



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

ALEXANDRE ROIG

NICOLÁS BONTTI

LA FUERZA DEL VALOR: SOBERANÍA Y MONEDA EN GEORGES BATAILLE

EN REVISTA DIFERENCIA(S)

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

ISSN 2469-1100

PP. N° 118-137



LA FUERZA DEL VALOR: SOBERANÍA Y MONEDA EN GEORGES BATAILLE

**ALEXANDRE ROIG
NICOLÁS BONTTI**

RESUMEN

La perspectiva de la economía general de Bataille excede la lógica estrictamente racional del intercambio y por ende el carácter meramente funcional atribuido a la moneda. Ante la inconmensurabilidad de lo intercambiado, la fuerza del valor se expresa en la moneda en la capacidad de saldar cuentas, en el sentido de destruir el excedente y a su vez de realizar una energía potencialmente ilimitada. Como fuerzas impersonales en pugna por la definición de un valor, de una intensidad, las soberanías entran en disputa. Esta aproximación permite abandonar la idea de una sustancia del valor para abrazar, en un constructivismo radical, una sociología de la moneda que dé cuenta de la tensión entre la homogeneización que se persigue con la imposición de una convención de valor para definir el cálculo y la pluralidad de las gestualidades subversivas que buscan heterogeneizarla.

PALABRAS CLAVE BATAILLE; SOBERANÍA; MONEDA

ABSTRACT

Bataille's general economy outlook exceeds the strictly rational logic of the exchange and therefore the purely functional character attributed to the money. Given the incommensurability of the exchanged, the strength of value is expressed in the money in the capacity to settle accounts, in the sense of destroying the surplus and in turn to realize a potentially unlimited energy. As impersonal forces struggling for the definition of a value, of an intensity, sovereignties enter into contention. This approach allows us to abandon the idea of a value substance to embrace, in a radical constructivism, a sociology of money that accounts for the tension between the homogenization that is pursued with the imposition of a value convention to define the calculation and the plurality of subversive gestures that seek to heterogenize it.

KEY WORDS BATAILLE; SOVEREIGNTY; MONEY

INTRODUCCIÓN

La ablación de la cabeza es una evidencia, casi una banalidad. André Masson está convencido de ello, cuando dibuja en abril de 1936 el primer trazo del Acéfalo, ilustración para la revista homónima. “Pero ¿dónde colocar nuevamente esta gran y dolorosa cabeza? – Irresistiblemente encuentra su lugar en la zona del sexo (ocultándolo) con una cabeza de muerto”. (Masson, 1963: 702). Este desplazamiento hacia lo bajo que reduce la cápita a cráneo y máscara, no es una ausencia sino una vacancia. Una “vacancia del yo” como diría Klossowski quien, “respondiendo a la ausencia de Dios, constituirá el momento soberano” (1963: 750). Espacio libre pero sometido a la posibilidad del retorno de la razón utilitaria.

Reflejo de un pensamiento que busca escapar a toda tentativa de sistematización, el diseño del Acéfalo se presenta como un mapa sin puntos cardinales, que invita a dejarse desorientar en la comprensión de la soberanía y de la moneda. Masson prosigue así con la descripción de su dibujo:

Automáticamente con una mano (¡la izquierda!) blande el puñal; con la otra sostiene un corazón en llamas (ese corazón, no el del crucificado sino aquel de nuestro maestro Dionisio) (. . .) Ahora bien, ¿pero qué hacer del vientre? – que así sea, será el receptáculo del Laberinto devenido por cierto nuestro signo de referencia. (Masson, 1963: 702)

Siguiendo el juego simbólico que propone el dibujo, el Laberinto representa la animalidad al centro del cual se encuentra el Minotauro; el puñal y el corazón en llamas, lo sagrado y lo trágico; el sexo enmascarado por el cráneo sintetiza el erotismo, todos ubicados bajo el signo de la “vacancia del yo”. El conjunto de estos símbolos permite acceder a la comprensión de los momentos soberanos, y por esta misma razón, pensamos, encierra en sus trazos proposiciones sobre la política y sobre la moneda que están en la obra de Georges Bataille y que volvemos a encontrar en las discusiones contemporáneas de la teoría francesa de la moneda (Alary, Blanc, Desmedt y Théret, 2016). De hecho, ambos espacios de pensamiento proponen reflexionar sobre lo social desde una economía general. Esta última

(. . .) distinta de la economía tradicional, restringida al dominio de la producción, que ignora los movimientos de la exuberancia, ocupa sobre el plano del conocimiento un lugar nuevo. Ella incluye en sus investigaciones –al mismo tiempo que al trabajo, la fabricación de productos y la acumulación- el uso improduc-

tivo de las riquezas resultado de su desarrollo (Critique: 138)

Esta perspectiva le da a la moneda un rol central en la comprensión de lo social. Sin ir más lejos porque tal como lo pensaba Simmel “el valor accede a su existencia social solamente por la vía de su encarnación monetaria” (Orléan, 2016: 41) y porque tal como lo subrayaba Mauss la expresión del valor se presenta al mundo como una fuerza “sentida, hic et nunc por los actores” (Orléan, 2016: 47). Sin embargo, André Orléan propone en continuidad con la hipótesis de violencia mimética que retoman de Girard en *La violencia de la moneda* (Aglietta y Orléan, 1990), que “esta fuerza es el deseo de moneda” (Orléan, 2016: 41). Sin pretender refutar esta hipótesis proponemos abordar la problemática desde otro ángulo, apelando no al concepto de deseo sino al de soberanía en Bataille, entendiéndola como la fuerza del valor expresada en la moneda.

Pero para poder llegar al concepto de soberanía, tal como lo sugiere la perspectiva de la economía general, debemos comenzar por el gasto improductivo que resulta indisociable del problema del don, el cual representa una piedra angular del pensamiento de este bibliotecario. Entre todas las dimensiones sociales del don, y además del problema de lo sagrado, hay que recordar una lógica particular: el carácter inconmensurable de lo que es intercambiado. Con relación al don y al contra-don, la evaluación de lo que circula está siempre y necesariamente atravesada por la indefinición de un valor, por el potencial desacuerdo que produce, por el diferencial permanente que engendra. El equivalente es incalculable a priori, no puede ser fijado sino es por convención, ex-post. Hay de hecho en toda relación, producción de un exceso, el cual entra en tensión con la idea de una equivalencia. El equivalente, en tanto substancialmente imposible, representa el juego del simulacro (Cuillerai, 2014), que opera la moneda al mismo tiempo que permite destruir este excedente.

Esta economía del gasto (Bataille, 2003) excede entonces la lógica estrictamente racional del intercambio y por ende el carácter supuestamente funcional de la moneda. La tradición maussiana que retoma Bataille y prosiguen los regulacionistas franceses se encuadra dentro de un paradigma energético que abarca desde una teoría del inconsciente hasta el funcionamiento de la economía mundial.

Si la inconmensurabilidad de lo que es intercambiado produce el exceso, el excedente puede posicionarse en los diferentes polos del intercambio. Es justamente eso lo que produce la dominación: definir quién le debe a quién, y cuánto. Por ejemplo, en la relación de trabajo, lo que es dado, es el tiempo y la energía del trabajador, es decir, su vida (Mauss, 1950 [1925]: 108). Si el propietario de los medios de producción acepta este don, seguirá obligatoriamente un contra-don, el salario. Pero ese salario, al ser necesariamente menos que la vida entregada –por definición

inconmensurable al menos por una razón, no sabemos cuándo vamos a morir– es una convención ex-post de la deuda producida por el don de trabajo, que es un don de vida. En este tipo de organización del proceso de producción, el salario no compensará jamás la vida destruida. La destrucción es condición inicial del proceso de trabajo, produce un excedente: la deuda que no puede ser compensada por el salario. En este sentido, una huelga es un acto de destrucción de un excedente y al mismo tiempo un momento soberano del trabajador, en el cual por un instante, retoma el control de su tiempo y de su vida. Pero este momento no puede ser prolongado sin destruir al trabajador como tal o al propietario de los medios de producción. El derecho del trabajo es una protección frente a la soberanía del empleador. El excedente y su necesario gasto, como lo sostiene Bruno Karsenti, son extensibles al conjunto de los intercambios:

Reconducir el fenómeno social a ese zócalo de gasto a pura pérdida que le da sentido, es en efecto dar por base a las comunidades humanas una fractura fundadora que su existencia tiende sin embargo a la vez a abrir y a cerrar, según un juego peligroso del que nos esforzamos precisamente en no ver el peligro cuando jugamos. Olvidar es simplemente intercambiar; luego, es intercambiar en el marco específico de una relación mercantil; pero esto no significa que haya que perder de vista que este último tipo de intercambio sigue siendo, a su manera, un modo de expresión del don original (Karsenti, 2009: 112-113)

En este sentido, el don funciona como arquetipo de las relaciones, y las relaciones de endeudamiento como fundamento estructurante de la circulación de cosas y de personas. Este “olvido” del que nos habla Bruno Karsenti es lo propio de la lógica de lo sagrado. En sintonía con esto es que el Colegio de Sociología Sagrada, en su Manifiesto fundador publicado en Julio de 1937 en la revista Acéfalo, afirma que

el objeto preciso de la actividad considerada puede recibir el nombre de Sociología Sagrada, en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones donde aparece la presencia activa de lo sagrado. Ella propone así establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras directrices que presiden la organización social y comandan las revoluciones (citado en Hollier, 1995: 27)

Lo sagrado, lo intocable, no se encuentra únicamente en los libros santos ni en las sacristías y menos aún en un más allá, sino en las múltiples relaciones sociales y lugares concretos. Bataille es en ese sentido un materialista convencido que acepta que el mundo moderno no es una ruptura con los tiempos tradicionales, como si la razón hubiera tenido un triunfo definitivo sobre lo sagrado, sino un disimulo paradójico de lógicas sagradas. Lo sagrado se disimula a sí mismo, se esconde en la vida cotidiana, se “olvida” para que funcione.

Tenemos aquí dos elementos centrales que atravesarán el cuerpo de nuestro planteo: la presencia de lo sagrado y la lógica del gasto. En este sentido, la moneda se constituye como hecho social total, no solamente porque moviliza el conjunto de dimensiones políticas, económicas y simbólicas en las lógicas que la constituyen, sino también porque, tal como lo decían los regulacionistas franceses a principios de los años 90': "Las monedas son entonces un nuevo instrumento de medida, una nueva forma para los grupos y los individuos de saldar sus cuentas" (Courbis, Froment, Servet, 1991: 161). Esta última expresión remite tanto a la liquidación de las deudas como a la destrucción del excedente. La moneda permite saldar cuentas en un intercambio fundado sobre la incomensurabilidad de lo intercambiado, sobre un desacuerdo fundamental sobre el valor de las cosas. Podríamos decir en ese sentido –esta es nuestra principal hipótesis– que la fuerza del valor se expresa en la moneda en esa capacidad de saldar cuentas, en el sentido de destruir el excedente y a su vez de realizar una energía potencialmente ilimitada. Es decir, de darle fuerza a las lógicas de valorización. La moneda es en este sentido límite de la energía y energía ilimitada, fuerza del valor y valorización de las fuerzas.

Esta forma paradójica se encuentra, desde nuestro punto de vista, más cabalmente expresada en la concepción que Bataille tiene de la soberanía y que aplicada a la moneda nos permite fundar esta paradoja: la moneda expresa la fuerza del valor, al mismo tiempo que la moneda fuerza el valor de las cosas.

1. LA MONEDA EXPRESA LA FUERZA DEL VALOR

Bataille lo dice sin rodeos: toda la literatura es el mal y el escritor es necesariamente culpable. Para él solo dos autores lo afirmarían con claridad. Baudelaire cuya explicación en *Las Flores del Mal* es en este sentido unívoca; y Kafka, quien escribe contra la voluntad de sus prójimos sintiéndose culpable de su desobediencia. En *El espacio literario* (Blanchot, 1992) encontraremos las pistas de una reflexión sobre el estatus de la noción de soberanía, lugar donde el lazo entre individuo y sociedad se pone en juego, donde la tensión entre creación y verdad hace estremecer lo

real. Como buen lector de la sociología durkheimiana y en particular de *Las formas elementales de la vida religiosa*, es en la dimensión moral donde encuentra la discusión sobre el lazo social, incluyendo la relación con la economía. Bataille escribe pensando en *Las Flores del Mal*:

Ahora bien en todos los hombres, a toda hora del día, hay dos posturas simultáneas, una hacia el trabajo (el crecimiento de recursos) y otra hacia el placer (el gasto de los recursos). El trabajo responde a una preocupación por el mañana, el placer a la del instante presente (Bataille, 1957b: 41)

Los polos son entonces claros: trabajo es acumulación y futuro, placer es destrucción y presente. Bataille agrega:

como toda actividad, la poesía puede ser considerada bajo el ángulo económico. Y la moral al mismo tiempo que la poesía (. . .). Hay una soberanía de la poesía que permite comprender en la poesía a la soberanía. La “innegable tensión” del método de Baudelaire no expresa solamente la necesidad individual, ella es la consecuencia de una tensión material, históricamente dada desde fuera. (. . .) como el individuo, la sociedad está llamada a elegir entre la preocupación por el futuro y la del instante presente” (idem: 42-43). Esta elección es tanto más difícil para Bataille, ya que es imposible conocer el instante porque “el afuera no está dado al conocimiento por el hecho de pertenecer las cosas al momento (Critique: 141)

La poesía permite sin embargo, probar el instante, permite sentir la soberanía a falta de poder conocerla. En el mismo sentido, se refiere Bataille a Michelet, cuando plantea que

La humanidad persigue dos fines, siendo uno negativo, el de conservar la vida (evitar la muerte), el otro positivo, de aumentar la intensidad. (. . .) La intensidad puede ser definida como el valor (. . .) El valor se sitúa más allá del bien y del Mal, pero bajo dos formas opuestas, una ligada al principio del Bien, la otra ligada al principio del mal. El deseo del Bien limita el movimiento que nos lleva a buscar el valor. Mientras que la libertad hacia el mal, por el contrario, abre un acceso a formas excesivas de valor (. . .) El principio mismo de valor quiere que vayamos lo más lejos posible. De esta forma, la asociación al principio de bien mide “lo más lejos del cuerpo social” (el punto extremo a partir del cual la

sociedad constituida no puede avanzar); la asociación al principio del Mal, “Lo más lejos” que temporalmente alcanzan los individuos – o las minorías: “más lejos” nadie puede ir. (Ídem: 57-58)

El Bien se sitúa a nivel social y marca un límite infranqueable. El Mal se sitúa al nivel de los dominados, de esos que buscan ir lo más lejos posible contra el Bien. El Mal marca el límite a pasar y pone de manifiesto el problema de la emancipación y la transgresión. Ambos se expresan como valor, como fuerzas opuestas: el Bien que al poner un límite, mide, homogeneiza. El Mal al llevar más allá del límite, expresa lo inconmensurable, lo heterogéneo. En este sentido Bataille considera que Sade es el gran Revolucionario. No por un hecho heroico, sino porque incrementa las posibilidades de todos de ir “más lejos”.

La misma idea desde otro ángulo se encuentra en William Blake en ese texto central para Bataille que es “El casamiento del Cielo y del Infierno”.

“Nada avanza si no es por los Contrarios. La atracción y la repulsión, la Razón y la Energía, el Amor y el Odio son necesarios para la existencia humana.

De los contrarios nace eso que las religiones llaman el Bien y el Mal. El Bien es el pasivo subordinado a la Razón. El Mal es el activo que nace de la Energía.

El Bien es el Cielo. El Mal es el Infierno...

Dios atormentará al Hombre durante la Eternidad porque él está sometido a su Energía...

La Energía es la única manera, y ella es del Cuerpo, y la Razón es el límite o la circunferencia que envuelve a La Energía.

La Energía es la delicia Eterna”

(William Blake, citado en Bataille, 1957b: 69)

Para Bataille la Razón es un límite, el Acéfalo es soberano en la medida en que se libera de la razón, lo cual no quiere decir que se libera del pensamiento, sino que la reemplaza a nivel de la Energía, del Cuerpo, de la vida. Es a través de la moral y de las formas históricas de la construcción del Bien y del Mal que podemos comprender la relación individuo-sociedad. No es una relación de oposición o de distinción esencialista, se vinculan con el límite. El bien como límite infranqueable de lo social, el Mal como límite alcanzable sólo con la muerte. Esta perspectiva aclara la frase que abre *El erotismo*: “del erotismo, es posible decir que es la aprobación de la vida hasta en la muerte” (Bataille, 1957a: 15). “La pequeña muerte” expresa la paradoja del goce hasta en la muerte, donde el ser se pierde, abandona un instante la consciencia de su discontinuidad, y reencuentra como en la religión un sentimiento de

continuidad con el otro y con el Todo. El lazo con la soberanía encuentra ahí uno de sus modelos teóricos. Es en la pérdida de la discontinuidad, en la ruina del sujeto, que la soberanía se expresa por un momento en la continuidad.

La moneda viene entonces a ser el modo de expresión de esta puesta en continuidad que expresa el valor, “la intensidad” en el sentido de cómo la sociedad jerarquiza tal o cual persona o cosa. La moneda anuda dos lógicas, dos intensidades opuestas: los procesos de heterogeneización del valor (su incomensurabilidad) y los procesos de homogeneización (las mediciones, los saberes que “dicen” lo que las cosas valen).

Es en este sentido que el pensamiento sobre la utilidad de la moneda encuentra su límite. El cálculo que la moneda permite o produce no es la objetivación de un valor sustancial, sino expresión de las lógicas de las soberanías en pugna frente a la incomensurabilidad de lo intercambiado. Por esa razón pensamos que la gramática de la soberanía permite ir más allá de la gramática del “deseo de moneda”, permite estar más cerca de una experiencia paradójica, de este movimiento circular que plantea Bataille entre lo heterogéneo y lo homogéneo y que justamente expresa la soberanía.

Para que la pluralidad de “las soberanías” sea más clara, hagamos jugar los contrastes. ¿Qué diferencia hay entre el pensamiento de Bataille y el de los neoclásicos? Los últimos consideran igualmente la “soberanía de los individuos”, enuncian a “las autoridades” que vienen a imponer a los individuos su concepción del mundo y limitar su “libertad de elegir” (Friedman y Friedman, 2004 [1979]). La libertad y la soberanía individual son, en esta concepción, sinónimas. Actuar siguiendo las propias reglas deviene un slogan común al liberalismo y a las doctrinas libertarias. Sin embargo, una diferencia radical habita el espacio entre el pensamiento liberal y la posición de Bataille, quien piensa la revolución como el advenimiento del Hombre soberano: el fundamento de la acción en la razón instrumental.

De la lectura de la obra de Milton y Rose Friedman, que marcará a generaciones de economistas, surge esta concepción liberal de la expresión de la soberanía del individuo en la adquisición de “lo que él quiera”, un supermercado transformándose en un lugar de expresión de la libertad. (Friedman y Friedman, 2004 [1979]: 101 -103). En cuanto a la propiedad, el trabajo, la adquisición de lo que es útil, de eso que tiene una finalidad productiva, la búsqueda, cueste lo que cueste de un proyecto, definen “el ser soberano” liberal. ¿Su interés? Aquello que le sea útil. La liberalización, entendida como la reducción de las barreras que permiten a ese ser realizarse, va a fundarse entonces en una postura esencialista. El ser es soberano, pero limitado en su soberanía por reglas que lo alejan de su realización. La reducción de la intervención del Estado tiene como corolario el aumento de la libertad. El ser soberano es posible, en el reino de la razón instrumental, útil, donde la relación de los hombres

con las cosas no es mediada por el precio y el hecho de tener o no tener dinero. La relación a las cosas, de la que nos habla Louis Dumont, viene aquí a dominar la relación entre los hombres. Todo lo que vendría a establecer una distorsión de precios atenta inmediatamente a la libertad, porque atenta al cálculo racional y al acceso a las cosas. Cuanto más cosas tienen precio, más grande es la libertad de elegir, de apropiarse de las cosas, verdadero sentido del acto soberano de este pensamiento liberal. La comercialización y mercantilización del mundo deviene condición de la extensión de la libertad individual (Comeliau, 2002).

Para Bataille, por el contrario, “el ser no es soberano”. Es en el gasto más allá de lo que es útil, cuando se pierde en el instante, cuando llega a no tener proyectos, que “el ser accede a un momento soberano”. ¿Su “interés”? Disolver su ego, desaparecer en el Otro, reencontrar su continuidad perdida. Es en el erotismo, la muerte, la literatura, en esos instantes donde el ser vive más allá de sus necesidades, que él se realiza, en el exceso, en el gasto improductivo donde se encuentra la soberanía. El “ser soberano” es aquel que, de una cierta manera escapa, un momento, a la razón, a la modernidad. Para Bataille, la soberanía no es una esencia, sino una experiencia.

La antinomia con la concepción utilitarista no puede ser más clara. El discurso neoclásico descansa sobre la afirmación de la racionalidad instrumental de un sujeto esencializado. La definición de un proyecto y los medios necesarios para alcanzarlo se elaboran por una construcción mental que no puede salir de las imposiciones de la relación costo-beneficio, de una concepción eficaz de la eficacia.

La libertad en Bataille no se encuentra en el ejercicio de la razón, sino por el contrario en la liberación de la razón. Habermas lo subraya en *El Discurso filosófico de la modernidad* (2010) considerando que tanto Bataille como Heidegger buscan “evadirse de la cautividad impuesta por la modernidad”, saliendo del “universo cerrado forjado por la razón occidental”. Como lo señala Besnier (2005: 192) “ellos habrían emprendido una crítica de la racionalidad occidental la cual ha conducido al universo a cosificar la economía y la técnica”. Un punto sin embargo los diferencia, que nos interesa particularmente para la traducción de este enfoque filosófico en términos de ciencias sociales. Heidegger quiere en efecto retomar el problema de “la existencia” criticando a Descartes, en el origen según él de la modernidad. Éste último cuestiona la “existencia” a través de la pregunta “¿Existo?” dando lugar a “ese sujeto autofundante” y “autoconsciente”, definido por la razón del “cogito ergo sum”. Para deshacerse de ese “sujeto cartesiano” Heidegger repregunta “el ser” por la cuestión de “¿quiénes somos?”. La existencia es ahora reubicada en su tiempo y la interrogación filosófica sobre el ser que Descartes había cerrado queda, para siempre, abierta.

Bataille, por su parte, no busca desglosar la subjetividad sino “emanciparla del ceppo utilitarista” (Besnier 2005: 192). Ni la existencia ni la esencia atormentan el pensa-

miento de Bataille. Es desde “la experiencia” que Bataille vendrá a interrogar al individuo y a la sociedad. Para Bataille el problema de la modernidad está en la “utilidad”:

Es cierto que la experiencia personal, si se trata de un hombre joven, capaz de despilfarrar y destruir sin razón, desmiente cada vez esta concepción miserable (de la utilidad). Pero aunque se prodigue y se destruya sin tener la menor consideración, el más lúcido ignora porqué, o se imagina enfermo; es incapaz de justificar utilitariamente su conducta y no se le ocurre que una sociedad humana pueda tener, como él, interés en pérdidas considerables (Bataille, 1933: 26)

La soberanía no se encuentra en la realización de la satisfacción de eso que es útil a su ego ni en el descubrimiento de un “ser individualizado”. El acto de gasto improductivo, eso que no permite la acumulación inmediata, no deviene peyorativamente “irracional”, es por el contrario, lo que hay que comprender. Estos actos son para Bataille la expresión de los “momentos soberanos” en los cuales “el individuo limitado” por su cuerpo y por la concepción moderna del individuo reencuentra la continuidad con el otro y con el todo, que lo funda y que la modernidad pretende destruir. Estas “experiencias límites”, esas que se juegan en la frontera del ser individuado, el erotismo, la muerte, la fiesta, lo sagrado nos revelan, según Bataille, esta continuidad perdida y nos abren a la comprensión de lo social, mucho más que a través del gasto productivo. Es en esos momentos donde somos, un instante, soberanos, que hacemos entrar en crisis la racionalidad utilitarista, que descubrimos este “ser” sin esencia que traspasa las fronteras de la corporalidad, disolviendo las dicotomías individuo-sociedad, convirtiéndose en una experiencia religiosa (en el sentido de lo que está ligado). Así para Habermas,

la apertura al dominio sagrado que persigue Bataille no significa la sumisión a la autoridad de un destino indeterminado que su aura no hará más que anunciar. La transgresión de límites para ir hacia lo sagrado no implica la dimisión sumisa de la subjetividad, sino su liberación y su acceso a la auténtica soberanía (Habermas, 1988, p. 253-254 citado en Besnier, 2005: 193)

En la concepción bataillense de los “momentos soberanos” la relación de los hombres con las cosas está sometida a la relación de los hombres entre ellos. En este sentido, si hay un “ser” en Bataille no es el individuo atomizado, sino una entidad en las fronteras, cambiante según los “momentos soberanos”. Cuando el individuo reencuentra su forma limitada, discontinua, no es más soberano.

Cuando Bataille piensa “las soberanías” a partir de esa tensión entre ser continuo-discontinuo, que lo es por momentos, implica que la soberanía no es una esencia sino una fuerza, una Energía de la que podemos hacer la experiencia y que sobrepasa toda individualidad. Siguiendo esta concepción, aún si “el soberano” es personificado en la figura de un Rey, la verdadera continuidad, más allá de la muerte, está en la Realeza expresada en la siguiente exclamación: “el Rey ha muerto. ¡Viva el Rey!”. Pero en esta frase, un cuerpo desaparece. El soberano, no es ese cuerpo que se descompone, es la “realeza” que perdura más allá de la muerte. Ningún Louis de Francia fue inmortal. La Realeza pretendía serlo más allá de la muerte. La numeración que acompaña el nombre de cada rey, muestra la serie macabra de difuntos que ellos representan. Cada uno de ellos no accederá más que a momentos soberanos, luego de la coronación, cuando deciden matar a alguien, gastar suntuosamente. Ellos no nacen Reyes, son predispuestos para llegar a serlo. La Revolución francesa no adquiere sentido con el hecho de guillotinar a Luis XVI, sino en lo que se supone que este muerto simboliza: el fin, no de este ser, sino de la soberanía real.

En esta concepción, la moneda es modo de expresión de las soberanías entendidas como fuerzas impersonales en pugna por el valor, por la definición de la intensidad. Este modo de pensar el valor implica abandonar la idea de sustancia del valor para abrazar, en un constructivismo radical, una sociología de la moneda que dé cuenta de la tensión entre la homogeneización que persigue El Soberano en la imposición de la convención de valor, del saber que se impone para definir el cálculo y la pluralidad de las gestualidades subversivas que buscan heterogeneizar la convención única. Cuando vence la moneda única, fuerza el valor, impone una sola regla a esferas económicas sin embargo plurales.

2. LA MONEDA FUERZA EL VALOR

Como vimos, las soberanías son fuerzas activas, impersonales, que cuando se personifican, dotan de potencia a quienes son sus depositarios. Para comprender mejor esta perspectiva, retomemos una vez más a Bataille y su interpretación de Nietzsche. En el número de *Acéfalo* publicado en Julio de 1937, Bataille explica su análisis del fenómeno fascista que es al mismo tiempo una propuesta de lucha. En lo que él llama “Las crónicas Nietzscheanas”, va a sostener que el fascismo es una “solución”, aunque terrible en el contenido que pretende, a los problemas creados por el desencantamiento del mundo moderno e individualista. En efecto, para Bataille, el nazismo recompone los valores sagrados (Bataille, 2005), al re-simbolizar la presencia de la muerte en el conjunto de la sociedad a través de un JEFE.

Cuando la pasión común no es lo suficientemente grande para integrar las fuerzas humanas, se hace necesario servirse de la constrictión y desarrollar las combinaciones, las transacciones y las falsificaciones que recibieron el nombre de política. Los seres humanos, a la vez que se convierten en autónomos, descubren alrededor de ellos un mundo falso y vacío (Bataille, 2005, 119)

En ese proceso de “crisis de civilización” aparece ahora la necesidad de “recuperar el mundo perdido”. El movimiento de recomposición propuesto por el fascismo es entonces volver al pasado que “(...) permite a la existencia caminar nuevamente erguida bajo el látigo de la dura necesidad que comienza la recomposición de los valores sagrados” (ídem: 118). Estos últimos son materializados bajo la recreación de los Césares romanos, que vienen a polarizar la fascinación colectiva de una comunidad gloriosa, “al fin reencontrada”, alrededor del jefe y de lo que él representa, en este caso la “superioridad racial”. Es esto que Bataille llama el “cielo del Cesar”, “composición de fuerzas comunes adheridas a una tradición estricta –parental o racial– constituye una autoridad monárquica y se establece como un estancamiento y un límite infranqueable para la vida” (ídem: 121).

Reconociendo la necesidad de emprender un regreso de los “valores sagrados” para luchar contra el fascismo con sus propias armas, Bataille propone otra interpretación, de contenido opuesto a esta forma de reformular lo social. Se apoya igualmente sobre Nietzsche

(...) un lazo de fraternidad que puede ser ajeno al lazo de sangre se anuda entre hombres que deciden entre ellos las consagraciones necesarias; y el objeto de su reunión no tiene como objetivo una acción definida sino la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA (ídem: 123)

Es así que Bataille toma partido por la Tierra Dionisiaca que se opone al Cielo Cesariano, dos formas antagónicas de re sacralización de lo social. La primera moviliza los valores guerreros, la razón dominante, el jefe activo. La segunda no se funda sobre ningún proyecto que no sea el de vivir juntos, existir juntos y eso alrededor de la tragedia de la existencia que es la muerte. La expresión de esta tragedia común, el carácter ineludible de la muerte de los miembros del Todo, se materializa en las virtudes dionisiacas, por la fiesta, la comunión con la naturaleza, la Tierra, el gasto improductivo, la orgía. Representación alegre de la tragedia, la muerte viene a fundar lo social en la ebriedad de la fiesta.

Para precisar su propuesta, Bataille introduce entonces en su reflexión un hecho que tiene lugar al momento de la redacción de su texto. En mayo de 1937, se

presenta en París el drama de Cervantes sobre “el sitio de Numancia”. Esta representación pone en escena la historia de ese pueblo ibérico que frente al sitio de la armada romana, decide matarse colectivamente y destruir la ciudad. En la última escena, el último niño aún vivo monta a lo alto de la última torre. La captura de un solo Numantino habría significado para Sipión, el general romano, la victoria guerrera. El niño se arroja de la torre y el JEFE admite su derrota delante del cuerpo inerte del último Numantino:

“Lleva, pues, niño,
Lleva la ganancia
Y la gloria que el cielo te prepara
Por haber, derribándote, vencido
Al que, subiendo, queda más caído”.

Bataille ve representada en esta obra la confrontación del “cielo cesariano” y de la “tierra dionisiaca”. A la unidad cesariana que funda un jefe se opone la comunidad sin jefe, unida por la imagen obsesiva de una tragedia. La vida requiere que los hombres se reúnan y los hombres no se reúnen sino es gracias a un JEFE o a una TRAGEDIA” (ídem: 130). Y Bataille insiste para hacer comprender la posición antifascista que representa el Acéfalo: “Rebuscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es en sí una tragedia; es siempre la exigencia de la tragedia” (ídem: 131).

Vemos así que el Acéfalo adquiere sentido en este análisis. La ausencia del yo es una forma de subversión y el superhombre nietzscheano no es un ser que controla sino aquel que consigue no huir de la muerte o su ideal que se desvive en el tiempo presente, aquel que se libera de la razón y de la idea de proyecto. Lo que es central es la intensidad, el valor, la Energía. Bataille es en este sentido un holista que piensa políticamente la soberanía. Si Sipión y el niño suicida son ambos soberanos, si cada una de sus lógicas fundamenta comunidades diferentes, es porque remiten a la contraposición entre lo homogéneo y lo heterogéneo a la que se refiere Bataille.

La parte homogénea de la sociedad es “comensurabilidad de los elementos y conciencia de esta comensurabilidad” (Bataille, 1933: 340). Su base es la producción cuya medida común “es el dinero, es decir, una equivalencia calculable de los diferentes productos de la actividad colectiva. El dinero sirve para medir todo trabajo y hace del hombre una función de productos medibles” (ídem: 340). En este sentido,

nos dice Bataille, “el hombre deja de ser una existencia para sí: no es más que una función, ordenada al interior de límites medibles, de la producción colectiva (que constituye una existencia para otra cosa que sí mismo)” (idem: 341). Por su parte, el Estado en cuanto representación de la homogeneidad social, se funda en un principio de soberanía asociado a la idea de nación que busca una “homogeneización espontánea” y se encuentra “disminuido por el hecho de que los individuos aislados se consideran ellos mismos, de más en más, como fines en relación al Estado, que existiría para ellos, antes de existir para la nación” (idem: 342).

Hay en este sentido una contradicción entre los principios de soberanía (Nación, Pueblo, etc.) que impulsan la homogeneización y las tendencias a la disociación de parte de los individuos, los grupos y clases que forman parte de la heterogeneidad social. En este punto, lo heterogéneo permite comprender lo homogéneo, porque es desde aquello que es rechazado, que es refutado, considerado como abyecto o sagrado que lo homogéneo se define. “La primer determinación de la heterogeneidad definida como no homogéneo supone el conocimiento de lo homogéneo que lo delimita por exclusión” (idem: 344).

El mundo heterogéneo es constituido esencialmente por varios elementos. Lo sagrado, que por definición es excluido por ser peligroso y desconocido (como el mana de la polinesia) o ligado al tabú que lo vuelve entonces intocable. Los gastos improductivos, que engloban las cosas sagradas –al tiempo que las sobrepasan: los desechos como los bienes más preciados (Bataille apela a la asociación psicoanalítica entre lo excremental y el oro) forman parte del segundo conjunto de elementos.

Las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos teniendo un valor erótico sugestivo, (. . .) los sueños y las neurosis (. . .) las masas, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o al menos que rechazan la regla (locos, mentirosos, poetas, etc.) (Bataille, 2003: 147)

Todo objeto que produce una reacción afectiva será heterogéneo en relación al sujeto que experimenta este afecto. Este tercer conjunto que produce atracción o repulsión se vuelve inconmensurable:

La violencia, la desmesura, el delirio, la locura caracterizan en diversos grados los elementos heterogéneos (. . .) La realidad heterogénea es aquella de la fuerza o del choque. Ella se presenta como una carga, como un valor, pasando de un objeto al otro de una manera más o menos arbitraria, casi como si el cambio

tuviera lugar no en el mundo de los objetos sino solamente en los juicios del sujeto (*idem*)

Y Bataille precisa eso que para nosotros es esencial:

Este último aspecto no quiere decir sin embargo que los hechos deben ser observados como subjetivos (...). En la realidad heterogénea los símbolos cargados de valor afectivo tienen así la misma importancia que los elementos fundamentales y la parte puede tener el mismo valor que el todo (...) es idéntica a la estructura del inconsciente" (...). En resumen, la existencia heterogénea puede ser representada en relación a la vida corriente (cotidiana) como otra cosa, como inconmensurable, cargando esas palabras de valor positivo que tienen en la experiencia vivida afectiva (*idem*: 148)

En su forma imperativa, la soberanía se acerca desde su origen "superaneus" que significa superior. No es en un principio abstracto o teórico que Bataille va a encontrar la razón de la soberanía, sino en un entorno social próximo a la idea de hegemonía en Gramsci.

Es la incapacidad de la sociedad homogénea de encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar que la ubica en la dependencia de fuerzas imperativas, del mismo modo que es la hostilidad sádica de los soberanos contra la población miserable que les reprocha toda formación buscando mantenerlos en la opresión. De estos modos de exclusión de la persona real, resulta una situación compleja: siendo el rey el objeto sobre el cual la sociedad homogénea ha encontrado su razón de ser, el mantenimiento de esta relación, exige que se comporte de forma tal que la sociedad homogénea pueda existir para él. Esta exigencia descansa en primer lugar sobre la heterogeneidad del rey, garantizada por numerosas prohibiciones de contacto (tabús), pero es imposible mantener esta heterogeneidad en el estado libre (*Idem*, 149)

Es esta contradicción la que el Estado intenta resolver a través de su carácter imperativo, accediendo a

(...) la existencia para sí realizando el deber ser despojado y frío del conjunto de la sociedad homogénea. Pero en realidad el Estado no es más que la forma abstracta, degradada, del deber ser vivo y exigido, en plenitud, como atracción

afectiva y como instancia regia: no es más que la homogeneidad difusa convertida en coerción (Bataille 2003, 157)

La misma lógica se puede aplicar a la moneda, cuando se vuelve dispositivo de homogeneización (una sola unidad de cuenta) funcionando como equivalente general, pero que a su vez expresa la existencia de formas heterogéneas de valorización (pluralidad de unidades de cuenta). Es en estos momentos en que la moneda única se vuelve rutinaria que fuerza el valor de las cosas, generalizando una lógica de soberanía por sobre otras. Esto se pudo constatar claramente en nuestro campo en la cárcel (Roig y otros, 2014), donde observamos cómo pueden existir múltiples monedas (billetes, cigarrillos de marihuana llamados “finitos”, tarjetas de teléfono) que expresan varias soberanías en pugna (la lógica de los “chorros” y la lógica de los “transas”). Encontramos otro ejemplo en la convertibilidad de la moneda argentina (Roig, 2016), durante la cual dos lógicas soberanas (la nacional a través del peso y la norteamericana e internacional a través del dólar) entraron en tensión en el seno mismo de la regla monetaria.

La moneda única no hace desaparecer las tensiones heterogéneas, las incorpora paradójicamente. Es lo que subrayan los regulacionistas franceses en 1998 en la introducción colectiva a la Moneda Soberana (Aglietta y otros, 1998) cuando afirman que “la moneda moderna y el sistema generalizado de cuentas que le es asociado enmascaran la diferencia entre los estatus sociales que se esconden atrás de la homogeneización de las evaluaciones puramente cuantitativas” (Aglietta y otros, 1998: 23).

Si las soberanías expresan en la moneda las fuerzas del valor en su heterogeneidad, una vez que la moneda está en posición de ser Única, como el Jefe o como el Estado, es decir de activar el proceso de homogeneización, puede entonces forzar el valor de las cosas, torcer hacia la conmensurabilidad lo inconmensurable.

BIBLIOGRAFÍA

- Aglietta, M. y Orlean, A. (1990), A., La violencia de la moneda. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- Aglietta, M. y Orléan, A. (ed.) (1998), La monnaie souveraine, París. O. Jacob.
- Alary, P., Blanc, J., Desmedt, L. y Théret, B. (2016), Théories françaises de la monnaie, Paris, puf.
- Bataille, G., (1933), "La structure psychologique du fascisme", Critique, n°10, Paris.
- _____ (1948), "De l'existentialisme au primat de l'économie, II", Critique, n° 21, Paris.
- _____ (1949), La part maudite, Paris, De Minuit.
- _____ (1957a), L'érotisme, Paris, Union Générale d'Édition, col. 10/18.
- _____ (1957b), La littérature et le mal, Gallimard, Paris.
- _____ (1962), L'impossible, Paris, De Minuit.
- _____ (1976), Les limites de l'utile, Paris, Gallimard.
- _____ (1996), Lo que entiendo por soberanía. Paidós, Barcelona.
- _____ (2003), La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Bataille, G; Caillois, R.; Klossowski, P.; Masson, A. (2005), Acéphale. Caja Negra, Buenos Aires.
- Besnier, J.-M., "Georges Bataille et la modernité: 'la politique de 'impossible'", Revue du MAUSS 25 (1/2005), 190-206.
- Blanchot, M. (1992), El espacio literario. Paidós, Barcelona.
- Blaum, L. (2003), "La crisis argentina: epistemología, teoría y aprendizaje", Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas, octubre.
- Camus, A. (1951), L'homme révolté. Paris, Gallimard.
- Comeliau, Ch., (2002), Les impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde, Paris, Seuil.
- Courbis, B., Froment, E. y Servet, J. M., "Enrichir l'économie politique de la monnaie par l'histoire", Revue économique (2/1995), 315-338.
- Cuillerai, M. (2000). La Communauté monétaire. Prolégomènes à une philosophie de la monnaie, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2014) Le simulacre, éros et institution. Des Leçons sur la Volonté de savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P. Klossowski, en B. Théret et A. Orléan (dir): "La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation?", Presses de Science-po, 2014.
- Friedman, M. y Friedman, R. (2004), La libertad de elegir [1979]. Planeta, Barcelona.
- Habermas, J. (2010), El discurso filosófico de la modernidad. Katz, Buenos Aires.
- Hollier, D. (1974), La prise de la Concorde; suivi de, Les Dimanches de la vie: Essais sur Georges Bataille. Paris, Gallimard.
- _____ (1995), Georges Bataille après tout. Paris, Belin.
- Karsenti, B. (2009). Marcel Mauss. El hecho social como totalidad. Antropofagia, Buenos Aires.
- Mauss, M. (1950), "Essai sur le don" [1925], en Sociologie et anthropologie, Paris, puf.
- Klossowski, P. (1970), La monnaie vivante, Ed. Terrain vague, Eric Losfeld, Paris.
- Masson, André, (1963), "Le soc de la Charrue", Critique n°195-196, Hommage à Georges Bataille, Paris.
- Orléan, A. « La sociologie économique de la monnaie » en Théories françaises de la monnaie, PUF, Paris, 2016.
- Roig, A. (2016), La moneda imposible, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Roig, A. y otros (2014), "monedas vivas, monedas muertas. Genealogía del dinero en la cárcel", en Papeles de trabajo 8(13), Buenos Aires. <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/n13/7.%20Roig%20et%20al.pdf>
- Zanabria, M. y B. Théret (2007), "L'expérience des monnaies provinciales dans la crise de

convertibilité, une comparaison de leurs succès et de leurs échecs visant à mettre à jour les conditions d'un régime de monnayage véritablement fédéral", coloquio Análisis y Prácticas del Desarrollo: Apuestas y Diversidad de los Enfoques de la Francofonía, Amiens, upjv/crisea, octubre.

SOBRE LOS AUTORES

Alexandre Roig

Doctor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en sociología económica del desarrollo (Francia), Máster del Instituto Universitario de Estudios sobre el Desarrollo de Ginebra (Suiza), Maestría en Ciencia Política de la Universidad de Toulouse 1 (Francia), Diplomado del Instituto de Estudios políticos de Toulouse (Francia). Decano del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNSAM, Investigador del Centro de Estudios Sociales de la Economía (CESE) del IDAES de la UNSAM. Profesor Adjunto Regular de la UNSAM. Publicaciones nacionales e internacionales en el campo de los estudios sobre el desarrollo, en sociología económica del dinero, de la moneda y de las finanzas.

Email: aroig@unsam.edu.ar

Nicolás Bontti

Doctorando en Sociología en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNSAM. Magíster en Sociología Económica (IDAES – UNSAM), Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Centro de Estudios Sociales de la Economía (IDAES – UNSAM).

Email: nicolasbontti@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 12/09/2017

APROBADO 22/10/2017