tras la revolución francesa, a estas doctrinas se les unió la idea de que la moneda no es diferente a las demás mercancías, por lo que su valor está también determinado por las leyes del mercado,

1 Cfr., por ejemplo, el magnífico trabajo de Simmel (1976).

2 Una de las características centrales de esta teoría ha sido la de poder independizar a cada pieza monetaria de un valor particular. Para nosotros, es muy claro que todos los billetes de una misma denominación tienen el mismo valor, más allá de ser más nuevos o viejos, más sucios o limpios, con mínimos defectos o roturas, etc. Pues bien, eso distaba enormemente de ser aceptado con normalidad antes de la segunda guerra mundial y fueron los economistas nominalistas quienes pudieron observarlo claramente. El desarrollo técnico, el crecimiento del comercio a escala global y el nivel de concentración (cada vez mayor) de capitales influyeron en el proceso de desmaterialización del dinero que el nominalismo económico toma sin conflicto. Un claro texto para comprender los principios de la doctrina nominalista es Hamel (1940). Para un resumen de las posibilidades del nominalismo en nuestros días, ver Lansky (1999).

la oferta y la demanda (cuestión que fue reflejo del avance del liberalismo político y económico).

Frente a esto, el presente texto se plantea como un punto interseccional entre dos hipótesis de fondo que lo articulan. En primer lugar, que existe una relación de complicación entre las concepciones y representaciones del dinero y la avaricia en todo horizonte social de sentido, que se ve estructurada, a su vez, a partir de la atención primordial en la forma individual o colectiva de habitar el mundo. Segundo, que hay una relación directa entre la *volatilización* del dinero (es decir, su inclinación hacia perder paulatinamente su valor en relación al material con el que es confeccionado y ganarlo en términos convencional-legales) y la aceptación o valoración positiva de la avaricia en las sociedades. Sin duda, por la naturaleza teórica de gran alcance que plantean ambos enunciados, no será posible agotarlos o llevarlos hasta sus últimas consecuencias. De todas maneras, sí se dejará planteado un estudio inicial que sentará las bases para su demostración definitiva.

II

Para los griegos, la moneda tenía su origen en la convención (*nomos*), es decir, los antiguos siempre la percibieron como una creación humana que, en su nacimiento, fue establecida para remediar las deudas entre los hombres y sus divinidades³ y no para el comercio entre personas, ni como reemplazo funcional del trueque. Al contrario, la Modernidad y el liberalismo siempre han desatendido sus rasgos sagrados y sacrificiales, ponderado las características y formulaciones funcionales como las únicas relevantes. En los siglos XVIII y XIX, pensadores de la talla de Adam Smith (2014) y John Stuart Mill (2006) compartían una visión del dinero como mero medio de intercambio que nunca ha logrado captar en toda su profundidad su poder sagrado, de modo que la fascinación por la acumulación, les parecía un rasgo psicológico infantil que no merecía importantes reflexiones.

El oro ha sido por un largo período el portador *natural* de valor universal. La elección de este material para cumplir con la función monetaria no ha hecho más que subrayar el aspecto sagrado que subyace a toda forma de dinero. Entre las propiedades de este metal se destaca la escasa propensión al cambio y la degradación, por lo cual siempre fue asociado a lo inmortal, invariable e incorruptible, a lo eterno y lo óptimo, atributos todos de lo divino. Si hoy el dinero se ha convertido en el fin

3 He desarrollado extensamente esta cuestión en Borisonik (2013), por lo que me limito a invocar las demostraciones realizadas por Laum (2006), Benveniste (1983), Will (1954; 1955), Kraay (1964) y Durkheim (1912) acerca de los orígenes sacrificiales y sagrados del dinero.

máximo de la vida de muchos humanos es porque porta algo de la sacralidad con la que fue originado.

Fue en el siglo VII a.C. cuando aparecieron las primeras monedas acuñadas de la historia occidental y fue Aristóteles quien llevó adelante el primer estudio sistemático sobre ellas. Aunque están atravesados por cuestiones metafísicas e históricas, sus textos “económicos” no fueron concebidos desde una perspectiva filosófica ni historiográfica, sino política. El problema al que se enfrentaba el estagirita era, en pocas palabras, cómo usar dinero en los intercambios sin que éste se volviese soberano de las decisiones políticas.

Aristóteles no hizo referencia al origen sagrado de las monedas (aunque probablemente conocía la historia de los óbolos y su íntima vinculación con el sacrificio religioso), porque lo que estaba haciendo era fijar una posición política para su propia contemporaneidad, en la que un uso específico (“sacralizante”) del dinero representaba un gran peligro: la búsqueda permanente de beneficios individuales hacía que los ciudadanos se dejaran de preocupar por lo público, quebrando tanto la moral clásica –obteniendo ganancias a costa de otros, colocaban lo personal por sobre lo colectivo– como la politicidad característica de la polis –persiguiendo al dinero, dejaban de cumplir con sus obligaciones civiles–. Como sea, en Aristóteles hallamos una primera definición general de dinero: es todo aquello que posee valor económico, pues siempre que existe intercambio (así sea en forma de trueque) hay una medida, una conmensurabilidad, que puede ser interpretada y aceptada por ambas partes. Pero la moneda, aclara Aristóteles, representa *suficientemente* (nunca lo agota) el valor de cada cosa, como para que pueda realizarse el intercambio sin tener que apelar cada vez a nuevas equivalencias (Aristóteles, 1995: 1133 b; Meikle, 1997).

Mientras que las doctrinas aristotélicas influyeron robustamente, aunque desde muy variadas interpretaciones, las concepciones antiguas y medievales sobre el dinero, las ideas de John Locke en el siglo XVII representaron un insoslayable impulso para el liberalismo económico. Este filósofo británico planteó en varios de sus ensayos breves que el dinero, si bien convencional en algún sentido, poseía un valor intrínseco que ningún soberano podía rechazar (Locke, 1691). En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* afirmó además el innatismo de la propiedad privada, considerando que todo elemento natural sobre el que alguien aplica su trabajo pasa a pertenecerle. La consecuencia de esta teoría consiste en establecer un vínculo entre las formas imperecederas del dinero (específicamente habla del oro) y la posibilidad de acumularlo, lo cual permite a Locke plantear que quien accede al intercambio a través de dinero consiente una distribución desigual de las tierras y los bienes (Locke, 2010: cap. V).

Replicando el razonamiento aristotélico, fue Karl Marx quien denunció al liberalismo burgués al diferenciar entre dinero y capital: Mientras que el primero es un mediador temporal entre dos mercancías (y, por lo tanto, forma parte del circuito del uso y la satisfacción de las necesidades), el segundo es producto de una inversión engañosa entre medio y fin, que exige un permanente incremento y alimenta el ilimitado deseo de acumular (Marx, 1999: I,2,iv). Esto, como se sabe, se agrava geométricamente cuanto más se abstrae el dinero de la producción.

Pocos años más tarde, Simmel mostraría como se ha dado una “evolución desde la importancia substancial a la importancia funcional del dinero” (Simmel, 1976: 180), es decir, un recorte permanente de las características físicas de los materiales legalmente portadores de valor en pos de la confianza y el respaldo de quienes lo emiten. Hoy, su aspecto físico se ha reducido al mínimo (el peso y volumen de la información digital es significativamente menor que el del oro o el papel, además de ser más seguro) y el especulativo al máximo. Por eso, existen formatos de dinero sin ningún tipo de respaldo ni referencia, pero que determinan (y arriesgan) la subsistencia concreta de millones de personas, especialmente la de amplios sectores muy desprotegidos. Luego de cuatro décadas de intensa financiarización, el dinero no se apoya en ningún sustento externo a sí mismo, su creación responde a la necesidad de los gobiernos, que siempre crece, puesto que la arquitectura del capitalismo implica la permanente emisión de deuda. Probablemente, al hablar de la “emancipación del signo”, Baudrillard (1976) no imaginaba un desfase de tal magnitud. Pero el dinero es un producto histórico que ha mutado en relación permanente con las sociedades que lo alojaron y el riesgo mayor no está en usarlo sino en naturalizar acríticamente formas que responden a coyunturas y relaciones de fuerza claramente determinables.



Como se dijo más arriba, uno de los objetivos de este texto es llevar adelante un recorte –siempre arbitrario, aunque en este caso, de algún modo, genealógico– a través de algunas de las caracterizaciones más importantes que se han hecho acerca de la avaricia que nos permita vincularlo con concepciones históricas del dinero y permita hacer más visible el vínculo esencial entre la economía y la política. Por eso, es de suma ayuda trazar una línea que vaya desde los mismos orígenes de la ética occidental, en la polis griega, hasta la actualidad. Esta línea sin duda será breve y no ahondará con la profundidad deseada en todas las expresiones que la avaricia ha tenido a lo largo de la historia, pero sí será un punto de partida del que podrán desprenderse ya algunas ideas preliminares.

Para comprender el rol de la avaricia en las sociedades antiguas, es central prestar atención a la forma en la que los griegos definían los diversos ámbitos de la actividad humana. Según lo ha postulado Susan Ford Wiltshire:

En griego, los términos usados más frecuentemente para delinear lo público y lo privado son *idios*, *demios*, y *koinos*. El adjetivo *idios* se refiere a lo que es privado, las cosas que pertenecen particularmente a uno. Puede describir intereses privados o de la casa, propiedad privada, viviendas privadas, conversaciones privadas entre individuos, o incluso a un escritor de prosa en lugar de a uno de poesía. En su carácter de sustantivo forma *idiotes* (de ahí el 'idiota'), y se refiere a una persona que vive en privado en oposición al que participa en los asuntos públicos. Puede indicar a alguien no cualificado en un oficio, o, en general, no desenvuelto. *Idios* es comúnmente opuesto a *demios* o *demosios*. El sustantivo *demos* originariamente se refería a un distrito del campo habitado por plebeyos para distinguirlo de las ciudades ocupadas por los líderes políticos. Más tarde pasó a representar a la gente común y, en las constituciones democráticas, el orden constituido de ciudadanos. *To demosión* hace referencia a lo que es común o compartido, llevado a cabo con los gastos públicos o de algún modo relacionado con la esfera de la polis. *Idios* se opone también a *koinos*, que de modo similar denota lo que es compartido en las relaciones sociales entre amigos o en la actividad política en el ámbito público. *Koinos* puede también denotar parentesco, cortesía o incluso imparcialidad. Unido a *agathos* significa el 'bien común' (Wiltshire, 1989: 9)

En el entorno de la polis, la amistad cívica (no como forma íntima y personal, sino como *philia*, como vínculo de conciudadanía) era un modo de comprender el lazo social orgánica y naturalmente. Es por eso que el "idiota" era aquel que no participaba de lo público, que no estaba integrado en las actividades de la comunidad. Sobre todo en el momento de esplendor de la aristocracia, los ciudadanos más pudientes cumplían un rol de enorme relieve: eran encomendados por los gobernantes (aunque lo hacían también como forma de competir entre ellos por honores y fama) para solventar muchas de las actividades públicas de la polis, tales como festivales religiosos, sacrificios, armas, obras de teatro, etc. Además, las diferentes partes de cada polis celebraban fiestas consagradas a sus dioses, que eran amortizadas por medio de pagos comunes. Probablemente sea ésta la razón por la que algunas virtudes sólo eran reconocidas en los ricos, quienes efectivamente tenían el poder de practicar la filantropía.

Hacia el siglo V a.C., la confederación griega en general, pero Atenas muy en particular, atravesó una serie de transformaciones sociales y económicas de gran intensidad que pusieron de manifiesto las dos perspectivas antes aludidas: la individual y la social. Ese momento, en el que una fuerte ola comercial hizo pasar al dinero de mero medio a fin, constituyó el núcleo temporal en el que, por ejemplo, Hegel (2005; 1999) hace coincidir la irrupción de la subjetividad con el fin de la universalidad sustancial de la polis o Polanyi (1976) vincula el expansionismo ateniense con la caída de los valores tradicionales. Frente a ese panorama, Aristóteles sistematizó muchos de los sentidos sociales que circulaban en la polis clásica respecto de las prácticas económicas desde un punto de vista ético-político. En su *Ética Nicomaquea* analizó, entre otras, dos virtudes morales que relacionan íntimamente al ciudadano con el uso del dinero. Estas son la liberalidad y la magnificencia. Ambas se definen como virtudes que solamente podían ser ejercidas por aquellos que tuvieran la capacidad de hacer donaciones, razón por la cual sólo se accedía a ellas teniendo mucho dinero y usándolo en función del colectivo.

El hombre liberal era definido por su forma noble de proveer y compartir en las cuestiones respecto a todo aquello cuyo valor se midiera monetariamente. En griego, "liberal" se decía "*eleutheriotes*", término que remitía a la cualidad del hombre libre, en contraposición al esclavo. Su estatus jurídico era tal que lo constreñía a la generosidad para con la polis, es decir, a poner en práctica su condición de libre ejerciendo la *liberalidad*. Lo que vuelve noble al liberal es el no fijarse en sí mismo a la hora de gastar, si no hacerlo en función de los demás (de los *amigos*), pero no por caridad sino por *philia* hacia sus conciudadanos. Es decir, lo que más importaba en estos casos era la actitud y no el monto, ya que a partir de cierto nivel, cualquiera era considerado liberal. Al respecto, Aristóteles afirmó que

las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son más bien posesiones (Aristóteles, 1995: 1120 a)

Pues bien, como toda virtud, la liberalidad fue definida por el filósofo de Estagira como un justo medio. En este caso, como el punto intermedio entre la prodigalidad (presentada como el mal gasto, excesivo, de lo propio) y la avaricia, la cual es vista por Aristóteles como un vicio mucho más grave que el primero:

El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable [...] y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos. Y es muy extensa y polimórfica, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [aunque] a veces se disocia y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en el dar (Aristóteles, 1995: 1121 b)

Aristóteles continúa su descripción expresando que el “tacaño”⁴ es aquel que ahorra todo lo que puede, pero no codicia lo ajeno, mientras que

los que se exceden en tomar de todas partes y todo, así como los que se dedican a ocupaciones degradantes, como, por ejemplo, la prostitución y otras semejantes, y los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado. Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todos la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean (Aristóteles, 1995: 1121 b)

A continuación, Aristóteles compara a los usureros con los tiranos y concluye diciendo que la avaricia es el vicio que más aleja a los hombres de la comunidad, y que, por lo tanto, es el que más merece ser censurado.

Por su lado, la magnificencia aparece como la acción de gastar apropiadamente y por nobleza (al igual que la liberalidad), pero en gran escala: la magnificencia, dice el estagirita, “excede en magnitud a la liberalidad” (Aristóteles, 1995: 1122 a). Aquí sería más visible aún la dependencia de la fortuna para la posibilidad de ejercitar la virtud. El magnífico reconoce la circunstancia apropiada para gastar gustosamente grandes cantidades de dinero. Los opuestos (los vicios) de esta *areté* son la ostentación y la mezquindad. Pero ni éstos ni la prodigalidad son tan criticados como la avaricia, lo cual vuelve preciso prestar especial atención al rechazo por la acumulación y el amor al dinero presentes en Aristóteles: “no es igual la virtud de la posesión que la que lleva consigo una obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es mayor y más hermosa” (Aristóteles, 1995: 1122 b). Con estas palabras, se ponen de manifiesto las tensiones entre lo social y lo individual en torno del dinero, es decir,

4 Aristóteles utiliza el término *κυμνοπρίστης*, en lugar del más clásico *φιλοχρήματος*, haciendo también referencia al “cominero” que es mencionado, por ejemplo, en los Caracteres de Teofrasto (2007, X, 13) como aquel que parte el grano de comino en lugar de usarlo entero.

entre amistad y avaricia. Pues si para los individuos la posesión de dinero puede ser vista como una finalidad, dado que parece darles ventajas sobre los demás (lo cual constituye una forma de sacralización), en términos colectivos, el buen uso del dinero sólo surge al comprenderlo como medio de intercambio. El problema, según Aristóteles es que todas las personas, en mayor o menor medida, aman al dinero, por lo tanto su uso debe ser regulado políticamente. De ese modo, la acumulación de dinero constituye un acto de sacralización, en tanto que quita de la esfera del uso a un bien cuya función es, precisamente, ser utilizado para garantizar la suficiencia de la vida humana⁵.

IV

Como es bien sabido, las lecciones económicas aristotélicas constituyeron, con inmensas mediaciones, la base del pensamiento cristiano de la Baja Edad Media⁶. Pero ya desde los albores del catolicismo institucional, Agustín de Hipona condenaría al amor por el dinero como uno de los tres principales pecados del ser humano en tanto que naturaleza caída⁷, del mismo modo que el Nuevo Testamento denunciaba a Mammon con un ídolo falso, cuya veneración representa el deseo de riquezas materiales que aleja a los hombres y mujeres de Dios⁸. Generalizando, podríamos decir que a lo largo de toda la Edad Media se mantuvo vigente este esquema de rechazo a la avaricia y la usura⁹, reflejado en la literatura (en obras como *Beowulf*, *El labrador avaro*, *La divina comedia* o incluso *La Celestina* de Fernando de Rojas)¹⁰ y en la figura del judío como *outsider* de la sociedad.

Pero si bien toda la tradición antigua se había mostrado hostil a que *el dinero engendrara dinero*, desde el siglo XV circulaban ya opiniones que trataban con menor dureza tales actividades, probablemente como consecuencia del incremento del

5 Sobre esta cuestión, remito a Borisonik (2013).

6 Esta doctrina incluye, hasta el año 1502, a la apócrifa Economía, pues antes de ese momento no se conocía lo falso de su atribución a Aristóteles.

7 En un texto tardío, llamado De la verdadera religión Agustín se refiere a la lujuria, la avaricia y la sed de poder como “las tres concupiscencias” (de Hipona, 1956: XXXVIII,69). Esta clasificación ha sido recuperada por Herbert Deane (1963: 44-46) y retomada por Albert Hirschman (1977) como una de las bases sobre las que se sustenta todo el argumento de su *The Passions and the Interests* (ver infra).

8 “Nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y a las riquezas”. Mateo 6:24.

9 Al respecto, ver la importante obra de Jacques Le Goff, especialmente la referida al período medieval (Le Goff, 2012).

10 Es también destacable el tratado De moneta de Nicole Oresme, escrito en el siglo XIV, en el que hace una crítica de la usura basado en la interpretación de algunos principios aristotélicos.

ritmo y volumen de los intercambios comerciales y del florecimiento de las casas bancarias. En ese sentido la reforma protestante (si bien ha sido tomado, de algún modo, como un antecedente muy temprano del liberalismo) representó una voz conservadora en lo económico, sosteniendo que el mal uso del dinero se alejaba de las verdaderas necesidades humanas. En 1519, Lutero afirmaba en su *Sermón sobre la usura* que, luego del Diablo, el usurero era el peor enemigo de los hombres, pues desea que los demás estén en la ruina, que haya hambre y miseria, para que todos dependan de él y poder así incrementar su fortuna (Lutero, 1888). Estas palabras surgían en un contexto en el que, por ejemplo, el emperador germano Carlos V debió modificar en varias ocasiones sus posturas a instancias de las presiones de la casa Fugger, acreedora de un importante número de nobles, incluyendo al propio Carlos, cuya elección como emperador fue también financiada con dinero de esta casa (Ehrenberg, 2012).

Las empresas comerciales y financieras tuvieron un rol cardinal en esta transición hacia la Modernidad, dado que pusieron a disposición de los príncipes una serie de créditos y herramientas económicas (como las letras de cambio), sin las cuales su poder hubiese mermado sensiblemente. Eran organizaciones que, además, tenían fuertes conexiones con la venta de manufacturas e incluso también con la minería y otras actividades tendientes a la mercantilización, en toda Europa (especialmente en la Península Ibérica, pero en fuerte relación con la bolsa de Amberes) y en el Nuevo Mundo conquistado. Contra ellas, surgieron intensos desde principios del siglo XVI. Estos nuevos grupos se oponían a las grandes empresas que fijaban precios y adquirían productos con fines especulativos. A causa de sus pedidos, siguiendo con el caso recién mencionado, diversas Dietas alemanas confeccionaron leyes que, sistemáticamente, fueron sorteadas por la incipiente burguesía con ayuda de las excepciones dictadas por el emperador. Esto muestra con claridad la mutua dependencia entre los grandes poderes políticos, religiosos y económicos ya en las fases más primitivas del capitalismo. A tal punto se imbricaban mutuamente estas cuestiones, que en 1515 el teólogo Juan Eck (futuro enemigo de Lutero) fue llamado por la casa Fugger para justificar con pruebas doctrinales la práctica de los préstamos con intereses.

En ese período, ya sea a través de las prédicas religiosas, las leyes y excepciones de los poderes civiles, los procedimientos de los ricos o las resistencias de los pobres, la usura y la acumulación eran ejes medulares del discurso social en la Modernidad temprana. Para reprimirlos o criticarlos, para justificarlos o ajustarlos, los intereses económicos se habían localizado en el centro de la escena, en un momento en el que los préstamos estaban virando de una función relacionada con la subsistencia y el consumo a otra vinculada con lo comercial y lo productivo, sembrando la semilla del primer capitalismo.

Además, siguiendo la hipótesis sostenida por Albert Hirschman en su ya célebre *Las pasiones y los intereses* (1977), podemos observar que, con la llegada del proceso modernizador, la avaricia se fue transformando –paulatinamente y no de manera lineal ni definitiva– de ser objeto de pura repulsión y censura a un elemento neutral y hasta positivo. Según este autor, una estación de tal recorrido se representa en la idea de convertir a los vicios privados en virtudes públicas. Así, Vico diría en su *Scienza nuova* que “de la ferocidad, la avaricia y la ambición, la sociedad saca la defensa nacional, el comercio y la política y así genera la fortaleza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas”, y continúa, “las pasiones de los hombres ocupados por entero a la búsqueda de su utilidad privada se transforman en un orden civil” (Vico, 1862: §132-133).

Por su parte, Hume es colocado por Hirschman como uno de los representantes de la idea de que las pasiones negativas pueden ser reguladas por medio de otros sentimientos, de modo que, por ejemplo, el amor al placer se “cura” con el amor por las ganancias monetarias¹¹, convirtiendo a este último en un “interés”. De esa manera, mientras Locke (2010: cap. XII) y Montesquieu (2007: XI,6) colocaban en la división (y potencial choque) entre los poderes de un Estado un antídoto contra el absolutismo o el abuso de los gobernantes, Hume y Bacon¹², entre otros, proponían el enfrentamiento entre pasiones e intereses como base para la construcción de las sociedades. Asimismo, en este contexto, la avaricia resultaba un elemento de mayor confianza para el cálculo de los gobiernos que cualquier otro. Numerosos pensadores del siglo XVIII (por ejemplo, Stuart, 1966: I,143-144) postularon que la avaricia es una constante, es decir, que antes que racionales, sociales, salvajes o empáticos, los seres humanos son avaros. De modo que conocer ese rasgo era fundamental para predecir sus actos y, así, organizarlos ordenadamente. Claramente, estas concepciones influyeron y sentaron las bases para la idea de *mano invisible* propuesta por Adam Smith, quien, en el siglo dieciocho, plantearía la importancia de centrar la atención en el comportamiento individual como modo de ordenar a las sociedades y en el interés particular como motor del desarrollo público.

Pues bien, observamos entonces que si durante toda la Edad Media (y hasta fines del siglo XVI), el avaro era visto como un personaje infame –incluso, el más infame de todos–, cuando las prácticas acumulativas de dinero comenzaron a extenderse en Europa, la avaricia fue concebida como un “interés” que podía tener efectos positivos en la sociedad. Desde luego que este no es un camino lineal y autoevidente, sino más bien todo lo contrario: al mismo tiempo que el resquemor moral

11 Hirschman refiere a Hume (1738: III,2).

12 Cfr., por ejemplo, “De las facciones políticas”, de 1597, o “De la naturaleza de los hombres”, de 1612 (Bacon, 1980).

por la avaricia se volvía mucho más suave y elástico (Hirschman, 1977: 56 y ss.), el avaro en la versión de Molière es presentado aún como alguien dañino, oscuro y tormentoso. Sea como sea, el cambio de actitud en relación a la avaricia y la usura se dieron en simultáneo con la separación entre política y felicidad que el paradigma moderno ha sostenido¹³.

V

El siglo XIX encontró a Occidente sumergido en un mundo que era concebido como funcional y cuasi mecánico, en el cual el deseo humano, la moneda como representación del valor intersubjetivo y la necesidad de la confianza eran puntos de partida para cualquier configuración económica. En ese escenario, irrumpió la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel, una de las únicas obras dedicadas tan específicamente a la reflexión acerca del dinero desde una serie importante de aristas. Allí, el avaro es analizado tanto en relación con los demás, como en su vínculo con la objetualidad y mercantilización del mundo que habilitó el triunfo de la economía monetaria. Simmel nos presenta una imagen del avaro que se vincula directamente con la capacidad y omnipotencialidad que implica, en este contexto, la posesión de dinero por encima de la posesión de cosas. La avaricia es, así, una configuración ligada a la potencia absoluta de poseer casi cualquier mercancía. Como el propio sociólogo lo expresa:

el carácter abstracto del dinero, el distanciamiento de éste frente a todo disfrute individual, favorecen una alegría objetiva en su posesión, la conciencia de un valor que va más allá del aprovechamiento individual. El dinero ya no es el fin en el sentido de cualquier instrumento (o sea, por razón de su resultado), sino que, para el codicioso, opera como fin último (Simmel, 1976: 280)

De modo que, en Simmel, el carácter del dinero (comprendido en la Modernidad como fin último, o sea, como forma que reemplaza a la felicidad de los antiguos) influye necesaria y decisivamente en el carácter del avaro. Aquí, el afán acumulativo no está ligado a la precaución *negativa* en términos del terror a no poseer algo en el futuro, sino que cambia su signo por una previsión *positiva* que dispone al avaro a retener constantemente la posibilidad de adquirir cualquier cosa que pueda existir, aún cuando su personalidad lo compela a nunca realizar ese paso.

13 El muy interesante trabajo de Cuesta (2016) profundiza sobre la “ausencia sintomática” del ideal de felicidad como posibilidad de la política y en sus consecuencias.

Simmel continúa, entonces, su análisis de la avaricia del siguiente modo:

Pero [el dinero] tampoco es un fin último en el sentido de algo de lo que se goza, sino que para el avaro se mantiene más acá de esta esfera personal y se convierte en objeto de medrosos cuidados, que es un tabú en sí mismo. El avaro ama al dinero como a una persona muy respetada en cuya mera existencia y en el hecho de que sabemos que está ahí y que nosotros estamos en su compañía radica la felicidad, aunque nuestra relación con ella no se transforme en la peculiaridad del disfrute concreto. Al renunciar desde un principio y de modo consciente a emplear el dinero como un medio para la consecución de cualesquiera objetivos, el avaro sitúa a aquél al otro lado de un abismo insuperable con relación a su propia subjetividad, abismo que, no obstante, trata de salvar por medio de la conciencia de su posesión (Simmel, 1976: 280)

El avaro simmeliano desprecia el consumo en favor del ahorro, transmuta los fines por el medio que sirve para obtenerlos, y privilegia la potencia sobre un futuro abstracto por encima de cualquier objeto concreto y presente. Podría decirse que la avaricia provoca en quien la posee el olvido de que son los fines particulares los que dan sentido al intercambio y (por ende) al medio universal que lo facilita.

El carácter instrumental del dinero es causa de que aparezca como la forma abstracta de placeres que, sin embargo, no se disfrutan, y de este modo la valoración de su propiedad, en la medida que se conserva y no se gasta, tiene un matiz de objetividad; el dinero se disfraza entonces con aquel fino encanto de la resignación que acompaña a todos los fines últimos objetivos y que encierra lo positivo y lo negativo del placer en una unidad que no se puede expresar por medio de palabras (Simmel, 1976: 280).

En resumen, el avaro de Simmel es alguien que coloca al medio en el lugar del fin y obtiene placer no en el uso sino en la conservación del poder que el dinero provee. Ahora bien, ¿se puede culpar al avaro por su avaricia? En algún punto, su conformación psicológica responde a una época en la que los medios se autonomizan y la técnica vuelve al humano un ser mediado. Entonces, siendo el dinero el medio por antonomasia y dado que todos los fines pueden ser vistos, en el sistema simmeliano, como medios, la avaricia deja de ser un rasgo patológico, para convertirse en una *confusión*, en una *defensa* psicológica derivada del desarrollo de la economía monetaria y la valoración casi absoluta de lo líquido, lo dinámico y lo “excitante”¹⁴.

14 Cfr. *ibíd.* Págs. 300-302.

Así, el avaro moderno (al igual que su percepción del dinero) no es otra cosa que una expresión más de un momento del despliegue de la Modernidad. Citando una vez más a Simmel: “esta esencia o falta de esencia del dinero aparece en toda su pureza psicológica, por lo general, una vez que se le ha conseguido; solamente con ocasión de la transformación en los valores definitivos se puede ver con claridad cómo es la cantidad la que decide exclusivamente sobre la importancia del dinero, esto es, sobre su poder como medio. Antes de que el orden teleológico haya llegado a este punto, mientras el dinero sigue siendo un mero objeto del deseo gracias a la especial importancia de los sentimientos que le atribuyen un concepto universal, su puro carácter cuantitativo desaparece detrás de su esencia general que se experimenta cualitativamente; es ésta una situación que se hace crónica en el avaricioso, puesto que [...] une al dinero un sentimiento duradero como una esencia que tuviera encantos cualitativos y específicos”¹⁵.

Sea como sea, el dinero, en el uso del avaro, llega a desarrollar al máximo su rechazo por las determinaciones. Y lo hace a tal punto que puede parecerse a su opuesto, la obra de arte, que es pura determinación: “Los placeres del avaro han de ser parecidos a los estéticos, puesto que también éstos se sitúan más allá de la realidad impenetrable del mundo y se aferran a la apariencia y reflejo de éste, que son completamente penetrables para el espíritu en la medida en que se da a ellos sin vacilar”¹⁶.

A partir de un recorrido histórico y haciéndonos eco de las expresiones simmelianas acerca de la avaricia y el dinero, podemos pensar con mayor claridad las posibilidades que la Modernidad más avanzada ha abierto frente a esta actitud y su soporte. Lejos de la mera censura, existieron –desde el siglo XVI– numerosas sendas a través de las cuales la avaricia se ha convertido, de algún modo, en la cifra de la economía mercantilizada, en la que (casi) todo es medido por su precio en dinero.

Frente a ello, y para concluir, podríamos aventurarnos a decir que el avaro de Simmel nos abre la puerta hacia la comprensión del desarrollo que la economía financiera ha conocido en desde la década de 1970. Si lo que guía al avaro es el poder como potencia que nunca debe ser actualizada y la acumulación de dinero como fin último de sus acciones, el mercado financiero se presenta como el escenario perfecto para quienes posean este tipo de carácter. La posibilidad de obtener más y más dinero sin tener que vincularse con la materialidad de las cosas del mundo convierte al dinero digital (virtual) y a su potencial reproducción infinita en el paraíso de la avaricia. Y si esto se encuentra implícito en la forma en que Simmel define al avaro,

15 Ibíd. Pág. 304.

16 Ibíd. Págs. 396-397.

también lo está en el ideario aristotélico: el avaro es un “idiota” cuyos intereses se remiten a su esfera personal, que no puede vincularse con lo público ni comprende que sólo puede existir en una sociedad que no se comporta del mismo modo que él. Así, la digitalización o virtualización del dinero no es otra cosa que el reverso complementario de la avidez infinita por acumular. Por eso, mientras siga aumentando la autonomización del dinero frente a aquello que representa, las ansias por poseerlo seguirán siendo una marca subjetiva casi indeleble en sus usuarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1995), *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.
- (1997), *Política*, trad. J. Marías y M. Araujo Fernández, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bacon, Francis (1980), *Ensayos*, trad. L.E. Bareño, Buenos Aires, Aguilar.
- Baudrillard, Jean (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- Benveniste, Émile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
- Borisonik, Hernán (2013), *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Cuesta, Micaela (2016), *Experiencia de felicidad. Memoria, historia, política*, Buenos Aires, Prometeo.
- de Hipona, Agustín (1956), *De la verdadera religión, versión bilingüe*, Madrid, La editorial católica, tomo IV.
- Durkheim, Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan. Recuperado de <https://goo.gl/X6nDWn>.
- Hamel, Joseph (1940), *Droit civil approfondi: recherches sur la théorie juridique de la monnaie*, Paris, LCDD.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J.L. Verma, Barcelona, Edhasa.
- (2005), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*; trad. R. Valls Plana, Alianza, Madrid.
- Deane, H.A. (1963), *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Nueva York, Columbia University Press.
- Ehrenberg, Richard (2012), *Das Zeitalter Der Fugger: Geldkapital Und Kreditverkehr Im 16. Jahrhundert*, Berlín, Let me Print.
- Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press.
- Hume, David (1738), *A Treatise of Human Nature*. Recuperado de <https://goo.gl/XaP3TX>.
- Kraay, Colin (1964), "Hoards, Small Change and the Origin of Coinage", *Journal of Hellenic Studies* nº 84, pp. 76-91.
- Lansky, Serge (1999), "La nature juridique de la monnaie électronique", *Bulletin de la Banque de France*, nº 70 08/99, pp. 45-61.
- Laum, Bernhard (2006) [1924], *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Berlín, Semele.
- Le Goff, Jacques (2012), *La Edad Media y el dinero: Ensayo de antropología histórica*, Madrid, Akal.
- Locke, John (1691), *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of Money*. Recuperado de <https://goo.gl/RgLvFB>.
- (2010), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, UNQ.
- Lutero, Martín (1888), "(Kleiner) Sermon von dem Wucher" [(Pequeño) sermón sobre la usura], *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. [Hrsg. von J.K.F. Knaake et al.]. Recuperado de <https://goo.gl/ivWm6k>.
- Marx, Karl (1999), *El Capital. Crítica de la economía política*, México, FCE.
- Meikle, Scott (1997), *Aristotle's economic thought*, Oxford, Clarendon Press.
- Mill, J.S. (2006), *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, Londres, Adamant.
- Montesquieu, Ch. (2007), *El espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.
- Olarra Jiménez, R. (1965), *El dinero y las estructuras monetarias*, Buenos Aires, Aguilar.

Oresme, Nicole (2000), *De moneta. Tratado acerca de la naturaleza, el derecho y el cambio de las monedas*, trad. Tursi y Basbus. Buenos Aires, Macchi Grupo Editor.

Polanyi, K. (1976), "Aristóteles descubre la economía", en K. Polanyi, C. Arensberg, H.W. Peason, *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*, Barcelona, Labor.

Smith, Adam (2014), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México D.F., FCE.

Stuart, James (1966), *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, Chicago, University of Chicago Press.

Simmel, Georg (1976), *Filosofía del dinero*, trad. R. García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Teofrasto (2007), *Caracteres*, Madrid, Gredos.

Vico, Giambattista (1862), *Principi di scienza nuova: d' intorno alla comune natura delle nazioni*, Milán, F. Perelli. Recuperado de <https://goo.gl/rUhB7J>.

Will, Edouard (1954), "De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie", *Revue Historique* vol. CCXII, nº 2, pp. 209-231.

--- (1955), "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage", *Revue Numismatique* vol. 17, pp. 5-23.

Wiltshire, S.F. (1989), *Public and Private in Vergil's Aeneid*, Amherst, University of Massachusetts Press.

SOBRE EL AUTOR

Hernán Gabriel Borisonik

Politólogo y doctor en ciencias sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde dicta clases de teoría política en grado y posgrado. Es investigador del Conicet y del Instituto Gino Germani. Dirige y participa en diversos proyectos de investigación vinculados a la teoría y la filosofía política. Ha editado y coeditado diferentes volúmenes académicos y ha escrito *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles* (Miño y Dávila, 2013) y *\$oporte. El uso del dinero como material en las artes visuales* (Miño y Dávila, 2017).

Email: hborisonik@sociales.uba.ar

Artículo

RECIBIDO 07/09/2017

APROBADO 19/10/2017