



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

ISSN : 2469-1100





DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DINERO

EDITORA ASOCIADA: MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

Nº5- AÑO 4 - NOVIEMBRE 2017 - ARGENTINA

DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITOR ASOCIADO

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

LUCÍA CAVALLERO - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SEBASTIÁN STAVISKY - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANA BELÉN BLANCO - IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO

MARIANA FERNÁNDEZ - Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN - Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS - Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI - Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO - Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

CHRISTIAN DE RONDE - Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ - Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI - Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ - Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA - Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY - Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO - Artista Plástico.

JAVIER SIMONOVICH - Facultad de Ciencias Sociales Hazafon, Israel.

YANNIS STAVRAKAKIS - School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS - Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

IMÁGENES

CARLOS GORRIARENA - Gentileza Sylvia Vesco

DISEÑO

JUAN CRUZ ARAMBURU BLANCH - Diseñador en comunicación visual y maquetador web.

EMAIL juancruzaramburublanch@gmail.com

WEB <http://selfstudio.com.ar/>

Esta revista es una iniciativa del "Grupo de estudios sobre estructuralismo y postestructuralismo" del Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSESTRUCTURALISMO - EDITORA.

Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

TEL: 011-45083815

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar

Publicado por CLACSO





DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación. Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración —y aún en la creación— de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

EDITADA POR:

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
 FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

PÁGINA 13

Dinero, un objeto imposible

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

TEXTOS

PÁGINA 19

Dinero y Avaricia

HERNÁN GABRIEL BORISONIK

PÁGINA 39

El poder moral del dinero. Una perspectiva sociológica

ARIEL WILKIS

PÁGINA 61

Dinero y vida. Inflexiones contemporáneas en la cultura literaria argentina a partir de Historia del dinero de Alan Pauls y de Los diarios de Emilio Renzi de Ricardo Piglia

ALEJANDRA LAERA

PÁGINA 80

La fábrica de las tinieblas (o el secreto del dinero es la mercancía)

MARIANO ALBERTO REPOSSI

PÁGINA 97

Monnaie et pouvoir: une lecture foucauldienne

MARIE CULLERAI

PÁGINA 118

La fuerza del valor. Soberanía y moneda en Georges Bataille

ALEXANDRE ROIG Y NICOLÁS BONTTI

CONVERSACIONES

PÁGINA 140

"No existe una posible autonomía del Estado en el neoliberalismo". Entrevista a Maurizio Lazzarato

LUCÍA CAVALLERO Y MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

CONTEXTOS

PÁGINA 150
La moneda
GABRIEL TARDE

IMÁGENES

PÁGINA 186
CARLOS GORRIARENA

RESEÑAS

PÁGINA 196
El decir de los cuerpos. Reseña de Butler, J. (2017). Cuerpos aliados y
lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Barcelona:
Paidós Básica
MARÍA PÍA LÓPEZ

PÁGINA 202
Para leer nuevamente El Capital. Notas sobre una lectura de El capital en
el siglo XXI. Reseña de Jameson, F. (2013). Representar El capital. Buenos
Aires: Fondo de Cultura Económica
JOSÉ LUIS TAUREL XIFRA

PÁGINA 209
Jugar: Experimentación post-alfa. Reseña de Flusser, V. (2015). El universo
de las imágenes técnicas: elogio a la superficialidad, Buenos Aires: Caja
Negra
FRANCISCA NEVENKA ALARCÓN

PÁGINA 215
Las potencias del espacio y los límites de/en su producción. Reseña de Le-
febvre, H. (2013) La producción del espacio. Capitán Swing Libros: Madrid
LUCÍA CAÑAVERAL Y MARÍA BELÉN OLMOS



INTRODUCCIÓN

EL DINERO, UN OBJETO IMPOSIBLE

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

Acaso el fin del dinero sea aún más difícil de imaginar que el fin del capitalismo. O, para entrar al problema por su reverso y parafraseando a Marcel Mauss, es posible afirmar que la propia idea de sociedad se desvanece sin una cierta noción de moneda (aunque ésta no se solape a su configuración contemporánea). ¿Existe sociedad que no se dé a sí misma escalas de *valoración* y de medición que se materializan en estos grandes símbolos que son las monedas? La pregunta por el dinero encierra entonces un conjunto de interrogantes que incluyen, para desbordarlos, a su especificidad capitalista: preguntas sobre las formas de valoración y evaluación que configuran, en cada tiempo y lugar, las gramáticas, las métricas y las afectividades fundamentales de la vida colectiva, con las que apreciamos, juzgamos y valoralizamos a las personas y a las cosas. El problema del dinero no remite a una supuesta sustancialidad del valor que se expresa objetivamente en determinados objetos, sino a la creación de valores económicos que son, siempre y al mismo tiempo, morales, políticos y estéticos. Para decirlo de otro modo, la pregunta por el dinero es también la pregunta por el prestigio, la confianza, el deseo y el poder. Es, en resumen, la pregunta por la sociedad.

Estos interrogantes atraviesan transversalmente el conjunto de textos y diálogos que se compilan en este número temático, que se propone reflexionar sistemáticamente, a través de una heterogeneidad de discursos disciplinares y perspectivas teóricas, sobre uno de los núcleos más relevantes de los modos de estructuración sociales y subjetivos contemporáneos.

Atendiendo a la íntima correlación entre el fenómeno monetario y la producción de la vida colectiva, el derrotero del pensamiento filosófico, antropológico y sociológico evidencia la preocupación por aprehender la naturaleza de esa relación social fundamental, en sus diversas configuraciones socio-históricas, económicas y políticas. Pero ese derrotero muestra también que nos enfrentamos a un objeto de un estatuto tan excepcional como esquivo, que al tiempo que invade vertiginosamente una cada vez mayor parte de nuestros mundos sociales y subjetivos (incluso en sus aspectos más íntimos), se resiste a una definición “clara y distinta”, animando así

debates teóricos – y políticos– que movilizan distintos saberes y categorizaciones sobre su naturaleza, su función social y los efectos de su circulación sobre la configuración de las relaciones sociales.

Mientras que la economía política clásica se negaba a brindarle un estatuto teórico propio al dinero, será la nascente imaginación sociológica la que le dará un lugar primario en su producción a fines del siglo XIX. Preocupados por dar cuenta de las grandes transformaciones económicas, sociales y políticas que daban lugar a las sociedades propiamente modernas, los sociólogos clásicos identificaron a la configuración y rápida expansión del dinero como equivalente generalizado del intercambio como una de las marcas de época.

Esa mirada decimonónica, que se distinguió no sólo por la vocación de definir teóricamente al dinero sino por describir el conjunto de lo que consideraban perniciosos efectos sociales y culturales aparejados a su generalización, quedará retratada en este número en las aproximaciones que los textos de Hernán Borisonik y Mariano Repossi realizan sobre las obras de dos de los más reconocidos y sistemáticos pensadores del dinero: Karl Marx y Georg Simmel. Asimismo, la traducción del capítulo “La moneda” de *Psicología Económica* de Gabriel Tarde heterogeiniza la mirada de los clásicos, mayormente centrada en las dimensiones utilitarias del dinero, con su análisis socio-psicológico del fenómeno monetario. Aunque el fenómeno monetario perdió en las décadas siguientes gran parte del protagonismo del que gozaba en los trabajos de los clásicos, la sociología contemporánea, tal como lo evidencia el artículo de Ariel Wilkis, ha vuelto a reflexionar con fuerza sobre el dinero, revisitando críticamente los aportes tradicionales de la disciplina, para reconocerlo en su multiplicidad semántica, valorativa y afectiva, al tiempo que en su pluralidad de usos y modos de circulación (no limitados a la relación mercantil). El dinero no sería ya un puro y abstracto medio, tampoco un mero conjunto de funciones económicas, sino un productor (y portador) de distinciones y jerarquizaciones sociales, culturales y morales entre las cosas y las personas.

Si la sociología se abocó entonces a caracterizar de modo denso la configuración del dinero en las sociedades capitalistas, podemos decir que tanto la filosofía como la antropología han sido pioneras en señalar la presencia de formas monetarias en las sociedades antiguas e incluso en las llamadas primitivas (iluminando a partir de ellas características del dinero moderno). El abordaje antropológico, especialmente a partir de la obra de Marcel Mauss, ha permitido desanclar el tratamiento de la moneda/el dinero de su forma mercancía para incorporar su circulación en tanto don, señalando así que lo nodal de aquella institución social reside en la “fe social” o confianza que la inviste y le confiere su eficacia para ser un vector de producción y reproducción de los lazos sociales, en términos materiales pero principalmente

simbólicos. La recuperación de estas (y otras) premisas por parte de Georges Bataille y, años más tarde, por la escuela regulacionista francesa para el análisis de las monedas modernas y contemporáneas, permitieron anudar, como sostienen Roig y Bontti, el problema monetario al de la soberanía.

La dimensión intrínsecamente política del hecho monetario fue asimismo extensamente problematizada por la filosofía, desde el propio Aristóteles a la vuelta contemporánea de Foucault sobre la genealogía de la institución monetaria en la Grecia antigua (para limitarnos a las referencias trabajadas en este número por Hernán Borisonik y Marie Cullera). En el presente, la filosofía se esfuerza por resituar estos interrogantes a la luz del proceso de financiarización de las sociedades al que asistimos en los últimos 40 años. El diálogo con Maurizio Lazzarato invita a reflexionar sobre el estatuto de la moneda en una economía de la deuda como la actual, donde ella constituye un dispositivo de creación y destrucción de las relaciones sociales y los modos de subjetivación contemporáneos.

Con todo, no sólo los distintos discursos científicos tuvieron al dinero como uno de sus objetos más recurrentes de indagación. También el arte y la literatura han buscado producir un “otro saber” sobre este imposible objeto. Después de todo, incluso el propio Marx se inspiró en el *Fausto* de Goethe y las tragedias de Shakespeare para su primera reflexión sistemática sobre el dinero que plasmó en los Manuscritos Económicos y Filosóficos, muchos años antes de la teoría general que condensará en *El Capital*.

Situándose en el campo de la narrativa argentina, Alejandra Laera nos propone un recorrido sobre los modos en que el dinero se articula con los modos de vida contemporáneos, a partir del análisis de novelas de Alan Pauls y Ricardo Piglia. Por su parte, el ensayo fotográfico del número, compuesto por obras del artista plástico argentino Carlos Gorriarena, nos permiten una aproximación a los modos de subjetivación existentes en nuestras sociedades, especialmente en las altas cimas donde no sólo se acumula dinero, sino también prestigio y poder.

SOBRE LA EDITORA ASOCIADA

María Soledad Sánchez

Licenciada en Sociología (UBA). Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Es becaria posdoctoral del CONICET con sede en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES/UNSAM). Es docente en las carreras de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de San Martín. Es actualmente docente del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales UNGS-IDES. Ha sido becaria doctoral de CONICET y becaria CLACSO/Asdi. Sus investigaciones actuales se orientan en dos líneas de trabajo: una centrada en la indagación teórica sobre la configuración del capitalismo contemporáneo en relación a los procesos de financiarización; otra referida a la configuración del fenómeno de las "corridas cambiarias" en la Argentina de la posconvertibilidad. Ha publicado diversos artículos en revistas y libros nacionales e internacionales.



TEXTOS



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

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 comensurabilidad, 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 acriticamente formas que responden a coyunturas y relaciones de fuerza claramente determinables.

III

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 *κυμινοπρίστης*, 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 *Ibid.* Pág. 304.

16 *Ibid.* 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 Nicomachea*, 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. Vermal, 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.
- Lanskoy, 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.
- Ollara 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. Pearson, *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



EL PODER MORAL DEL DINERO. UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

ARIEL WILKIS

RESUMEN

Este artículo retoma los argumentos de la introducción y la conclusión de *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the poor life* (Stanford UP, 2017) con el objetivo de mostrar los aportes de la sociología del dinero en el análisis de las dinámicas morales y las relaciones de poder.

PALABRAS CLAVES DINERO; PODER; MORAL; ZELIZER; BOURDIEU

ABSTRACT

This article follow the argument of the introduction and conclusion of *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the poor life* (Stanford UP, 2017) with the objective of showing the contributions of the sociology of money in the analysis of moral dynamics and power relations.

KEY WORDS MONEY; POWER; MORALITY; ZELIZER; BOURDIEU

INTRODUCCIÓN¹

Había llegado a Villa Olimpia interesado en conocer cómo el neoliberalismo estaba transformando las formas de hacer política entre los pobres urbanos de Buenos Aires. Desde mediados de los años 90' este tema se había convertido en la puerta de entrada principal en las ciencias sociales latinoamericanas para comprender la dificultad de los sistemas democráticos para consolidarse a raíz del aumento de la pobreza y la exclusión social que experimentaba la región desde la década anterior. A través de conceptos como el de clientelismo político se buscaba reconstruir las situaciones de dominación política emergentes en ese contexto (O' Donnell, 1996; Auyero, 2001; Helmke y Levitsky, 2006). Mi llegada a Villa Olimpia estuvo guiada por el interés de discutir la utilidad de este concepto para pensar el poder en los barrios relegados de la periferia de Buenos Aires.

Años después de terminada mi investigación y a raíz de la publicación de *Las sospechas del dinero* (Wilks, 2013), un libro que recogía los resultados de mi trabajo en Villa Olimpia, me hicieron un reportaje para un diario de alcance nacional con el objetivo de promocionar la nueva publicación. Ante la pregunta del periodista sobre el origen de mis preguntas de investigación, la respuesta que di fue la siguiente: “podría decirse que busqué (conocer) al peronismo a través del clientelismo político y me encontré con el dinero.” (*Diario Pagina 12*, 27 de Enero, 2014). Mi respuesta al periodista pretendía subrayar un viraje en el transcurso de la investigación. A medida que avanzaba el trabajo de campo, mi interés por el clientelismo comenzó a ser reemplazado por mi preocupación por convertir al dinero en el concepto que me permitiría comprender las relaciones de poder en el mundo popular.

¿Por qué una etnografía sobre el poder y la política en el mundo popular se terminó centrando en el dinero? En mi trabajo de campo en Villa Olimpia encontré que tanto en la vida doméstica como en la vida política, en las relaciones de género o entre generaciones, el dinero tiene una propiedad fundamental: su capacidad para sostener, alterar o desafiar jerarquías morales. El descubrimiento de esta propiedad me permitió explorar la dimensión moral del dinero como una entrada privilegiada para comprender las relaciones de poder en el mundo popular. Poniendo en diálogo la sociología del poder de Pierre Bourdieu y la sociología del dinero de Viviana Zelizer, propongo el concepto de capital moral para interpretar la conexión entre dinero, moral y poder.

¹ Este texto recoge fragmentos de la introducción y la conclusión de mi libro *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the life of the poor* (Stanford University Press, 2017). El objetivo es poner a disposición en lengua castellana los avances conceptuales que he realizado para construir el argumento de este libro que se enmarca en el programa de investigación que denominé “Sociología moral del dinero” y que lleva ya 10 años de desarrollo.

En el análisis de estos asuntos, sugiero que mientras la sociología clásica (en especial Karl Marx and Georg Simmel) narró al dinero moderno como una figura homogénea y universal con capacidad para mantener unidas a las sociedades, la renovación de la sociología del dinero puso en entredicho esta figura y la sustituyó por otra en la que la multiplicidad de usos y significados rompió el molde de un dinero siempre igual a sí mismo. Esta sociología ayudó a mirar más de cerca el cuadro que pintaron los autores clásicos de la disciplina y nos permitió comprender que el dinero se asemeja a un rompecabezas compuesto por múltiples piezas. Por su parte, Erving Goffman (1982) defendió la idea que toda interacción puede ser analizada como un orden social en pequeña escala. Su sociología mostró que las personas transitan por estos órdenes y lidian con ellos, son las fuentes de su estatus, de la ponderación de su valor como personas.

Entretejando ambas perspectivas construyo el argumento que quiero proponer a lo largo de esta páginas. Apelando al concepto de capital moral, señalo que las *piezas de dinero* están moldeadas por ideas y sentimientos morales, y que cada una de ellas se diferencia y relaciona con las otras a través de su capacidad para evaluar, comparar y medir las virtudes de las personas. Sugiero que las *piezas de dinero*, nombradas como *dinero político*, *dinero donado*, *dinero ganado*, *dinero cuidado*, jerarquizan moralmente a las personas. El concepto de capital moral ilumina esta dinámica al mostrar cómo las piezas de dinero jerarquizan moralmente a las personas y, por lo tanto, circulan produciendo relaciones de poder. De esta manera, haciendo uso de una metáfora, este libro piensa las *piezas de dinero* como piezas morales y el rompecabezas monetario como un rompecabezas moral. La dinámica de estas piezas, signadas por jerarquías, tensiones y contradicciones, pone en juego la definición y negociación del estatus y el poder de las personas en órdenes sociales específicos. El concepto de capital moral capta esta dinámica que traduce las jerarquías entre las *piezas de dinero* en jerarquías entre personas, el orden monetario en orden social.

Mi perspectiva, entonces, expande la sociología de los dineros múltiples al considerar la dimensión moral del dinero como una parte fundamental de las relaciones de poder. Por lo tanto, el objeto sociológico no es el dinero en sí mismo sino los órdenes sociales producidos monetariamente en el mundo de los pobres urbano de Buenos Aires.

UNA NUEVA ESPECIE DE RECONOCIMIENTO: EL CAPITAL MORAL

Hitlin and Vaisey (2010) argumentan que en los últimos años la sociología moral se renovó a través de una agenda desprovista de componentes normativos y orientada a desplegar nuevos medios conceptuales para identificar acciones y creencias morales. Para Hitlin and Vaisey, la vinculación entre dinámicas morales y relaciones de poder se convirtió en uno de los ejes de esta nueva agenda. A través de una reinterpretación de la sociología de Pierre Bourdieu, voy a iluminar cómo el concepto de capital moral contribuye a esta nueva agenda de sociología moral y permite ir más allá de la oposición entre moral y poder.

Rara vez se ha considerado a la obra de Pierre Bourdieu como capaz de aportar ideas innovadoras en el campo de la sociología moral. Inclusive, considero que algunas interpretaciones de su obra han alimentado este desinterés. Las clasificaciones de su sociología como reproductivista (Merchiers, 2004) o utilitarista (Caillé, 1994; Alexander 2003) le restan atracción a su obra para reflexionar sobre los actos morales. Patrick Pharo ha interpretado esta situación: “Si los valores y las virtudes son esenciales (en la obra de Bourdieu), no lo son como objetos de conocimiento sino como instrumentos de la lucha política. La ética permanece periférica al sistema y no se convierte en un objeto analítico directo.” (Pharo, 2004:124).

En un pasaje de *La distinción* destinado a caracterizar a la pequeña-burguesía, Bourdieu realiza una descripción sobre el *ethos* cultural de esta fracción de clase que encuentro muy sugerente para pensar en el concepto de capital moral:

La pequeña burguesía ascendente rehace permanentemente la historia de los orígenes del capitalismo: como los puritanos no pueden contar más que con su ascetismo. En los intercambios sociales donde otros pueden avanzar garantías reales de dinero, cultura o relaciones, ella no puede ofrecer más que garantías morales: pobres (relativamente) en capital económico, cultural y social, ella no puede 'justificar sus pretensiones' como (se) dice, y de darse las chances para realizarlas, que a condición de pagar en sacrificios, en privaciones, en renunciaciones, en buena voluntad, en reconocimiento, en síntesis, en virtud. -el resaltado es mio- (Bourdieu, 1984:388)

Este párrafo es rico por varias razones. En primer lugar, porque Bourdieu ilumina cómo una posición social se sostiene sobre el reconocimiento de virtudes morales. Las virtudes morales tienen un valor de distinción. En segundo lugar, estas virtudes funcionan sustituyendo a otros tipos de capital (económico, cultural y social). La

apreciación de una persona (su adhesión a determinados valores, el reconocimiento de su buena voluntad) sustenta la conversión de actos y palabras en garantías morales -que sustituyen a las “garantías verdaderas: dinero, cultura, relaciones”-. En esta reflexión de Bourdieu identifiqué el reconocimiento de virtudes como una fuente de poder.

Algunas interpretaciones remarcan que el concepto de capital simbólico supuso para Bourdieu asumir como tesis central de su sociología la idea que la vida social está atravesada por una lucha ininterrumpida de reconocimiento (Corcuff, 2005). Sin embargo, a diferencia de otras aproximaciones, como las de Axel Honnet (1995), para Bourdieu estas luchas están signadas por relaciones de poder (Bourdieu, 2000). Propongo considerar el concepto de capital moral como otra subespecie de capital simbólico y, en una extensión de la propuesta de Bourdieu, esgrimo su capacidad para ayudar a comprender la dinámica de reconocimiento y sus efectos de distinción moral. El componente moral del capital moral está definido por el reconocimiento de virtudes evaluadas y juzgadas a través de ideas de obligación social.

Para ilustrar este punto quisiera recordar las ideas principales del clásico estudio de Norbert Elias sobre las dinámicas de poder entre los establecidos y los *outsiders* en el barrio obrero de Winston Parva en los años 60'. Escribe Elias junto a Scottson: “(este estudio) muestra que no se recibe el aval del grupo sino se pliegan (las personas) a las normas. Toda desviación, real o supuesta, se salda con una pérdida de poder y un rebajamiento del estatus” (Elias y Scottson, 1994:11). El centro de atención de estos autores son las luchas morales que producen un acceso privilegiado a recursos de poder.

Como el estudio de Elias lo demuestra, las personas son jerarquizadas en función del cumplimiento de obligaciones. Las obligaciones son vectores de legitimación de status sociales. Acumular capital moral es acumular legitimidad en una posición dentro de la jerarquía social. Por lo tanto, a través de la moral se despliegan posicionamientos agonísticos y jerárquicos de las personas en el espacio social.

Uno de los beneficios por los cuales se despliegan estas luchas por acumular capital moral es el acceso a la distribución de dinero. Si bien la sociología de Pierre Bourdieu permite explorar la relación entre moral y poder, cuando queremos incorporar su punto de vista sobre el dinero surgen algunos inconvenientes. La relación entre dinero y moral propuesta por Bourdieu se asemeja mucho a un vínculo de “mundos hostiles”, para usar la figura de Viviana Zelizer (2005). El concepto de dinero de Bourdieu es hostil a la moral. Tanto en sus investigaciones alrededor de la socio-génesis de un *habitus* económico capitalista entre el campesinado argelino (Bourdieu, 1977) como en sus trabajos sobre el campo económico (2005), Bourdieu narra al dinero de manera unilateral, y éste asoma siempre como un elemento externo y accidental

a la moral. Bourdieu suele interpretar la generalización de los intercambios monetarios capitalistas como dinámicas que expulsan los valores morales de las relaciones económicas. Este sería el principio de formación del *habitus* económico capitalista y de la autonomía del campo económico.

La perspectiva de Bourdieu no permite construir la dimensión moral del dinero en una clave de análisis de las relaciones de poder. Su mirada unilateral bloquea una comprensión rica y compleja de las circulaciones monetarias como luchas morales atravesadas por relaciones de poder. Para producir este desplazamiento debemos ir más allá del concepto de dinero presente en la obra de Bourdieu y acercarnos a la sociología de Viviana Zelizer.

DE LA HOMOGENEIDAD A LA SOCIOLOGÍA DE LOS DINEROS MÚLTIPLES

El renacimiento de una sociología del dinero desde la década del ochenta puede ser interpretado como parte de un movimiento más global de cuestionamiento a las narrativas de un dinero universal y homogéneo. Desde la historia (Kuroda, 2008), la economía (Théret, 2007), la antropología (Guyer, 2012; Neiburg, 2016) y la sociología (Blanc, 2008; Dodd, 2014; Zelizer, 1994), se ha elaborado una narrativa centrada en la multiplicidad de monedas que pone en cuestión la figura del dinero moderno pensado como “equivalente general” (Marx, 1976), como “medio de todos los medios” (Simmel, 1996) o como “moneda de propósitos generales (Polanyi, 2001). En contraste con estas miradas, donde el dinero es pensado como un instrumento que puede ser reemplazado o intercambiado independientemente de la forma que adopta (monedas, billetes, registros contables, etc.) y de sus orígenes, las perspectivas recientes plantean la cuestión de las condiciones y límites de la fungibilidad monetaria.

Nigel Dodd (2014) recientemente ha sintetizado este desplazamiento indicando que si la sociología clásica se preocupó por mostrar cómo el dinero moldea la cultura, la sociología contemporánea realiza el movimiento inverso: muestra cómo el dinero es formateado por la cultura. Desde este punto de vista, una teoría cualitativa del dinero supone asumir radicalmente que la cultura o la moral no moldean el dinero desde afuera, sino que lo producen desde adentro. Se trata de interpretar a la cultura o la moral como propiedades intrínsecas al dinero y no como atributos accidentales que pueden ser prescindibles al momento de comprender cómo actúa en la vida social. Siguiendo esta propuesta, el desafío es realizar un desplazamiento analítico desde una interpretación de la cultura o la moral como contextos de las prácticas moneta-

rias a una perspectiva que muestre cómo ellas producen internamente al dinero. De esta manera, el viraje conceptual que propongo consiste en entender el capital moral no como un atributo externo del dinero sino como una de sus propiedades intrínsecas. Este desplazamiento ensambla la perspectiva sobre el poder de Pierre Bourdieu con el concepto de dineros múltiples presente en la sociología de Viviana Zelizer.

EL CAPITAL MORAL: UNIDAD DE CUENTA DE LAS PIEZAS DE DINERO

El mayor aporte de Viviana Zelizer es mostrar que el dinero es un poderoso agente socializador. Su sociología brinda una imagen invertida del dinero en la vida social a la producida por los sociólogos clásicos. Si estos lo representaban como un “ácido social” que disuelve los vínculos sociales, Zelizer muestra la positividad del dinero para mantenerlos y recrearlos.

En *The Social Meaning of Money* (1994) Zelizer narra cómo las personas están comprometidas en atribuir medios de pagos específicos (monedas especiales) a diferentes categorías de vínculo social. Zelizer hizo también hincapié en este aspecto cuando elaboró el concepto de circuito de comercio (Zelizer, 2010). La existencia y permanencia de los circuitos dependen del trazado de fronteras entre sus miembros y las personas que no pertenecen a ellos. El uso de monedas especiales juega un rol crucial para establecer estas fronteras. Más recientemente, Zelizer (2012) propuso el término “trabajo relacional” para designar este esfuerzo de las personas para hacer coincidir (*to match*) significados morales y medios pagos de tal forma de hacer viable una interacción o relación social prolongada. Una lectura por cada uno de estos diferentes trabajos me llevan a identificar una constante. Para Zelizer, el dinero siempre funciona midiendo, evaluando y comparando moralmente a las personas y sus vínculos sociales.

A la luz de estos análisis, la sociología de Zelizer invita a repensar al dinero desde una propiedad muy especial: las monedas no sólo funcionan como medios de pago, de intercambio, reserva de valor y unidad de cuenta abstracta, sino que también operan como unidades de cuenta moral. Si la sociología clásica (Marx y Simmel) encontraba en la conmensurabilidad abstracta del dinero la posibilidad para que este sea el “gran nexo” entre las personas, esta nueva propiedad del dinero produce este nexo a través de una especie de conmensurabilidad moral. Las personas son medidas, evaluadas y jerarquizadas moralmente a través del tipo de dinero que se les asocia. En mi perspectiva conecto esta propiedad del dinero con el concepto de capital moral.

En su pleno desarrollo, mi argumento sugiere que el dinero circula poniendo en juego el capital moral de las personas. Pensando el dinero como un proceso más que como un objeto (Dodd, 2014), considero que la articulación del concepto de capital moral con la sociología de los dineros múltiples me lleva a dar un paso más y proponer una innovación con respecto al argumento de Zelizer. Las prácticas monetarias aparecen como procesos sociales que unifican y, al mismo tiempo, diferencian moralmente a las personas y sus vínculos sociales. Los unifica ya que todas las personas y sus vínculos son performados en el espacio de comparación del capital moral y los diferencia porque formatea jerarquías y relaciones de poder, ubicándolos desigualmente dentro de ese espacio. Para profundizar esta interpretación me apoyo en los trabajos de la antropóloga Jane Guyer.

Si la sociología de Viviana Zelizer hace hincapié en la diferenciación *de* monedas, la antropología de Jane Guyer (2004) le presta más atención a la jerarquía *entre* las monedas. Esta dimensión fue menos explorada en los estudios de caso presentados por Zelizer. Por ejemplo, en *The Social Meaning of Money* sabemos poco de las interacciones entre las monedas domésticas y las no domésticas (como son las producidas y usadas en las relaciones de mercado). Cuando leemos sobre la noción de circuito, conocemos en profundidad, por ejemplo, cómo los migrantes usan el dinero que envían como remesas a sus países de origen, pero poco sabemos de las otras monedas que estos usan y que no hacen parte de dicho circuito. En sus argumentos, la diferenciación de monedas es más marcada que la jerarquía entre ellas y, por lo tanto, pierden una perspectiva más completa de su rol en la vida social. En contraste, en el contexto de la economía popular de África, Guyer señala que las personas se enfrentan a monedas de origen heterogéneo y no equivalentes. Su análisis de las transacciones muestra que las personas resuelven esta situación jerarquizando los medios de pago y estableciendo un orden entre ellos. Para Guyer, toda transacción monetaria expresa un orden social.

Entretejiendo ambas perspectivas, e iluminando sus alcances y limitaciones, en este trabajo propongo reemplazar la noción de “tipos”, desarrollada por Zelizer para interpretar la multiplicidad de significados morales del dinero, por “piezas” de dinero. Este desplazamiento analítico permite captar mejor la multiplicidad, la interacción y la jerarquía entre monedas. Las piezas de un rompecabezas tienen un significado incompleto cuando se las observa aisladamente y necesitan de las otras piezas para que su significado se vuelva comprensible. Su valor dentro del tablero es relacional, depende de la relación con otras piezas. El desplazamiento desde la noción de “tipo” a “pieza” permite descubrir que el capital moral se produce a partir de la reconstrucción de la jerarquía entre piezas del dinero, del *orden* entre ellas. A través suyo es posible captar cómo las personas son evaluadas desde determinados

órdenes monetarios y adquieren una determinada reputación moral. Las piezas de dinero revelan su función de unidades de cuenta moral, expresan el capital moral que permite volverlas comparables en ese espacio moral unificado y jerarquizado que es la vida económica.

En la presentación a la nueva traducción al inglés de *Essai sur le don*, Jane Guyer (2016) sugiere que el estado original de este texto se asemeja a un rompecabezas dispuesto a ser armado y vuelto armar. Para Guyer, restituir el sentido del *Essai* no consiste en revelar una interpretación estable, sino ayudar al lector a asumir una actitud de armador de rompecabezas. Este lector no se enfrenta a piezas de un rompecabezas ya pre-establecidas y tampoco dispone de una guía que lo oriente a cómo ensamblarlas. Para Guyer, leer el *Essai* significa descubrir esas piezas y ensayar su ensamble. Por este motivo, este lector juega a través del descubrimiento de enigmas alojados en fragmentos, en piezas que requieren ser relacionadas con otras piezas. La lectura que propone Guyer del *Essai* me parece iluminadora de mi propia propuesta. También tomo la actitud del armador del rompecabezas, pero no para interpretar el texto de Mauss sino al rol del dinero en la vida social.

De esta manera, para iluminar la potencia analítica del concepto de capital moral voy a subrayar su diferencia con otro concepto clave que ha sido utilizado para interpretar la relación entre moral y economía. Me refiero al concepto de economía moral. A continuación, argumento, en primer lugar, cómo el concepto economía moral es incompatible con una sociología de dineros múltiples en términos generales y, en segundo lugar, argumento por qué el concepto de capital moral está mejor equipado para expandir esta sociología hacia una análisis del dinero como entrada privilegiada para comprender las relaciones de poder.

Recordemos que el concepto de economía moral fue acuñado para enfatizar el set de valores que organizan una economía tradicional y que movilizan acciones colectivas contra una emergente economía capitalista (Thompson, 1984), y que luego fue retomado para analizar la resistencia de los dominados frente a la explotación colonial (Scott, 1976). En términos generales, el espacio conceptual trazado por Thompson y Scott se basa en la dicotomía entre economías enraizadas en valores y economías desenraizadas, un argumento muy afín al desarrollado por Polanyi. Este argumento choca con la tesis zelizeriana que sostiene la ubicuidad moral del dinero. En el trabajo de Zelizer las transacciones monetarias siempre son negociaciones morales, ya sea que se produzcan dentro o fuera del mercado. A través de esta tesis, el trabajo de Zelizer contribuye, al igual que otros autores (Boltanski and Thévenot, 2006; Stark, 2009), a definir que todas las economías son economías morales. Por lo tanto, el concepto acuñado por Thompson y Scott pierde utilidad analítica al interior de una perspectiva que desestabiliza la dicotomía entre economías enraizadas/desenraizadas en valores.

De manera más decisiva, el concepto de economía moral choca con una sociología de dineros múltiples en tanto no permite dilucidar el trabajo relacional que llevan a cabo los grupos dominados. Los trabajos de Thompson y Scott tienden a enfatizar el consenso moral y la homogeneidad social de los grupos dominados. Para estos autores, la economía moral describe las obligaciones y normas que se comparten alrededor de la distribución económica. Estos valores morales predisponen a los dominados a actuar colectivamente. Desde esta perspectiva, la economía moral describe los consensos morales que permiten la resistencia a las elites. Por lo tanto, no es un concepto que permita una mirada analítica sobre el rol del dinero en la producción de jerarquizaciones morales al interior de los grupos sociales.

LAS PIEZAS DE DINERO EN CONTEXTO

Las piezas de dinero no son realidades individuales sino realidades creadas en contextos socio-históricos específicos. Parafraseando a Marx, podemos decir que las persona negocian sus estatus y poder al interior de jerarquías monetarias en circunstancias que no eligen. Las jerarquías monetarias están enraizadas en dinámicas institucionales y macro-sociales. En pocas palabras, cada contexto socio-histórico específico facilita la emergencia, expansión y desaparición de ciertas piezas del dinero.

A fines de los años 2000, luego de casi dos décadas de ajustes económicos, las consecuencias de las políticas neoliberales eran reconocibles en los barrios de la periferia de Buenos Aires a través de la exclusión del mercado de trabajo, la creciente economía informal e ilegal y el fuerte deterioro de la infraestructura urbana. En los años que visité Villa Olimpia, otros procesos también estaban desarrollándose. Con la asunción del presidente Néstor Kirchner en el año 2003, se produce un viraje en la orientación de la política económica argentina marcada por el cuestionamiento del neoliberalismo y sus consecuencias negativas para los más pobres. Este proceso encuentra continuidad en el gobierno de Cristina Kirchner, que asume la presidencia en el año 2007. Para los analistas (Cameron y Herschberg, 2010; Levitsky y Roberts, 2011), estos gobiernos formaba parte del “giro hacia la izquierda” que experimentaron los países de la región en los años 2000 (Brasil, Bolivia, Ecuador, Uruguay y Venezuela). En ambas presidencias se desarrolló una amplia política de transferencias de recursos hacia los más pobres que permitió aumentar la participación de los sectores excluidos en el mercado de consumo.

Las piezas de dinero que encontré en mi trabajo de campo en Villa Olimpia representan una trama compleja de dinámicas monetarias asociadas a la exclusión del

mercado laboral y de inclusión al mercado de consumo. El dinero *ganado* vinculado a la centralidad de la economía informal e ilegal, el dinero *prestado* asociado al rol de las ayudas familiares pero sobre todo al creciente peso de la financiarización del consumo de los pobres, el dinero *donado* vinculado a la expansión de las transferencias monetarias condicionadas, el dinero *político* que media las relaciones de poder en regímenes democráticos en contextos de pobreza y desigualdad, el dinero *sacrificado* con la mediación de la iglesia en la asistencia a los pobres y el dinero *cuidado* con las redes familiares que sirven de apoyo para lidiar en contextos adversos.

La trama socio-histórica de algunas de estas piezas de dinero se remonta al ciclo de políticas neoliberales que comenzó a desarrollarse globalmente desde finales de los años 70' (Harvey, 2005). A partir de este proceso se fue conformando un “nuevo régimen de marginalidad urbana” (Wacquant, 2008), caracterizado por el declive del trabajo asalariado como fuente de ingreso principal y la dependencia creciente del dinero proveniente de los mercados informales, ilegales, la asistencia Estatal y de las ONG's así como las redes de ayuda mutua entre los pobres. En la Argentina, este proceso se inició en la última dictadura militar, gobierno de facto que se sostuvo en el poder entre 1976 y 1983. Esta periodización se asemeja a la de otros países de América Latina, que también experimentaron desde mediados de los 70' un ciclo de gobiernos autoritarios y orientados por políticas neoliberales.

Desde 1940 hasta el inicio del gobierno militar, el mercado laboral se organizó alrededor del trabajo formal, niveles bajos de subocupación y una baja desigualdad salarial entre los trabajadores (Altimir y Beccaria, 1999). Por otra parte, se desarrolló un fuerte complejo institucional alrededor de los sindicatos que le otorgaba protección social y presencia política a los trabajadores (Torre, 1983). La política del gobierno militar consistió en una muy dura represión política y una desregulación de los mercados que impactó en el nivel de empleo y los salarios. De este modo, en el período 1974-1983, la cantidad de personas empleadas en la industria disminuyó un 30% (Schorr, 2007). Entre 1974 y 1980, los ingresos de los asalariados formales disminuyeron un 15,5% y el de los asalariados informales un 16,9% (FETIA-CTA 2005). Mientras en 1974 en el Gran Buenos Aires se encontraban 4,4% de personas con ingresos bajo la línea de la pobreza, en 1980 llegó a 11,1% y al finalizar la década, bajo los efectos de las hiper-inflaciones, alcanzó a casi 50% (Bayon y Saravi, 2002).

Durante los años 90', fueron gobiernos democráticos quienes profundizaron las políticas neoliberales. Las dificultades para estabilizar la economía orientaron las decisiones políticas hacia opciones neoliberales que apuntaron a la disminución de la intervención del Estado, la privatización de las empresas públicas, la desregulación de los diferentes tipos de mercados y la apertura de la economía a las

importaciones (Torre, 1998). Una de las consecuencias más dramáticas de estas políticas fue profundizar la desindustrialización iniciada en la dictadura. Esto se tradujo en cifras de desempleo sin parangón en la historia argentina (19% en 1995) y en un incremento del peso relativo de los trabajadores informales (38% de la mano de obra ocupada en el año 2000). Los más perjudicados de este proceso fueron los trabajadores menos calificados y de bajos ingresos. Una de las consecuencias de estos procesos fue un fuerte aumento de la desigualdad. En 1990, los sectores más ricos ganaban 18,4 veces más que los más pobres; en el año 2000 esa proporción pasó a ser 24,8 veces (Delfini y Pichetti, 2005).

Junto a las concepciones desreguladoras de las protecciones sociales de los asalariados (como la privatización de las pensiones), el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) impulsó políticas focalizadas y de compensación monetaria para quienes se quedaron fuera del mercado laboral o carecían de recursos económicos (Franco, 1996). Como paliativo al alza de los niveles de desempleo y pobreza, en la segunda mitad de la década de los noventa, este gobierno desarrolló programas de asistencia social financiados con fondos provistos por el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial.

Estos procesos políticos y sociales impactaron en las formas organizativas de los sectores populares. El deterioro del mercado de trabajo formal, los vuelve dependiente de los trabajos informales, ilegales, la ayuda del Estado, las iglesias, etc.. Esta transformación reconfiguró el formato organizativo del partido peronista. Bajo el influjo de las consecuencias del neoliberalismo, algunos analistas señalaron que el peronismo se transformó en una “red de resolución de problemas” (Auyero, 2001) a través de la distribución de recursos entre las clases populares. Levitsky (2005) es elocuente al respecto, cuando afirma que durante los años del neoliberalismo el peronismo modificó su base de apoyo y su lógica de funcionamiento. Pasó de organizarse como un partido de base sindical que representaba a trabajadores formales, a fundar sus bases de apoyo social en las redes clientelares desarrolladas en las zonas marginadas.

A fines del año 2001, una fuerte crisis económica, social y política movilizó a la población contra este tipo de políticas, y desde 2003 un nuevo ciclo político se inició en Argentina. Junto a sus pares de Bolivia (Evo Morales), Venezuela (Hugo Chavez), Brasil (Luiz “lula” Da Silva y Dilma Ruseff), Ecuador (Néstor Correa) y Uruguay (José Mujica), los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner definieron la “inclusión al mercado” como un paradigma de bienestar para los más pobres². Esta concepción

2 En Brasil estos procesos llevaron a que se discuta sobre la conformación de una “nueva clase media” originada de los casi 40 millones de personas que abandonaron la pobreza y accedieron al mercado de consumo a raíz de las políticas distributivas del gobierno de Lula Da Silva (Oliveira y Pinheiro Machado, 2012).

política se basaba en una nueva interpretación sobre el dinero público que circula hacia los sectores más relegados, que replanteaba el rol del mercado en relación a estos sectores. Las políticas de gobierno significaron un pasaje desde una *política de contención*, donde el dinero era transferido para prevenir un deterioro de sus condiciones de vida, a una *política de rehabilitación*, donde se enmarca el dinero en un uso positivo para incluirlos en el mercado y para reactivar el conjunto de la economía (Wilkis, 2014). En la agenda de estos gobiernos, el aumento del “consumo popular” fue tomado como una bandera de éxito de sus políticas sociales y económicas. El impacto de estas políticas se refleja en el hecho de que los hogares más pobres aumentaron cuatro veces su ingreso mensual medido en valores corrientes entre 2004 y 2013. En cambio, los hogares más ricos lo hicieron alrededor de 2.6 veces. Esta tendencia tiene su correlato en la reducción de la desigualdad frente al consumo: la brecha total de consumo medio per cápita entre ricos y pobres disminuyó de 7,3 a 5,0.

A la luz de estos procesos macro-sociales e institucionales, las piezas de dinero representan la yuxtaposición de la exclusión al mercado laboral (y la consecuente dependencia a circuitos monetarios informales, ilegales, de asistencia, etc.) y de la inclusión al mercado al consumo (el uso de dinero proveniente del Estado y el acceso al mercado de crédito). Esta narración reconstruye las complejas dinámicas monetarias y de poder que configuran el mundo de los pobres de Buenos Aires.

LAS PIEZAS EN MOVIMIENTO

En el año 2015 se realizó en París una conferencia para celebrar los 20 años de *The Social Meaning of Money*. Viviana Zelizer, la principal expositora, compartió con su auditorio los cambios que haría a su libro en caso de tener la oportunidad de re-escribirlo. Además de indicar que una nueva versión debería explorar los medios de pago electrónico, Zelizer reflexionó sobre la necesidad de incorporar en su argumento a las “monedas reales”, aquellas que existen en el mercado, en las relaciones comerciales:

¿Por qué fue eso problemático? (no explorar las monedas reales) Porque el dinero especial sugiere que las áreas que discuto fueron anomalías o excepciones al dinero del mercado. Aunque el libro niega explícitamente esa conclusión, todavía se ha malentendido su argumento de que se aplica únicamente a fenómenos marginales y no a los dineros supuestamente incoloros intercambiados en transacciones de mercado comerciales o profesionales. (Zelizer, 2016)

La reflexión a raíz de los veinte años de *The Social Meaning of Money* no deja dudas: para Zelizer el proyecto de la sociología del dinero se profundiza al incorporar en una misma investigación múltiples monedas (las de los mercados y las de afuera de ellos). Si la tesis central de la sociología del dinero de Zelizer es la ubicuidad moral del dinero, este libro expande esta tesis al analizar simultáneamente circulaciones monetarias heterogéneas entre los pobres urbanos de Buenos Aires. En *The Moral Power Of Money* analicé las piezas de dinero que circulan en los mercados formales, informales e ilegales, a través de la asistencia del Estado y las ONG, y alrededor de los vínculos políticos, religiosos y familiares.

A la sociología no le interesa comprender el dinero en sí mismo sino las realidades sociales que ayuda a producir. Por lo tanto, si el dinero es moralmente ubicuo es porque ayuda a producir órdenes sociales. De esta manera, las piezas de dinero producen órdenes sociales fundados en jerarquías morales atravesadas por relaciones de poder. En cada capítulo de *The Moral Power of Money* es un complemento del anterior en la medida en la que permite mostrar que ninguna circulación monetaria es más moral que las otras: todas están organizadas en torno a la lucha por la definición, apropiación y acumulación de capital moral. Con el *dinero prestado* exploro la expansión del mercado del crédito al consumo entre las clases populares. Las historias que narro muestran la centralidad del capital moral para participar en este mercado y las relaciones de poder que ello implica. A través del *dinero ganado* analizo las jerarquías morales que se producen en los mercados informales e ilegales que florecen en Villa Olimpia. El *dinero donado* permite narrar las luchas morales que se organizan en torno al dinero transferido como ayuda hacia los más pobres. Por ejemplo, la circulación del dinero de los nuevos programas de TCM está enlazado con el poder de definir, juzgar y clasificar al pobre merecedor del no merecedor de esa ayuda monetaria. Con el *dinero político* exploro las relaciones de poder entre líderes políticos y sus seguidores a través del dinero que circula entre ellos. El *dinero sacrificado* permite analizar la competencia entre los líderes políticos y religiosos de Villa Olimpia. Mostraré cómo estas luchas de poder están enraizadas en la acumulación de capital moral asociada a las piezas de dinero. El *dinero cuidado* permite comprender cómo la jerarquía y el poder de los miembros de las familias están enraizados en un orden monetario y sugiero que las piezas de dinero ayudan a producir jerarquías de género y generacionales.

En su conjunto, *The Moral Power Of Money* ofrece un nuevo enfoque para interpretar las múltiples relaciones de poder que configuran el mundo popular. En esta exploración, la dimensión moral del dinero juega un rol central en la producción de las relaciones económicas, de clase, políticas, de género y generacionales. Espero que al terminar de sumergirse en sus páginas, no queden dudas que esta continuidad descansa en el poder moral del dinero.

RECAPITULANDO

Si el dinero es moralmente ubicuo se debe a que contribuye a la producción de jerarquías morales y relaciones de poder. Por lo tanto, he intentado analizar la producción de órdenes sociales fundados monetariamente. Esta interpretación supuso vincular el dinero, la moral y el poder dentro de un marco analítico original basado en el concepto de capital moral. A través de este concepto buscamos ver cómo el dinero jerarquiza moralmente a las personas y, por lo tanto, circula produciendo relaciones de poder. Este movimiento teórico se despliega en varios pasos. Propuse una lectura de la sociología de Bourdieu para mostrar cómo puede contribuir a una agenda de sociología moral. Esta propuesta me llevó a considerar al concepto de capital moral como una sub-especie de capital simbólico. Este concepto contribuye al fortalecimiento de la nueva sociología moral al mostrar que la moral y el poder no son términos excluyentes. Su singularidad es mostrar cómo se despliegan las luchas y relaciones de poder en torno al reconocimiento de virtudes. Desde este concepto, la moral no es un principio externo y universal a las relaciones de las personas, sino un espacio agonístico donde estas se posicionan para evaluarse, compararse y jerarquizarse. Mi argumento me llevó a mostrar que el concepto de dinero desarrollado en la obra de Pierre Bourdieu no permite elaborar una mirada fina y compleja sobre el rol del dinero en la producción de jerarquías morales y relaciones de poder. El concepto de dinero presente en la obra del sociólogo francés está asociada a la mirada de la sociología clásica. Según esta perspectiva, el dinero es un instrumento de la despersonalización de las relaciones sociales. Ir más allá de esta mirada supone articular la sociología del poder de Pierre Bourdieu y la sociología de los dineros múltiples de Viviana Zelizer.

Este movimiento teórico se basó en considerar una nueva propiedad del dinero: su capacidad de actuar como unidad de cuenta moral. A través de esta propiedad se ilumina la capacidad del dinero de medir, comparar y evaluar moralmente a las personas. Para captar esta propiedad propuse la noción de piezas de dinero y el análisis de sus jerarquías. El orden monetario que resulta de la jerarquía entre las piezas de dinero juega un rol crucial en la producción del capital moral que establece el estatus y el poder de las personas. Mi argumento sostiene que los órdenes sociales (el estatus y el poder de las personas) están enraizados en ordenes monetarios (jerarquía entre piezas de dinero).

En pocas palabras, el movimiento teórico de mi perspectiva consistió en expandir la sociología del poder de Pierre Bourdieu hacia una sociología moral del dinero y expandir la sociología del dinero de Viviana Zelizer hacia una sociología del poder. La vida social de los pobres urbanos de Buenos Aires fue el escenario para poner a prueba este movimiento teórico.

A este movimiento conceptual le corresponde asumir una determinada actitud. Para ir más allá de una concepción del dinero como un objeto homogéneo, estable y que produce siempre los mismos efectos, hay que adoptar la actitud del armador de un rompecabezas. Esta actitud no está guiada por una premisa holista que le atribuya a la vida social un orden y una coherencia preestablecida. Al respecto, Taylor Nelms escribió el siguiente comentario sobre la versión en español de mi libro que capta muy bien la premisa subyacente a esta actitud.

Marilyn Strathern ha sugerido, escribe Nelms, que recurrir a un holismo analítico (en lugar de un holismo ontológico o metafísico) puede tener importantes efectos metodológicos. En efecto, tal perspectiva autoriza la curiosidad, dado que, bajo parámetros holísticos, cualquier pieza de información, cualquier hecho, cualquier revelación empírica podría resultar pertinente. (Nelms, 2015)

El holismo analítico que le atribuye a mi trabajo Nelms se plasma en asumir que los significados del dinero en la vida social son enigmas que solo pueden resolverse a medida que se descubren las piezas del dinero y el ensamble que forman.

Cómo las piezas de dinero son configuradas y cómo son ensambladas en nuevas formaciones depende del poder y el estatus de las personas. Por este motivo, la sociología moral del dinero se apoya en estos ensambles para analizar las solidaridades y los conflictos en la vida social.

MÁS ALLÁ DE VILLA OLIMPIA

Mi perspectiva contribuye a una mejor comprensión de la sociología moral del dinero. Pero también aporta a otras áreas de conocimiento sociológico.

El concepto de capital moral es una pieza clave para interpretar las relaciones de crédito. Estas se apoyan en diferentes especies de garantías para proveer certidumbre que el dinero *prestado* será devuelto. La sociología moral del dinero ayuda a una sociología del crédito a comprender cómo las evaluaciones e interacciones entre quienes prestan y quienes reciben el dinero se organizan alrededor de la ponderación de las virtudes éticas que realizan los primeros con relación a los segundos. El capital moral tiene una presencia ubicua en las relaciones de crédito, sean éstas formales o informales, mercantiles o extra-mercantiles.

Muy a menudo se representa el mundo popular a través de estereotipos que oponen a los pobres “decentes” y a los pobres que siguen el “código de la calle”.

En ocasiones, estos estereotipos son parte de las propias narrativas sociológicas sobre la pobreza urbana (Wacquant, 2002). Estas representaciones son desestabilizadas mostrando que lo relevante es reconstruir las reglas operativas de acumulación de capital moral en contextos heterogéneos. A través del concepto de capital moral, cada uno de estos universos puede ser analizado identificando las luchas de reconocimiento de virtudes éticas que organizan la solidaridad y el conflicto, ya sea en la economía informal, en la política, en el mundo religioso o en el de las familias.

Charles Tilly (1999) señaló que la sociología del dinero de Viviana Zelizer es particularmente fecunda para emprender la crítica a una concepción monolítica del poder del Estado. *The Social Meaning of Money* muestra cómo las personas en su vida cotidiana redefinen el proceso de estandarización monetaria impuesto por el Estado. La sociología del dinero es fértil para comprender que el Estado no es una entidad monolítica ni una “realidad englobante y reguladora”, concepción criticada por John Dewey (citado por Linhardt, 2012). La sociología moral del dinero problematiza esta representación del poder del Estado (Wilkins, 2018). No es un diseño de arriba hacia abajo cómo los programas de ayuda monetaria configuran las jerarquías sociales que atraviesan la vida de los pobres. La reconstrucción etnográfica de los usos del dinero *donado* por el Estado no muestran la reproducción de un principio impuesto de orden social. La sociología moral del dinero reconstruye el espacio de antagonismo por definir jerarquizaciones éticas que se traducen en principios distributivos en torno al dinero *donado* por el Estado. La pieza de dinero *donado* pone en juego la disputa de concepciones morales del orden social, de los derechos a la protección social y de la definición de un pobre meritocrático.

La sociología moral del dinero contribuye a una mejor comprensión del rol del dinero en la vida política. El dinero no es externo a los lazos políticos, sino que estos se ponen a prueba a través suyo. El dinero es un test para evaluar las obligaciones entre los miembros de las redes políticas y religiosas. La competencia de los liderazgos colectivos está arraigada en órdenes monetarios. El dinero le da expresión numérica a los compromisos políticos, hace factible que un valor monetario torne más preciso el valor moral de las acciones de las personas y su reconocimiento como virtudes o como defectos políticos. Inspirados en Max Weber podemos decir que la sociología moral del dinero se convierte en un capítulo de la sociología política cuando se reconoce que sin dinero no hay política, muchos menos política democrática, y que el dinero no sólo transporta sospechas en la vida política.

Si la familia puede ser analizada como un campo, siguiendo el esquema de Pierre Bourdieu, no es menos cierto que también debe ser comprendida a partir de cómo las relaciones íntimas pesan en las negociaciones monetarias, siguiendo las ideas de Viviana Zelizer. La sociología moral del dinero pone en relación ambas perspec-

tivas para avanzar sobre una sociología de la familia que comprenda que el orden familiar es un orden producido monetariamente a partir de las relaciones de poder entre miembros de diferentes géneros y de diferentes generaciones.

El punto de vista absoluto es una representación discontinua del mundo social: de un lado actos y personas morales, del otro lado actos y personas no morales. En contraposición, la sociología, a través del concepto de capital moral, puede mostrar cómo todos los universos sociales definen sus propias reglas operativas de reconocimiento de virtudes éticas. Esta perspectiva permite reflejar la relatividad de los juicios y las evaluaciones morales absolutas que experimentan las personas, y a la vez evita atribuirle a un universo o a un individuo el monopolio sobre ellos. Al desestabilizar los juicios absolutos, al comprender las condiciones en los cuales estos se emiten y los efectos que producen, este programa de sociología moral puede aportar una mayor reflexividad a cómo la sociedad define sus conflictos, jerarquías, principios distributivos, etcétera.

Estos aportes de la sociología moral del dinero fueron realizados a partir de reconstrucción etnográfica de los ensambles de piezas de dinero que encontré más pertinente para retratar la vida de personas como Mary y su familia, para captar las dinámicas de solidaridad y conflicto que pautan sus vínculos sociales. Sin embargo, mi perspectiva pretende que los argumentos, conceptos y evidencias empíricas permitan re-imaginar la sociología económica (Aspers y Dodd, 2015) más allá de Villa Olimpia y el mundo de los pobres. La sociología moral del dinero que aquí propongo es una caja de herramientas teóricas y metodológicas para transportarse por otros mundos sociales y para establecer puentes con otras áreas de conocimiento sociológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Altimir O. y Beccaria L. (1999) El mercado de trabajo bajo el nuevo régimen económico en Argentina. CEPAL document (28).
- Aspers, P. y Dodd, N. (2015) (eds.) *Re-imagining Economic Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Auyero, J. (2001) *Poor People's Politics: Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Durham: Duke.
- Bayón, C. y Saraví, G. (2002) Vulnerabilidad social en la Argentina de los años noventa: impactos de la crisis en el Gran Buenos Aires. En Kaztman R. Wormald G. *Trabajo y ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina* (61-132) Montevideo: CEBCA.
- Blanc, J. (2009) Usages de l'argent et pratiques monétaires. En Steiner Phillippe and Vatin Francois *Traité de sociologie économique* (649-688). Paris : PUF.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (2006) *On Justification. Economies of Worth*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bourdieu, P.(2005) *The Social Structures Of The Economy*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 2000. *Pascalian Meditations*. Standford: Standford University Press.
- _____. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard Univesity Press.
- _____. 1977. *Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Caillé, A.(1994) *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: Editions La Découverte/Mauss.
- Corcuff, P. (2003) *Bourdieu autrement – Fragilités d'un sociologue de combat*. Paris: Textuel.
- Delfini, M. y Pichetti,V.(2005) Desigualdad y pobreza en Argentina en los noventa. *Revista Política y cultura*, 24:187-206
- Dodd, N. (2014) *The Social Life Of Money*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Elias, N. y Scotson, J. (1994) *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Sage.
- Goffman, E.(1982)*The Interaction Order*. American Sociological Association, 48:1-17.
- Guyer, J. (2016) Translator's introduction. *The Gift that keeps on giving*. En Marcel Mauss *The Gift*. Chicago: Chicago University Press.
- _____.(2004) *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harvey, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Hitlin, S. y Vaisey, S. (2010) *Back to the future*. En Hitlin, S. y Vaisey, S. *The Handbook of Sociology of Morality* (3-14), New York: Springer.
- Honneth, A.(1996) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press
- K., Akinubo (2008) *Concurrent but non-integrable currency circuits: complementary relationships among monies in modern China and other regions*?. *Financial History Review*, 15: 17-36.
- Levitsky, S. y Helmke, G.(2006) *Informal Institutions and Democracy: Lessons from Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levitsky, Steven y Roberts Kenneth (eds.) (2011) *The Resurgence of the Latin American Left*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Linhardt, D. (2012) *Avant-propos : épreuves d'État. Une variation sur la définition webérienne de l'État*. *Quaderni*, 78: 5-22.
- Marx, K.(1976) *Capital: A Critique of Political Economy*. Londres: Penguin.
- Maxwell, C. y Hershberg, E. (coord.) (2010) *Latin America's Left Turn. Politics, policies and trajectories of change*. Boulder: Lynne Rienner.
- Merchiers, J. (2004) *Y a-t-il des dispositions morales?* *Anné sociologique*, 54: 455-481.
- Neiburg, F. (2016) *A true coin of their dreams. Imaginary monies in Haiti*. Hau: Journal of

Ethnographic Theory, 6 (1): 75–93

Nelms, T. (2015) Taylor Nelms reseña y discute 'Las sospechas del dinero de Ariel Wilkis. Recuperado julio de 2015: <https://estudiosdelaeconomia.wordpress.com/2014/12/01/taylor-nelms-resena-y-discute-las-sospechas-del-dinero-de-ariel-wilkis/>

O'Donnell, G. (1996) "Illusions about Consolidation" *Journal of Democracy*, 7: 34-51.

Pharo, P (2004) *Sociologie et Morale*. Paris : Gallimard.

Polanyi, K. (2001) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Ruben, O. y Pinheiro Machado, R. (2012) *From country of the future to Emergent country: Popular consumption in Brazil* En Sinclair, J. y Pertierra, A. C. *Consumer culture in Latin America (53-66)*, New York: Palgrave Macmillan.

Schorr, M. (2007) *La industria argentina entre 1976 y 1989. Cambios estructurales regresivos en una etapa de profundo replanteo del modo de acumulación local* *Papeles de Trabajo*, 1: 1 - 53.

Scott, J. (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, New.

Simmel, G. (1996) *Philosophie de l'argent*. Paris: Presses Universitaires de France.

Stark, D. (2009) *The Sense of Dissonance: Accounts of Worth in Economic Life*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Théret, B. (edit.) (2007) *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Éditions de l'EHESS.

Tilly, C. (1999) *Power. Top down and Bottom up*. *Journal of Political Philosophy*, 7(3), 330-352.

Thompson, E. P. (1971) *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. *Past & Present*, 50:76-136.

Wacquant, L. (2002) *Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the*

Pitfalls of Urban Ethnography. *American Journal of Sociology*, 107 : 1468–1532.

_____. (2008) *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity Press.

Wilkis, Ariel (2013) *Las sospechas del dinero. Moral y economía en el mundo popular*. Buenos Aires: Paidós.

Wilkis, A. (2014) *Sociología del crédito y economía de las clases populares*. *Revista Mexicana de Sociología*, 76: 225-252.

Wilkis, Ariel (2017) *The Moral Power of Money. Morality and economy in the life of the poor*. Stanford: California.

Wilkis, Ariel (2018) *L'argent donné par l'État. Hiérarchies monétaires et antagonismes moraux dans la politique d'assistance aux classes populaires argentines*. En Karsenti, B. y Linhardt, D. *Raisons Pratiques, État et société politique. Approches sociologiques et philosophiques*, 26, Paris: EHESS. (en prensa)

Zelizer, V. (2016) "My Money Obsession", <http://www.booksandideas.net/Twenty-Years-After-The-Social-Meaning-of-Money.html>

_____. (2005) *How I Became a Relational Economic Sociologist and What Does That Mean? Politics & Society*, 40:145-174.

_____. (2005) *The Purchase of Intimicy*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1994) *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Relief, and Other Currencies*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

SOBRE EL AUTOR

Ariel Wilkis

Ariel Wilkis es Doctor en sociología (EHESS, Francia y UBA, Argentina). Investigador del CONICET. Profesor regular en el IDAES-UNSAM y la Universidad del Litoral. Sus temas de investigación se desarrollan en el campo de la sociología del dinero y las prácticas financieras. Ha publicado recientemente *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the life of urban poor* (Stanford University Press, 2017), *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular* (Editorial Paidós, 2013) y coeditado *El Laberinto de las finanzas. Nuevos estudios sociales de la economía* (Biblos, 2015). Ahora trabaja en un libro sobre los usos y significados del dólar en la sociedad Argentina entre 1950 y 2015.

Email: ariel.wilkis@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 14/09/2017

APROBADO 15/10/2017



DINERO Y VIDA

INFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS EN LA CULTURA LITERARIA ARGENTINA A PARTIR DE HISTORIA DEL DINERO DE ALAN PAULS Y DE LOS DIARIOS DE EMILIO RENZI DE RICARDO PIGLIA

ALEJANDRA LAERA

RESUMEN

Este ensayo explora el modo en que el dinero aparece en la narrativa argentina contemporánea de un modo diferente a las ficciones del dinero de la década de 1990, que ofrecían a través de él módicas alegorías que servían, entre otras cosas, como resistencia a las crisis económicas. Sin explotar su potencia alegórica, en la narrativa actual el dinero se articula con la vida a través de la noción de tiempo que parece regirlas ofreciendo, así, relatos calendarizados. Con esta perspectiva, se propone un acercamiento a dos relatos diferentes pero fuertemente calendarizados como la novela *Historia del dinero* de Alan Pauls y *Los diarios* de Emilio Renzi de Ricardo Piglia.

PALABRAS CLAVE DINERO; VIDA; TIEMPO; NARRACIÓN

ABSTRACT

This essay explores the way in which money appears in contemporary Argentine narrative, distinct from the fictions of money of the 1990s which offered modest allegories that functioned, among other things, as resistance to economic crises. Without exploiting its allegorical power, in current narratives money is articulated with life through the notion of time that seems to govern them, thus offering what I call calendar stories. With this perspective in mind, this essay proposes an approach to two different but strongly calendar stories, *Historia del dinero* by Alan Pauls and *Los diarios* de Emilio Renzi by Ricardo Piglia.

KEYWORDS MONEY; LIFE; TIME; NARRATION

Tal vez desaparecer no sea un accidente indeseado, una de las muchas contingencias que lo acechan, sino la lógica misma del dinero, su tendencia fatal. Puede que en eso, piensa, el dinero sea parecido a la vida –más en eso, incluso, que en el impulso a reproducirse, que también comparten.

Alan Pauls, Historia del dinero, 2013

1966. Julio. Jueves 14 ¿Cobraré por fin? De eso dependen muchas cosas. Ahora es también necesario aprender las técnicas para sobrevivir.

Ricardo Piglia, Los diarios de Emilio Renzi, 2015 – 2017

La plata no alcanza. No me alcanza la plata. ¿Cuánto gastaste? Todo aumentó un montón. Me costó carísimo... ¿Cuánto te salió? ¿Cuánto vale? Me quedé sin un peso. Hay una inflación... ¡Qué cara está la vida! Para una escucha apenas distanciada resulta inmediatamente llamativa la disposición argentina a hablar de dinero: de lo que se tiene, de lo que no se tiene, de lo que se podría tener. Resulta llamativo e incluso, para algunxs, incómodo o impúdico. No todas las culturas, no todas las sociedades, más bien pocas, encuentran en el dinero un tema franco sobre el cual hablar, conversar, opinar, preguntar. Este saber cotidiano sobre el estado del dinero (su circulación y los valores) y esta curiosidad sobre sus usos (los precios y los gastos) se proyectan desde el yo hacia el posible interlocutor casi sin discontinuidad. Puede ser en la familia, en una comida entre amigxs, en la cola del supermercado o adentro de un taxi. El dinero, podríamos decir, no solo contiene, en tanto *ficción del dinero*, la potencia de una narración, sino también la posibilidad de una conversación. Frente a esa insistencia, sin embargo, hay una suerte de decoro o vergüenza cuando la conversación ya no es entre pares y se trata de una relación laboral que supone jerarquías: la pregunta que vincula el dinero con el trabajo por el cual se lo recibe es, cuanto menos, esquiva. Esa pregunta siempre disponible para empezar un diálogo se torna implícita o se saltea o apenas se hace tímidamente. Es como si en la conversación laboral la relación entre el trabajo y el dinero quedara interrumpida.

Si parto de esta observación general que es antes del orden de la experiencia que del estudio sociológico, pero que no por eso deja de tener su valor de verdad, es porque la considero productiva para explorar la relación que lxs escritores y escritoras argentinxs mantienen con el dinero, ya sea a través de su literatura, ya sea por medio de sus prácticas: una relación obliterada, sublimada y, en muchos casos, metaforizada. Mucho más lejos de la familiaridad entre pares que del recato distante del jerárquico mundo laboral. Podría poner dos ejemplos que remiten a ambos niveles (el de las textualidades y el de las prácticas) y sirven para ilustrar

un vínculo conflictivo. El primero es el modo en el que Jorge Luis Borges le otorga densidad simbólica al dinero al tiempo que lo vacía de materialidad (en “El zahir”, “El otro”, “Utopía del hombre que está cansado”, entre otros relatos en los que, aunque no protagónicamente como en estos, aparece el dinero figurado en monedas o billetes)¹. El segundo es la *Encuesta a la literatura argentina contemporánea* presentada por Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano para la colección Capítulo del Centro Editor de América Latina en 1982, cuya novena y última pregunta es sobre las posibilidades de vivir de la literatura: de los ochenta escritores y escritoras encuestados a lo largo de veinte entregas, solo algunxs la responden y solo algunxs se refieren al dinero que ganan por escribir². Más todavía: tanto la puesta en relieve de la materialidad económico política del dinero en Borges como el señalamiento de la obliteración del dinero en la actividad de los escritores puede parecer escandaloso, como si se llamara la atención sobre algo de lo que se preferiría no hablar, una materialidad que ya no es solo del orden de la escritura (con la mediación de la industria cultural hacia mediados de siglo o de las teorías postestructuralistas en los 80) sino de la economía más neta.

Para comprender la tendencia a la invisibilización del dinero, hay que tener en cuenta, aunque no únicamente, el contexto literario cultural en el que se produce, dominado por una idea moderna de literatura que se instaló definitivamente en la Argentina en los años 20, ya con las vanguardias, y cuyo fin de ciclo se anunció recién en el transcurso de los años 90. Esa idea moderna se sostiene fuertemente en la autonomía literaria que, si bien es siempre relativa, es la guardiana de una especificidad que se vincula por un lado con la noción de función estética y por el otro con la noción de alta literatura. Desde ya, esto no deja de ser una generalización, pero lo importante es que se configura como horizonte de una literatura que se quiere diferenciar de las manifestaciones de corte popular, plebeyo, masivo, según los casos y los momentos, como si encontrara en ese rasgo una legitimación y una autosuficiencia. Atendiendo a este marco contextual y a su inflexión local, podría decirse que la relación de la literatura argentina moderna con el dinero tiene dos fantasmas que la acechan: el mercado y el trabajo. Porque no solo esa literatura moderna se quiere alejada del mercado de bienes culturales que en la Argentina de 1930 ya se encuentra consolidado y, por lo tanto, diversificado, de modo que

1 Remito a la lectura que llevé a cabo de los dos primeros relatos acá mencionados en mi *Ficciones del dinero. Argentina 1890-2001*, dentro del capítulo “El escritor ante el valor” (Laera, 2014).

2 Llama la atención, por otra parte, que esa pregunta que cierra la encuesta se separa por completo de la pregunta sobre la posibilidad de la profesionalización. Habría que considerar esa distinción en sintonía con la definición y caracterización de la profesionalización que por esos mismos años dan Sarlo y Altamirano (1983) en el seminal artículo sobre la formación del campo cultural argentino en el Centenario en sus *Ensayos argentinos*. De Sarmiento a la vanguardia, en los que se pone el énfasis en la dedicación a la escritura y el corporativismo mientras la cuestión económica queda ex profeso en un plano muy secundario.

permite la distinción entre una suerte de alta literatura concentrada en el libro y una literatura popular distribuida en gran medida en folletos, revistas por entregas, colecciones semanales. Esa literatura moderna se protege del mercado, de sus mecanismos de intercambio, de sus operaciones comerciales, como si esa circulación mercantil del objeto literario afectara la textualidad que alberga, pero también se protege de otra dimensión fuertemente material: el trabajo invertido en la realización o producción de ese texto. O bien el trabajo se sublima en tanto creación, o bien se adelgaza la materialidad del acto de escribir, que se subsume en la propia escritura. Como sea, tiende a licuarse todo aquello que vincula al trabajo con el dinero: la recompensa material, económica, a cambio del texto escrito; es decir, todo aquello que termina quedando del lado de la literatura popular o masiva, cuya motivación siempre sería una demanda externa y cuyo resultado sería un bien cultural con un comprador asegurado. Estos dos fantasmas de la literatura moderna, el mercado y el trabajo, explican para mí, en buena medida, la tendencia a silenciar la dimensión económica de la literatura y a protegerse así de prácticas y textualidades literarias que considera menos legítimas.

En *Ficciones del dinero. Argentina, 1890-2001* planteé, precisamente, que era en aquellos momentos en los que, por efecto de transformaciones o de crisis mayores, el estatuto de la literatura y la definición del escritor/a se transformaban, cuando en los textos se daba cuenta de esos cambios e incluso se buscaba procesarlos ficcionalmente. Para decirlo de otro modo: la sintonía entre unas condiciones económicas generales y las condiciones relativamente específicas del campo literario propician, impulsan, desencadenan un conjunto de textos que vienen a procesarlas a través de la ficción³. En ese sentido, el momento de emergencia de los dos conjuntos de *ficciones del dinero* que pueden reconocerse en la literatura argentina coinciden aproximadamente con lo que di en llamar el *ciclo moderno de la literatura argentina*, cuya constitución se enmarca entre finales de la década de 1880 y 1930, con la conformación de un mercado de bienes culturales, y la década de 1990, con la decidida puesta en cuestión de los supuestos específicos de la literatura y la expansión de sus límites. De allí que si alrededor de las crisis desatadas en 1890 y en 2001 –las dos más importantes de la Argentina según historiadores, economistas y sociólogos (Gerchunoff, Rocchi y Rossi, 2008; Roig, 2015)– se desataron a su vez dos conjuntos de novelas cuyo protagonista fue el dinero (por lo menos seis novelas entre 1890 y 1892 sobre el crack económico financiero y cinco a lo largo de la década de 1990 con una trama motivada en lo económico), en todos los casos se trató de *ficciones del dinero* porque al hablar de dinero lo hacían, al mismo tiempo, de la relación que con él mantenía el escritor. Solo a modo de ejemplos: el poeta re-

3 Para esta caracterización sigo las hipótesis que desarrollé en *Ficciones del dinero* (Laera, 2014).

signado ante el *maelstrom* bursátil que arrastra a la sociedad en *La Bolsa* de Julián Martel; los filósofos antimaterialistas de *Buenos Aires en el siglo XXX* de Eduardo Ezcurrea; el empleado público que cobra su salario con billetes falsos en *Varamo* de César Aira; el ganador de una beca de escritura al que le empieza a crecer un quiste en la espalda en *Wasabi* de Alan Pauls, entre otros. Crisis económicas más transformaciones del campo literario, de la literatura y por lo tanto de la propia posición del escritor/a: las ficciones del dinero lo que hacen es ofrecer *alegorías módicas* sobre la situación expresa o potencial de crisis, sobre la figura del escritor, ¡sobre el mundo! Desde “la Bolsa” de la novela homónima de Martel en circunstancias del crack de 1890, con la rauda aparición de su poeta antimaterialista, hasta la “plata quemada” de la novela también homónima de Piglia en 1997, con el cronista que aparece en el epílogo, o desde la Buenos Aires futurista de la alegoría de Ezcurrea, con sus filósofos, hasta el casino de Las Vegas en *La experiencia sensible* de Fogwill, con el escritor realista que anuncia los hechos, las *ficciones del dinero* entregan pequeñas, discretas alegorías que reparten sentidos, interpretaciones, cifras, figuraciones y autofiguraciones. Todo esto, además, le da a la relación entre literatura y dinero una inflexión local que puede pensarse también, más o menos sincronizadamente, en dimensión mundial, según el tipo de crisis económica de la que se trate, según las circunstancias de cada campo cultural, según las posiciones sociales y específicas de los escritores, según los estados de la literatura.

Ahora bien, y tal como se pregunta Sandra Contreras: “¿No hubo más ficciones del dinero después del 2001? ¿Ya no se anudan dinero e invención en lo que va del 2001 al presente?” (Contreras, 2015)⁴. En la propuesta elaborada en *Ficciones del dinero* puse hincapié no solamente en cómo se tramó con las crisis económicas el ciclo moderno de la literatura argentina sino en la alegorización a modo de respuesta o resolución narrativa de ese entramado. Eso, fundamentalmente, era lo que ya no ocurría en aquellas textualidades posteriores en las que retornaba el dinero como motor de la historia, y eso era lo que me alertaba respecto del cambio en su procesamiento: en estos objetos contemporáneos el dinero ha perdido su capacidad alegórica. Más todavía: ese retorno, ya no vinculado estrictamente con una crisis económica y superando esa suerte de giro a la vez narrativo y conceptual de la literatura de ficción, está diversificado, es variado y, al menos hasta donde llego a observar, no sistemático.

4 Contreras (2015) plantea la posibilidad de pensar, a partir de las ficciones del dinero, otras textualidades y prácticas que, en general fuera de la novela, se estarían articulando con la economía: desde “ficciones del cirujeo y del trueque” como *La descomposición de Hernán Ronsino* o *El desperdicio de Matilde Sánchez*, o “economías literarias de superproducción, ocio y artesanía” como las que han tramado *Washington Curto*, *Fabián Casas* o *Juan Diego Incardona*, hasta ciertas ficciones del dinero con la que algunos artistas abordan “la compleja relación entre arte y dinero, economía e invención”, como por ejemplo el filme *El escarabajo de oro* de Alejo Moguillansky y Fia-Stina Sanlund o, la obra *Por el dinero*, del mismo Moguillansky con Luciana Acuña, o el teatro de Rafael Spregelburd con *La estupidez y Todo*.

Un ejemplo privilegiado para aproximarse al modo en que opera el dinero en ese retorno narrativo contemporáneo es la obra *Por el dinero* de Luciana Acuña y Alejo Moguillansky⁵. Combinación de teatro, danza y documento, en esta obra la pareja protagónica de artistas trata de explicar/se, en el registro del biodrama, en qué gasta el dinero que ganan entre los dos (ella bailarina y coreógrafa, él cineasta) y por qué no les alcanza para vivir; para ello, contabilizan las facturas y cuentas de la vida cotidiana, mientras discuten el modo en que llevaron adelante esa misma obra que están haciendo. *Por el dinero* se estrenó en 2013 pero su carácter biodramático hizo que en las sucesivas puestas Moguillansky y Acuña la fueran adecuando al presente de la representación documental: se pusieron al día con los números y los valores, la actualizaron según la inflación... Esa sincronización de la puesta en escena con el presente a través de las ganancias y de los gastos cotidianos de la pareja de artistas redobla la conexión directa con la vida propia del biodrama. Es en ese gesto enfático de acercamiento a la vida, en esa biodramatización de la relación del arte con la vida en términos económicos, donde, a diferencia de lo que ocurría con las ficciones del dinero de los años 90, *Por el dinero* no ofrece una cifra del mundo sino, en cambio, una historización afectivo económica del vínculo entre dinero y vida. *Por el dinero*, podría decirse, no explota la capacidad alegórica del dinero y apela en cambio a su capacidad de inscripción histórica, cronológica y localizada, poniéndolo así en una dimensión que excede la mera tematización o representación.

En este punto en el que registro un cambio en el régimen ficcional del dinero, querría avanzar en la exploración de las relaciones que con él entabla la literatura en el marco de la producción literaria y artística contemporánea y más allá de la coyuntura de la crisis. Querría pensarlas, de hecho, a partir de dos libros muy diferentes, cuyas propuestas responden a objetivos totalmente distintos, pero que sin embargo traman, ambos, una relación tan inescindible como significativa entre literatura y dinero. Me refiero a *Historia del dinero*, la novela de Alan Pauls de 2014 que cierra la trilogía de las “historias” cuyo argumento principal transcurre en la década de 1970, y a los dos primeros volúmenes de *Los diarios de Emilio Renzi* de Ricardo Piglia, la trilogía autobiográfica publicada entre 2015 y 2017 y cuyo relato se inicia en 1957⁶. Mientras la novela de Pauls narra en tercera persona con un indirecto libre que prácticamente se confunde con el punto de vista predominantemente infantil del protagonista, los diarios de Piglia desdoblan el yo autobiográfico y lo entregan

5 Por el dinero, de la coreógrafa Luciana Acuña y el realizador cinematográfico Alejo Moguillansky, se estrenó en 2013 como parte del ProyectoManual llevado a cabo por el Centro Cultural Rojas, y se volvió a poner en escena al año siguiente en el Centro Cultural San Martín y durante 2015 en algunas salas del interior del país.

6 La trilogía de Alan Pauls se completa con *Historia del llanto* (2007) e *Historia del pelo* (2010). Por su parte, los tres volúmenes de *Los diarios de Emilio Renzi* se titulan, respectivamente, *Años de formación* (2015), *Los años felices* (2016) y *Un día en la vida* (2017).

a la ficcionalización atribuyéndoselos a su alter ego Emilio Renzi. Mientras, desde el presente, la perspectiva que asume la novela se planta en los años 70 para mirar desde allí hacia atrás hasta llegar a los 50 y hacia adelante hasta llegar al nuevo siglo, la perspectiva autobiográfica es la del propio presente y desde ahí se realiza el proceso de corrección y edición de los diarios fechados entre 1957 y 1975. Se trata en ambos casos, pese a las diferencias evidentes, de lo que propongo llamar *relatos calendarizados*. En ellos, aun cuando sea en función de un procedimiento para configurar un enigma novelesco y reconstruir la historia de vida o del horadamiento ficcional del pacto de verdad de la autobiografía, el calendario (por medio del cual se organiza el tiempo y se juega con las temporalidades alternativas a la cronología de base: los 70 en Pauls o el período 1957-1975 en Piglia) es lo que articula los textos y permite ordenarlos secuencialmente. Por todo esto también, e insisto: a pesar de tantas diferencias, *Historia del dinero* y *Los diarios de Emilio Renzi* traman literatura y dinero a través de sus inscripciones en un relato de vida calendarizado. Allí, en el calendario, es donde, en estos textos, el dinero se encuentra con la vida.

HISTORIA DEL DINERO DE ALAN PAULS (DINERO, VIDA E HISTORIA)

Plata chica o millones, vueltos o pagos, costo de vida o seguro de vida, mesas de juego o impuestos y tarifas, préstamos o deudas, herencias en vida o botines a cambio de la vida, conteo de billetes, de cheques, de monedas... palos y lucas, o azules, colorados, verdes. Todas las formas, nominaciones y dimensiones del dinero están tematizadas y puestas en relato en esta novela de Alan Pauls. ¿Qué hay en el dinero, en el modo en que se inscribe a la vez en la historia y en la vida cotidiana, que hace que la novela lo elija para contar a través de él, precisamente, la historia de una época y los rastros y efectos que deja en una historia de vida que no puede quedar al margen de su circulación?

Si en *Historia del llanto* los 70, con sus precuelas y sus secuelas, la política se articulaba con la intimidad, y en *Historia del pelo* lo hacía con la moda, en *Historia del dinero* la política se articula casi inexorablemente con la economía. Mejor dicho: esa porción de la historia argentina que siempre se narró políticamente, entre el retorno del peronismo (con algunas escenas retroactivas) y la instalación de la dictadura millitar (con varios saltos hacia adelante que llegan al presente de la enunciación), no se encarnan en la trilogía de Pauls en las grandes acciones o las grandes ideas, sino que se traman con aquello en apariencia menor, con aquello que solo parece tener una dimensión mayor en la vida personal, se trate del llanto, del pelo o del dinero.

Es justamente esa elección, presentada a través de un narrador en tercera persona que sigue la mirada de un niño testigo de los pequeños acontecimientos y que muy gradualmente se amplifica en la visión del adulto, la que ilustra inmejorablemente cómo la política se imbricó sin retorno con la vida cotidiana, cómo la historia del país tejió las historias de vida. Pero, a la vez, lo que esa elección muestra es cómo, a partir de aquello que solo una perspectiva sesgada considera menor o tangencial, se puede entender una parte fundamental de la historia argentina y de las historias de vida. *Historia del dinero* cuenta la vida del protagonista desde que era un chico hasta la edad adulta desarmando una secuencia cronológica que los diversos indicios temporales permiten recuperar progresivamente: la separación temprana de sus padres ante el descubrimiento de que el hombre era un jugador, el nuevo casamiento de la mujer con un millonario hombre de negocios, las tediosas vacaciones en la casona de Mar del Plata con su familia política y las divertidas vacaciones en Miramar a solas con el padre, un tan entretenido como misterioso viaje a Río de Janeiro también con el padre, su propio matrimonio acabado junto con la reforma de un departamento durante la hiperinflación, el largo matrimonio de la madre consumido por la construcción megalómana de una súper mansión en Punta del Este, sus relaciones ya adultas con una heredera de mediana edad, la muerte del padre y el develamiento de varios misterios de su vida, el cobro de una deuda convertida en herencia, el declive completo de la madre tras dilapidar su herencia y la dependencia económica del hijo. Toda una vida atravesada por relaciones económicas en las que se juegan los afectos, los deseos, la política, la cultura.

Quizás la definición que mejor se ajusta a la novela de Pauls es la que da Georg Simmel (1977) al decir que el dinero representa “la materialidad de lo abstracto”. Y es precisamente en tanto elemento resolutorio de una oposición pertinaz que el dinero, usando toda su potencia a la vez real y ficcional, material y abstracta, permite *contar*. Permite contar números, cantidades, y contar historias, ficciones. Pero además permite, en una economía vertiginosa como la argentina, por momentos escandalosa o enloquecida, contar el tiempo: y si el peso corresponde a la convertibilidad de 1991 y el peso ley al período anterior, el peso argentino y el austral corresponden a los años del retorno de la democracia; entre medio, los dólares remiten a la dolarización de los 90, los travel checks a la avalancha viajera de esa misma década, los patacones a los bonos provinciales del 2001, y así siguiendo con innumerables nombres, colores, imágenes, variaciones, equivalencias, conversiones. El dinero, definido de un modo a la vez universal y localizado, posee una cierta temporalidad. El dinero es, así, índice de la historia argentina y es por lo mismo la historia argentina la que explica sus transformaciones.

De este modo, allí donde el dinero permite contar el tiempo, ese tiempo se convierte, por sus dataciones múltiples, su organización cronológica, su calendario, en aquello que conecta al dinero a la vez con la historia y con la historia de vida. Juego de temporalidades en las que la cronología se desarma en la subjetividad primero infantil y después juvenil y adulta del protagonista, para reconstruirse esforzadamente con las huellas que dejan el dinero, la historia, la vida. Y entonces el relato parte de 1974 para moverse entre esa fecha y 1966, y después saltar hacia adelante y volver e ir eventualmente hacia atrás, hacia algún momento de la historia de los padres o al Auto Unión azul modelo '57. Pero el relato se instala en los 70 hasta que de pronto la historia ya transcurre en la juventud del protagonista, que es la de su fugaz matrimonio que es la de la hiperinflación del '89, y solo se mueve de ahí para, de nuevo, remontarse a los 70, o para ir y volver sobre esos años de finales de los 80 y comienzos de los 90, hasta dar otro salto más cercano al presente. El dinero está enloquecido, como enloquecido está el ritmo de un país y de una vida entregadas a las turbulencias no solo políticas y no solo personales sino igualmente económicas.

No hay ninguna alegorización en esta *Historia del dinero* que cuenta varias historias a la vez: no hay un elemento que condense todos los sentidos, como, para dar el ejemplo del propio Pauls, lo hacía ese quiste que le salía en la base del cuello al protagonista y narrador de *Wasabi* a medida que iba sintiendo que no podía responder a la beca de escritura que lo hacía residir una larga temporada en una ciudad de Francia para escribir una novela. En lugar de un elemento que condensa los sentidos dispersos (anunciados o presentidos) a lo largo del relato y a partir del cual se ofrece una cifra interpretativa que parece venir a resistir un orden de corte capitalista siempre a punto de estallar (en *Wasabi*: la escritura por encargo o a cambio de dinero, la escritura como trabajo convencional), acá ocurre otra cosa muy distinta. El calendario, el tiempo del calendario, propongo, sustrae al dinero de la alegorización para, en cambio, *historizarlo*. No hay condensación, como en las módicas alegorías de las ficciones del dinero ligadas o enmarcadas con coyunturas de crisis (1890 y 1930; 1989 y 2001), sino una *calendarización* que estalló y se dispersó en innumerables secuencias discontinuadas, como si se hubieran desprendido y mezclado todas las hojas de un calendario de más de treinta años cuya reconstrucción es lenta y esforzada, y para el cual la única continuidad es la subjetividad de un protagonista acompañado casi sin distancia por un narrador que la entrega mediada por larguísimas frases concatenadas en la subordinación. La crisis económica, en todo caso, presenta apenas una diferencia de acento (acento histórico) respecto de una situación que, más allá de la coyuntura, siempre se vive como estado crítico.

Ahora bien: en medio de tanta alteración, ¿cómo empieza esta *historia del dinero*? Si consideramos que esta historia del dinero es también la historia de la vida del pro-

tagonista, ¿cuál es la escena significativa elegida para empezar a contarla? El texto comienza con la asistencia del protagonista, que entonces tiene casi quince años, al entierro de un amigo de su familia política, con quien coincidía todos los veranos en la casona de Mar de Plata, y con el recuerdo de cuando lo conoció, ocho años antes, mientras comía crostines. En el revés de la magdalena proustiana, haciendo de la sensibilidad rememorativa casi un paso de comedia, en *Historia del dinero* es el sonido de los crostines que en vida masticaba el muerto lo que dispara la evocación del protagonista al verlo en el cajón fúnebre. Una evocación que nace con el enigma sobre la muerte de ese hombre desagradable a quien le quitan la vida en un helicóptero mientras llevaba consigo una cifra altísima de dinero para entregar, aparentemente, en una negociación. No se sabrá quiénes son los responsables del crimen ni tampoco con exactitud cuál es el delito del hombre, pero dinero y vida quedan ligados desde el vamos en la novela. ¿Qué le permite narrar a Pauls ese juego inicial, y no marcado en principio más que por la edad del protagonista, entre 1974 y 1966? ¿Por qué ir en el relato hacia atrás o, después, hacia adelante remite siempre a los años 70? ¿Por qué plantar allí al narrador?

Pensados en términos de ese calendario que junta la historia del país, el dinero y la vida, los años de mediados de los 70 son los indicados para redimensionar esa trama: por un lado, por la imbricación dramática de la década con la política; por otro, por la dolarización de la economía y, a la vez, de una zona del imaginario social. La mirada anclada en los 70 de ese chico que no solo ve allí marcada la historia de su vida por la historia del dinero sino también la historia del país redonda en una perspectiva que permite, precisamente, contar todas las historias a partir de la historia del dinero, y revisar el pasado y avanzar en el futuro a partir de ese punto de vista. Ya en *La experiencia sensible* (2001), Fogwill leyó los años 70 en su trama económica para proyectar en su revés la situación política: la familia del productor televisivo que pasa sus vacaciones en un hotel de Las Vegas porque se ve obligada a prestarle su casa de Punta del Este a un militar durante la temporada de veraneo. Política y economía van juntas, parecía decir Fogwill, condensando en el juego, las apuestas y ¡la rueda de la fortuna! la alegoría del dinero propia de las *ficciones del dinero* escritas en los 90⁷. Casi quince años después, Alan Pauls hace un desplazamiento similar y recupera, desde lo aparentemente menor o secundario (la economía) y no desde lo mayor o principal (la política), es decir desde lo ordinario y no desde lo heroico, unos años que marcarían la historia argentina.

Si el dólar, tan lleno de rasgos reconocibles (color, tamaño, lisura) como para condensar múltiples sentidos (capitalismo, imperialismo, vendepatrismo, entre otros), está liberado en la novela de toda carga alegórica, es porque al estar colocado en

7 Sobre Fogwill y *La experiencia sensible* como ficción del dinero, ver Laera (2014).

una secuencia temporal de largo plazo recupera su temporalidad y, con ella, la función posible de ser índice de historicidad. Reponer al dólar, entre la dolarización y la convertibilidad, en el calendario es reorganizar, ya no desde la política sino desde la economía (y que sea de un niño la perspectiva es, en ese punto, fundamental porque sirve narrativamente como alibi de una mirada sesgada), la cronología. Por eso, antes que la convertibilidad del '91, lo que parece interesarle a Pauls es la dolarización de la imaginación social de mediados de los 70, cuyos momentos clave serían la devaluación del '75 (el Rodrigazo, en alusión al ministro de economía del gobierno de Isabel Perón que la llevó a cabo) y la devaluación programada implementada en el '76 (la “tablita” de Martínez de Hoz, ministro de economía del gobierno militar dictatorial). Ese momento en el que a los dólares se los empieza a reconocer como “verdes”: “como los llama ya la voz de la calle, inaugurando el ecologismo financiero que impregnará las conversaciones públicas y privadas a lo largo de las dos décadas siguientes” (Roig, 2015: 85-86)⁸. Ese momento, finalmente, que marca la vida.

A través de esta vida signada por el dinero, de esta vida cuyos rasgos, atributos, temporalidad, historia, son impactados, atravesados, por las figuraciones y transformaciones del propio dinero, es que el dinero se reencuentra con su significado social. Un significado social desplegado, según lo explica Viviana Zelizer, en “las diversas formas en las cuales las personas identifican, clasifican, organizan, usan, segregan, producen, diseñan, guardan e incluso decoran el dinero, a medida que van enfrentando sus múltiples vínculos sociales” (2011: 13). Y se reencuentra con ese significado social, en la novela de Pauls, de varias maneras hasta llegar al final. Porque al final ya no se trata solamente de saber para qué sirve cada cantidad ganada o recibida, en qué se gasta una suma u otra, cuál es el valor de unas monedas o el de una caja fuerte, sino que el final redobla la contabilidad llevada obsesivamente por el padre a lo largo de los años en unos cuadernos. En el final, el protagonista no descubre en el departamento del padre los cuadernos en los que aquel había dejado constancia del destino de cada cifra. La revelación final está guardada en el departamento de la madre, en el umbral de su muerte. Allí, el protagonista encuentra, ocultos en el placard, en los cajones, en los zapatos, pequeños paquetitos de billetes y monedas con la suma exacta que él le había prestado en los últimos,

8 En su análisis de la convertibilidad de 1991 entre peso y dólar, el sociólogo Alexandre Roig destaca que en la creación de una suerte de “moneda eterna” se complejizó el vínculo con el pasado: “se lo niega desde el punto de vista de las relaciones sociales económicas –explica– y se lo reivindica en el plano simbólico. El pasado se hace presente solo para representar lo que existe de eterno en la historia argentina” (Roig, 2015: 51); Roig se refiere al modo en que la ley de convertibilidad buscó cortar con el pasado a la vez que encontró en la imagen del presidente Carlos Pellegrini en el viejo billete de diez mil pesos, en el que se fijó el tipo de cambio, una continuidad simbólica ya que él había sido el autor de la primera convertibilidad tras la crisis de 1890. Lo que hace esta Historia del dinero de Pauls es restituir las continuidades tal como fueron vividas por los individuos, o sea entre lo personal y lo social, entre la experiencia y la historia: la novela muestra, así, a la vez, la desarticulación de la secuencia cronológica y la posibilidad de rearticularla por medio de la continuidad del relato de vida.

largos años, para todos sus gastos: “Siempre es poco dinero, caja chica y siempre cantidades diferentes, muy específicas, que parecen responder a alguna necesidad puntual” (Pauls, 2013: 206); se trata de una colección de plata no gastada, de “todo lo que le presta, todo lo que le da para que gaste, pague, cubra, se salve de esas emergencia que la ahogan” (207). Toda la *historia del dinero* parece acumulada en esa dispersión descubierta al final, como si la madre hubiera entendido antes que nadie que, para decirlo en los términos en los que Zelizer define el significado social del dinero, a pesar de que los billetes son anónimos, no todos son iguales o intercambiables (2011: 17). El significado social que le da al dinero la madre del protagonista resulta, así, aquello que permite reconocer finalmente y de golpe su temporalidad y, con ella, todo su sentido histórico. Para hacerlo, ese dinero ha sido puesto *fuera de circulación*, sustraído al mercado, coleccionado (y esta palabra la usa el propio texto).

El relato calendarizado se encuentra, de ese modo, como el mismo protagonista, con el “dinero marcado” (Zelizer, 2011: 37)⁹, solo que ese dinero marcado, en la Argentina, está marcado socialmente y también temporalmente. De allí que la historia del dinero, sea a la vez historia nacional e historia de vida. En la Argentina, el tiempo no conduce al dinero a la homogeneidad sino que revela, económica y socialmente, su heterogeneidad tanto física como simbólica.

LOS DIARIOS DE EMILIO RENZI DE RICARDO PIGLIA (DINERO, VIDA Y LITERATURA)

Vivir con lo justo, quedarse sin plata, tener unos billetes sueltos en el bolsillo, tener un sueldo, cobrar unos pesos, deber unos pesos, pagar el alquiler, contar las monedas, contar un robo, ganar un dinero, volver a quedarse sin plata, ganar más dinero, ganar un premio, pagar las cuentas, pedir prestado, cobrar un trabajo, cobrar otro trabajo, cobrar otro trabajo más... El día a día del escritor, narrado en esos diarios atribuidos públicamente a esa suerte de alter ego de Piglia que es Emilio Renzi, está atravesado por la dificultad para compatibilizar la dedicación a la escritura con la necesidad de ganarse la vida. ¿Se trata de una dificultad constitutiva o puede pensarse en términos de trayectoria? ¿Es posible resolver ese corte amenazante entre

9 Según comenta Zelizer para entender el marcado de dinero que analiza en el caso norteamericano, “la moderna sociedad de consumo convirtió el gasto de dinero no solo en una práctica económica central, sino también en una actividad social y cultural dinámica y compleja” (2015, p. 247). Pero, agrega, “al marcar el dinero la gente da un paso más: crea su propio espectro en lugar del que le presentan los gobiernos y los bancos” (2015, p. 247). Entendido en un sentido amplio, el “marcado” es también esa distinción entre los paquetitos de dinero con sus cifras específicas y sus destinos, cada uno con su identificación.

dinero y vida literaria? ¿Cómo se hace para vivir de la literatura? Más exactamente: ¿cómo se hace para vivir de la escritura literaria?

En *Los diarios de Emilio Renzi*, en particular en los dos primeros volúmenes, *Años de formación* (2015) y *Los años felices* (2016), que abarcan los períodos entre 1957 y 1967 y entre 1968 y 1975, pero también en el último, *Un día en la vida* (2017), se registra la dificultad de vincular los medios de vida con los modos de vida, pero también se narra, si se los lee en detalle, la posibilidad de llevar adelante, aunque con idas y vueltas, esa vinculación. Como si dijéramos que lo que se narra es el pasaje de una preocupación obsesiva por la falta de dinero a una tranquilidad creciente ante los ingresos recibidos por el trabajo literario, o sea el encuentro paulatino entre dinero y literatura. Las entradas son ostensibles al respecto, y estas frases casi tomadas al azar de los años 1965 y 1966, que es cuando se intensifica la preocupación, sirven solo de ejemplos: “No quiero empezar otro cuaderno porque no tengo plata para comprarlo (...)” (lunes 29 de marzo de 1965; Piglia, 2015: 177); “Siempre estamos sin plata, espero que la revista –donde hemos invertido nuestras reservas- funcione bien.” (lunes 17 de mayo de 1965; Piglia, 2015: 186); “En definitiva lo que realmente me preocupa son los desvíos en el camino: pruebas, trámites, encuentros, etc. Para mejor tengo solamente cinco mil pesos para terminar el mes” (viernes 4 de marzo de 1966; Piglia, 2015: 235)¹⁰.

La secuencia completa va de la decisión de ser un escritor e intentar hacer solo trabajos más o menos vinculados con la literatura (docencia en la carrera de Historia, actividades editoriales, periodismo), con las consecuencias materiales adversas que ello implica, a mejorar las condiciones laborales (dirección de colecciones, premios literarios, entre otras) hasta conseguir un adelanto económico importante por su primera novela: todo eso, entre 1957 y 1980, aproximadamente. De hecho, todavía en 1968, cuando ya ha aumentado su dedicación a las actividades literarias, hace un balance que enfatiza, antes que otra cosa, el aspecto económico, y entonces, el martes 24 de diciembre escribe: “Termina un año cuyas virtudes se reducen al dinero. Pasé a ganar cien mil pesos por mes, en lugar de los treinta mil que ganaba el año pasado. Autonomía, tiempo libre.” (Piglia, 2016: 101) En cambio, y a diferencia de la más compleja puesta en circulación de los cuentos hacia finales de la década del 60, la publicación de *Respiración artificial*, su primera novela, parece reunir todos los valores al mismo tiempo y generar por primera vez verdadera satisfacción. Así, el jueves 22 de abril de 1980 Renzi/Piglia anuncia: “En Pomaire me ofrecen cinco mil dólares de anticipo y publicar la novela en diciembre. De modo

10 Podría decirse que el comienzo de la relación entre dinero y literatura, que Piglia busca resolver a través del trabajo literario, se registra ante todo en términos de valor: “Compré los tres tomos de *Los caminos de la libertad*, de Sartre, por doscientos sesenta pesos en la librería Erasmo.”, asienta en diciembre de 1959 (Piglia, 2015: 47).

que voy a aceptar.” (Piglia, 2017: 112), y el domingo 8 de junio aclara cualquier duda al respecto: “Por mi parte, realizo algunos de mis deseos más íntimos que me acompañaron durante más de veinte años. La novela los ha realizado y en ese sentido cierra un ciclo iniciado en 1957. / Quiero comprar: una alfombra, una lámpara de pie, otro par de anteojos.” (Piglia, 2017: 114) Por supuesto, Ricardo Piglia, desdoblado en Emilio Renzi, es el propio ejemplo de la concreción feliz de todo ese pasaje, aun cuando la distinción entre literatura y escritura siga siendo un conflicto hasta el final de su vida¹¹.

En *Los diarios de Emilio Renzi*, Piglia recogió el diario personal que había llevado a lo largo de cincuenta años en sucesivos cuadernos, paralelamente a la realización de su obra de ficción y de sus ensayos. En ese relato calendarizado que puede seguirse a lo largo de más de treinta años, la vida se encuentra con el dinero, y lo hace tramando, en un nivel material pero también simbólico, la constitución del escritor. En ese relato calendarizado que es el relato autobiográfico del escritor, por lo tanto, dinero y vida se entrelazan: el tiempo del escritor, de la vida del escritor, es, tanto como el tiempo de la escritura, el tiempo del dinero entendido en términos de ganancia y de pérdida, de gasto y de cobro, de acumulación y consumo. La relación del dinero con la vida se temporaliza en la misma noción de trayectoria, que es esa suerte de historia del escritor (de sus realizaciones, sus posibles, sus condicionamientos).

Ahora bien: ¿cómo hacer para concentrar en apenas tres volúmenes el contenido de las innumerables decenas de cuadernos autobiográficos escritos a lo largo de su vida? El escritor Ricardo Piglia se convierte, hacia el final de su vida, en editor de sí mismo: transcribe, resume, condensa, acorta, corrige, modifica, sustituye, agrega, expande, *interviene la escritura autobiográfica*. Y así, interviene, también, en el calendario. Ese relato calendarizado, pese a su orden estrictamente cronológico, está intervenido porque, además de los saltos propios de cualquier diario, presenta reducciones y expansiones, y más todavía, presenta la perla del escándalo de todo calendario: el anacronismo. Si el Primer Diario de *Años de formación* recoge en apenas unas veinte entradas la vida transcurrida en 1957 y 1958, otros años resultan expandidos por el intercalado de relatos que habrían sido escritos en

11 En la Encuesta a la literatura argentina que a comienzos de la década del 80 lleva a cabo el Centro Editor de América Latina para su colección *Capítulo*, los organizadores, Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, dedican la última pregunta a la relación entre literatura, dinero y medios de vida: “¿Vive usted de la literatura? ¿Qué otras actividades realiza o ha realizado?”. Además de la distinción que hará entre literatura y escritura, es notable la respuesta de Piglia a los organizadores de la encuesta, quienes por entonces eran sus compañeros de ruta (en *Punto de Vista* y antes en *Los Libros*): “Vivo de la literatura pero no de la escritura, o si se prefiere, me gano la vida leyendo. En los últimos quince años me he ganado la vida alternativamente como asesor editorial o enseñando literatura.” Llama la atención que Piglia, tan preocupado por cuestiones económicas (como se observa en los textos críticos sobre Roberto Arlt de mediados de los años 70 o en la elaboración de la novela *Entre hombres*, registrada en los diarios, que culminaría a finales de los 90 con la publicación de *Plata quemada*) entregue una descripción tan escueta de la relación profesional que sostiene con el dinero.

esas fechas (como “Una visita” en el 60 o “El nadador” entre el 64 y el 65), y cada volumen aparece enmarcado por un texto a modo de prólogo que ofrece ciertas pautas de lectura y corresponde al presente enunciativo de la edición (por ejemplo, “En el bar”, que abre *Los años felices* y explica la elección de “Series” para clasificar los contenidos y la decisión final de publicar los cuadernos en orden). En cuanto al anacronismo, producido alrededor de la fecha de estreno de una película o de un disco, su función es servir como índice velado de esta ficcionalización que implica el proceso de edición de los diarios. En el texto final de *Años de formación*, “Canto rodado”, se explica algo de todo este mecanismo y de las opciones previas, como si Renzi se lo explicara a Piglia:

Los estamos copiando sin seguir un orden cronológico, me muevo en el tiempo, como ya te he dicho, mis cuadernos son para mí la máquina del tiempo. (...) Ellos son, repitió, volviendo al presente de la conversación, ellos son ahora, para mí, la máquina del tiempo. Paso de una época a otra, al azar, tengo los cuadernos guardados en cajas de cartón, sin indicación de fechas ni de lugar. De modo, dijo, que abro una caja, a ciegas podríamos decir, y a veces estoy en el pasado remoto. 1958 por ejemplo, digamos, y al rato estoy leyendo lo que hice en 2014, es decir el año pasado. En un momento había decidido recorrer un día de su vida, un día cualquiera, digamos el 16 de junio, y ver qué pasaba en ese día, año tras año. Ese había sido un formato que intentó organizar su vida siguiendo un orden que no fuera cronológico. (Piglia, 2015: 357-358)

Según busca poner en evidencia la edición final de los diarios de Piglia, o sea *Los diarios de Emilio Renzi*, la convivencia y relación entre temporalidades excede la mera relación entre un tiempo del enunciado (lo vivido) y un tiempo de la enunciación (la escritura de lo vivido). Por supuesto, ese juego temporal es fundamental para pensar la cuestión de la autobiografía y, en especial, de los diarios, pero en el marco de esta exploración sobre el dinero, lo que me interesa es cómo afecta esa retemporalización llevada a cabo en la edición final el vínculo entre dinero y vida. Y lo hace, más que nada, porque ese vínculo se lee o relee de otro modo si la perspectiva ancla en el final de la vida, o mejor dicho: en el final de la trayectoria del escritor. Con esa perspectiva, el vínculo entre dinero y vida no es ni inexistente o indiferente, ni tampoco es un vínculo perdido, sino que es aquello que, aunque constitutivo, se tiene que ganar: es un camino posible, potencial, cuyo recorrido relativamente exitoso solo se conoce, precisamente, al final de la trayectoria, pero que, por lo mismo, ya se conoce al comienzo de la edición de los diarios. Como dije, ese corte entre dinero y vida, por la vía del trabajo literario, se va recomponiendo hasta ser sustituido por su vinculación. A diferencia de otras lecturas, entonces, que plantean

una incompatibilidad definitoria, acá el dinero forma parte de la vida del escritor, al igual que la sociabilidad literaria, lectura o la escritura. El relato calendarizado de la vida del escritor es, así, también el relato calendarizado de su relación con el dinero.

Por todo esto, si algún resabio de alegorización queda en los diarios, está en esa temporalidad liminar que instauro la edición. Está, básicamente, en el relato “La moneda griega” que, en la senda del Borges de “El zahir”, reelabora el motivo de la moneda que pasa de mano en mano cuyo valor es puramente simbólico y no material: “No representa nada, salvo lo que se ha perdido. Está ahí, fechada pero fuera del tiempo...” (Piglia, 2015: 274). Solo que allí la moneda simboliza malamente una ciudad reconstruida artísticamente en miniatura y, en ese punto, remite a un episodio calendarizado en el diario: el dracma que un mendigo que pide plata le da a una chica que a su vez se lo da a Renzi, quien la usa cada vez que tiene que tomar una decisión difícil (Piglia, 2015: 118). Subsumido en la calendarización del diario, el dinero reduce paulatinamente su potencia alegórica para ser puro valor de cambio.

EL DINERO Y LOS RELATOS CALENDARIZADOS

Si en los años 90, entre la hiperinflación del '89 y la crisis del 2001, Pauls y Piglia escribieron sus *ficciones del dinero*, en las que entregaban esas módicas alegorías donde el dinero aparecía sublimado (el quiste a cambio del dinero para escribir en *Wasabi* o el botín del robo convertido en plata quemada en *Plata quemada*), en la Argentina contemporánea, en cambio, ambos escritores ofrecen *relatos calendarizados* en los que el dinero se trama con la vida. En ellos, a través de la memoria, paródicamente proustiana en la novela de Pauls o ficcionalizadamente autobiográfica en los diarios de Piglia, el dinero sirve para contar, pero ahora para contar directamente (¡temporalmente!) el transcurso de la vida, de la historia, de la trayectoria.

El dinero sirve, entramado con la vida, para visualizar y componer temporalidades. Así, y de nuevo a diferencia de lo que ocurría con las ficciones del dinero, tan alegóricamente sintonizadas con las crisis, el dinero no es usado como herramienta (material, sí, pero sobre todo simbólica) de interpretación. El dinero, recuperando toda su materialidad económica a expensas de su potencia alegórica, sirve para contar el tiempo y hablar entonces de esas zonas de la vida que las historias políticas y culturales tendieron a dejar en las sombras. Y si puede hacerlo, claro, es porque en la Argentina, en los últimos cuarenta años, la carga temporal del dinero, su potencia cronológica, es tan poderosa que puede entregarle a la literatura esa especificidad localizada y circunstanciada que aquella, en plena redefinición de sus protocolos, parece necesitar.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano C. y Sarlo B. (1983). "La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos". Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Encuesta a la literatura argentina. Historia de la literatura argentina. Capítulo. (1983). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gerchunoff, P. Rocchi, F. y Rossi, G. (2008). Desorden y progreso. Las crisis económicas argentinas (1870-1905). Buenos Aires: Edhasa.
- Laera, A. (2014). Ficciones del dinero. Argentina, 1890-2001. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pauls, A. (2013). Historia del dinero. Barcelona: Anagrama.
- Piglia, R. (2015). Los diarios de Emilio Renzi. Años de formación. Barcelona: Anagrama.
- Piglia, R. (2016). Los diarios de Emilio Renzi. Los años felices. Barcelona: Anagrama.
- Piglia, R. (2017). Los diarios de Emilio Renzi. Un día en la vida. Barcelona: Anagrama.
- Roig, A. (2016). La moneda imposible. La convertibilidad argentina de 1991. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (1977). Filosofía del dinero. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Zelizer, V. (2011). El significado social del dinero. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE EL AUTOR

Alejandra Laera

Alejandra Laera es doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, se desempeña como Profesora Titular de Literatura Argentina en la misma universidad y como Investigadora Independiente del CONICET; también ha sido profesora visitante en universidades de su país y del exterior. Es autora de *El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres* (Fondo de Cultura Económica, 2004) y de *Ficciones del dinero. Argentina 1890-2001* (FCE, 2014). Ha coeditado varios volúmenes colectivos, entre ellos, *El valor de la cultura. Arte, literatura y mercado en América Latina* (2007), y ha dirigido *El brote de los géneros* (2010), tercer tomo de la *Historia crítica de la literatura argentina*.

Email: alelaera@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 04/10/2017

APROBADO 30/10/2017



LA FÁBRICA DE LAS TINIEBLAS (O LO QUE NOS MATA ES LA INDIFERENCIA)

MARIANO ALBERTO REPOSSI

RESUMEN

Al producir de manera privada e independiente del resto de los productores sociales, cada productor realiza un trabajo concreto (crea un valor de uso) pero intercambia cantidades de trabajo abstracto (valores de cambio). De manera que los trabajos privados sólo se socializan mediante la venta de las mercancías, o sea, mediante la realización de los valores en el mercado. Así, el valor global domina las realidades particulares: lo abstracto domina a lo concreto. Esta abstracción se manifiesta en el dinero pero una crítica radical debe ir más allá del fenómeno: el dinero es un resultado lógico del desarrollo de la estructura fundamental de la mercancía. Veremos por qué, cómo y para qué la crítica al capitalismo debe dirigirse a esta estructura (mercancía) y no a aquel resultado (dinero). Y veremos que el marco teórico para esa crítica puede construirse a partir de las investigaciones de autores tan diversos como K. Marx, G. Deleuze, S. Zizek, A. Jappe, R. Astarita y J. J. Saer. Un episodio de South Park orientará nuestro rumbo.

PALABRAS CLAVE CRÍTICA DEL VALOR, FETICHISMO, TRABAJO ABSTRACTO

ABSTRACT

By producing privately and independently of the rest of the social producers, each producer does a particular work (creates a use value) but interchanges quantities of abstract labor (exchange values). So private works are only socialized through the sale of commodities, that is, through the realization of values in the market. Thus, global value dominates particular realities: the abstract dominates the concrete. This abstraction manifests itself in money, but a radical criticism must go beyond the phenomenon: money is a logical result of the development of the fundamental structure of the commodity. We will see why, how and for what the critique of capitalism must be directed to this structure (commodity) and not to that result (money). And we will see that the theoretical framework for this criticism can be constructed from the investigations of such (apparently) diverse authors as K. Marx, G. Deleuze, S. Zizek, A. Jappe, R. Astarita and J. J. Saer. An episode of South Park will guide our course.

KEY WORDS CRITICISM OF VALUE, FETISHISM, ABSTRACT LABOR

Stan.— Papá, ¿por qué Wall-Mart puede vender tan barato?

Randy.— Es sólo economía, hijo. Yo no entiendo nada de eso. Pero me encanta.

—South Park, «Something Wall-Mart This Way Comes».

I

En el noveno episodio de la octava temporada de *South Park*, una sucursal de Wall-Mart se instala en el pueblo. Inmediatamente, una pulsión irrefrenable de consumo se apodera de las masas... mejor dicho, una pulsión irrefrenable de *compra* ya que, para aprovechar las ofertas de Wall-Mart, todos compran muchísimo más de lo que pueden consumir. Esta pulsión no duerme: durante la negra noche en la que todos los consumidores son compradores, el pueblo insomne colma los brillantes y coloridos pasillos para aprovechar ofertas, mientras el día contrasta en pequeños y antiguos negocios quebrados que han convertido la calle comercial en un paisaje fantasma. «Wall-Mart no es manejado por nadie», dice el gerente de la sucursal, antes de ahorcarse. Wall-Mart se maneja solo, como un organismo autosuficiente, como una divinidad que es causa de sí, como un agente automático. El pueblo de South Park se convierte en atributo de Wall-Mart, en predicado de Wall-Mart. Algunos personajes conversan dentro de la tienda: «Odiarnos a Wall-Mart pero no podemos dejar de venir»... «Como si tuviera una diabólica fuerza mística»... «Posee un poder que no podemos resistir»... Wall-Mart es sujeto; los consumidores, objeto.

Para poner fin al desastre, Cartman, Kyle, Stan y Kenny viajan a la sede central en Arkansas. En la oficina central, los niños interpelan a una incómoda actuaría: «Venimos a quejarnos, no queremos a Wall-Mart». «Nadie quiere —dice ella, con voz temblorosa—, a nadie le gusta lo que hace Wall-Mart pero continúa haciéndolo». Wall-Mart funciona a pesar de lo que quieren sus empleados. Wall-Mart es sujeto; los empleados, objeto. *No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero* (Marx, 2001: 17). Los niños localizan a uno de los fundadores¹ —extenuado en una atmósfera tóxica de nervios, depresión, puchos y whisky—, quien les explica cómo la tienda se salió de control y ya nadie puede detenerla: «Muchos han tratado: líderes sindicales, activistas, los mejores abogados han tratado de detenerla y ahora... todos son consumidores de Wall-Mart». Antes de volarse la cabeza, el fundador revela que cada sucursal tiene un corazón ubicado «donde están los televisores» y presagia: «No se

1 En la película *The Founder* (2016), Michael Keaton interpreta (magníficamente) a Ray Kroc, fundador de McDonald's. El personaje es presentado como sujeto autoconciente de todas las decisiones, en lugar de ser presentado como objeto de un sistema que lo empuja a hacer lo que hace. En esto, el episodio de *South Park* está mucho más cerca de la verdad.

detendrá hasta que todo sea Wall-Mart»². Corchazo y los niños regresan al pueblo para acabar con el supermercado. Tras sortear los obstáculos que Wall-Mart opone en el camino (las ofertas proliferan a medida que los niños se acercan al corazón de la sucursal, los productos bajan y bajan de precio... ¿acaso pierden valor?), llegan al sector de los televisores y encuentran a... el extravagante arquitecto de *Matrix Reloaded* (2003), quien explica: «Puedo verme de muchas maneras: Wall-Mart, Galmart, Target... Pero soy una sola entidad: deseo». Wall-Mart es deseo. Un deseo sin nombre propio (puede ser cualquier mercado) y sin objeto preciso (puede ser cualquier mercancía). Deseo impersonal por un objeto = X. Deseo puro, abstracto.

El título del episodio, «Something Wall-Mart this way comes», remite al título de una novela de Ray Bradbury (1962), adaptada al cine por Disney (1983): *Something wicked this way comes*, que fue traducida al castellano como *La feria de las tinieblas*. Eso es Wall-Mart: una feria de tinieblas, un carnaval de sombrías entidades. «Tinieblas» y «sombrias» porque... ¿de dónde salen? Las mercancías se ven ya producidas, psicodélicas y a la mano, pero no se ve cómo se producen. *South Park* exhibe la feria de las tinieblas pero no su fábrica³. Y no nos referimos simplemente a presentar la imagen de algún sórdido galpón con líneas de montaje, chimeneas que pintan el cielo de hollín y robustos obreros enfundados en overoles. Nos referimos a presentar el *proceso de producción* de mercancías. Porque, brillante y negra verdad, la mercancía parece un objeto trivial, autoevidente, obvio. Sin embargo, de su análisis resulta que es un artefacto muy complejo, intrincado de sutilezas metafí-

2 «Tal vez la mercancía y su forma general, el dinero, hayan tenido alguna función positiva en los inicios, facilitando la ampliación de las necesidades. Pero su estructura es como una bomba de relojería, un virus inscrito en el código genético de la sociedad moderna. Cuanto más la mercancía se apodera del control de la sociedad, tanto más va minando los cimientos de la sociedad misma, volviéndola del todo incontrolable y convirtiéndola en una máquina que funciona sola.» (Jappe, Kurz, Ortlieb, 2014: 69)

3 Acaso porque *South Park* no escapa a esta regla tácita de la pantalla: no se puede mostrar cómo se fabrican las tinieblas. «La primera cámara de la historia del cine enfocó una fábrica, pero después de cien años se puede decir que la fábrica como tal ha atraído poco al cine, más bien la sensación que ha producido es de rechazo. El cine sobre el trabajo o el trabajador no se ha constituido en un género central, y el espacio frente a la fábrica quedó relegado a un lugar secundario. La mayoría de las películas narran aquella parte de la vida que está después del trabajo. [...] Charles Chaplin aceptó un trabajo en la cadena de montaje y la policía lo echó de la fábrica durante una huelga... Marilyn Monroe estuvo frente a la cadena de montaje de una fábrica de pescado en un film de Fritz Lang... Ingrid Bergman estuvo un día en la fábrica y cuando ingresó apareció en su rostro una expresión de terror sagrado, como si estuviera entrando al infierno... Las estrellas de cine que llegan al mundo proletario son gente importante al estilo feudal. Su experiencia es similar a la de los reyes que se apartan del camino en las cacerías y aprenden qué es el hambre. En la película de Michelangelo Antonioni *El desierto rojo* (1964), Monica Vitti quiere participar de la existencia proletaria y le arrebató a uno de los huelguistas un pedazo de pan molido. [...] Cuando el cine norteamericano habla del poder económico o de la dependencia, suele ejemplificar la idea utilizando el ejemplo del pequeño o el gran gángster y no tanto el de los obreros y los patrones. Como en los Estados Unidos la mafia controla algunos sindicatos, el pasaje de la película de trabajadores a la película de bandidos tiene cierta fluidez. La competencia, la creación de monopolios, la pérdida de la independencia, el triste destino de los empleados y la explotación acaban juntos en el inframundo. El cine norteamericano ha trasladado la lucha por el pan y por el salario de la fábrica a las cajas de los bancos.» (Farocki, 2014: 195-200) Acaso el cine sea, también, el lugar de encuentro –y de conflicto– entre el fetichismo de la mercancía y el proceso primario del inconsciente (Grüner, 2001: 41 y 166).

sicas y de caprichos teológicos. La mercancía supone una fantástica represión del proceso que la produce como mercancía, del trabajo cuyo producto nace siendo mercancía, de un tipo de producción específica sin la cual no se explica por qué la mercancía es mercancía y no más bien algo que ni se compra ni se vende. O, en otras palabras, por qué la mercancía es mercancía y no más bien un mero producto que satisfaga necesidades sin tener que pasar por el mercado. De ahí que *El Capital* comience así:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía. (Marx, 2010: 43.)

Analizar la mercancía permite descubrir su estructura fundamental, estructura que rige el tejido mismo de todos los actos que, repetidos millones de veces cada día en todo el mundo, constituyen la vida social que conocemos. Actos que no se limitan a objetos exteriores a nuestros cuerpos: cada ser humano posee una mercancía fundamental para el capitalismo, la fuerza de trabajo. Pero además la mercancía, desarrollada en su lógica desde esa estructura fundamental, nos da la génesis del dinero. En otras palabras, dicho análisis nos muestra que el dinero es un efecto de la estructura de la mercancía. Por eso lo importante, para la crítica, no es el dinero sino su fundamento. (He aquí una suspicacia de *South Park*: no aparece un solo billete en todo el episodio⁴.) Entonces voy a recorrer la génesis del dinero según el primer capítulo de *El Capital*, un capítulo más ignorado que el libro mismo. El recorrido no sólo nos permitirá comprender de dónde sale el dinero y por qué una crítica radical al capitalismo no debe empezar por ahí; también nos permitirá echar luz sobre la fábrica de las tinieblas con la que finaliza ese mismo primer capítulo de *El Capital*: el fetichismo de la mercancía y su secreto. Finalmente, me detendré en el concepto de *trabajo abstracto* para que no nos falten malas noticias.

4 Hay un momento, dirá el sagaz televidente de ojos vidriosos, en que asoman unos dólares de la billetera de Randy: cuando intenta «madrugar» a sus vecinos y aprovechar todas las ofertas él solo, bien entrada la noche y sin siquiera quitarse el pijama. Pero es el momento en que descubre que su iniciativa subrepticia no tiene nada de singular (como dice Saer en *La Pesquisa*, ver nota 19): Wall-Mart borró todas las diferencias cualitativas entre las personas y las redujo al movimiento tautológico de las cantidades abstractas.

II

El índice del primer tomo de *El Capital* presenta un mapa preciso de la exposición de Marx. «La comprensión del *primer capítulo* —nos avisa el prólogo a la primera edición—, y en especial de la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará la dificultad mayor». Prestemos atención al resaltado en negrita:

CAPÍTULO I: LA MERCANCÍA

1. Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia del valor, magnitud del valor).
2. Dualidad del trabajo representado en las mercancías.
3. La forma de valor o el valor de cambio.

A. Forma simple o singular de valor

1. Los dos polos de la expresión de valor: forma relativa de valor y forma de equivalente.
2. La forma relativa de valor.
 - a) Contenido de la forma relativa de valor.
 - b) Carácter determinado cuantitativo de la forma relativa de valor.
3. La forma de equivalente.
4. La forma simple de valor, en su conjunto.

B. Forma total o desplegada de valor.

1. La forma relativa de valor desplegada.
2. La forma particular de equivalente.
3. Deficiencias de la forma total o desplegada de valor.

C. Forma general de valor.

1. Carácter modificado de la forma de valor.
2. Relación de desarrollo entre la forma relativa de valor y la forma de equivalente.
3. Transición de la forma general de valor a la forma dinero.

D. Forma de dinero.

4. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto.

Todo el tercer apartado, «*La forma de valor o el valor de cambio*», tendrá ahora nuestra atención. Es decir, nos detendremos en los acápites indicados con las letras A, B, C y D. Abordaremos luego (en el párrafo **IV** del presente escrito) el cuarto y celeberrimo apartado, «*El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*». Pero, antes, debemos al menos resumir los conceptos inmediatamente precedentes —valor de uso, valor de cambio, valor, trabajo concreto, trabajo abstracto— porque todos ellos están encriptados en ese objeto tan trivial, autoevidente y obvio que es la mercancía. No pretendo ahorrarle al lector el estudio de ese capítulo: esta exposición supone dicho estudio.

Todo objeto que satisface alguna necesidad humana posee un **valor de uso**. Si el objeto, además, puede ser intercambiado por otros objetos en cantidades determinadas, entonces posee un **valor de cambio**. Como valores de cambio, las mercancías no saben de cualidades sino sólo de cantidades. Si una camisa se puede cambiar por veinte kilos de yerba mate, entonces la camisa y la yerba mate deben tener algo en común que permita establecer la equivalencia 1 camisa = 20 Kg. de yerba. Ese algo en común es el **valor**, o sea, el trabajo humano que ha creado esos objetos. He ahí la «sustancia» común a la camisa y la yerba. Esa sustancia puede medirse (si no pudiera medirse no podrían establecerse equivalencias entre mercancías diversas): la magnitud del valor es el tiempo socialmente necesario para producir la mercancía del caso. Si la camisa exigió 10 horas de trabajo, la equivalencia expresa que cada kilo de yerba requirió media hora de trabajo. Al intercambiar mercancías, lo que se intercambia son cantidades sociales de tiempo de trabajo. Hay un **trabajo concreto** que produce camisas (el del costurero, digamos) y otro trabajo concreto que produce yerba (el del yerbatero) pero el trabajo que conforma el valor no cuenta como trabajo concreto sino como puro gasto de tiempo de trabajo, como *trabajo a secas* y al margen de lo que haya producido particularmente (zanahorias, cuerdas para guitarra, porro, paco o prótesis biomecánicas): los valores de las mercancías son «cristalizaciones» de esa «gelatina de trabajo humano indiferenciado» llamada **trabajo abstracto**.

El valor no tiene existencia empírica: no se ve, no se toca, no se saborea... no se siente. Por más que uno agarre una mercancía, dice Marx, la dé vuelta y la zamaree, no se le caerá un solo átomo de valor. «¿Dónde está *concretamente* el valor?, se preguntan los economistas; quieren *tocarlo*, meter el dedo en él —como San Pablo— para “creer”. Parfraseando a Freud podríamos decir que el *valor* es el *inconsciente* del sistema capitalista.» (Del Barco, 2008: 36). El valor de una mercancía —no confundir con el valor de cambio— es la cantidad de trabajo abstracto que contiene, no la cantidad de tiempo que tal o cual individuo concreto emplea para producir esa mercancía sino el *promedio aproximado* de tiempo que una sociedad

emplea para esa producción. Y la única manera de acceder al valor de una mercancía es relacionándola con otras mercancías: ahí, en el **valor de cambio** (1 camisa = 20 Kg. de yerba), se manifiesta el **valor** (la sociedad tarda en producir 1 camisa la misma cantidad de tiempo que tarda en producir 20 Kg. de yerba). En su igualdad con la yerba, la camisa manifiesta su carácter de ser valor, «tal como el carácter ovejuno del cristiano —sonríe Marx— se revela en su igualdad con el cordero de Dios». El valor es una relación. Una relación social. Esa relación no se ve⁵. Lo que se ve es la forma en que se manifiesta. Esa forma en que el valor se manifiesta es lo que desenvolveremos a partir de las secciones A, B, C y D que resaltamos en el índice: «forma simple o singular», «forma total o desplegada», «forma general» y «forma de dinero».

III

La camisa de nuestro ejemplo, diría Marx, «revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías». Pero decir que una camisa vale una camisa es como definir una palabra con la misma palabra (derrideanos, por favor, contengan las objeciones). La camisa sólo puede decir su valor a través de otra mercancía: 20 Kg. de yerba. Dicho de otro modo, la primera mercancía (camisa) expresa su valor en la segunda (yerba). Marx llama «relativa» a la función *activa* de una mercancía que expresa su valor *en* otra (es activa porque es la que *habla* a través de la otra). Y llama «equivalente» a la función *pasiva* de una mercancía que expresa el valor *de* otra. Estas funciones son reversibles, claro: el valor de 20 Kg. de yerba se puede manifestar en una camisa. Estamos en la **forma simple o singular** del valor: una mercancía (en función relativa) vale —expresa su valor a través de— otra mercancía (en función equivalente).

5 Al inicio de *El lobo de Wall Street* (2013), el joven Jordan Belfort (Leonardo DiCaprio) recibe los consejos de Mark Hanna (Matthew McConaughey) en este diálogo:

MH: El quid de la cuestión es mover el dinero del bolsillo de tu cliente al tuyo.

JB: Está bien, pero si a la vez conseguimos que el cliente haga dinero entonces ganamos todos, ¿no?

MH: No. La regla número uno de Wall Street es que NADIE, ni siquiera Warren Buffet o Jimmy Buffet, NADIE sabe si determinadas acciones van a subir, van a bajar o van a dar vuelta carnero. Mucho menos los corredores de bolsa. Todo es fugazzi, ¿sabés lo que es «fugazzi»?

JB: Sí, «falso» [fake].

MH: Eso: un fugazzi, un «muy volátil», es un «casi», es... polvo de hadas. No existe. Jamás se concretó. No es materia, no está en la tabla periódica de elementos. No es real. [Fugazzi, it's a whazzie, it's a whoozie, it's... fairy dust. It doesn't exist. It's never landed. It's no matter, it's not on the elemental chart. It's not fucking real.]

Pero el mundo se nos presenta como un «enorme cúmulo de mercancías». Entonces una camisa puede ser igual a 20 Kg. de yerba, o igual a 5 litros de aceite, o igual a 3 m² de tierra, o igual a 6 kilovatios de energía eléctrica, o igual a 12 m. de manguera de riego, o igual a un muñequito de Batman... y así. Esta es la **forma total o desplegada**: una mercancía expresa su valor en cierta cantidad de cualquier otra mercancía existente (también podríamos resumir la fórmula así: una relativa, muchas equivalentes).

Y como las funciones relativa y equivalente son reversibles, también podemos invertir la «forma total o desplegada» y decir que todas esas otras mercancías expresan sus valores en la primera: en 20 Kg. de yerba, o en 5 litros de aceite, o en 3 m² de tierra, etc., tienen todas un equivalente en aquella camisa. De este modo obtenemos la **forma general** del valor: «Las mercancías —se impacienta Marx— representan ahora su valor 1) *de manera simple*, porque lo representan en una sola mercancía, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, *general*.» Cada mercancía expresa ahora su valor en camisas. O sea que la camisa es ahora el equivalente general de todas las mercancías. Si el mundo se organizara así, entonces cobraríamos salarios en camisas, compraríamos y venderíamos a precios en camisas, guardaríamos camisas bajo los colchones y, en las esquinas, pediríamos una camisita para la birra. Esto puede sonar raro porque estamos muy acostumbrados al dinero pero en las cárceles, los hospicios, los campos de concentración y bajo condiciones de guerra, funcionan como equivalente general los cigarrillos, el chocolate u otras mercancías. Es decir que, tanto lógica como históricamente, cualquier mercancía puede desempeñar el papel de equivalente general. Pero es necesario, a los fines prácticos, que se establezca una sola mercancía y que esta mercancía cumpla ciertos requisitos (que sea fácil de transportar, que no se deteriore enseguida, que sea difícil de falsificar, etc.). Sabemos que ciertos metales preciosos conquistaron esa posición. Sólo nos resta reemplazar las camisas por el oro y...

...obtenemos la **forma dinero**: 20 Kg. de yerba, o 5 litros de aceite, o 3 m² de tierra, etc., valen... un peso en oro. Y si en lugar de pesar oro ponemos un precio en billetes obtenemos que 20 Kg. de yerba cuestan dos mil pesos (porque yo compro La Merced). De este modo, la forma dinero es consecuencia del desarrollo de la forma mercancía «desde su forma más simple y opaca —dice Marx, juntando la punta de los dedos de su mano izquierda, en capullo— hasta la deslumbrante forma de dinero —dice mientras abre y cierra la mano, como si estuviera donando sangre—. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece.»

IV

Llegamos al punto de tiniebla máxima: *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. Una rápida lectura de dron arroja las siguientes fotografías borrosas: «objeto endemoniado», «sutilezas metafísicas», «reticencias teológicas», «místico», «carácter enigmático», «misterioso», «*quid pro quo*» [tomar una cosa por otra], «forma fantasmagórica», «neblinosas comarcas del mundo religioso», «jeroglífico social». Semejante repertorio de expresiones nos sugiere que la mercancía, tan banal e inofensiva que parece, no es joda. Marx la llama «cosa sensorialmente suprasensible» en y por la cual se cosifican las relaciones entre las personas y se personalizan las relaciones entre las cosas. «A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.» ¿De dónde sale el dinero? De las mercancías. ¿De dónde salen las mercancías?

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de esos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social general. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto **como lo que son**, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas. [Marx, 2002: 89. Resalté en negrita.]

Al producir de manera privada e independiente del resto de los productores sociales, cada productor realiza un trabajo concreto (crea un valor de uso) pero intercambia cantidades de trabajo abstracto (valores de cambio). De manera que los trabajos privados sólo se socializan mediante la venta de las mercancías, o sea, mediante la realización de los valores en el mercado. Sólo en el mercado los trabajos privados reciben la sanción social de ser aceptados o no como partes integrantes de la masa global de trabajo social. La forma dinero anula mediante una apariencia de cosa la verdadera relación entre mercancías: que un kilo de yerba cueste cien

pesos no es más que un desarrollo de la forma simple de valor, según la cual una camisa y 20 Kg. de yerba son intercambiables porque representan iguales cantidades de trabajo humano abstracto. «En la sociedad de la mercancía, el trabajo privado y concreto sólo se hace social, o sea útil para los demás y, por ende, para su productor, a trueque de despojarse de sus cualidades propias y de hacerse abstracto. A partir de ahí, sólo cuenta el movimiento cuantitativo, es decir, el aumento del trabajo abstracto, mientras que la satisfacción de las necesidades se convierte en un efecto secundario y accesorio que puede darse o no.» (Jappe, Kurz, Ortlieb, 2014: 68). Al producir para el mercado y no para satisfacer necesidades, el proceso de producción domina a los productores: lo concreto se convierte en predicado de lo abstracto⁶.

El fetichismo no es simplemente una ilusión o una ideología espontánea sino, fundamentalmente, una realidad: la autonomización de las mercancías que sólo siguen sus propias leyes de desarrollo. No se trata de un mero engaño en el orden de la conciencia o de una operación superestructural o apenas simbólica: el fetichismo opera en la base de la sociedad capitalista e impregnan toda la vida cotidiana. «Así — explica Jacques Rancière —, el desarrollo de las formas del proceso está gobernando por la ley de la inversión: las formas en que se presenta o aparece el proceso de producción capitalista están rigurosamente invertidas respecto de su determinación interna. Ellas presentan una *conexión de las cosas* inverso de la *conexión interna*, un *movimiento aparente* inverso del *movimiento real* de la producción capitalista. Lo que se ofrece a la percepción de los agentes de la producción es esta forma del movimiento aparente o de la conexión de las cosas.» (Rancière, 1974: 106)⁷ El fetichismo no es una acción abusiva del intelecto o una errónea manera de ver, sino un fenómeno real de la sociedad: «El valor entra en escena como sujeto» (Marx, 2001: 251). Esto —y no un conjunto de medios masivos de información— es lo que Guy Debord llamó *sociedad del espectáculo*: «en ella la mercancía se contempla a sí misma en el mundo que ella ha creado» (Debord, 2012: 60).

Porque lo que el fetichismo invierte no es la representación de la realidad sino *la realidad misma*. No se trata simplemente de una ilusión del saber sino, fundamental-

6 «La mercancía separa el consumo de la producción. La unidad entre consumo y producción no significa que cada cual, o cada célula de la producción (una granja polivalente tradicional, etc.), consuma lo que produce en un régimen de autosuficiencia total. Tal unidad significa más bien que la producción está orientada hacia necesidades conocidas de antemano, como por ejemplo ocurría con las corporaciones medievales, que establecían la cantidad y la calidad de la producción. La unidad deja de existir cuando la producción se dirige a mercados anónimos, donde es sólo la "mano invisible" la que decide si el productor encontrará a un consumidor.» (Jappe, 2016: 261)

7 «La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro.» (Deleuze y Guattari, 1995: 19).

mente, de una ilusión del hacer. Slavoj Žižek diría, de aquellos personajes de *South Park*: «Son fetichistas en la práctica, no en la teoría.» (Žižek, 2005: 59). Marx lo dice clarito en el largo pasaje que copié arriba: estas relaciones cosificadas se presentan **como lo que son**, no como lo que parecen ser. La crítica de esta inversión real es la estrategia que atraviesa toda la crítica de la economía política:

El mismo desplazamiento que ha hecho salir al joven Marx del texto de los filósofos hacia el «texto» de la práctica inmediata, «material», le obligará más tarde a buscar en otro texto, subterráneo, en la fórmula invisible del capital, la razón de las lagunas, de las inconsecuencias y las confusiones del «texto» práctico invocado en La ideología alemana. En ésta se desciende del cielo a la tierra; en la Crítica de la economía política se descenderá del suelo hacia el subsuelo. [...] En el primer momento, cuando Marx pasa del texto filosófico a la «vida real», cree pasar de lo que está alienado a lo que está desalienado, de lo que está invertido (la ideología) a lo que no lo está (la «realidad»); por consiguiente, puede pensar que efectúa la inversión crítica. [...] Pero será necesario haber invertido la «vida real» para que la inversión precedente aparezca finalmente como identitaria. [...] Cuando se pasa de una realidad a otra (del discurso del filósofo a la «vida real»), no se efectúa todavía la crítica revolucionaria (Lyotard, 1975: 132-4)

Lo que está invertido no es nuestra representación de la sociedad. Es la sociedad misma. Trabajar, emprender, producir. ¿Por qué? ¿Para qué? *Catecismo político de los industriales*, diría Saint-Simon: el capital así lo dispone. En su nivel más profundo, el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera está dominada por abstracciones reales y anónimas. «El capitalismo se forma cuando el flujo de riqueza no cualificado encuentra el flujo de trabajo no cualificado, y se conjuga con él. [...] Lo que equivale a decir que el capitalismo se forma con una *axiomática general de los flujos descodificados*. [...] La propiedad privada ya no expresa el lazo de dependencia personal, sino la independencia de un Sujeto que constituye ahora el único lazo.» (Deleuze y Guattari, 2002: 458). Desde luego hay grupos sociales que gestionan ese proceso y obtienen beneficios de él, pero llamarles «clases dominantes» significaría tomar las apariencias por realidades. «No es que el hombre sea el esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social, ejemplo de ello es el burgués, que absorbe plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita» (Deleuze y Guattari, 1995: 262).

El problema entonces no estriba simplemente en que compremos y vendamos. Estriba en que produzcamos para la compra y la venta. Producimos —socialmente, mundialmente— para el mercado, no para la satisfacción de necesidades. Vivimos (y morimos) bajo la mediación mercantil. El «emprendedorismo», por mencionar un ejemplo a la mano, no es la causa de la sociedad capitalista sino una de sus consecuencias necesarias e inevitables: las relaciones burguesas imponen que cada individuo sea un buen productor (vendendor), además de ser un buen consumidor (comprador). Nunca fue de otra manera en condiciones capitalistas. La virtud ilustrativa de la emergente figura del emprendedor debería celebrarse: un emprendedor es un trabajador abstracto. Veamos.

La doble faz de la mercancía (valor de uso y valor) implica la doble faz del trabajo que la produce: trabajo concreto y trabajo abstracto: gasto humano de energía, de un modo particular y orientado a un fin (que produce valores de uso); gasto de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico (cerebro, nervios, músculos), trabajo humano igual o abstractamente humano (que constituye el valor de las mercancías). No son dos tipos de trabajo diversos sino dos dimensiones del trabajo en condiciones capitalistas. El trabajo abstracto es la reducción efectiva de toda actividad humana a un puro gasto de energía.

La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. [...] Esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, **no sólo en tanto categoría, sino también en la realidad**, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, **la abstracción de la categoría «trabajo»**, el «trabajo en general», el trabajo sans phrase [a secas], que es el punto de partida de la economía moderna, **resulta por**

primera vez prácticamente cierta. (Marx, 2008: 305)⁸

El capitalismo ha conseguido, por primera vez en la historia de la humanidad, que millones y millones de seres humanos, ahora asalariados, conciban al trabajo como puro gasto de energía indiferenciado: ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni trabajo agrícola, ni trabajo intelectual... sino trabajo a secas, *sans phrase*, trabajo simple, sin adjetivos. Por supuesto que las mercancías conservan su faz de valor de uso y por supuesto que los trabajos conservan su faz de concretos, pero esas facetas son meras portadoras de lo que realmente interesa: «Ahora los trabajos privados para validarse socialmente deben generar valor. [...] En la sociedad productora de mercancías el trabajo debe aparecer como masa indiferenciada de trabajo humano.» (Astarita, 2006: 82). He aquí el lazo social contemporáneo, que no tiene nada que envidiar a las religiones más disparatadas: atribuir un «valor» a la mercancía, es decir, tratarla según el trabajo que ha sido necesario para su producción —pero un trabajo ya pasado, que ya no está ahí— y, lo que es más, tratarla no en consideración al trabajo que se ha gastado real e individualmente, sino en cuanto parte del trabajo social global. «En la sociedad burguesa, el obrero, por ejemplo, está presente de una manera puramente subjetiva, desprovista de carácter objetivo, pero la cosa, que se le *contrapone*, ha devenido la *verdadera entidad comunitaria*, a la que él trata de devorar y por la que es devorado» (Marx, 2001b: 457).

Esta es la situación que ilustra aquel episodio de *South Park* que narramos al comienzo. Vemos cómo la crítica del valor, la crítica de la economía política, no se limita a la esfera económica sino que presenta una teoría global de la sociedad: no se comprende el valor si no reconocemos en él la alienación de las potencias sociales, la indiferenciación de las cualidades concretas en una gelatina de cantidades abstractas. El trabajo abstracto se convierte así en una potencia destructiva, porque al valor sólo le interesa su propia cantidad, su propio incremento: «no son sujetos ni el “valor” ni el “valor de cambio”, sino que lo es solamente la *mercancía*» (Marx, 1970: 171). Entonces no importa cuál sea la mercancía concreta que realice el proceso de valorización: armas, comida, juguetes, vidas...

8 La referencia a los EE.UU. es de una lucidez inusitada. También las reflexiones acerca de la «versatilidad» del obrero, que hoy suele llamarse «flexibilidad» y, si recordamos una de las últimas reformas educativas, «polimodalidad»: «En ningún otro país la fluidez del capital, la versatilidad del trabajo y la indiferencia del obrero por el contenido de su trabajo son mayores que en los Estados Unidos de Norteamérica. [...] En ninguna otra parte el individuo es tan indiferente como en Estados Unidos respecto al tipo de trabajo que lleva a cabo; en ningún otro lugar es tan consciente de que su trabajo le procura siempre el mismo producto: dinero; y en ningún otro país la gente pasa con la misma displicencia por los más dispares ramos de la industria. Esta “versatilidad” de la capacidad laboral se presenta aquí, pues, como una cualidad netamente distintiva del obrero libre, por oposición al trabajador esclavo, cuya capacidad de trabajo es estable y sólo se puede empear conforme al modo fijado localmente de una vez para siempre.» (Marx, 2001a: 48-9).

A pesar del frío, la víspera de Navidad obligaba a la gente a salir a la calle [...] el Burger King de la plaza estaba repleto. Familias enteras, cargadas de criaturas y de paquetes, hacían cola frente a las cajas o, instalados alrededor de una mesa en bancos inamovibles atornillados al piso, comían menús idénticos en platos y vasos de cartón, aprovechando el respiro de corta duración en medio de su fatigosa carrera entre la reproducción y el consumo. Previstos rigurosamente de antemano por cuatro o cinco instituciones petrificadas que se complementan mutuamente —la Banca, la Escuela, la Religión, la Justicia, la Televisión— como un autómata por el perfeccionismo obsesivo de su constructor, el más insignificante de sus actos y el más recóndito de sus pensamientos, a través de los que están convencidos de expresar su individualismo orgulloso, se repiten también, idénticos y previsible, en cada uno de los desconocidos que cruzan por la calle y que, como ellos, se han endeudado en una semana por todo el año que está por comenzar, para comprar los mismos regalos en los mismos grandes almacenes o en las mismas cadenas de marcas registradas, que depositarán al pie de los mismos árboles adornados de lamparitas, de nieve artificial y de serpentina dorada, para sentarse después a comer en mesas semejantes los mismos alimentos supuestamente excepcionales que podrían encontrarse en el mismo momento en todas las mesas de occidente, de las que después de medianoche se levantarán, creyéndose reconciliados con el mundo opaco que los moldeó, y trayendo consigo hasta la muerte —idéntica en todos—, las mismas experiencias concedidas por lo exterior que ellos creen intrasferibles y únicas, después de haber vivido las mismas emociones y haber almacenado en la memoria los mismos recuerdos. (Saer, 2000: 148-9)

Bajo el cándido paisaje de unas fiestas periódicas que orbitan alrededor de las compras y las ventas, entre los hábitos más íntimos de nuestra privacidad burguesa, en las sangrientas orgías que el capital celebra para sí, la experiencia social se desarrolla merced a una *abstracción concreta*: la relación fortuita de los seres humanos con lo que hacemos. Deseo impersonal por un objeto = X. Deseo puro, abstracto. El dinero es su superficie. La mercancía, su secreto. Y esta indiferencia nos mata.

BIBLIOGRAFÍA

- Astarita, R. (2006). Valor, mercado mundial y globalización, Buenos Aires: Kaicron.
- Debord, G. (2012). La sociedad del espectáculo, Valencia: Pre-Textos.
- Del Barco, O. (2008). El Otro Marx, Buenos Aires: Milena Caserola.
- Del Barco, O. (2011). Escrituras. Filosofía, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1995). El Anti-Edipo (Capitalismo y esquizofrenia I), Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). Mil Mesetas (Capitalismo y esquizofrenia II), Valencia: Pre-Textos.
- Farocki, H. (2014). Desconfiar de las imágenes, Buenos Aires: Caja Negra.
- Grüner, E. (2001) El sitio de la mirada (Secretos de la imagen y silencios del arte), Buenos Aires: Norma.
- Jappe, A., Kurz, R., Ortlieb, C. (2014). El absurdo mercado de los hombres sin atributos (Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía), Logroño: Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2016). Las aventuras de la mercancía, Logroño: Pepitas de calabaza.
- Lytard, J-F. (1975). A partir de Marx y Freud, Madrid: Fundamentos.
- Marx, K. (1970). «Glosas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner», en AA.VV., Estudios sobre El Capital I, Buenos Aires: Ediciones Signos.
- Marx, K. (2001a). El Capital – Libro I Capítulo VI (inédito): Resultados del proceso inmediato de producción, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2001b). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). Contribución a la crítica de la economía política, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). El Capital (Crítica de la economía política), Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rancière, J. (1974). El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los Manuscritos de 1844 a El Capital, Buenos Aires: Ediciones Noé.
- Saer, J. J. (2000). La pesquisa, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, pp. 148-9.
- Žižek, S. (2005). El sublime objeto de la ideología, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

SOBRE EL AUTOR

Mariano Alberto Repossi

Mariano Repossi ha cursado la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, estudia de manera autodidacta y en grupos autoorganizados. Integra el colectivo de trabajo de la revista Dialéctica y participa en la organización política Nodo (Colectivo de co-organización militante).

Email: marianoalbertorepossi@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 12/09/2017

APROBADO 22/10/2017



MONNAIE ET POUVOIR: UNE LECTURE FOUCALDIENNE

MARIE CUILLERAI

RESUMEN

En diálogo con la teoría marxiana del fetichismo de la moneda, Foucault propone una historización del hecho monetario que anuda el crédito con la promesa, el poder con la creencia y marca la ambivalencia de la relación de endeudamiento. Nuestra intención es exponer una parte de las Lecciones sobre la voluntad de saber siguiendo lo que resulta ser una genealogía de la moneda y subrayando su carácter de institución. A comienzos de los años 70 el filósofo consagró algunas semanas de los cursos de su cátedra de historia de los sistemas de pensamiento a analizar las instituciones del saber en la Grecia arcaica. Su procedimiento contrasta con los precedentes porque examina el hecho monetario a través de una reforma política. Su curso no habla ni de teoría ni de ciencia económica, a fortiori no habla de dominación capitalista, pero tampoco de una sociología del dinero o de modalidades de intercambio diferenciadas. Foucault investiga la institución de un sistema de distribución de poderes. La economía todavía no había sido inventada a título de una de esas ciencias sociales cuyo nacimiento analizó en *Las palabras y las cosas*.

PALABRAS CLAVE MONEDA; PODER; SIMULACRO; FOUCAULT

ABSTRACT

En dialogue avec la théorie marxienne du fétichisme de la monnaie, Foucault propose une historicisation du fait monétaire qui noue le crédit à la promesse, le pouvoir à la croyance et marque l'ambivalence de la relation d'endettement. Notre propos exposera une partie des Leçons sur la volonté de savoir en suivant ce qui se révèle être une généalogie de la monnaie, soulignant son caractère d'institution. Le philosophe consacra au début des années 70 quelques semaines des cours de sa Chaire d'histoire des systèmes de pensée, à analyser les institutions du savoir en Grèce archaïque. Sa démarche tranche avec les précédentes parce qu'elle scrute le fait monétaire à travers une réforme politique. Son cours ne parle ni théorie ni science économique, a fortiori pas non plus de la domination capitaliste, mais pas non plus d'une sociologie de l'argent ou de modalités d'échanges culturellement différenciées. Foucault retrace l'institution d'un système de distribution de pouvoirs. L'économie n'a pas encore été inventée au titre d'une de ces sciences humaines dont il analysa la naissance dans *Les Mots et les Choses*.

KEY WORDS MONNAIE; POUVOIR; SIMULACRE; FOUCAULT

Derrière la définition de la monnaie comme équivalent général, et en deçà de ses fonctions de moyen de paiement, de réserve de valeur et d'unité de compte, la monnaie a été pensée comme une réalité institutionnelle à la fois symbolique et structurante du lien social. De Marx à Polanyi, en passant par Simmel ou Mauss, les perspectives non économiques sur la monnaie ont dénaturisé la compréhension selon laquelle la monnaie est un instrument inventé pour pallier aux contraintes de l'échange marchand. Il n'est guère de philosophie, Kant inclus, qui n'ait dénoncé comme Nietzsche l'ambivalente parenté entre valeur éthique et valeur marchande, dont Deleuze a restitué la commune origine dans la violence de l'endettement qui scelle le sort des mauvais payeurs. Tous deux ont érigé l'homme endetté en figure exemplaire du destin occidental en exhibant dans la capacité de promettre la construction du Sujet se projetant dans le temps et capable de répondre de lui-même. En s'inspirant de ces analyses et de celles de M. Foucault sur le biopouvoir, M. Lazzarato dans son livre *L'Homme endetté*, a montré comment la dette représente aujourd'hui une technologie majeure de la gouvernementalité néolibérale dont se nourrit la domination du capitalisme financiarisé contemporain.

Ces différentes approches permettent de saisir le vif de la domination, derrière ce que Marx identifiait comme la fantasmagorie d'un rapport aux choses. En dialogue avec la théorie marxienne du fétichisme de la monnaie, Foucault propose une historicisation du fait monétaire qui noue le crédit à la promesse, le pouvoir à la croyance et marque l'ambivalence de la relation d'endettement. Notre propos exposera une partie des *Leçons sur la volonté de savoir*¹ en suivant ce qui se révèle être une généalogie de la monnaie, soulignant son caractère d'institution et ce qui la rattache comme telle. Le philosophe consacra au début des années 70 quelques semaines des cours de sa Chaire d'histoire des systèmes de pensée, à analyser les institutions du savoir en Grèce archaïque. Il se concentra sur une période de mutation des cités de Corinthe et d'Athènes.

Sa démarche tranche avec les précédentes parce qu'elle scrute le fait monétaire à travers une réforme politique. Son cours ne parle ni théorie ni science économique, a fortiori pas non plus de la domination capitaliste, mais pas non plus d'une sociologie de l'argent ou de modalités d'échanges culturellement différenciées. M. Foucault retrace l'institution d'un système de distribution de pouvoirs. L'économie n'a pas encore été inventée au titre d'une de ces sciences humaines dont il analysa la naissance dans

1 Michel Foucault reprend la thèse de l'historien Etienne Will qui soutient une vision institutionnelle de la monnaie liée à l'impôt. Selon Will, Cypsélos pour asseoir son pouvoir à Corinthe a dû procéder à une redistribution des terres et à une forme d'impôt qui ont introduit un usage monétaire spécifique de certains objets et de biens, en l'absence de monnaies frappées. Georges Le Rider mentionne différents travaux, postérieurs à ceux de Will sur Corinthe et le tyran Cypsélos, qui remettent en question cette thèse en raison d'une datation plus précoce de l'apparition de la monnaie, vers la deuxième moitié du VI^e siècle. Si ces datations hypothèquent la thèse historique, elles n'invalident pas la perspective archéologique selon laquelle à l'origine des usages monétaires se trouvent des changements institutionnels dans le régime de promulgation des lois et de codification de la mesure. Pour une synthèse des débats, voir (Testart (dir), 2001) et (Le Rider, 2001).

Les Mots et les Choses. À Corinthe, les usages monétaires se nouent aux relations d'endettement, sans que la valeur marchande ni le marché ne jouent encore de rôle dans les structures sociales de la Cité. La monnaie inspire une confiance sans discrédit possible et en même temps relève d'un simulacre. Derrière cet apparent paradoxe, se dévoile une pensée de l'institution et des pratiques institutionnelles qui relève d'une lecture du politique que M. Foucault n'aura de cesse d'approfondir dans les textes ultérieurs sur la gouvernementalité néolibérale. Institution, la monnaie a un rôle politique de régulation des conflits de classe qui ne repose pas sur l'illusion fétichiste. En déclarant que la monnaie s'origine dans le monde des valeurs religieuses, M. Foucault semblait pourtant rejoindre ce point de vue. Cependant, il construit un concept de monnaie simulacre qui s'en écarte et dont on essaiera de montrer en quoi il permet d'ouvrir la relation monétaire aux jeux de la résistance².

JUSTICE ET ÉQUIVALENCE

Pour Foucault, l'ouvrage qui révèle l'historicité de la monnaie et la gestation de la forme équivalent général est le récit *Des travaux et des jours* (Austin et Vidal-Naquet, 1972) parce que Hésiode est contemporain d'un double changement social : une relative laïcisation du rapport à la vérité, marquée par une rationalisation des procédures de vérification, et une progressive démocratisation du pouvoir, caractérisée par une redistribution plus horizontale et plus dynamique. Ces deux évolutions sont liées d'une part, à ce que les antiquisants appellent la révolution hoplitique et à l'acculturation aux relations égalitaires entre combattants au sein des unités guerrières ; et d'autre part, à l'évolution des régimes de production, consécutive aux crises agraires de cette période (avec le développement de l'artisanat) et la sédimentation des épisodes de colonisation successifs. *Des Travaux et des jours* exprime les transformations fondamentales des relations sociales qui désormais vont tramer les nouveaux liens entre les hommes et avec les immortels, et reconfigurer les rapports de pouvoir, la construction de l'autorité, et les formes de la justice.

Le récit d'Hésiode s'adresse à son frère Persès³. Face à un héritage qu'il vit comme une injustice, il développe un plaidoyer contre les dégradations de l'ordre social qui

2 La thématique des monnaies alternatives, sociales et solidaires, considérées comme forme de résistance et de redéfinition de la citoyenneté fait l'objet d'une vaste littérature. On retiendra entre autres, (Ould-Ahmed, 2010). Pour les SEL en France, le site militant www.selidaire.fr ; (Laville et Catanni, 2006) ; (Blanc et Fare, 2013) ; (Blanc et Fare, 2012) ; (Baronian et Vercellone, 2013) ; (Laacher, 2003). Voir aussi (Gorz, 1987) et (Mandin, 2009).

3 M. Foucault, utilise la traduction de P. Mazon (qu'il cite en abrégé *Travaux*) parue aux éditions Belles-Lettres en 1928. Il s'appuie plus particulièrement sur (Detienne, 1963) ; (Detienne, 2006) ; (Detienne et Vernant, 1979) ; (Frisch, 1943).

auraient opposé le destin des deux frères. Dans son chant, Hésiode légitime le travail de l'activité productrice et transformatrice qui se trouve pour la première fois associée à la richesse. L'association du travail à la prospérité fait entendre que la richesse n'est pas seulement le signe d'une faveur, ni la marque et l'attribut de la force ou de la bienveillance des dieux. Pour Foucault cette valorisation du travail révèle une mise en question de la forme homérique de la justice que favorisait l'arbitraire du pouvoir. Il s'y joue à ses yeux un changement décisif quant au lien entre justice et vérité.

Hésiode veut convaincre Persès de reconnaître la vérité et la justice de faits qui concernent les conflits de legs et les parts d'héritage, les échéances des prêts, les manières légitimes de prospérer. Il fait entendre que pour régler un conflit, il ne suffit pas de s'en remettre aux rites de l'ordalie, ni laisser les Dieux trancher. Il faut reconnaître des vérités qui ne se donnent plus à connaître seulement dans les savoirs mantiques et qui s'imposaient parce que délivrées par des décrets divins, lisibles pour les seuls initiés. Il faut faire droit à des vérités qui se construisent par l'accumulation de savoirs issus de l'expérience, et de la confrontation entre des récits contradictoires concernant des faits du quotidien. Il faut non seulement reconnaître les rythmes des saisons, mais il faut aussi pouvoir rendre compte de l'entraide de voisinage, des torts qui s'y déroulent, et rendre commensurables, aides, torts et réparations. Hésiode est donc pour Foucault le nom d'une rupture majeure dans l'ordre des systèmes de savoirs. Il marque une société qui appelle les usages réglés de l'équivalence et commence de se doter de ce que Schumpeter appelait des « connaissances outillées » qui permettent d'assurer l'égalité dans les trocs et les échanges, les prêtés et les rendus et qui mesurent le consentement mutuel. Justice, vérité et richesse ne peuvent se lier sans qu'une traduction entre faute et réparation, préjudice et indemnité ne voit le jour. Ce lien est l'effet d'un double déplacement : libération des connaissances théogoniques et cosmologiques jusqu'alors captives des finalités de renforcement de l'autorité royale ; et assomption d'une justice qui concerne les contestations que des hommes formulent envers d'autres hommes, et qui requiert des normes de mesures connues de tous. La monnaie est ce qui permettra la mesure des quantités et des équivalences.

Par rapport à ces puissants aux sentences torses, [cette justice]-ci, allant du décret de Zeus à l'ordre du monde et de celui-là à la vigilance, à l'exactitude paysanne, au jeu de la bonne entente et de la dette restituée, cette justice hésiodique appelle tout un transfert de souveraineté. L'appelle mais ne la constate pas, car à l'époque des Travaux, la justice n'est institutionnalisée qu'entre les mains des rois de justice. Dans son chant Hésiode invoque une justice qui s'articule sur un nouveau savoir (celui des calendriers et des chronologies na-

turelles) ; sur une nouvelle pratique de la mesure (la mesure de l'échange et de la restitution, quelque chose comme la monnaie) ; sur une nouvelle distribution de la souveraineté. La recherche d'un nouveau type d'autorité politique, d'une mesure monétaire et d'un savoir des choses et du temps se manifeste solidai-
rement dans les textes d'Hésiode (Foucault, 2011 : 112)

Fort de ce premier repérage concernant vérité et justice, le cours de Foucault remonte le temps et passe à une couche historique antérieure, pour retrouver en amont d'Hésiode, dans l'histoire de Corinthe et du tyran Cypsélos, une autre présence *de quelque chose comme la monnaie*, une autre forme de justice, une autre forme de pouvoir. Foucault marque ainsi les points de ruptures entre les époques archaïque et classique, comme si il lui avait fallu lire Hésiode pour historiciser l'économie des quantités et des équivalences que connaîtront par la suite Platon et Aristote. La traversée d'Hésiode se fait généalogie de l'équivalence, critique de la figure d'une justice équilibrant les fautes et les sanctions. Elle suppose une autre pensée des conflits et des formes d'apaisement social. Pour en saisir la portée, Foucault rappelle que selon les historiens, la monnaie en usage dans la Grèce archaïque a dû être importée de Lydie où elle ne fonctionnait pas pour des usages commerciaux, comme ce sera le cas en Grèce, mais servait à établir impôts et redevances.

CONFLIT D'ENDETTEMENT ET MONNAIE

Dans le cadre relativement documenté de Corinthe, Foucault voit mise en une conception de la monnaie qui ne doit rien à sa capacité à fonctionner comme équivalent. Exemple des transformations politiques du VII^e siècle, Corinthe est comme Chios, Sparte ou Athènes l'objet d'une lutte entre les nombreux et les riches, *oi polloi*, *oi ploutoi*. Ces nombreux, les plus pauvres que l'on commence à appeler *démos*, font l'objet d'une convoitise nouvelle. Le polémarque Cypsélos, figure historico-légendaire d'un tyran nomothète « *leur a permis un temps d'exercer le pouvoir* » (Foucault, 2011 : 236). Cypsélos fut sans doute porté au pouvoir par ceux qui avaient été ses soldats dans une armée d'hoplites. Pour édifier son régime, il confisque une partie des terres de l'aristocratie la plus favorisée et la redistribue d'une part, à ses soldats, pour partie issue d'une aristocratie appauvrie par les combats, et d'autre part aux paysans endettés. Cette dette⁴ est au cœur de l'intérêt de Foucault, car la « réforme » de Cypsélos ne consiste pas à annuler les dettes des pauvres comme le fera plus tard Solon, mais à reproduire en le modifiant l'usage ionien de la monnaie d'impôt.

4 Comme Jean-Pierre Vernant l'explique, l'activité agricole est un ensemble diversifié de métiers qui ne définit pas un ensemble unifié à la façon d'une branche professionnelle. Voir (Vernant, 1965 : 219-225).

Cypsélos créa un impôt sur les revenus des plus riches (d'un dixième de leur fortune), et créa simultanément à partir des stocks d'offrandes en pièces, métaux ou objets précieux, des monnaies pour le payer. Les prélèvements permirent une distribution directe de monnaie aux paysans appauvris, le financement de voies d'acheminement et des avances aux artisans. L'impôt sur les plus riches finança la redistribution des terres, donnant aux plus pauvres les moyens de se désendetter. La réforme monétisa les dettes et construisit ainsi le mécanisme par lequel échapper au cycle de l'endettement. Ce faisant, elle créa un circuit qui reversa aux plus riches sous forme monétaire l'impôt qui leur avait été tout d'abord prélevé. Dans cette boucle, la monnaie a servi de médiation pour le bouclage du prélèvement et de la restitution.

SUBSTITUT OU ÉQUIVALENCE

L'historien E Will suppose que Cypsélos a créé une monnaie en procédant à une fonte d'objets qui furent taxés pour remplir le Temple de Zeus et honorer sa promesse de lui rendre fortune, s'il l'aidait dans sa conquête du pouvoir. Ces objets précieux, tout comme la monnaie qui en émane, étaient ainsi à la fois richesse taxée et objets de culte. Foucault s'intéresse à l'opération de monétisation qui consiste en une substitution de richesses immobilières et agraires en richesses monétaires. Ce processus représente pour lui une rupture décisive dans les mœurs de l'Antiquité parce que la monnaie versée pour l'impôt substitue des biens présents à des produits de travaux agricoles escomptés. Elle met sur le même plan ontologique des réalités qui ne sont commensurables que parce qu'elles partagent une même origine religieuse. La monnaie ne joue son rôle économique d'instrument de distribution, de répartition et de correction sociale, que parce qu'elle participe de la richesse sacrée et non parce qu'elle reposerait sur l'équivalence d'un échange marchand. Elle permet de relier les trois temps du circuit (temps de collecte de l'impôt, temps de redistribution aux pauvres, et temps de fructification agricole), dans une même offrande à Zeus. Pour désigner la dimension sacrée de la monnaie de Cypsélos, Foucault l'appelle un simulacre.

La monnaie-simulacre ne permet la circulation des biens que par ce qu'elle met des réalités hétérogènes sur un plan d'homogénéité immanent à la sphère symbolique du religieux. Elle rend possible des métamorphoses de choses en autres choses, bien plus qu'elle ne mesure des proportions entre des choses que seul un regard trop attaché à la fonction circulatoire de la monnaie considère comme des équivalents. La monnaie moderne pousse à identifier l'homogénéisation à l'équivalence,

comme à sa cause unique parce qu'elle se pense comme inhérente à l'échange marchand. L'homogénéisation par la monnaie simulacre, dédiée à la régénération collective de la Cité et à l'offrande, repose sur une capacité sémiologique de la monnaie qui peut rapporter des signifiés à d'autres signifiés. Des biens, des terres et de la monnaie s'expriment les uns dans les autres, parce qu'ils expriment singulièrement une participation commune à la puissance divine. Cet usage de la monnaie fonde un régime de substituts et non des relations d'équivalence⁵. Cypsélos a placé sa réforme sous le sceau d'une promesse à Zeus. Les prélèvements ont été obtenus dans les formes d'un rituel sacrificiel comme parts revenant au dieu. Monnaie, dette et croyance sont alors indissociables : « *part du temple ou du feu et contrainte ou rapine du pouvoir, revigoration magique du corps social et activité quotidienne des potiers à leur tour* » (Foucault, 2011 : 131). Le principe d'homogénéisation est la force de revigoration du corps social.

À travers Hésiode et Cypsélos, Foucault expose deux conceptions différentes de la monnaie. Hésiode anticipe sur la définition de la monnaie comme équivalent général et instrument de mesure des échanges. Il cherche un outil au service d'une justice des contrats et des échanges. Cypsélos faisait de la monnaie une institution politique qui ne doit rien au marché ni au travail. Sa monnaie simulacre n'est pas une mesure pour l'échange, mais un outil de correction sociale par redistribution de pouvoir. Elle produit incontestablement un desserrement de la domination en faveur des plus nombreux, mais cependant sa régulation politique est ambivalente dans la mesure où elle autorise des transferts de pouvoir tout en assurant dans le même temps la consolidation des puissants. Cypsélos crée un circuit où l'impôt sur les plus riches et la distribution de monnaies aux pauvres créent les conditions d'éloignement d'un conflit ouvert, d'une *stasis*; mais dans le même temps, il intensifie le régime des dettes et ramène ainsi l'argent aux plus riches. C'est dans ce rapport au pouvoir que la dimension du simulacre se précise. La monnaie simulacre une « métathèse du pouvoir » (Foucault, 2011 : 133), dont la sémiologie symbolique renvoie au religieux, mais selon une symbolique spécifiquement politique : à Corinthe le cheval, à Egine la tortue, et bientôt à Athènes la chouette symbolisent le pouvoir en tant qu'il est enjeu d'une lutte politique.

5 Dans l'Anti-Ceïpe, Gilles Deleuze et Félix Guattari citent ces cours de Foucault, et reprennent eux aussi les travaux de E. Will pour asseoir leur théorie de la capture d'Etat par l'impôt. « L'argent, la circulation de l'argent, c'est le moyen de rendre la dette infinie. Et voilà ce que cachent les deux actes de l'Etat : la résidence ou territorialité d'Etat inaugure le grand mouvement de déterritorialisation qui subordonne toutes les filiations primitives à la machine despotique (problème agraire) ; l'abolition des dettes ou leur transformation comptable ouvrent la tâche d'un service d'Etat interminable qui se subordonne toutes les alliances primitives (problème de la dette). Le créancier infini, la créance infinie a remplacé les blocs de dette mobiles et finis. Il y a toujours un monothéisme à l'horizon du despotisme : la dette devient dette d'existence, dette de l'existence des sujets eux-mêmes. Vient le temps où le créancier n'a pas encore prêté tandis que le débiteur n'arrête pas de rendre... » (Deleuze et Guattari, 1972 : 233-234).

La monnaie simulacre de Cypsélos présente une forme originale de la souveraineté monétaire. Comme partout ailleurs dans la Grèce archaïque, le pouvoir pacificateur de la monnaie est détenu par le « *métreur de la cité, le mesureur des terres, des choses, des richesses, des droits, des pouvoirs et des hommes* » (Foucault, 2011 : 127). Mais il y a plus dans la monnaie simulacre. Car si la sémiotique religieuse de la régénération explique la fonction pacificatrice de la monnaie ce n'est pas par la redistribution de richesses qu'elle rend possible, mais par un partage du pouvoir opéré au détriment des crédateurs.

FÉTICHISME ET SIMULACRE : MARX ET FOUCAULT

En proposant de considérer qu'un régime de substituabilité a organisé une fonction politique de la monnaie, Foucault approfondit indirectement un dialogue avec la question du fétichisme, et replace la logique fétichiste dans sa perspective centrale du lien savoir-pouvoir. En effet, Foucault déclare que la monnaie simulacre de Cypsélos relève bien de ce que Marx a pensé sous le fétichisme (Foucault, 2011 : 132); mais cette appréciation est ambiguë puisque la sémiotique de la substituabilité opère dans le cadre d'une monnaie sans rapport avec l'échange marchand. Foucault précise :

elle n'est pas un symbole qui effectue, pas encore un signe représentatif. Elle effectue une substitution religieuse [qui] permet un prélèvement et une distribution ; elle effectue une substitution économique [de la] fortune [à] l'investissement ; elle effectue une substitution politique : d'une groupe social à un autre ; elle effectue enfin un autre substitution : au bouleversement social cherché, elle substitue un léger déplacement de pouvoir...C'est cela le simulacre : opération réelles, séries indéfinies – créant la fixation (non la représentation). Alors que le signe représente, le simulacre substitue une substitution à une autre substitution. C'est sa réalité de simulacre qui a permis à la monnaie de rester longtemps non seulement un instrument économique mais une chose qui émane du pouvoir et qui y revient, par une sorte de charge et de force interne : un objet religieusement protégé qu'il serait impie, sacrilège d'adultérer... Et peut-être peut on aller plus loin, c'est comme simulacre qu'elle est signe, sa mise en circulation comme signe dans une économie marchande est un avatar de son histoire réelle de simulacre. Simulacre d'une nature des choses, d'une valeur qui leur appartiendrait en propre, simulacre d'une équivalence réelle. Ce que Marx a appelé le fétichisme (Foucault, 2011 : 134-135)

Pour comprendre ce texte retors, il faut se souvenir que la monnaie désigne tout un ensemble de pratiques, d'estimations, de quantifications, de proportionnalités dans des transferts où les objets d'échange sont sacrés (Foucault, 2011 : 129). En reconstruisant le régime complexe de substitutions, Foucault a fait apparaître une « constellation discursive » (Foucault, 1969 : 92) autour d'une monnaie qui se décline en pratiques différentes. Un peu plus haut, la définition marxienne du fétichisme est définie comme le fait d'une méprise inhérente à la logique du signe « une sorte d'erreur philosophique première et radicale » qui consiste à prendre le signe pour la chose. Or, on voit ici Foucault reprendre *le motif de l'équivalence réelle* du fétichisme de Marx, mais dans un tout autre sens.

Le fétichisme est l'enjeu d'une double appréciation contradictoire, qui fait fond sur la dualité entre deux conceptions différentes du fétichisme, présentes toutes deux chez Marx, sans que Foucault approfondisse la question de leur compatibilité. Il admet que « ce fétichisme qui consiste à prendre le signe pour la chose » peut rendre compte d'usages précoces de la monnaie en Lydie ou Phénicie. Il admet même que sous Cypsélos, la monnaie servit à des échanges de « types marchands ». Il faut alors comprendre que le « mauvais » fétichisme qui est visé ici est celui qui définit la monnaie comme un signe de la valeur, ou encore comme une forme de la valeur, entendu au sens de représentant d'une valeur qui n'est pas en elle (et dont Marx laisse entendre dans le *Capital* qu'elle est dans le travail, par quoi une quantité de marchandises peut s'échanger contre une quantité d'une autre). Foucault s'appuie ainsi sur la pensée marxienne du fétichisme et de la monnaie-signe, pour préciser l'écart qu'introduit la monnaie simulacre⁶. Le fétichisme consistait dans l'illusion que la monnaie est le signe d'une chose absente, et secondairement que cette chose absente est la substance commune, siège de la valeur, alors que la valeur n'est qu'une forme, la relativité des choses, ou l'expression d'une chose en une autre. Le mauvais fétichisme concerne la valeur substance. Or, la monnaie simulacre n'étant pas liée à l'usage marchand des monnaies⁷, il serait illogique de placer sous la responsabilité unique de la monnaie comme signe de la valeur absente, les errements fétichistes des autres usages monétaires.

Pour comprendre Foucault, il faut donc distinguer dans le fétichisme de la monnaie selon Marx, ce qui relève du mauvais fétichisme de la valeur et ce qui relève pour Foucault d'un fétichisme du signe. La notion marxienne de fétichisme est opératoire pour décrire le fonctionnement de la monnaie de Cypsélos car c'est un fétichisme du

6 Voir (Castoriadis, 1978).

7 Et ce d'autant que certaines cités où le commerce n'est pas absent n'adoptent pas la monnaie. Par ailleurs, chez Homère déjà les estimations d'équivalences ne se font pas en termes d'objets d'échanges mais d'objets de sacrifices dont les quantificateurs ont une signification rituelle. Le fétichisme rend compte des situations sociales où la monnaie a cours dans des Cités qui n'en font pas d'usage marchand.

signe non un fétichisme de la valeur. C'est pourquoi il le requalifie en une logique du simulacre et de son régime de substitutions. Là peut s'éclairer une autre dimension institutionnelle de la monnaie.

Dans le fétichisme tel que Marx en conçoit la logique générale, ce qui est décisif n'est pas que le rapport de la monnaie à la valeur disparaît, mais comme l'explique Antoine Artous, que la valeur n'est pas substance des choses mais forme sociale. Ou pour le dire autrement, parce que le concept marxien de fétichisme est tributaire d'une pensée de la représentation normée par une référentialité conçue sur un modèle chosiste, le fétichisme de la marchandise, site ultime de la valeur aliénée, est la forme dans laquelle se donne à voir le travail social.

DES SIGNES SANS REPRÉSENTATION

La logique de la représentation rend glissante la conception du travail social qu'elle tend à substantier. La définition de la monnaie comme simulacre contourne ce dérapage possible vers une identification substantielle de la valeur, et autorise à penser une substitution *d'équivalence réelle*, une substitution qui remet en question le rapport entre signe et valeur. Foucault rompt avec la logique de la représentation et déconnecte l'échange monétaire de la sphère de circulation des marchandises pour le maintenir au plan de la circulation du pouvoir dans les rapports sociaux. Le simulacre peut alors se comprendre comme un élément constitué dans l'immanence des rapports de force, performant les transferts de pouvoirs, et étranger à toute notion substantielle de la valeur comme à ce qu'elle peut représenter de commun.

Foucault induit à extrapoler sur ce qui peut être mis en équivalence réelle, dans la mesure où, il ne peut s'agir de la valeur substance des marchandises. Le rapport de force, le pouvoir apparaît alors comme ce qui du réel, se transfère en demeurant équivalent à lui-même.

Pour consolider cette hypothèse fragile, on peut d'abord soutenir que la référence à Marx dans ce texte, n'est pas le marqueur d'une époque, ni une stratégie d'auteur⁸, mais bien la mise en œuvre d'une approche matérialiste des formes du conflit social ; forme opérant comme « moment structurant de l'objectivité du social » (Artous, 2015). Le débat qui a lieu ici concerne la question du signe. Le fétichisme de la valeur marchande masque la réalité des rapports d'exploitation en ce que le signe monétaire dans sa circulation se donne comme lié à la valeur absente qu'il

8 Contrairement à l'interprétation de (Garo, 2011 : 82). Pour éclairer le rapport de Foucault à Marx et à Althusser, voir (Copin, 2003).

représente, en vertu de sa nature. L'erreur fondamentale dont parle Foucault pour désigner la logique fétichiste - celle qu'il ne cherche pas à rectifier-, se situe pour Marx dans l'appréciation de la consistance de la valeur monétaire, c'est-à-dire dans le rapport d'équivalence qui unit un signe monétaire à une valeur marchande de l'objet. L'analyse marxienne du fétichisme dénonce l'idée fausse que ce rapport repose sur une valeur substantielle des marchandises alors qu'il n'a pas de corrélat substantiel dans les choses, mais siège dans les superstructures qu'instituent les rapports marchands. Chez Marx aussi, le travail rapporté au temps n'est pas qu'une mesure⁹. Faire du travail social le référent de la valeur c'est ainsi déplacer le contenu de la valeur, mais garder la forme de son rapport direct au signe. C'est admettre que cet être social parce qu'il est abstrait, idéal, a besoin d'une matérialité, celle du signe pour apparaître, et faire de l'apparaître une condition de manifestation nécessaire du social. Or la substantialisation du social serait encore une ontologie du social, à quoi Foucault préfère une ontologie de l'actuel.

C'est en ce point que se disjoignent l'analyse du fétichisme de Marx et celle du simulacre de Foucault. Comme le terme fétiche, celui de simulacre permet de marquer le régime de l'apparaître où se joue la fonction du signe. Mais avec le simulacre la logique représentative disparaît. À la différence de Marx, la monnaie simulacre de Foucault ne dissimule pas les formes d'une domination qui se jouerait dans les transferts d'endettement ; tout au contraire la monnaie exprime cette domination en la portant au jour, en l'offrant à la résistance, parce qu'elle se fait la règle de son estimation, et en donnant le moyen de s'en défaire. La monnaie simulacre de Cypsélos n'est pas une oppression dissimulée, elle inscrit, simule pragmatiquement sans feindre, les rapports sociaux qui la déterminent. La perspective critique est alors renversée.

LES POUVOIRS DE LA MONNAIE

Foucault reprend au terme simulacre son sens premier d'inscription et non de leurre. Le simulacre en un sens *re-présente* bien, dans le social, les rapports de force dont la monnaie est à la fois une grammaire et une circonstance, mais il ne *re-présente* pas une force absente. Zeus est comme un prête-nom de Cypsélos et inversement. La force qu'il nomme est omniprésente. De sorte que la monnaie de Cypsélos n'occulte pas une division sociale derrière une pseudo objectivité des rapports aux choses, ni derrière des faux concepts comme celui de valeur, ou de forme valeur,

⁹ Castoriadis (1978 : 255) parle à ce propos de « l'alchimie marxienne » « qui transforme le social-historique en physiologique et réciproquement ».

qui sont sources d'illusions. Elle n'est pas le signe de l'équivalence entre marchandises dont il faudrait retrouver derrière sa falsification, le vrai substrat commun (travail social ou travail moyen chez Marx), pour assumer une équivalence considérée comme nécessaire aux fins d'établir un autre rapport des hommes aux choses correspondant à une idée d'égalité dans le rapport des hommes entre eux. Nul n'est dupe de la valeur de la relation et de ce que la monnaie détenue ou livrée permet. La monnaie est fraction de pouvoir. Car le procès d'évaluation rectifié en son erreur première, dès lors qu'il ramène un signe à un processus conflictuel de partage, et non aux choses, ne se trouve élucidé chez Marx, qu'au prix d'un resserrement du nœud qui unit savoir et pouvoir. Or, c'est bien ce registre d'explication d'une raison qui s'illusionne d'elle-même sur la naturalité de son désir de savoir qui trouve dans le cadre marxiste ses limites.

C'est pourquoi cette monnaie ne représente pas ou ne signifie pas dans une chose, une unité culturelle, ou un éthos historico-social, à la manière d'un signe monétaire qui symboliserait l'être d'une totalité sociale par ailleurs irreprésentable. La monnaie simulacre révèle bien plutôt que cette unité du social – marque de la disparition des conflits de pouvoir-, ne peut faire l'objet que d'un leurre. Avec le simulacre au contraire, elle apparaît pour ce qu'elle est une forme circonstanciée, ni illusoire ni nécessaire, des relations entre pouvoir et résistance. Comme dans sa version anti-platonicienne, un simulacre n'est pas une copie, un leurre, ni une image-reflet. Ce fut d'abord comme le rappellera Klossowski un objet d'art créé par les hommes en hommage à l'ingéniosité créatrice des Dieux. Une statue, accueillant les dieux dans une empreinte matérielle, un Baphomet. La monnaie simulacre, métathèse du pouvoir, symbolisée par des figures de la lutte, du déplacement, ou de la veille autour du pouvoir (le cheval, la chouette) est l'énonciation d'une conflictualité autour d'un pouvoir qui *maille* le social, énonciation du pouvoir de Zeus qui tantôt unit tantôt divise les hommes. Elle est règle du jeu de transferts de pouvoirs, et non mesure des parts de richesse échangeable. Règle par laquelle des hommes coalisés redéfinissent des rapports sociaux, des places et des fonctions et non représentation d'une valeur commune mais absente, idéale ou abstraite de l'égalité des hommes, ou de l'équivalence des choses.

Le texte de Foucault situe parfois cette expérience monétaire à mi-chemin entre une monnaie signe de la valeur et une monnaie symbole du principe de pouvoir. Cet entre-deux peut-être compris sur le mode d'une évolution, et certaines hésitations des cours autorisent cette interprétation d'une monnaie simulacre qui évoluerait vers la monnaie signe. Mais il paraît plus pertinent de comprendre que Foucault veut faire saisir ici un fonctionnement méconnu qu'il doit éclairer par du plus connu. Lorsqu'il compare simulacre et symbolique, Foucault désigne des symboles qui comme le

sceptre par exemple, circulait entre les mains de celui qui prenait la parole publiquement et qui manifestait le pouvoir. Le sceptre est un symbole du pouvoir, car, le détenir est bien plus que refermer sa main sur un manche précieux. Mais c'est en tant qu'il est présence de pouvoir réel, équivalent réel de pouvoir que s'en emparer constitue un changement de régime. La force du symbole n'est pas tant de présenter quelque chose d'absent, d'abstrait ou d'immatériel que de permettre le rituel qui réalisera pragmatiquement la structure dynamique des partages entre participants, assujettis aux forces dominantes, mais aussi se subjectivant par leur résistance, dans le renversement de la dissymétrie, dans la prise sur le pouvoir. Foucault n'aura de cesse de rappeler que le pouvoir n'est ni Un, ni substantiel. De même, le double du simulacre, à la fois présence virtuelle et force en acte, est irréductible.

Lorsque Foucault définit l'expérience de Cypsélos dans cet entre-deux du signe et du symbole, il atteste d'une insatisfaction conceptuelle. Mais ce faisant, il ouvre une possibilité de penser la crise de confiance monétaire sur le mode d'une rupture dans le symbolique, et non d'une rupture symbolique. La monnaie mi-signe-mi-symbole qu'est la monnaie-simulacre est ainsi bien repérée comme une monnaie de crise. Mais la force de l'exemple corinthien est de doter la monnaie d'un régime de croyance pour affronter la crise du pouvoir, et non la crise de sa représentation. La monnaie-simulacre supporte des pouvoirs différenciés, elle est renégociée et renégociable au gré de ces conflits de pouvoir et se comprend comme le corrélat d'une conception dynamique, protéiforme et instable des pouvoirs dont elle émane¹⁰. Il faut alors se souvenir de la figure du tyran monothète qui instruit la comparaison entre Solon et Cypsélos, tous deux figures d'arbitre législateur convoqués par la crise. À suivre ainsi Foucault, il apparaît que l'institution monétaire problématise le processus de l'institution comme tel¹¹. La force de la monnaie, dérive des décrets de Zeus dont la faveur peut varier du tout au tout. C'est l'ambivalence d'une violen-

10 Cette notion d'émanation associée au simulacre, pour n'être pas reprise dans ces cours renvoie sans doute pour Foucault et en tous cas pour Klossowski à Épicure et à l'atomisme du *De Rerum natura* qui considère les simulacres comme des réalités émanant en permanence des objets et qui frappent nos sens de leur assemblage d'atomes.

11 N'y-a-t-il pas une contradiction principielle à vouloir conserver le terme d'institution pour parler de la monnaie avec Klossowski dans le sillage de Foucault ? Foucault met en place son analytique du pouvoir qui va déboucher sur une microphysique, toutes deux fondées sur la volonté de contourner un modèle juridique du pouvoir qui conduit à penser la domination comme une soumission et « l'effet d'une obéissance ». Ce faisant, il n'interdit pas de penser les « effets de distribution » que le terme d'institution emporte comme médiation dans la constitution d'un sujet économique. Voir (Sauvêtre, 2009).

ce de la règle. La monnaie simulacre est instituante¹² plus qu'institution, parce que son instabilité s'inscrit au cœur même du rééquilibrage des forces de la Cité. Elle ne représente pas la machinerie d'un appareil de pouvoir, elle en est la « métathèse » : moins part que partie prenante de ces pouvoirs, prolongement et en même temps la condition de leur déplacement.

LA STRATÉGIE CORINTHIENNE

Là où une des explications du fétichisme ne parvient pas à rompre avec la logique de l'équivalence et donc de la valeur, l'appréciation de mesure que les simulacres supportent n'est pas absente, mais elle n'est plus rivée aux pièges de la réification et de la quantification de la valeur. Et toutefois, elle conserve un rapport à la vérité. La vérité de la monnaie ne tient pas à l'objectivité quantitative d'une économie des grandeurs, mais à l'effet politique que la circulation des simulacres peut accomplir. La monnaie simulacre de Cypsélos concourt à rétablir un tort. Le déséquilibre des pouvoirs des uns au détriment des autres ; l'éradication de l'excès. Rendit-elle visible que la concentration des pouvoirs -fût-ce dans la forme d'un symbole- serait une forme de cet excès et d'un tort paradigmatique ? Par le simulacre, un échange de biens ou de prestations peut prendre corps sur la connaissance mutuelle d'une substituabilité réglée. Règle qui trouve pour Corinthe son intelligibilité dans des principes religieux ou sacrés. De tels principes, Castoriadis les désignait par le terme grec *axiaï* ; des valeurs fondamentales véhiculées dans les normes sociales. Lorsque Castoriadis entreprend de traverser en sens inverse la critique marxienne d'Aristote pour retourner « de Marx à Aristote », il renvoie la problématique de la valeur substance à celle de la valeur comme principe d'intelligibilité du monde. Derrière le système d'exploitation capitaliste Castoriadis repérait la valeur dernière, selon une anthropologie fondamentale qui ne peut boucler sa logique sur une individualité close, qu'en faisant de l'institution sociale une altérité radicale. Foucault quant à lui, propose plutôt de voir derrière la solidité des principes premiers d'où découlerait l'unité d'un *socius*, une condition d'instabilité des interprétations de ces principes selon les conjectures et les rapports de force.

12 On reprend ici le terme de Castoriadis (1975), dont la première version est écrite entre 1970 et 74. Castoriadis se demande comment l'histoire peut être un domaine de création, « un monde du faire ». L'imaginaire social est pour lui un monde de significations, sur lequel et dans lequel la société s'institue comme totalité singulière définissant les orientations du « faire » social. Cet imaginaire recouvre la création de besoins, de valeurs qui lui permet de dire que toute institution est instituante parce que dotée de la puissance de métamorphose de l'imaginaire, « auto-altération perpétuelle, irréductible à l'aspect structural et fonctionnel du social. Pour la chance d'une rencontre qui n'a pas eu lieu entre les deux penseurs, voir (Potte-Bonneville, 2011).

À une telle lecture du social répond la sémiotique de la substitution dans la forme du simulacre. Un régime de fonctionnement qui autorise une propriété (jamais tant immatérielle qu'elle est essentiellement le fait d'une polyvocité) à prendre corps et effet dans des formes sensibles différentes. À la relation référentielle directe par laquelle un signe monétaire renvoyait à une valeur-substance, interne à l'objet ou aux rapports des objets entre eux, le simulacre introduit un rapport sinon indirect, équivoque. En parlant de monnaie-simulacre, Foucault veut souligner cette dimension où la monnaie dispose d'une fonction d'échange des choses, mais en neutralisant pour ainsi dire leurs qualités sensibles, interdisant aux objets de s'émanciper du réseau de significations que les hommes leur donnent. Sous forme de terres, de blé, de trépieds ou de sceptres, se monnaie une double richesse, celle de ces biens et celle de la part de pouvoir que ces réalités sont et qu'elles gagent¹³.

Sous la monnaie, on ne trouve pas la forme abstraite et sémiologique du signe, mais l'éclat d'un simulacre qui joue entre le pouvoir et la richesse (Foucault, 2011, 155)

CONCLUSION

Comme on l'a vu à travers l'analyse de la réforme de Cypsélos, la monnaie en tant que simulacre permet les rééquilibrages des positions de pouvoir au sein d'une société. La monnaie simulacre devient le facteur de la régulation entre des richesses inégales mais concurrentes parce qu'elles conditionnent le maintien au pouvoir de ceux qui ne sont plus assez riches pour ne pas être renversés. Elle est ce qui exhibe que la richesse économique est devenue le lieu du conflit politique. Mais elle est aussi ce qui atteste que ce lieu peut être déplacé. La monnaie simule, c'est à dire rejoue les forces en présence. Il ne faut pas en déduire trop vite que la monnaie est trivialement le simulacre du pouvoir. Le simulacre monétaire est fondé sur la disparité du politique et de l'économique dans une société qui ne connaît pas les

13 Foucault développe l'articulation entre économie et politique dans la Cité athénienne à partir de l'exemple de Solon. Il remarque tout d'abord que la bonne législation dont se revendique Solon, cette eunomia ne peut pas être comprise comme un dérivé de l'étymologique Nomos, dans la mesure où c'est au contraire eunomia qui est présente dans des textes d'Homère et qu'il faut rattacher à la racine indo-européenne Nem que Dumézil a mis en lumière et qui désigne le partage. L'institution du nomos s'est en fait dégagée de la recherche de la bonne législation, d'abord entendue comme cette juste répartition d'où découle la paix extérieure et la justice intérieure. L'écriture et la lisibilité partagée en sont devenues un moyen. La réforme de Solon joue inversement à celle de Cypsélos. Solon ne redistribue que partiellement la fortune en redistribuant d'abord le pouvoir juridico-politique. Cypsélos à l'inverse redistribue des richesses pour maintenir une classe en son pouvoir. Nomisma, la monnaie et eunomia, la bonne législation de Solon, « sont deux institutions qui se font face ».

structures de leur (prétendue) séparation. Le simulacre est « construit sur une disparité, une différence, il intériorise une dissimilitude », écrivait Gilles Deleuze (1969 : 297). Si la Grèce archaïque le découvre, c'est à partir de cette sémiotique d'une mesure sans quantité, qui peut habiller n'importe quelle conjonction de rapports de force, déshabiller les détenteurs trop avides, et revenir à ceux qui ont la capacité de soutenir les défis divins.

La monnaie simulacre n'est liée d'aucune façon avec un substrat qui se retrouverait en chaque production, objet ou marchandise, ou en un intérêt identifiable comme forme des désirs singuliers. Elle n'est pas liée à l'objectivation d'une valeur immatérielle susceptible d'être mesurée, ou appréciée quantitativement, comme le temps de travail. Elle n'est pas non plus le symbole d'une totalité sociale « démocratiquement » constituée par un contrat social. Car dans ces deux cas, la monnaie demeure un représentant. En tant que simulacre, la monnaie du tyran nomothète maintient dans l'immanence de ses usages le conflit politique que le symbolisme de la souveraineté tend à borner par le haut, et que la référence à la valeur substance tend à éteindre par le bas. Derrière l'évidence de l'équivalent universel (un prix identique pour des choses différentes), comme derrière l'unanimité d'une adhésion symbolique (des intérêts différents unifiés par une interdépendance assumée), le simulacre monétaire permet de jouer de l'arbitraire et donc aussi de la fragilité de l'inégalité des statuts ou des places.

Réinscrite dans la perspective historique foucauldienne, la monnaie simulacre marque bien une césure, elle manifeste un conflit violent entre le pouvoir de la richesse et le pouvoir du commandement. C'est en ce sens qu'elle a un rapport crucial avec la problématique de la vérité et de la connaissance. C'est une monnaie qui n'occulte pas et dont l'étalon dépend d'un système cosmique et religieux qui se rend visible à tous. Néanmoins, cette puissance d'égalisation reste symboliquement abstraite. Or, en exhibant une conflictualité de la richesse et du pouvoir, la monnaie simulacre effectue une égalisation concrète devant le principe d'un pouvoir qui demeure enjeu de relations dissymétriques, mais dont elle exhibe devant tous, un potentiel d'altération. Certes, nous rappelle Foucault la contrainte religieuse interdisait que la règle de distribution monétaire fut altérée, c'est-à-dire, remodelée, voir fondue en une autre matérialité pour un autre régime d'échange. Ce qui aurait été sans doute inutile, dans la mesure où la monnaie servait ce double régime de substitution, économique et politique. Mais son altération eut pu venir depuis le régime sémiotique religieux, de contestations divines, certes périlleuses mais qui n'ont pas manqué sur l'Olympe. Cette limite, le simulacre monétaire a le pouvoir de la rendre visible. Il a en ce sens une fonction régulatrice assez particulière. Immanente au corps social, la régulation de la monnaie-simulacre ne maintient un équilibre social, en dehors de

toute quantification objectivée par une numération « morte », que pour autant qu'elle est porteuse d'un déséquilibre. La monnaie simulacre, peut-on dire « ne se donne, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais s'exerce et n'existe qu'en acte »¹⁴. Foucault, parle ainsi du pouvoir. À défaut d'une description certaine de la réalité Corinthienne, nous pouvons y voir un paradigme monétaire contemporain. Si la monnaie simulacre est métathèse du pouvoir, c'est essentiellement par la force circulatoire de ses substitutions qui peuvent épouser un pouvoir conçu par Foucault comme une « chaîne de circulations » qui « transite par les individus ». Foucault multipliera les précautions méthodologiques dans les premiers cours de l'année 1976, pour éviter de simplifier une lecture décentrée du pouvoir dont le passage à la limite serait une « sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps ». Foucault en 1970 a adopté une perspective sur le social assez rare dans ses écrits de l'époque pour être soulignée. C'est pourquoi il peut sembler surprenant que ce long moment dédié à la question du simulacre monétaire, disparaisse l'année d'après de l'agenda foucauldien au profit d'une autre recherche sur la problématique de la sexualité, et ne fasse l'objet d'aucun rappel dans *Naissance de la biopolitique*, au moment où Foucault analyse la reconstruction allemande de l'immédiat après-guerre.

La conclusion du livre de 1976 nous renseigne sur ce parcours. *La Volonté de savoir* a montré comment « la sexualité » loin d'être un sanctuaire, réprimé par les institutions bourgeoises aux fins de la reproduction de son mode capitaliste de production de soi, constitue un dispositif de pouvoir articulés aux processus physiologiques. Un raisonnement similaire contre « l'hypothèse répressive » et sa sanctuarisation du sexe en autre du pouvoir est à l'œuvre dans cette enquête sur la monnaie. Elle met au jour un écart avec ce que l'on pourrait appeler « l'hypothèse aliénante » du fétichisme de l'aliénation marchande. Définir la monnaie comme dispositif de pouvoir conduit Foucault à séparer le signe monétaire de la logique de la représentation de la valeur. Il y a une politique de la monnaie, parce que la monnaie est politique. Elle n'est pas un instrument signifiant une valeur économique. L'enquête détourne la place de la valeur économique au cœur des dispositifs de pouvoir¹⁵ qui soutiendront l'économie classique. Elle indique comment « l'empire de la valeur » (Orléan, 2011)

14 C'est du pouvoir dont parle Foucault en ces termes dans la prodigieuse conclusion des 4 années de recherches où s'inscrivent ces analyses monétaires et qu'il prononce le 7 janvier 1976. Voir (Foucault, 1997 : 15).

15 Certes le terme est anachronique et ne viendra qu'ultérieurement consolider cette approche archéologique, mais l'opération de renversement critique poursuivie dans ces cours est très voisine de celle du livre *La Volonté de savoir*, « le sexe » et « la valeur » apparaissant sous l'effet d'un raisonnement commun comme deux concepts corrélés dans des stratégies discursives historiquement analysées, et surtout comme le lieu d'un combat à front renversé, celui de l'hypothèse répressive qui milite pour un retour au sexe par la libération du désir, qui suppose une sanctuarisation du sexe, et celui d'un retour à la valeur d'usage, par destruction de l'économie de marché, qui suppose une sanctuarisation du travail comme fondement anthropologique du rapport à la Nature.

peut se sanctuariser dans le processus même de la critique du fétichisme aliénant. La notion de simulacre fait entrer en scène une conception du signe particulière. Conformément au refus de la logique représentative, elle prend de Nietzsche l'idée que le signe est expression, et l'expression une réalisation ou actuation. Le signe monétaire n'est pas re-présentant d'un référent absent, mais simulacre d'un rapport de pouvoir en sa dynamique. Or, si conformément au renversement foucauldien de la formule de Clausewitz, la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens alors la monnaie simulacre est la forme qui peut donner à la conflictualité - contrainte et résistance-, son expression : l'actuation de l'équilibre instable d'un rapport de force.

BIBLIOGRAFÍA

- Artous, A. (2015). Marx et le fétichisme. De la critique de la religion à la critique de l'économie politique. In *Marx au XXIe siècle*.
- Austin, M. et Vidal-Naquet, P. (1972). *Économie et société en Grèce ancienne*. Armand Colin.
- Baronian, L. et Vercellone C. (2013). Moneta del comune et reddito sociale garantito. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00819014>
- Blanc, J. et Fare, M. (2012). Les monnaies sociales en tant que dispositifs innovants : une évaluation. *Innovations : cahiers d'économie de l'innovation*, n° 38, 67-84.
- Blanc, J. et Fare, M. (2013). Understanding the role of governments and administrations in the implementation of community and complementary currencies. *Annals of Public and Cooperative Economics*, vol. 84, n°1, 63-81.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1978). Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous. In *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, 249-316.
- Copin, J. (2003). Marx dans Les Mots et les choses et L'Archéologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault. In *Actuel Marx*, n°19.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Paris : Éditions de minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe, Capitalisme et Schizophrénie*. Paris : Les Éditions de minuit.
- Detienne, M. (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles-Berchem.
- Detienne, M. (2006). *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Le Livre de Poche.
- Detienne, M. et Vernant, J.-P. (1979). *La cuisine du sacrifice*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la Volonté de savoir*, Cours au Collège de France, 1970-71. Paris : Gallimard / Seuil.
- Frisch, H. (1943). *Might and Right in Antiquity, Dike I, From Homer to the Persian Wars*. Copenhagen : Gyldendal Boghandel.
- Garo, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*. Paris : Démopolis.
- Gorz, A. (1987). *Misère du présent, richesse du possible*. Paris : Galilée.
- Laacher, S. (2003). *Les Sel une aventure anticapitaliste*. Paris : La Dispute.
- Laville J.-L. et A.D. Catanni A. D. (2006). *Dictionnaire de l'autre économie*. Paris : Gallimard.
- Le Rider, G. (2001). *La Naissance de la monnaie. Pratiques monétaires de l'Orient ancien*. Paris : PUF.
- Mandin, D. (2009). *Les systèmes d'échanges locaux*. Paris : L'Harmattan.
- Orléan, A. (2011). *L'Empire de la valeur*. Paris : Seuil.
- Ould-Ahmed, P. (2010). Les « clubs de troc » argentins : un microcosme monétaire Creditó dépendant du macrocosme monétaire Peso. *Revue de la Régulation*, n° 7. <http://journals.openedition.org/regulation/7799>
- Potte-Bonneville, M. (2011). *Risked democracy : Foucault, Castoriadis and the Greeks*. *Radical philosophy*, 166.
- Sauvêtre, P. (2009). M. Foucault : problématisation et transformation des institutions. *Tracés*, n°17, Lyon, ENS.
- Testart, A. (dir.) (2001). *Aux origines de la monnaie*. Paris : Éditions Errance.
- Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris : Maspéro.

SOBRE EL AUTOR

Marie Cuillerai

Es profesora de filosofía en la UFR de Ciencias Sociales, Universidad Paris Diderot, y es investigadora en el LCSP. Conduce una investigación crítica de las teorías de la economía política, de su historia, y de las prácticas económicas de la emancipación. En el centro de su reflexión se encuentra el intercambio en sus dimensiones filosófica, antropológica y económica, y el rol de las instituciones de regulación en la globalización. Su último libro es *De l'Argent faisons table rase*, Paris, Édition Châtelet Voltaire, 2011.

Artículo

RECIBIDO 08/08/2017

APROBADO 14/09/2017



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 incommensurabilidad 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 Thérét, 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 paradójal 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 paradójal 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 afirmarán 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" (ídem: 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. (idem: 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 cepo 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 “conmensurabilidad de los elementos y conciencia de esta conmensurabilidad” (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)” (ídem: 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” (ídem: 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” (ídem: 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, Paris. 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, nº10, Paris.
- _____ (1948), "De l'existentialisme au primat de l'économie, II", Critique, nº 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.
- Cuillera, 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 nº195-196, 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



CONVERSACIONES



“NO EXISTE UNA POSIBLE AUTONOMÍA DEL ESTADO EN EL NEOLIBERALISMO”

ENTREVISTA A MAURIZIO LAZZARATO

LUCÍA CAVALLERO

MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

TRADUCCIÓN ANA BELÉN BLANCO Y MARÍA SOLEDAD SÁNCHEZ

1. En su último libro junto a Éric Alliez, *Guerres et Capital*, sostiene que la moneda, así como la guerra y el Estado, son las fuerzas constituyentes (ontológicas) del capitalismo. ¿Cuál sería la especificidad del rol de la moneda en el capitalismo contemporáneo? ¿De qué modo se vincula con la configuración, también específica, que la relación de deuda adquirió en nuestras sociedades?

Acabo de regresar de Brasil, donde descubrí, gracias a una economista que aprecia mi trabajo sobre la deuda, Lena Lavinias¹, que ha sido el gobierno de Lula el que más amplificó e implantó de modo definitivo la financiarización en la economía y en la vida de millones de trabajadores y personas pobres en Brasil. Una de las claves del “desarrollo social” del PT ha sido la explosión del crédito al consumo (si los salarios se duplicaron, el crédito al consumo se cuadruplicó. Al final de sus dos mandatos, en 2014, el 28,8% de los ingresos familiares se utilizaron para reembolsar al sector financiero las deudas de consumo), junto con la transferencia de ingresos por parte del Estado. Estas transferencias de ingresos, que tenían como objetivo reducir la pobreza, también funcionaban como el “caballo de Troya” por el cual la financiarización se introdujo en la vida cotidiana de millones de brasileños, ya que fueron las que crearon las posibilidades del acceso a préstamos para el consumo, préstamos para comprar seguros privados (salud, educación, jubilación), para poseer tarjetas de crédito, etc. La “demanda efectiva” keynesiana, que compensa la diferencia entre la demanda de bienes y servicios y la oferta del mercado, es entonces asegurada por el crédito y, por lo tanto, por una creación monetaria que pasa por la banca privada y los productos financieros, también en manos de instituciones privadas. La privatización de la que derivan todas las demás es la de la creación de moneda.

La captura de nuevos grupos sociales (pobres y trabajadores) en el ciclo de la deuda se ha visto facilitada por la introducción de “préstamos consignados” por parte del gobierno del PT. Los bancos retienen directamente de los salarios y las transferencias de ingresos los intereses de la deuda, asegurando de este modo a las finanzas contra los “riesgos”. La disminución de los costos para los bancos permitió también bajar los precios de los préstamos y ampliar el circuito de la financiarización. Este supuesto círculo virtuoso, que distribuye dinero a los pobres mientras enriquece a los acreedores, se ha roto desde dentro, y debido a la crisis financiera del año 2008.

El reemplazo de la “demanda efectiva” keynesiana por productos financieros, verdadero corazón estratégico de las políticas liberales, podía comenzar así su inexorable trabajo de privatización de los servicios y de las políticas sociales. Las finanzas han tomado aquí, como en otras partes, el control de la “reproducción” (ni el movimiento obrero ni el movimiento feminista han sido capaces de oponer alternativas reales a esta apropiación / privatización de la “reproducción”).

1 Para un análisis más profundo del estudio de la financiarización de las políticas sociales en Brasil del cual aquí sólo hice mención a una pequeña parte, ver: Lavinias, L. (2017). How Social Developmentalism Reframed Social Policy in Brazil. *New Political Economy*. V.22 N°6, 628-644.

El neoliberalismo no llegó al final de los mandatos de Lula, sino que fue cultivado, favorecido y estimulado por, ironía del destino, el Partido de los Trabajadores. El capital mantiene una muy buena relación con las instituciones del movimiento obrero, dado que la financiarización habría sido inconcebible sin la existencia de los “fondos de pensiones” de los asalariados estadounidenses (maestros, funcionarios, trabajadores, etc.), grandes inversores institucionales en el mercado bursátil.

Hay un gran malentendido acerca del “reformismo”. El “reformismo” no es una alternativa a la revolución ya que depende de su posibilidad o realidad. Sin poner en peligro real al capitalismo, no hay “reformismo”. Los movimientos políticos del siglo XIX, socialistas, anarquistas, comunistas, persiguieron la destrucción del capitalismo. A pesar de las sangrientas derrotas “políticas” sufridas a lo largo del siglo, las conquistas sociales progresaban. La Revolución Rusa completa este ciclo de lucha y, a pesar de su derrota política, obra para la conquista de nuevos derechos no sólo en la URSS. El historiador inglés Eric Hobsbawm ha señalado que el Welfare de la posguerra es uno de los resultados de la revolución bolchevique.

Los movimientos políticos contemporáneos están muy lejos de amenazar la existencia del capital, por lo que, durante los últimos 40 años, las derrotas económicas y sociales están ligadas a derrotas políticas. No hemos podido reinventar el concepto y la práctica de la revolución. El “reformismo” es imposible en el marco de tales relaciones de poder.

América Latina está despertando de un sueño: poder practicar el reformismo sin la posibilidad de la revolución, sin representar una amenaza para la supervivencia del capitalismo, sería sólo un potencial.

Pensar en reducir la pobreza y mejorar la situación de los trabajadores y proletarios a través de los mecanismos de las “finanzas” es más una perversión que una ingenuidad. Puesto que supone reducir el “crédito” a un simple instrumento, plegable a todos los proyectos políticos, mientras que es el arma más abstracta y formidable del capitalismo. En países como Brasil ha funcionado como una palanca poderosa para incluir a los pobres y las familias obreras de bajos ingresos en el mercado del consumo masivo a través de la deuda.

Como siempre, la financiarización, que es la introducción de lo “ilimitado” (del infinito) en la producción, sólo puede conducir a una crisis al mismo tiempo económica y política. Y, como siempre, las crisis financieras abren paso a una fase política marcada por la lógica de la guerra o, más precisamente, por el surgimiento de guerras de clase, raza y sexo que son, desde sus inicios, la base del capitalismo.

2. Una de sus críticas al paradigma del capitalismo cognitivo se vincula a la reducción que se opera en torno a la cuestión del conocimiento, marginando el lugar que la producción deseante tiene para la comprensión de la vida económica y también subjetiva. Centrándonos en su concepción sobre el deseo y el afecto, ¿en qué puntos considera que su análisis del capitalismo contemporáneo se diferencia de

aquellas perspectivas, herederas o cercanas al tratamiento de Jacques Lacan sobre el “Discurso capitalista”, que buscan definirlo centralmente como una “economía de goce”?

Honestamente, prefiero a Foucault que al “Discurso del capitalista” de Lacan, que es muy escueto. Foucault afirma de manera más convincente que el poder no es principalmente represión, prohibición, ley, castración (lo que debería, entre otras cosas, empujar a Lacan y a los psicoanalistas a revisar su trabajo), sino que es productor de efectos subjetivos, dirige, “conduce la conducta” de los gobernados solicitando, incitando, “creando”, produciendo incluso, al “sujeto” individual y “libre” (sujeción). El gobierno crea “libertades”. Si el individuo quiere ser “libre”, sólo tiene que convertirse en empresario de sí, consumidor, ciudadano que vota, se comunica, se expresa. Foucault avanza muy lejos en este campo al afirmar que el liberalismo de finales del siglo XX ya no produce una sociedad disciplinaria y de normalización, sino una sociedad en la que “existirá una optimización de los sistemas de diferencias, en la que habrá tolerancia a los individuos y prácticas minoritarias”, en la que la sujeción ya no supondrá la interiorización de las normas.

Se avanza muy lejos puesto que es preciso tener presente lo que él mismo enseñó: las técnicas de gobierno no son un sustituto de las técnicas soberanas (que deciden sobre la vida y la muerte) ni de las técnicas disciplinarias, sino que se añaden a ellas, funcionan en conjunto. Esto resulta muy útil para comprender lo que ha ocurrido desde el 2008, es decir, para entender el cambio radical del “discurso capitalista” y de la producción de subjetividad que lo acompaña.

Primero, la crisis financiera ha creado una nueva figura subjetiva: el hombre endeudado. El crédito y el goce que promete se convierten en deuda y “culpabilidad”. El mandato de pagar (“austeridad”) y ya no de “disfrutar” introduce el miedo, la angustia por un futuro que ha sido robado por las finanzas. Pero las transformaciones subjetivas no se detienen en el hombre endeudado, puesto que el miedo y la ansiedad favorecen la conversión neo-fascista, neo-nacionalista y neo-sexista de la subjetividad.

Estamos muy, muy lejos del “discurso del capitalista” lacaniano. El goce es ahora aquello que Trump les procura a los blancos cuando defiende su “raza” contra las “razas” (negras, hispanas, árabes) que la amenazan; o el goce de los hombres cuando los movimientos neo-conservadores prometen restaurar el poder que han perdido sobre las mujeres al imponer el orden de la familia y la heterosexualidad. En Europa es el Islam el objeto de todas las inversiones paranoicas y todos los resentimientos que el liberalismo ha producido durante 40 años.

Guerra, racismo y sexismo parecen caracterizar la época y el discurso del capitalista contemporáneo. La intensidad de la guerra, del racismo, de la movlización neo-fascista y del sexismo depende de la fuerza o la debilidad de los movimientos “revolucionarios”. La soldadura entre capital y fuerza reaccionaria tuvo lugar porque los movimientos de protesta al capitalismo son muy débiles, no amenazan en modo alguno su existencia.

Por el momento no existe la necesidad de neo-fascistas y bien podría destituirse a Trump si éste manifestase opciones demasiado contrarias a sus intereses.

El discurso del capitalista se transforma en un discurso bélico que ni Foucault ni Lacan conciben, ya que sus análisis del capitalismo son demasiado aproximativos, no implican la posibilidad de confrontaciones estratégicas (las “guerras”).

Mis problemas con el “capitalismo cognitivo” son numerosos. Tengo la impresión de que mis camaradas se confunden de época. Continúan creyendo que son los trabajadores (cognitivos) los que tienen la iniciativa cuando, durante 40 años, ha estado en manos del Capital. Todavía conservan el lema del *operarismo* de los años 60, “primero la clase, después el capital”, mientras que hoy el lema ha cambiado radicalmente: “primero los acreedores y después todo el resto”. Uno sólo se defiende, retrocediendo y retrocediendo incesantemente.

La teoría del capitalismo cognitivo es un intento de prolongar el análisis marxista, designando a un “grupo social”, los trabajadores cognitivos, como hegemónicos sobre otros. Creo que esta hegemonía es imposible porque ha sido destruida de una vez y para siempre en 1968, cuando los movimientos de mujeres y colonizados plantearon problemas que el marxismo no pudo comprender. Las mujeres y los colonizados han dejado muy en claro que el trabajo, la producción, la explotación no cubren todo el conjunto de técnicas de poder y dominación del capitalismo. Las mujeres trabajan, aseguran la reproducción de la mercancía más importante (Marx dixit), la fuerza de trabajo, pero la dominación “patriarcal” que sufren no se reduce al trabajo. Lo mismo para el racismo. Si la segunda generación de inmigrantes en Europa y los inmigrantes recién llegados son los trabajadores más explotados, su dominación resulta irreductible al “trabajo”, dado que el racismo es una relación de poder que tiene especificidad, que no se reduce a la explotación. En otras palabras, explotación y dominación no coinciden. El “trabajo”, incluso si es cognitivo, inmaterial, ya no puede ser la clave “hegemónica” de la constitución del “sujeto” revolucionario. El número de asalariados en el mundo es más alto que en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, pero están perdiendo la hegemonía política sobre los otros componentes del proletariado.

3. Teniendo en cuenta la imposibilidad de definir al capitalismo contemporáneo únicamente por la relación capital-trabajo, atendiendo a la centralidad de las divisiones sexuales y raciales (y sus modos particulares de subjetivación): ¿Cómo podemos pensar en la configuración de un sujeto colectivo productor de “otros mundos posibles”? ¿Considera que la problemática de la deuda puede articular movimientos y sujetos sociales diversos en términos identitarios e incluso geográficos?

No creo que la cuestión de la deuda, la cuestión “económica”, pueda ser el fundamento exclusivo para la constitución de un “sujeto” político. Si el colapso de la gubernamentalidad tanto económica (austeridad) como política (disolución del sistema de partidos que condujo al establecimiento del neoliberalismo) determina una intensifica-

ción de los conflictos, la subjetivación vinculada a estos últimos no se logra mediante la “lucha de clases”, sino por la lucha de las razas y la lucha contra las mujeres.

Este es un fenómeno que ya conocimos después de la Primera Guerra Mundial. Las guerras civiles encendidas por el Capital contra el peligro bolchevique conducidas por el fascismo y el nazismo se hicieron en nombre de la raza. Sin embargo, el racismo (un racismo que ya no es biológico, sino “cultural”, un racismo que ya no es conquistador como el de la colonización, sino defensivo, alimentado por el miedo al inmigrante, al refugiado, al extranjero, tan peligroso como el primero) y la guerra contra las mujeres (el horrible espectáculo de los diputados brasileños, todos hombres y blancos, que aplaudieron violentamente el voto de una ley que prohíbe el aborto en caso de violación, mientras que en Brasil hay un hecho de violencia sexual contra las mujeres cada 11 minutos, es un signo de estos tiempos), por lo que el racismo y el sexismo no son señuelos para cubrir la “verdadera” realidad de la lucha de clases. La guerra de razas y la guerra de sexos no son sólo constitutivas del capitalismo como la lucha de clases, son también los espacios para las rupturas revolucionarias, ya que éstos no se derivan del lugar que los dominados ocupan en el proceso de valorización capitalista.

El límite del marxismo (y los marxistas cognitivos no son una excepción) es no haber problematizado lo suficiente aquello que sucedió durante la primera mitad del siglo XX: las dos guerras mundiales, el nazismo y el fascismo. Foucault nos explica que lo que lo obligó a plantearse la cuestión del “poder” (“distinta”, en principio, de la producción) fueron los fascismos, el nazismo y el estalinismo, que son “virtualidades intrínsecas del capitalismo y que, a la menor oportunidad, pueden reproducir grandes excrecencias de poder”. Excrecencias del poder que están en proceso de producirse ahora.

Para poder pensar y construir un proceso de subjetivación, debe comenzarse por la integración de estas relaciones de poder que van más allá del “trabajo”. Y que van, incluso, más allá de lo señalado por Foucault, reconociendo, por ejemplo, que en la historia de Occidente la matriz privilegiada de las técnicas de dominación es doble: la raza y el sexo.

Entonces, la cuestión del sujeto colectivo (que requeriría de un largo desarrollo, imposible aquí) debe plantearse a partir de las novedades introducidas por los movimientos feministas y la descolonización. La principal ruptura con el marxismo concierne al “proceso” de constitución del sujeto revolucionario. Para el movimiento obrero, el sujeto ya está dado. Se llama clase trabajadora y solo necesita, de acuerdo con las leyes de la dialéctica hegeliana, pasar del “en sí” al “para sí”, a través de la operación de toma de conciencia. El capitalismo cognitivo no abandona este marco, ya que el sujeto se conoce de antemano (tiene incluso una potencia ontológica). Son los trabajadores cognitivos quienes producen una cooperación social –lo común– y la cuestión es solamente liberar del poder “parasitario” del Capital.

El capitalismo cognitivo supone que la autonomía y la independencia son ya propiedades del trabajo cognitivo por su capacidad de producir en forma cooperativa y cog-

nitiva. Por el contrario, creo que la autonomía y la independencia deben afirmarse políticamente, mediante una ruptura subjetiva y no se refieren sólo a los “trabajadores”.

En 1970, Carla Lonzi, expresando un punto de vista ampliamente compartido en el pensamiento filosófico y político de la época, afirma que el sujeto no está dado, sino que es algo “imprevisto”, por lo tanto, a producir. Su construcción no se realiza más que a partir de un “proyecto” por venir. El sujeto es una promesa realizada por una revolución futura, pero que tiene lugar “aquí y ahora”. El tiempo del movimiento feminista ya no es el futuro sino el “presente”. El sujeto no es un requisito previo para la acción, sino un resultado.

Marx piensa que el comunismo es “la producción del hombre por el hombre” (lema retomado por el post-operacionismo); Foucault, por su parte, objeta: “tenemos que producir algo que todavía no existe y que no sabemos lo que será”.

El proceso de constitución del “sujeto” es radicalmente heterogéneo al destino revolucionario de la clase trabajadora y, desafortunadamente, no fue llevado hasta el final, dado que no alcanzamos a inventar una “máquina de guerra” adecuada para esta innovación.

Entre el marxismo y los movimientos del '68, tuvieron lugar dos guerras mundiales que demostraron que el trabajo, la técnica y la ciencia no son necesariamente los instrumentos de la liberación de la humanidad, sino que pueden ser también los medios de su posible desaparición. El proceso revolucionario no es sólo una cuestión de producción, sino también de destrucción (des-subjetivación), “destrucción de aquello que somos”, como individuos sujetos a una identidad, a un sexo, a una nacionalidad, a una función, a un trabajo, a ciertas técnicas. Y esta destrucción del sometimiento requiere una reconversión que debe hacerse en el “presente”.

El sujeto “deriva”, resulta, de relaciones de poder y de relaciones de saber, pero no “depende de” ellas. En el proceso de ruptura subjetiva se produce un desvío que permite la emergencia de algo nuevo que concierne primero a la subjetividad. Pero la inesperada conversión subjetiva que ocurre en la ruptura, a su vez, debe reconfigurar las relaciones de poder y de saber de las cuales deriva. Y esta reconfiguración no es solo una “relación con uno mismo”, sino también una lucha o, más precisamente, una “guerra” –contra la guerra de clase, de raza y de sexo– revolucionaria. La subjetivación acontece en las relaciones de poder capitalistas y, actualmente, en un contexto de formidable intensificación del conflicto.

La destrucción es también la destrucción de las instituciones capitalistas, la destrucción de las guerras que conduce cada vez más abiertamente.

4. Retomando nuevamente los desarrollos de su último libro en torno al Estado, y pensando en algunos de los procesos socio-políticos que han tenido lugar en las últimas dos décadas en América Latina: ¿Considera que podrían pensarse ciertos niveles de autonomía relativa en esa relación que describe como constitutiva al tiempo que estratégica entre el Estado y el Capital?

El capitalismo sin Estado es simplemente imposible, dijo Braudel. El desarrollo del Estado y del Capital ha sido, durante mucho tiempo, un desarrollo paralelo, que podía implicar un cierto grado de autonomía. Pero, desde la Primera Guerra Mundial, comenzó un proceso de inclusión del Estado en la Máquina de Guerra del Capital, que llegó a su conclusión con el neoliberalismo. Ahora podemos decir que el Estado es un engranaje, un elemento, un dispositivo de la Máquina de Guerra del Capital. El Estado Nación jugó un papel fundamental en la configuración del neoliberalismo. La liberalización del capital, de las políticas fiscales, del welfare, del mercado de trabajo fueron lideradas por el Estado para establecer el poder de la financiarización. Pero, la financiarización no debe considerarse como constituida únicamente por el mercado de valores, los inversores financieros, etc. De esta máquina de guerra también forman parte las instituciones del Estado, las élites empresariales, los partidos políticos, los altos funcionarios del gobierno, etc. Ella se constituye transversalmente a los diversos poderes (económico, político, judicial, disciplinario, gubernamental, etc.).

El Capital es un proceso de desterritorialización, pero que debe territorializarse cada vez y esta función está garantizada por el Estado Nación, como siempre. El Estado Nación todavía asume esta función, pero en un contexto global profundamente modificado. Desde la década de 1970, el Estado ha transferido la soberanía monetaria a la Máquina del Capital (privatización de la creación monetaria), de la que constituye una pieza fundamental (bajo el gobierno de Lula, el Banco Central fue ocupado por neoliberales); pero conserva la soberanía sobre "su" población para aplicar políticas neoliberales (precarización, recorte de políticas sociales, privatizaciones, etc.).

Entonces, no existe una posible autonomía del Estado en el neoliberalismo.

La teoría política propuesta por Laclau y Mouffe (la sustitución de la democracia por el capitalismo como campo de confrontación política; la sustitución del sujeto no jurídico que Marx había introducido, la clase trabajadora, por el "pueblo" que, desde Hobbes, es el instrumento de legitimación y constitución del gran Leviatán), nos hace creer que el Estado todavía puede ser autónomo de la Máquina del Capital, que el sujeto político se construye a través de la democracia "representativa". La miseria política contemporánea de la "izquierda" está contenida en este concepto reaccionario de "populismo de izquierda".

SOBRE EL ENTREVISTADO

Maurizio Lazzarato

Es sociólogo y filósofo de origen italiano radicado en Francia.

Intervino en los debates contemporáneos sobre posfordismo y trabajo inmaterial en la Revista Futur, además de en numerosas publicaciones. En el libro Políticas del acontecimiento (2006) reflexiona sobre las formas contemporáneas de resistencia.

Durante los últimos años, sus obras se han enfocado en el análisis crítico del capitalismo financiero y las formas de subjetividad que conlleva. La fábrica del hombre endeudado (2013) y Gobernar a través de la deuda (2015) son obras de referencia para abordar el endeudamiento como dispositivo económico-político.



CONTEXTOS



LA MONEDA¹

GABRIEL TARDE

TRADUCCIÓN ANA BELÉN BLANCO

¹ Publicado como Capítulo VI ("La monnaie") del libro *Psychologie économique*, Paris, Félix Alcan, 1902, pp. 281-329.

Cuando la repetición funciona un cierto tiempo y produce un cierto número de cosas semejantes en un orden cualquiera de realidades, da lugar a cantidades especiales que son la síntesis de esas similitudes. Todas las cantidades físicas, calor, luz, electricidad, resultan del funcionamiento de la ondulación. La fuerza muscular de un hombre, medible con un dinamómetro, así como su fuerza nerviosa, su energía circulatoria o respiratoria, son también cantidades y el conjunto de estas cantidades orgánicas, la vitalidad, es una cantidad bastante imprecisa, es cierto, sin embargo, real, que resulta del funcionamiento de todas las regeneraciones celulares incesantes llamadas nutrición, así como de la generación, de donde ellas proceden. Y bien, la cantidad propiamente económica, nacida del funcionamiento imitativo de todos los consumos y de todas las reproducciones industriales, es el *valor-costo* encarnado en la moneda. Vamos a estudiar su naturaleza y su rol.

Ante todo, es interesante preguntarse cómo una moneda ha podido establecerse. No existe artículo de primera necesidad –ni siquiera el pan o la carne–, que sea de consumo universal. Muchos pueblos prefieren el arroz al pan; los vegetarianos no comen carne. Por cierto, los artículos de primera necesidad y los más extendidos no son deseados más que en determinados momentos, irregular o periódicamente renovados. Y, más allá de una cierta cantidad, no se los desea más. Un hombre se fastidiaría si tuviese más de dos o tres trajes completos, más de cinco o seis pares de zapatos, etc. Sólo hay una cosa que todo el mundo desea, desea en todo momento y desea en cantidades ilimitadas: es el dinero. ¿Por qué este carácter de *deseabilidad constante, universal e indefinida* le es exclusivamente propio al dinero? Porque cada uno sabe, porque cada uno está convencido² de que, siendo la moneda deseada de la forma en que lo es por todo el mundo, se procurará fácilmente, mediante ella, todo aquello de lo que se tiene necesidad. De este modo, existe un círculo vicioso: la moneda es deseada constante e indefinidamente por cada uno, puesto que cada uno sabe que todos los otros la desean constante e indefinidamente.

Ahora bien, ¿cómo ha sido posible que tal deseo constante e indefinido naciera en un individuo y luego se propagase en otros? ¿No es acaso contradictorio suponer, dado que acabamos de admitirlo, que el hecho mismo de esta propagación y el juicio que la constata eran la causa de aquel deseo en un individuo cualquiera? Observemos que este aparente carácter irresoluble con el cual el problema del origen de la moneda se presenta ante nosotros tiene su equivalente en lingüística, cuando se intenta esclarecer el origen del lenguaje; el problema de saber cómo se ha podido adoptar tal palabra para significar tal cosa tiene un aire igualmente irresoluble y por razones análogas. Pero la vida está habituada a desatar, con la mayor facilidad del

2 Recordemos que la creencia escapa a la ley de la periodicidad del deseo. El carácter de continuidad ligado al valor de la moneda le viene del hecho de que ella está fundada sobre la fe más que sobre el deseo.

mundo, todos sus nudos gordianos. Basta con recordar que, en el comienzo, las sociedades se reducían a grupos muy estrechos y cerrados. Y es solamente en el marco de esta hipótesis que el establecimiento inicial de la institución monetaria se concibe. Se comprende sin esfuerzo que en los ajustados límites de un clan primitivo, donde todas las necesidades y gustos son prácticamente semejantes, el deseo elemental de poseer ciertos objetos determinados –por razones utilitarias y, más aún, por motivos estéticos– se haya generalizado rápidamente³ y, por estimulación recíproca, se haya elevado a una altura prácticamente infinita, de modo que la idea de servirse de esas cosas infinita y continuamente apreciadas por todos como medida general de valor, como medio de intercambio y como medio de acumulación de riquezas, se haya ofrecido por ella misma. Luego, las barreras de los clanes se derrumban gradualmente, sus diversas monedas entran en competencia las unas con las otras y una de ellas triunfa por selección imitativa.

Lo difícil era entonces, en el origen, en una cierta región, ponerse de acuerdo acerca de un objeto que sería deseado por todos e intercambiable por todo, la moneda nació desde que existió un objeto así. Este objeto ha sido muy diferente según las regiones. A veces era un artículo que respondía a una necesidad determinada, incluso periódica, pero un artículo durable y utilizable a la vez, “el trigo y el tabaco en las primeras colonias de los Estados Unidos, el té en la Tartaria China; las pieles en Siberia” (Jean-Baptiste Say), el ganado en la época pastoral. Otras veces, y más a menudo, era un objeto que servía de adorno, un objeto brillante e inútil que atraía las miradas todo el tiempo. Finalmente, es sobre dos o tres especies de este último género, el oro, la plata, el cobre, que se fijó y detuvo la serie de metamorfosis monetarias. Con posterioridad, se ha explicado y justificado esta elección de ciertos metales por las cualidades físicas o químicas que los distinguen. Ahora bien, sin lugar a dudas, importa que el objeto adoptado por moneda sea raro, en cantidad limitada, no extensible a voluntad, porque, sin ello, no sería necesario recurrir al intercambio para obtenerlo. Sin embargo, no son ni su rareza, menos aún su

3 Leo de la pluma de uno de los economistas más distinguidos: “Como todos los órganos generales necesarios para la vida y el progreso de las sociedades, como el lenguaje, como el intercambio, como el derecho, la moneda ha nacido de la colectividad *actuando instintivamente*, no de la invención de un hombre de genio.” Es la opinión general. – Pero si fuese así, si la moneda fuese resultado de un instinto, nosotros no veríamos más que civilizaciones o semi-civilizaciones, tales como los Aztecas o los Incas, desprovistas de verdaderas monedas, contentarse con monedas tan groseras o embrionarias que no merecerían ese nombre. No comprenderíamos que la evolución de la moneda, como la evolución de la escritura, se persigue en un único grupo de pueblos clásicos, altamente privilegiados en este punto, de los cuales el ejemplo se ha expandido por todos lados. Según investigaciones recientes, la moneda acuñada, la moneda verdadera y completa, ha nacido entre los antiguos lidios y no sería dudoso afirmar que ha nacido de la voluntad de un monarca, expresión de la idea de un inventor, de un iniciador, de un genio. A partir de allí la moneda acuñada se expande por todos lados, como la escritura alfabética, la escritura por excelencia, se ha expandido de Fenicia a todos los pueblos del mundo. La explicación de la moneda por el instinto es puesta en el mismo rango que la explicación del lenguaje por un *don divino*, consecuencia que de Bonald deducía del carácter aparentemente irresoluble del problema del origen del lenguaje.

utilidad, tampoco su belleza, suficientes para explicar su privilegio de *intercambiability universal*. Tales caracteres no han sido más que la causa ocasional que ha concentrado en el oro, la plata y otros metales, la convicción universal y constante de que ellos son intercambiables en todo tiempo contra no importa qué artículo o servicio en el comercio. Y es porque tal concentración no ha podido operarse más que gradualmente, a la larga, siguiendo una extensa evolución monetaria, que es infinitamente difícil el afectar tal privilegio de los metales preciosos. Pero, no es más que a la larga también, atravesando etapas más o menos parecidas, que puede esperarse algún día concentrar en otro objeto –un pedazo de papel, por ejemplo, impreso de una cierta forma–, una unanimidad y una constancia de fe semejantes. Si alguna vez, entre los billetes de banco que sirven de papel moneda, de hecho o de derecho, en regiones circunscriptas, es uno, el billete de la Banca de Francia o aquel de la Banca de Inglaterra, el que alcanza a universalizarse, no será más que luego de una serie de desbordamientos sucesivos por fuera de las primeras fronteras. Mientras tanto, el descubrimiento de una mina de oro suscita siempre una *inmensa esperanza* –comparable de algún modo con la promesa del cielo cristiano o sobre todo musulmán que importa en un pueblo bárbaro–, y, de este modo, es una fuente de riquezas inaudita, una sobreexcitación extraordinaria del deseo y del esfuerzo productor.

II

Dicho esto acerca del origen de la moneda, precisemos su naturaleza y rol. Su naturaleza no es ser simplemente el único objeto universal y constantemente intercambiable, sino devenir crecientemente el único objeto intercambiable de hecho. La moneda, al nacer, acapara poco a poco y monopoliza *la intercambiabilidad*, despojando de ella a todas las demás mercancías. El intercambio de una mercancía por otra no es entonces más que un hecho excepcional, cada vez más excepcional. El hecho normal, habitual, constante es el intercambio de la moneda por una mercancía, o de una mercancía por la moneda. Según Macleod, la intercambiabilidad es un carácter *esencial* de la riqueza. Es también una de las definiciones que ofrece Stuart Mill. Desde este punto de vista, no existiría, en un país altamente civilizado, otra riqueza que la moneda (es un poco la idea general y vulgar); puesto que, poco a poco, ella se apropia del poder de intercambiarse por todas las demás mercancías, y éstas no lo son más que *por ella*. En cuanto al intercambio de una especie de moneda por otra especie de moneda, de dólares por táleros, de luis de oro por rublas o por billetes de banco, de un ecu de 5 francos por monedas divisionarias, existe una característica completamente distintiva, que no tiene nada en común más que

el nombre con el intercambio de una mercancía por la moneda, o incluso de una mercancía por otra mercancía. El intercambio de una moneda por otra moneda (de igual valor, por supuesto) es un pasaje de lo mismo a lo mismo, porque las dos cosas son idénticas en aquello que tienen de esencial, su valor. Pero el intercambio de un cuadro por un piano, o de un buey por una armadura, es el reemplazo de un tipo de utilidad por una utilidad completamente diferente, absoluta y esencialmente distinta. El intercambio de una moneda por otra puede ser comparado con una *proposición analítica*, con una tautología, en tanto que el intercambio de una moneda por una mercancía, así como el de dos mercancías entre sí, es comparable con una *proposición sintética*, para continuar empleando la terminología de Kant⁴.

Pero precisemos aún mejor la naturaleza de la moneda. ¿Acaso la moneda no es en el mundo de la acción económica aquello que la matemática es en el mundo del pensamiento? ¿No es para responder a necesidades en el fondo semejantes que sometemos al número y a la medida, al imperio de la matemática, a todas nuestras observaciones, a todas nuestras experiencias, a pesar de sus diversidades cualitativas, y que evaluamos en moneda todas nuestras alegrías y todos nuestros dolores, todos nuestros deseos y todos sus medios de satisfacerlos, a pesar de la heterogeneidad manifiesta de estas cosas?

Expresamos las cualidades universales en cantidades, en fórmulas numéricas, propiamente científicas, para volver nuestras ideas, nuestras percepciones, comparables y co-intercambiables entre sí, demostrables y comunicables de hombre a hombre, *socializables*. Y evaluamos los bienes de todo tipo, sin importar lo heterogéneos que sean, en moneda, para permitir su intercambio y su comunicación de hombre a hombre, su socialización también.

Un tema de estudios está realmente más cerca de ser considerado una verdadera ciencia cuando ha llegado a desarrollar leyes matemáticas. Se comienza siempre por la formulación de leyes *cualitativas*, seguidas de leyes *semi-cualitativas* como, por ejemplo, aquella de la oferta y la demanda, donde no se trata de la ecuación = sino de $< >$. “El valor *disminuye* cuando la oferta *augmenta*”, sin que se afirme que la disminución de una sea *igual* al aumento de la otra, lo que vuelve a la fórmula muy vaga o falsa si se la precisa. En fin, leyes de *ecuación*.

Asimismo, a medida que un mercado se expande, se eleva, deviene más verdaderamente social y civilizado, el intercambio de mercancías y servicios cesa de ofre-

4 Es solamente en la Bolsa, cuando los títulos financieros se intercambian por otros títulos financieros, que el intercambio de signos monetarios los unos por los otros adquieren un sentido realmente importante. Es que aquí, no se trata solamente, como en lo de un cambista, de trocar una moneda, una certeza de riquezas, por otra moneda, por otra certeza, sino ante todo de trocar una cierta probabilidad de ganancia o de pérdida por otra probabilidad de un grado, a menudo, muy diferente.

cerse por el trueque. Por el trueque es primero caprichoso y sin regla alguna, luego un poco más reglado y, más tarde, se opera por la compra y venta, pero a precios muy variables, objeto de negociaciones incesantes, a precios completamente individuales. Al final, por la compra y venta a precios fijos, uniformes sobre todo un gran territorio.

Al matematizarse, las leyes de una ciencia en progreso devienen más claras, más prácticas, más propicias para aplicarse a un gran número de problemas y expandirse en un mayor número de espíritus. Puesto que la *ciencia* es, ante todo, el *conocimiento socializado e indefinidamente socializable*; ésta debería ser su definición esencial. Y, *al monetizarse*, las cosas intercambiables se intercambian más fácilmente, más rápidamente y mucho más lejos. La monetización del intercambio es la condición *sine qua non* del *comercio*. El comercio es la acción económica cada vez más socializada, como la ciencia es el pensamiento cada vez más socializado. (*La ciencia en proceso de construcción responde a la industria; la ciencia realizada y, luego, vulgarizada, responde al comercio*).

Sin duda, un Robinson de genio, nacido en una isla desierta y desarrollándose intelectualmente completamente solo, original autodidacta, podría observar las similitudes y repeticiones de los fenómenos, sus relaciones de *crecimiento* y *disminución*, también de *igualdad*, pero el *costado numérico* de las cosas no lo conmoviera más que débilmente, infinitamente menos que aquel *costado ondulante* y diverso de sus variaciones incesantes. Si el instinto de progreso intelectual, por azar, lo atormentaba, era para diversificar cada vez más sus sensaciones y sus percepciones, para acumularlas en él con sus divergencias propias, con las que se vincularía, y no para uniformizarlas, reduciéndolas a ideas generales. Si el espíritu humano ha orientado su necesidad investigativa en la vía de las generalizaciones, de las similitudes y repeticiones fenomenales expresadas en *signos*, en *palabras*, es porque éste se ha visto forzado a entrar en comunicación con sus semejantes. Pero, *para comprenderse a sí mismo cada vez mejor*, él no hubiese tenido nunca la necesidad del lenguaje. Si su desarrollo intelectual se hubiera mantenido exclusivamente individual, podría, en rigor, haber llegado más lejos, pero con la condición de ligarse ante todo a las variaciones y diversidades cualitativas de los fenómenos, al *costado poético de las cosas*. Librado a su suerte, sin las excitaciones de la sociedad ambiente, el cerebro del individuo es capaz de desarrollarse poéticamente; pero, científicamente, jamás. Puede que existan poetas escondidos en ciertos animales de genio. Pero, sin lugar a dudas, no existe ningún sabio.

Aislado, el individuo nunca hubiese inventado algo que se asemeje a la moneda. Esto es muy claro. Pero no hubiese tenido tampoco la idea, probablemente, de comparar sus diversos deseos –de los cuales ya sólo la diversidad lo hubiese im-

pactado— para reconocer su comparabilidad real, sus grados de *crecimiento* o de *disminución*. No es que no exista un sentido completamente individual de *valor*. Pero este sentido no se desarrolla más que una vez que el *valor social*, el valor propiamente dicho, ha sido concebido.

El imperio de la matemática se extiende sin cesar cada vez más lejos en el mundo de las ideas, como aquel de la moneda en el mundo de la acción. Después de haber invadido toda la astronomía, toda la física, toda la química, el *punto de vista matemático* se apodera de la biología, donde los instrumentos de medida juegan un rol cada vez más importante, procurando conquistar la psicología y comenzando a anexarse a la sociología a través de la estadística demográfica, comercial, judicial, etc.

El *punto de vista pecuniario*, después de haber regido toda la actividad industrial, se impone en política exterior, donde el dinero es el nervio de la guerra⁵, la nación más rica es la más respetada; y, en política interior, también deviene soberano, por la corrupción de la Prensa, por las negociaciones de los partidos. No hay prácticamente nada, en materia de *bienes* de todo tipo, estéticos, incluso religiosos, que no se compren y vendan: misas, redención de pecados, exención de jóvenes, lecciones de artistas, iba a decir talento.

La evolución matemática pasa de la aritmética al álgebra, de la teoría de los números a la de las funciones. La evolución monetaria pasa de la moneda metálica a la moneda de papel (de alguna forma signo *algebraico* de la moneda) y del comercio de mercancías (donde una cantidad de moneda es trocada por un artículo o un servicio) al comercio de valores de la Bolsa (donde los títulos financieros se intercambian unos por otros). En la Bolsa, los *valores*, relaciones entre una suma de dinero y un objeto, son *evaluados* los unos en relación con los otros. Es una relación de segundo grado. Por la cotización, se presentan como funciones los unos de los otros, creciendo o bajando en conjunto siguiendo ciertas leyes.

No es menos cierto que no todo es venal, y que, *por la misma razón*, no todo es medible y numerable. Existen cosas únicas, esencialmente incomparables; existen bienes completamente personales, incommunicables, inapreciables.

Ya sea por la sugestión autoritaria, ya sea por la demostración, no podemos comunicar a otro nuestros pensamientos (aquello que es el equivalente del *don* de los bienes, comienzo unilateral del *intercambio* de bienes) más que a condición de presentarlos por su costado conmensurable y cuantitativo. Si se trata de hacer entrar a la fuerza, por demostración, nuestro juicio en la cabeza de otro, hace falta un silogismo más o menos explícito; es decir, una relación de especie a género o

5 Nota de Trad.: Tarde hace referencia aquí a la frase atribuida a Cicerón “El dinero es el nervio de la historia” [“belli nervus pecunia”].

de género a especie establecida entre dos ideas, lo que significa que una está *incluida* en la otra, *forma parte* (indeterminada o determinada, pero real) de las cosas *similares*, y percibidas en tanto que similares, que la otra, la proposición *general*, abraza y contiene.

Por sugestión autoritaria incluso, no se puede transvasar la propia idea en la cabeza de otro, más que cuando ella está hecha de elementos semejantes a los elementos de las ideas contenidos en ese cerebro ajeno, y esta similitud no puede aparecer más que por el *lenguaje* que está compuesto de *ideas generales*, de cosas vistas por su costado similar y numerable. Para ser comunicable, un pensamiento debe ser, si no demostrable, al menos expresable; en ambos casos, compuesto de elementos comparables y cuantificables. La moneda, es decir una común medida de bienes heterogéneos, es la condición devenida necesaria para un conveniente intercambio de bienes, en lugar de su donación o de su robo. Por cierto, evaluamos involuntariamente, irresistiblemente, los objetos donados cuando los recibimos, así como los objetos que robamos o nos roban.

III

La moneda, siendo la común medida de los valores-utilidad, sirve para medir las creencias, así como los deseos, puesto que la utilidad es una combinación de deseo y de creencia encarnada en un objeto. Preguntémosnos ahora ¿por qué no sirve de medio de intercambio para los valores-verdad, lo mismo que para los valores propiamente dichos, para los valores-utilidad? Vale la pena plantear este problema. Primero, señalemos que la *verdad* no es más que una combinación de deseo y de creencia, no es más que la *credibilidad* de una idea. En efecto, mientras que el conocimiento puede ser visto como la satisfacción del deseo de conocer, y, desde este punto de vista, es también una utilidad –e incluso una utilidad particularmente elevada puesto que satisface una curiosidad muy fuerte–, no es menos cierto que el conocimiento se presenta también bajo otro aspecto, independientemente de la curiosidad a la que corresponde, y en relación solamente *con la fuerza de adhesión mental que suscita y con el número de individuos entre los cuales la suscita*. Esta abstracción del deseo, que es posible para los conocimientos, no lo es para las mercancías ni para los servicios. Entonces, en aquello que concierne a estos últimos objetos, su consumo destructivo, que supone el intercambio y la apropiación exclusiva, es la condición misma de la satisfacción del deseo al que ellos corresponden. Pero los conocimientos no tienen necesidad de ser propiedad exclusiva de alguien para satisfacer el deseo de saber. No es pues esencial que sean objetos

de intercambio para que se comuniquen, pueden serlo, por excepción, en el caso de secretos celosamente guardados y que no se comunican más que mediante la comunicación de otros secretos. Se puede entonces, cuando se trata de conocimientos diversos, contradictorios o de acuerdo entre sí, en proceso de expansión conjunta en un medio social, considerar el resultado del choque o de la alianza de las creencias que les son inherentes sin considerar al mismo tiempo el choque o la alianza de los deseos de conocer que ellos satisfacen. Nunca hay que sacrificar un deseo de conocer por otro deseo de conocer, no hay que sacrificar, más que en ciertos casos, una creencia por otra creencia que implica contradicción con la primera. Pero, cuando se trata de diversas mercancías en proceso de expansión en el público, ya no es lo mismo. El éxito de unas supone el triunfo del deseo satisfecho por ellas sobre el deseo sacrificado al que las otras dan satisfacción; al mismo tiempo que la confianza en la buena calidad y en la superioridad de las primeras, es una desmentida implícita opuesta a la confianza en la superioridad de las segundas.

Supongamos una sociedad donde cada conocimiento estuviese ligado esencialmente a la posesión de un talismán, de un libro milagroso que lo contuviera, de forma que no se lo podría poseer sin adquirir tal libro, y que, al dar ese libro a otro uno le diera también ese conocimiento, del cual se despojaría en el instante mismo. En esta hipótesis, no se podría adquirir un nuevo conocimiento más que sacrificando uno antiguo, a pesar de que los dos no fuesen en absoluto contradictorios. Los conocimientos serían entonces objeto de comercio, al igual que cualquier otro producto. Existiría un valor venal, expresable en moneda, de los diversos conocimientos, una Bolsa de los valores-verdad.

¿Por qué esta hipótesis no puede ser en rigor realizable? En definitiva, porque ella implica la inexistencia de una función esencial de nuestro espíritu: la memoria. Todo pensamiento, todo conocimiento, consiste en sensaciones rememoradas. Una sensación no es más que una fotografía de la cual la vida intelectual es el perpetuo positivado. Se comprende que nuestras sensaciones, nuestras percepciones, para producirse, exigen la apropiación y la destrucción, lenta o rápida, de una sustancia o de una fuerza exterior, puesto que ellas son una relación de nuestro espíritu con las realidades externas. Pero nuestros pensamientos, empleo cerebral las múltiples copias interiores de nuestras sensaciones antiguas, no estarían bajo una dependencia análoga o tan estrecha. Cuando un monarca oriental, un día de gran fiesta, repartió limosnas alrededor suyo, hizo llover vestimentas, alimentos, monedas, no pudo hacerlo sin despojarse de ello, no importa lo rico que fuese. Pero, cuando un Claude Bernard o un Pasteur propaga entre su auditorio las verdades que ha descubierto o que ha recibido de sus maestros, no se despoja de nada, sus dones intelectuales no lo empobrecen en absoluto. Para que ocurriese de otro modo, sería necesario que él olvidase sus ideas a medida que las expresa. ¿Qué ocurrió entonces? La consecu-

ción de aquello que se estaba produciendo cuando sus verdades se le aparecieron. Del mismo modo que ellas nacen del encuentro de recuerdos, de imágenes, de sensaciones antiguas reproducidas millones de veces dentro de sí mismo, paralelamente, gracias a su discurso, ellas se repiten fuera en numerosos ejemplares en los cerebros de sus alumnos, y esta repetición exterior puede ser considerada como la continuación social de las reproducciones internas que la precedieron. La imitación, memoria social, es siempre la continuación exterior de la memoria, imitación interna.

En cierta medida, en una medida variable –cuyas variaciones merecerían examen–, las condiciones de la hipótesis parecen realizarse. Primero, los conocimientos no son más que repeticiones combinadas de sensaciones, de percepciones, es cierto que hace falta, ante todo, haber, al menos, experimentado las sensaciones elementales para que los conocimientos derivados de su repetición y de su combinación interna sean posibles. Las observaciones directas, las experiencias de laboratorio u otras, fundamentos de la ciencia, deben ser adquiridas, como otras satisfacciones de los sentidos producidas por la industria. Suponen consumos y destrucciones de sustancias o de fuerzas, viajes, compras de aparatos y materiales. En segundo lugar, la combinación de los recuerdos de estas sensaciones elementales, una vez que ella ha tenido lugar en el espíritu del inventor, se materializa en un libro, una conferencia, con el fin de expandirse, y sólo aquellos que han podido adquirir el libro o asistir a la conferencia adquieren estas nuevas verdades. Si bien el conferencista no se despoja de nada al dar sus verdades al auditorio, sus oyentes, cuando han pagado el derecho de escucharlo, se ven privados de otros placeres para obtener aquel.

Toda enseñanza, sobre todo en el pasado, es en el comienzo más o menos hermética, *esotérica*, y cuanto más lo es, más se acerca a las condiciones de la hipótesis planteada. En los siglos místicos de la edad media, la ciencia parecía ligada a la posesión de un manuscrito. El estudio de la jurisprudencia, como aquel de la teología, era una cosa de cabalística, una magnetización por contacto, restringida a un pequeño grupo de elegidos. Entre la comunicación de los *conocimientos* de hombre a hombre, y la transmisión de *riquezas* de hombre a hombre, hay muchas menos diferencias en la Edad Media que en el presente, y en los tiempos de la Grecia primitiva que en el siglo de Jenofonte⁶. La evolución social parece haber marchado en el sentido de una acentuación cada vez más marcada de esta diferencia.

Sin embargo, a decir verdad, la comunicación de los pensamientos ha diferido siempre esencialmente de aquella de las riquezas. Incluso cuando un salvaje no revela su receta secreta de veneno o de equipo militar a otro salvaje más que mediante la revelación por éste de otro secreto, el intercambio no se asemeja en nada al

6 Los iniciados en las ideas de Pitágoras formaban un grupo tan cerrado como los iniciados en los misterios de Eleusis.

intercambio que ellos hacen de sus armas o de sus herramientas. Puesto que cada uno de ellos se despoja entonces de su arma o de su herramienta intercambiándola por otra, mientras que no olvida su secreto al aprender aquel del otro.

En suma, esto significa que las condiciones de la transmisión social de las *sensaciones* no son las mismas que aquellas de la transmisión social de los *pensamientos*. No se puede, por la palabra y por el ejemplo –salvo en el caso de la sugestión hipnótica–, suscitar en el otro una sensación de gusto dulce o de cálida tibieza más que si se experimenta la ingesta de tal fruta o se porta tal piel. Para comunicarle a uno de los semejantes este goce hace falta procurarle un poco del azúcar que estamos comiendo o una vestimenta parecida a aquella que estamos portando. Empero, por la simple palabra, suscitamos en él pensamientos completamente similares a aquellos que poseemos. Si entonces estos pensamientos responden en él a una curiosidad tan viva, tan viva como la codicia o la sensualidad del hombre inculto, una simple palabra le habrá valido goces gratuitos, tan intensos como los placeres materiales más costosos.

En consecuencia, los deseos espirituales se nos ofrecen como el gran, el inmenso mercado de la actividad humana del futuro y el progreso tiende a la creciente superioridad de su desarrollo sobre aquel de los deseos físicos. Busquemos los deseos cuya satisfacción sea tan fácil de expandirse, de generalizarse, como aquellos. No encontraríamos más que el deseo de conocer. Es tanto más fácil, lo vemos a menudo, expandir conocimientos entre los estudiantes, incluso los adultos, que hacer nacer en ellos el gusto de poseerlos. Por el contrario, el deseo de ejercer tal o cual oficio se expande fácilmente por el ejemplo del prójimo, pero no es tan fácil suministrar trabajo de este tipo a todos aquellos que lo demandan. El deseo de consumir se propaga aún más fácilmente que aquel de producir, pero la dificultad es poder multiplicar los medios de consumo con tanta rapidez. Esta inequidad entre la velocidad de difusión de casi todos los deseos y aquella de los objetos que le corresponden, crea acuciosos y, en apariencia, irresolubles problemas. Afortunadamente, del choque de apetitos y deseos que batallan entre sí en la lucha económica, emerge poco a poco, estimulado incesantemente por sus propias satisfacciones, el deseo profundo, escondido bajo todos los demás deseos (bajo una mayoría incluso de deseos materiales, en el fondo todos reductibles a las ansias de nuevas experiencias de control, seguridad, certeza), de la curiosidad, pasión final en la que confluyen y se reconcilian todos los demás, ella los resume haciéndolos acordar. Allí radica la salud, sino póstuma sí ulterior, donde todas las antinomias económicas se resuelven, tanto como ellas puedan ser resueltas, en el dominio inmensamente extendido de las dichas del arte, del pensamiento y del amor, tan gratuitos e indivisos como infinitos. Colectivismo ideal que libraré del colectivismo brutal, probablemente imposible. Me

ha parecido importante incluir esta consideración aquí para marcar la subordinación de la actividad económica a la actividad intelectual, única capaz, no sólo de dar la solución teórica, sino de resolver prácticamente los graves problemas que ella instala.

IV

Volvamos a la moneda. Intentando más arriba definirla, hemos definido a la economía política. La moneda es la noción económica por excelencia. El economista es, ante todo, un financista. Tan lejos va el dominio de las finanzas, de la compra y la venta, hasta allí, pero no más allá, va la ciencia económica. Ella se detiene en el umbral del mundo intelectual. Unas después de las otras, todas las riquezas, incluso las que parecen más incomparables entre sí, devienen cada vez más evaluables en moneda, la común medida de las cosas más heterogéneas; pero, cada vez menos, los conocimientos, las verdades, se prestan a esta forma de evaluación. Todo aquello que se vincula a la producción y al consumo *in situ*, que se operan en las familias y tribus cercanas de las primeras sociedades, escapa al economista; las únicas relaciones de intercambio entre familias, entre tribus, en las que la moneda aparece, comienzan a implicarlo. La civilización tiene por efecto hacer entrar sucesivamente en el comercio, es decir en el campo de estudios del economista, una gran cantidad de cosas que antes permanecían sin precio, sin derechos y sin poderes incluso. Así la teoría de las riquezas se ha extendido sin pausa a la teoría de los derechos y a la teoría de los poderes, a la jurisprudencia y a la política. Pero, por el contrario, la gratuidad siempre creciente de los conocimientos libremente expandidos, aumenta la frontera entre la teoría de las riquezas y aquella que podría llamarse la teoría de las luces. Ciencia aún innominada que consistiría en la formulación de leyes del descubrimiento y de la vulgarización de las verdades (reales o imaginarias), de la formación y transformación de las lenguas, las religiones y las ciencias, así como de su propagación de clase en clase, de pueblo en pueblo, tanto de sus luchas como de sus acuerdos, un poco como la economía política busca las leyes de la creación y la vulgarización de las riquezas, sus concurrencias y sus concursos. Llamemos *lógica social* a esta teoría de las luces y la veremos oponerse muy notablemente a la *teleología social* de la cual la economía política es la expresión más extendida y más perfecta que existe hasta al momento.

Ella debe esta perfección relativa precisamente a la posesión de una cantidad especial, la moneda, que le da un sello singular de precisión. Pero, como se advierte, ella sólo presenta este beneficio de forma a costa de la inferioridad de su contenido. Es porque las riquezas no presentan el privilegio eminente de los conocimientos, poder adquirirse sin ningún sacrificio, que existe la moneda; y es porque los co-

nocimientos tienen ese privilegio de su libre difusión que no hay lugar para ningún equivalente. No obstante, no es menos cierto que todos los conocimientos, tan disímiles como puedan ser, son comparables bajo una cierta relación, como todas las riquezas; a saber: por el grado de creencia al que se vinculan. Y si, teniendo en cuenta a la vez la intensidad media de esta creencia y el número de individuos que la comparten, se midiera por el *producto* de estos dos datos la *cantidad de verdad* que es propia de cada idea expandida en el público, podría trazarse un *inventario de las luces* de una nación, al igual que – pero mucho más fácilmente – el inventario de sus riquezas. Se podría también, de esta manera tan simple, medir la *verdad social* de las ideas, siguiendo las variaciones históricas de la verdad de los diversos conocimientos y buscando el sentido general de estas variaciones. Solamente, falta un metro objetivo para este valor-verdad, las nociones así obtenidas no serían ya sorprendentes para el espíritu, a pesar de su importancia capital.

La moneda es el metro objetivo de los valores, pero más objetivo en apariencia que en realidad. Si se lo mira de cerca, se advierte sin dificultad que toda *sustancia monetaria*, por así decirlo, los metales preciosos, es subjetiva, consiste, ante todo, en una creencia general, en un acto de fe universal en ellos y que la teoría clásica de la moneda-mercancía es errónea. Si ella fuese cierta, el oro y la plata deberían perder su valor monetario en un país cuando comienzan a sobreabundar y, como consecuencia de su depreciación, los precios de todas las cosas deberían comenzar a aumentar en la proporción en la que aumenta su cantidad. Por ejemplo, en todos los países donde circula la plata, donde la plata, desmonetizada, fluye, todos los precios deberían elevarse tan rápido como en nuestros días. Pero, de hecho, nada parecido ocurre. “Se hizo la luz, dice Mongin⁷, las investigaciones se han multiplicado, los agentes consulares han completado sus formularios y todos los relatos concuerdan sobre este punto: la masa de precios se mantiene estacionaria. El habitante del Lejano Oriente continúa recibiendo el mismo peso de plata por su jornada de trabajo, por sus porcelanas, sus incrustaciones y sus productos agrícolas.” Otra observación, más instructiva aún. Después de un cuarto de siglo, un gran número de artículos fabricados presentan una gradual baja de precio, y “esta baja de precios coincidió con una producción de metales preciosos de una extraordinaria potencia, una economía que se destaca por sus gastos de explotación, el mayor empleo de medios de crédito, los elementos más propicios para depreciar la moneda metálica. ¡Todas las condiciones monetarias parecían estar reunidas para generar una suba general de precios y es la baja la que ocurre!” Aún otro comentario, más penetrante. Según la teoría clásica, es cuestión “de una relación entre las cantidades de moneda y las cantidades de mercancías. Pero ¿cuáles son esas cantidades de moneda? ¿Aque-

7 *Revue d'économie politique*. Febrero 1897.

llas que existen en el mundo entero o aquellas que existen en cada nación considerada aisladamente? Habría que elegir, y sin embargo, los razonamientos oscilan entre uno y otro, según las necesidades de la tesis particular que se pretenda establecer”⁸.

De todo ello, el mencionado autor concluye que conviene rectificar la teoría clásica para hacer jugar un rol preponderante al imperio de la costumbre, el cual se explicaría, según él, por una suerte de esfuerzo universal a fin de obtener la firmeza de la unidad de cuenta, y, luego, mantener el valor nominal de las monedas donde se encarna esta medida general de los valores (hasta el momento, al menos, en el que o bien por su afluente o bien por la rarefacción de metales preciosos se alcanza un punto en el que es imposible sostener por más tiempo esta ficción). La explicación de Mongin me parece verdadera pero insuficiente. Existe allí otra cosa que la costumbre. Si las variaciones del stock monetario, incluso considerables, incluso conocidas por todos, no repercuten –al menos por un tiempo– en los precios, es porque cada uno, al resguardar una moneda, sabe que no la guardará por mucho tiempo en su bolsillo para que su depreciación sea sensiblemente aumentada, para que su poder de compra se vea sensiblemente disminuido al momento en que volverá a ponerla en circulación. Esta disminución del poder de compra de la moneda en el intervalo en que pasa por el bolsillo de cada consumidor es una cantidad infinitesimal que no se tiene en cuenta y que, en consecuencia, jamás llega a *integrarse*, hasta el momento en el que la desproporción entre el valor nominal y el valor de la moneda explota de repente ante nuestros ojos, momento en el que un *Crack* se produce.

En efecto, pasado un tiempo, la superproducción de oro o de plata se hace sentir en los precios que ella eleva, pero que eleva siempre por debajo de la cantidad de oro o de plata que se ha visto incrementada. De 1492 a 1600, en 108 años, después del descubrimiento de América, la cantidad de oro y plata en circulación en el continente europeo se había *multiplicado por diez*, según las estimaciones más serias. No obstante, los precios no llegaron ni a *quintuplicarse* (no aumentaron más que un 470 % aproximadamente), lo cual es mucho desde el punto de vista de las transformaciones sociales suscitadas (ruina para unos, rápido enriquecimiento de otros), pero resulta sensiblemente inferior a lo que la aplicación de la ley de la oferta y la demanda hubiese exigido. Otro ejemplo. De 1851 a 1870, hubo un enorme afluente de metales preciosos en el mercado europeo, la cantidad de oro y de plata antes existente fue duplicada. ¿Qué efectos tuvo sobre los precios tal prodigioso crecimiento? Es un problema muy debatido. Paul Leroy-Beaulieu, luego de haber discutido largamente, concluyó que, aunque aumentada al doble en aquel intervalo, la masa de oro y de plata circulante no había sido depreciada más que un 15 a 20 %⁹.

8 Véase p. 150.

9 *Traité d'économie politique*, t. III, p. 208.

Todos estos hechos resultan inexplicables si no se considera aquello que es puramente subjetivo, psicológico, en la naturaleza de la moneda. El efecto directo del descubrimiento de una mina de oro o de plata, y lo más importante a considerar, no es la depreciación monetaria que la continua y, en consecuencia, la suba de los precios, sino la sobreexcitación de la actividad por la sobreexcitación de las esperanzas; fenómeno que, conforme a la ley general de la propagación de los ejemplos, se produce en principio en las partes más densas, las más ocupadas, las mejores informadas de la población, en los medios urbanos, y de allí se expande poco a poco hasta los campos. Los historiadores no dudan en incluir entre las principales causas de la grandeza de Atenas la explotación de las minas de plata de Laurión, que representaban una riqueza excepcional para la época clásica. Se llegó a decir, con cierta exageración, es cierto: “Sin Laurión, fin de la marina ateniense; sin marina ateniense, fin de la batalla de Salamina; sin la batalla de Salamina, fin del siglo de Pericles.” (Theodore Reinach). Si esto es así, un descubrimiento, tal vez accidental, el descubrimiento de aquella mina, ha *cambiado el rumbo* de toda la historia antigua y moderna en la vía en la cual se desarrolla desde entonces.

V

Detengámonos a considerar nuevamente las características distintivas de la moneda y las transformaciones económicas operadas por su llegada. Por ella, la economía política presenta un aire de *física social* que ha seducido y engañado, no sin pretextos, a los primeros sociólogos. La moneda tiene ese carácter común con la *fuerza*, noción esencial de la física, de ser una posibilidad, una virtualidad infinita. La fuerza es la posibilidad de una cierta cantidad de movimiento en una infinidad de direcciones; la moneda es la posibilidad de una cierta cantidad de valor obtenido por una infinidad de compras. Es notable que la evolución económica conduce inevitablemente del intercambio en especie a la compra y venta, de los bienes concretos a los valores monetarios; es decir, de realidades puras y simples a virtualidades realizables, de la energía actual a la energía potencial¹⁰.

Existe una analogía entre ciertos problemas fundamentales que entraña la moneda y ciertas dificultades no menos fundamentales que entraña la mecánica. Toda alza

10 Con un poco de imaginación metafísica, ¿no podríamos acaso preguntarnos, a este respecto, si esta necesidad evolutiva no precipitaría algún día en la génesis de la fuerza física? Como sabemos, existió una fase pre-monetaria ¿no hubo, en un pasado insondable para el físico, una fase física pre-dinámica en la que no existían aún fuerzas, virtualidades realizables de mil maneras diferentes, esos grandes agentes naturales, sino simplemente conmociones e impulsos, movimientos recibidos o transmitidos? Realmente no podemos tener ninguna idea neta de la energía potencial, si no es suponiendo que ella capitaliza y representa la energía cinética, como la plata es el signo de la concentración de la riqueza.

de los precios, por ejemplo, puede explicarse ya sea por una suba del valor de los objetos cuyo precio cuesta mucho más en moneda, ya sea por una disminución del valor de la moneda. Misma alternativa en mecánica relativa al movimiento aparente de un cuerpo: éste puede explicarse ya sea por su movimiento real, estando los cuerpos próximos inmovilizados, ya sea por el movimiento de éstos en sentido inverso. Una cuestión similar no podría plantearse en otros ámbitos; en biología y en sociología: uno no se preguntaría si el envejecimiento de un individuo tiende al rejuvenecimiento de individuos vecinos o si el desarrollo de un arte, de una ciencia, de una institución, tiende a la atrofia de las otras artes, de las otras ciencias, de las otras instituciones. Por el simple hecho de que, a raíz de estos *cambios* y de otros tantos otros, no puede plantearse el dilema que comportan los *movimientos* mecánicos y también las variaciones de valores, que bastan para mostrar que esos cambios presentan una realidad más cierta, seguramente menos subjetiva, que esos movimientos y esas variaciones.

Siguiendo a los físicos, los fenómenos físicos serían una conversión continua de energía virtual en energía actual y *viceversa*. Del mismo modo, la vida económica es un perpetuo intercambio de la moneda por la riqueza concreta, y de la riqueza concreta por la moneda. El dinero tiene eso de particular, es una virtualidad que se intercambia, sin trabajo alguno, por no importa qué tipo de realidad venal. Multiplicar las virtualidades de este orden, con un crecimiento de la cantidad absoluta y de la cantidad proporcional, es el signo de una sociedad que se enriquece. Existen tres grandes categorías de virtualidades que son las fuerzas sociales por excelencia, y cuyo crecimiento simultáneo sirve de medida para el progreso social: el Poder, el Derecho y el Dinero. Son los tres principales medios de acción sobre los hombres. El derecho y el poder actúan sobre otro por temor, puesto que ellos tienen a su disposición la fuerza material encarnada en el ejército y en la policía, y cuya simple amenaza basta, o la aparición de una vaga idea, para garantizarles obediencia y respeto; la riqueza actúa por la *esperanza*, por el deseo y la confianza que ella inspira. Pero esto no es cierto para la riqueza en especie que implica a un número muy pequeño de individuos determinados que codician precisamente los objetos que poseemos. Sólo la moneda atañe a todo el mundo, y en un radio mucho más extendido que aquel del derecho y del poder. El derecho y el poder presentan una acción circunscripta a los límites de un territorio más o menos estrecho, común, provincia, nación. Mientras que la moneda extiende su campo de acción muy lejos de las fronteras de un Estado, a toda la tierra civilizada. De allí ese carácter internacional de las sociedades fundadas sobre la riqueza monetaria.

Otra diferencia que existe entre la moneda, por una parte, y el derecho y el poder por la otra, es, a primera vista, mucho menos ventajosa para la primera. La riqueza

monetaria u otra, se gasta con su utilización; mientras que, haciendo uso del poder o del derecho, no se agota ni uno ni otro. E, incluso, si aquello es a veces menos cierto con respecto al poder que en relación al derecho, si se ve a la autoridad de un hombre político agotarse en el ejercicio, se ve, en cambio, a menudo, a esta autoridad fortificarse y crecer por su ejercicio mismo, como un derecho se arraiga por su sola duración. Pero esta diferencia no refiere más que a pequeños empleos inferiores de la moneda, a las compras; ella resulta inaplicable para las inversiones superiores, siempre más numerosas, de la riqueza monetaria, para el préstamo y el crédito. El crédito ha permitido a la riqueza monetaria no solamente utilizarse sin gastarse, sino incluso aumentar indefinidamente, gracias al interés del dinero, por el uso que de él se hace. Volveremos sobre el tema del interés del dinero más adelante.

VI

En las sociedades primitivas, hay poco de dinero. A falta de moneda, se está obligado a pagar en especie los servicios, lo que resulta una satisfacción momentánea y pasajera de aquello que se desea alcanzar, salvo cuando lo que se ofrecen son *tierras*. Las tierras son virtualidades también, pero virtualidades que no son intercambiables, en la ausencia de moneda, más que por otras virtualidades semejantes, y que no son convertibles más que mediante el trabajo en un número limitado de realidades definidas: los cultivos. La tierra es una posibilidad de placeres que, a diferencia del dinero, no se actualiza jamás sin trabajo, no se actualiza más que en un cierto lugar y no en todo, y está encerrada en un círculo muy estrecho de realizaciones precisas. De estas diferencias resultan ciertas instituciones que se imponen en tiempos en los que la remuneración de grandes servicios no puede efectuarse más que en tierras¹¹.

Primero, la remuneración no sería más que ilusoria si el beneficiario de las tierras no tuviese los medios para hacerlas cultivar, si debiese trabajarlas él mismo. Entonces, este tipo de pago implica la institución de la esclavitud o de la servidumbre. Además, supone una gran simplicidad de necesidades y de gustos y el amor por una vida

11 Heeren, en *Ensayo sobre la influencia de las cruzadas* (1808), explica así el origen del *sistema feudal*, accidentalmente. "Este sistema en el fondo, y tomado en todo su rigor, es puramente militar. Se establecerá siempre que alguna cosa análoga ocurra entre los pueblos guerreros y que carecen de dinero para pagar a sus soldados. En lugar de pagarles un salario, se les da a ellos tierras y, reciprocamente, ellos se enlistan, mediante estos fondos, al servicio militar." En una nota: "Esto todavía ocurre en parte hoy (1808) en la organización de Egipto bajo los mamelucos".

Nota de Trad: Referencia al libro del historiador alemán Arnold Hermann Ludwig Heeren (1760-1842) *Veruch einer Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa*, publicado en Göttingen en 1808, premiado por el Instituto de Francia y traducido al francés con el título *Essai sur l'influence des croisades*.

sedentaria. En fin, mientras que un rey bárbaro no tiene otro tesoro de guerra, otras fuentes cuasi financieras para pagar a sus capitanes o a sus oficiales más que las tierras conquistadas, este tesoro se agota rápidamente. Para renovarlo cada tanto, hace falta emprender nuevas guerras, admitiendo el derecho –y no podría no admitirlo– la expropiación de los vencidos. Expropiarlos es como, en el presente, exigir de ellos una indemnización en dinero. E, incluso en tiempos de paz, conviene que, por diversos procedimientos, el tesoro real, es decir el dominio real, se expanda a través de métodos intermitentes: la *secularización* de bienes monásticos, o bien la *confiscación* de tierras aparentemente confinadas a sus familias. Esta odiosa forma de penalidad se explica, aunque no justifica, de esta manera. No nos jactamos de haberla abolido: dado que la necesidad que la hizo establecerse no ha dejado aún de existir. Pero, una expropiación en masa, que podía justificarse en cierta medida en tiempos bárbaros, sería monstruosa en nuestra época en la que, si hay aún tierra libre, no hay ya necesidad de ella para remunerar los servicios, puesto que se cuenta con el dinero, la moneda metálica o fiduciaria, en fuentes inagotables.

La comparación de la tierra con el dinero, desde el punto de vista de su rol económico, es digna de atención. Veremos más adelante que el préstamo con interés se explica, ante todo, a partir del arrendamiento o por el contrato de aparcería pecuaria. Ocurrió con el dinero aquello que ocurre con toda nueva invención que, por el simple hecho de que ella sustituye a otra, la libra; las primeras hachas de bronce recuerdan a las hachas de sílex; las primeras casas de piedra han tomado la forma de las casas de madera que vinieron a reemplazar. Incluso, el dinero que, poco a poco, ha ido tomando el lugar de la tierra en las codicias y ambiciones humanas, fue modelado sobre ella, quiso ser fructífera como aquella. Pero la verdad es que difiere profundamente de la tierra y que en tiempos en los que el dinero da el tono, sucediendo a aquellos en los que reinaba la tierra, la ha enterrado sin ruido y para siempre.

Estas diferencias son importantes, desde el punto de vista ya sea de la manera en la que nuevas tierras o nuevas cantidades de oro y de plata o de papel moneda vienen a agregarse a aquellas ya existentes, ya sea de la manera en la que estas tierras o estas monedas se distribuyen entre los miembros de una población dada.

En primer lugar, es raramente por la ocupación de una tierra virgen y más frecuentemente por la conquista violenta de una tierra ya ocupada, que el territorio de un pueblo se expande, su territorio continental o su territorio colonial. Incluso cuando, en el comienzo de estas expansiones, existe un descubrimiento, el descubrimiento de una isla o de un continente, no alcanza con descubrirlo, hay también que conquistarlo. Pero, cuando la cantidad de oro o de plata para distribuir entre los hombres en relaciones de comercio recíprocas aumenta considerablemente, es siempre a causa de un descubrimiento, descubrimiento de una mina de oro o de plata,

que previamente era *res nullius*. Por cierto, los descubrimientos de este tipo se distinguen de otros y merecen la atención del economista. Primero, son puramente fortuitos; los descubrimientos geográficos están muy lejos de serlo en el mismo grado, puesto que el cálculo y el razonamiento juegan en ellos un importante papel. Sin embargo, a pesar de su carácter notablemente accidental, los descubrimientos de metales preciosos (incluyendo aquellos de tesoros antiguos escondidos) tienen efectos profundos y prolongados, como hemos visto en relación con las minas de Atenas. Cuando se descubren vetas de caolín o canteras de cemento, o incluso minas de hierro, estas materias primas están destinadas a destruirse más o menos rápidamente por el uso que se hace de ellas. Las porcelanas se quiebran, el cemento o la cal no sirven dos veces, el hierro se oxida, o bien, una vez empleado, no sirve para otros usos sino es mediante una pérdida de sustancia. Por el contrario, el oro y la plata descubiertos se conservan prácticamente inalterables, a penas disminuidos por el desgaste. Cualquier otra riqueza que no sea la moneda no es intercambiable más que accesoriamente, es esencialmente consumible. Pero la moneda es esencialmente inconsumible, esencialmente intercambiable. ¿Cómo puede decirse que una riqueza que se intercambia siempre sin consumirse jamás es una mercancía como cualquier otra? Las partes de los metales preciosos utilizadas para fabricar joyas son refundidas sin pérdida y monetizadas cuando se desea. En suma, los metales preciosos tienen ese privilegio casi completo, y prácticamente único, de poder acumularse indefinidamente como los teoremas matemáticos que, una vez descubiertos, no cesan jamás de ser ciertos. Y compararía su verdad eterna con la utilidad cuasi-eterna de aquellos, si el valor del oro y de la plata no se alterara a la larga, muy lentamente, es verdad, contrastada con la de otros productos.

Pero, si los descubrimientos de metales preciosos dan cuenta de objetos casi imperecederos, ellos se agotan rápidamente y sus efectos se atenúan cada vez más. Su máximo de eficacia corresponde al momento en el que se revelan al público; mientras que el descubrimiento de la locomotora o del telégrafo eléctrico tiene consecuencias siempre expansivas. En este sentido, el descubrimiento de una mina de oro no puede ser comparado con el de una nueva isla. Si el descubrimiento de América no hubiese consistido más que en descubrir allí minas de oro o de plata, y si, sobre este nuevo continente, ningún vegetal ni animal hubiese podido vivir, los resultados del maravilloso viaje de Colón hubieran sido, a la larga, olvidados. No subsistiría más que en una marcada elevación de todos los precios, cosa de poca importancia en el fondo para una o dos generaciones. Por cierto, para quienes descubren una mina de oro, para el monarca que se beneficia de este trabajo o para los accionistas de la sociedad que la explota, este descubrimiento es asimilable al de una nueva isla, incluso es más ventajoso. Es como si ellos estuviesen apropiándose de un “El Dorado” desocupado y paradisíaco, sin necesidad de conquistar ni de

despejar para gozar de sus frutos espontáneos. Empero, para el resto de la humanidad, este beneficio que les cae del cielo se reduce a un estímulo para la producción, un impulso para la esperanza y el trabajo; mientras que una nueva tierra abierta a los exploradores aumenta la población humana, enriquece la fauna y la flora, ofrece a la imaginación nuevos espectáculos naturales que, diversificándola, la alegran y le agregan a la lira del corazón nuevas cuerdas, nuevas fibras patrióticas destinadas a vibrar en el gran concierto de una civilización extendida.

En cuanto a la moneda de papel, no es por sus descubrimientos, sino por las empresas gubernamentales y financieras, por las emisiones de títulos o billetes de banco, que se aumenta su cantidad.

En segundo lugar, no es más que de la misma manera que una tierra nuevamente conquistada y que una masa de oro nuevamente extraída, se distribuyen entre los individuos de una nación. Es para remunerar los servicios militares o políticos que las tierras conquistadas en todo el país son, en el comienzo, distribuidas en grandes dominios entre los oficiales de la conquista, entre los primeros concesionarios del Estado, si se trata de un gobierno moderno. Estos primeros *latifundia*, de los cuales un gran número, en la Galia romana, tenían la extensión de nuestras comunas actuales, heredadas a menudo de su nombre¹², fueron divididos y subdivididos por cada propietario entre sus vasallos, entre sus siervos, entre sus granjeros; o bien, si ya existían las fuentes de dinero, por ejemplo en las villas industriales, entre los compradores, quienes cercaron o vendieron parcelas de su fragmento de bien. Poco a poco, se alcanza a la partición actual del suelo entre pequeños, medianos y grandes propietarios. Y, ciertamente, nada permitiría decir que la repartición del suelo nacional (o colonial) así operada, sea la mejor que puede imaginarse, desde el punto de vista del *máximum* y del *optimum* del rendimiento. Pero no hay más razones para pensar que la repartición del oro o de la plata extraídos sea la más conveniente, desde el punto de vista de la equidad o de la utilidad general. Aquí, a decir verdad, no se ve más que una distribución arbitraria e impuesta por la fuerza. Los primeros descubridores o acuñadores de metales preciosos los han repartido entre sus ciudadanos a través del intercambio libremente consentido. Sin embargo, las formas violentas de expoliación y las formas visibles del privilegio no son las más temibles; si el poder que confiere la posesión del oro es menos manifiesta y menos envidiada que el poder ligado a la posesión del suelo, presenta una naturaleza infinitamente más sutil y más eficaz, va mucho más lejos y más rápido, y actúa de forma invisible. ¡Cuánto abuso de este poder, cuántas exacciones e impunes rapiñas, inimputables, a decir verdad, ha dado lugar el monopolio de la tenencia del oro,

12 Los principales dominios otorgados por el Estado francés en Túnez pueden servir para apoyar la comparación extendida con estas *villas* antiguas.

entre sus primeros detractores! No sin motivo, la iglesia y la conciencia universal han censurado la usura.

Además, la repartición del suelo está ligada a la del oro y, desde que el poder del oro se ha visto acentuado, la primera devino dependiente de la segunda. A partir del momento en cual el capital inmobiliario hizo su aparición histórica, la compra o venta de bienes inmuebles devienen los modos habituales de repartir las tierras y la tierra va allí donde va el dinero.

Para preguntarnos entonces: ¿cuáles son los inconvenientes de la parcelación actual del suelo y cuáles serían sus remedios?, debemos preguntarnos primero: ¿cuáles son los inconvenientes y cuáles serían los remedios de la distribución actual del capital inmobiliario? Las dos preguntas son conexas y no pueden ser separadas. Como nos reservamos el tratamiento del colectivismo para más adelante, no lo estudiaremos ahora. Digamos simplemente que ellas competen a la política y a la moral en el más alto grado, antes que a la ciencia económica, y que la primera injusticia y la más indignante que se nos presenta a nuestros ojos, en materia de repartición del suelo o del oro, es de una naturaleza tal que parece prácticamente irremediable. La inequidad de las apropiaciones territoriales o monetarias es, en efecto, profunda entre los individuos; pero ella es más profunda aún y más monstruosa entre los Estados. Tal pueblo ocupa un inmenso territorio, fértil y semi-explotado, donde se expande a voluntad su insuficiente población; tal otro, se ahoga en estrechas fronteras, bajo un cielo riguroso, sobre un suelo ingrato. Tal pueblo desborda de capitales; tal otro, está completamente desprovisto. Parece entonces más difícil remediar esta gran y fundamental inequidad, esta soberana injusticia internacional, que lo que concierne al suelo y al clima. Puesto que, a través de la guerra, una nación brava y mal loteada en tierras, puede restablecer la justicia en su provecho, al expropiar parte de alguna nación vecina y más privilegiada. Pero el pueblo pobre tendrá poco éxito para pillar a su vecino rico en capitales, el oro encontrará miles de canales subterráneos para reingresar en las bolsas de las cuales salió. Me parece imposible impedir entre las naciones esta inicial y prodigiosamente inequitativa distribución de las riquezas. Y ¿no es esto, por lejos, la inequidad más injustificable? Es mucho más, seguramente, que todas las inequidades que se pretenden destruir entre los individuos de una misma nación.

VII

Pero dejemos allí ese problema y digamos una palabra acerca de los efectos psicológicos, así como de las consecuencias económicas y sociales de la moneda. De sus efectos psicológicos primero.

El advenimiento de la moneda ha enriquecido el corazón humano con nuevos sentimientos y nuevos vicios. Le debemos el orgullo financiero, la especial beatitud del millonario apoyada en su billetera, como el orgullo de un capitán se funda en su arma. Aquello que el guerrero antiguo dice a su lanza y escudo en un epigrama griego: “Gracias a ustedes, yo soy libre, tengo placeres sin fin, me hago servir por los esclavos”, el rico moderno puede decírselo a su caja fuerte. El culto del oro, esta pasión que tiene cierto componente religioso por su carácter vasto y vago, indeterminado e ilimitado, perspectivas de bonanza que su objeto le hace entrever, es una fibra importante del alma humana. El placer de economizar, de ganar dinero, es una embriaguez completamente especial que no tiene nada en común con la simple ventaja de recibir un bien determinado, una joya, un mueble, un libro. Una cosa es el placer de comer una buena fruta, otra cosa es la satisfacción íntima y profunda de sentir la salud fortalecida. Existe entre una y otra la diferencia entre lo actual y lo virtual, iba a decir entre lo *finito* y lo *infinito*. De la misma forma, la pena de saber que su banquero ha quebrado, que su notario ha cometido una falta que implica a vuestras economías –sentido dolor, durante varios años, por un número considerable de franceses– es una cosa completamente singular entre las aflicciones humanas y no se compara en nada a ellas. En la plenitud de la alegría sorda y constante que colma al corazón del avaro en proceso de enriquecimiento, el análisis descubriría una combinación única de elementos vinculados a la alegría del amante que siente su esperanza engrandecerse, a aquella del ambicioso que llega al poder, a aquella del creyente que confía en el cielo. No sin razón los antiguos dejaban sus tesoros en los templos, fueron éstos los primeros bancos de depósito. El oro es una religión lamentablemente eterna.

Y, en consecuencia, le debemos a la moneda también este amor místico por la pobreza que anima el alma de un San Francisco de Asís. Este amor paradójico, este desafío lanzado al desprecio general de la pobreza, otro sentimiento especial y lamentablemente tan expandido, ha nacido de la moneda, no ha podido nacer más que en una sociedad capitalista, como aquella de las ciudades italianas de la Edad Media. Bajo otra forma, más reciente y más contagiosa, se produce la reacción contra el culto del oro: el odio al capitalista, esta inspiración violenta de Karl Marx y su escuela, pasión que, en este momento, conmueve al mundo.

Pero ¿es necesario insistir para mostrar a qué profundidad el alma humana ha sido labrada por los metales preciosos? No hay ni tragedia ni comedia que agote esta materia. Hablemos mejor de las consecuencias sociales de la moneda. El transporte de la fuerza por la electricidad no es nada en comparación con los servicios que ha rendido a los hombres, y que aún está destinado a rendir, el transporte del valor, por la moneda metálica primero, fiduciaria luego. La moneda ha hecho indefinidamente conservables los valores esencialmente pasajeros; ha hecho movilizables a

distancias cada vez más grandes, y con una facilidad creciente, los valores hasta entonces localizados; ha hecho, por lo tanto, susceptibles de acumulación y de concentración indefinidas las utilidades sucesivas y dispersas. Ante todo, ha hecho comparables las cosas heterogéneas, ha hecho evaluables y numerables las cosas que no tenían medida común. Por esta comparabilidad, por esta mensurabilidad cada vez más generalizada, universalizada, somete al cálculo y al razonamiento aquello que era antes que ella “asunto de gusto”, otorga una base en apariencia racional a las decisiones voluntarias por las cuales ciertos bienes son sacrificados por otros y parece justificar de esta forma las invasiones sucesivas de la razón calculadora sobre el corazón costumbrista y conservador.

Sólo ella ha permitido viajar con facilidad, sin peligro, sin escolta. Antes que ella, quien decía viajero, decía peregrino o exiliado; y el peregrinaje era visto como una penitencia, como el exilio era visto, con razón, como el más cruel de los castigos. Toda la apertura del pensamiento, toda la ampliación de la imaginación y del alma que permiten los viajes, se la debemos a la moneda. Podemos, incluso, agregar que ella ha sido un gran agente de emancipación. Cada paso del esclavo hacia la independencia estuvo marcado por una conversión de sus regalías en suma fija, por el declive de la aparcería antes del desarrollo del arrendamiento agrícola. La evaluación de regalías diversas en dinero hizo percibir entre ellas desigualdades, injusticias que, en otro tiempo, no podían aparecer. Ella convirtió a esas regalías, por más heterogéneas que pudiesen ser, en comparables entre sí en una vasta región, en toda la región en la que circulaba la moneda en cuestión, y volvió, en consecuencia, solidarios entre sí, estrechamente unidos por un lazo, a partir de ahora, sentido, a los deudores de tales rentas. Transforma también, sin mostrarlo, la naturaleza de la relación establecida por estas regalías entre el señor y el encargado, que devienen sencillamente un acreedor y un deudor. Un pago en especie difiere tanto de un pago en dinero como un regalo en especie de un regalo en dinero. El pago en especie es un lazo personal, de hombre a hombre; simboliza y completa el tributo; al igual que un regalo en especie es un homenaje afectuoso, un tributo cordial. Pero un pago en dinero, es una cosa impersonal, seca y fría.

Señalemos, por cierto, que esta sustitución de los pagos en especie a los pagos en dinero se ha cumplido por grados, poco a poco, de *arriba hacia abajo*, conforme las leyes generales de la descendencia de los ejemplos. Se ha producido en Inglaterra, según Ashley, en el dominio real mucho tiempo antes de extenderse a los dominios señoriales, luego a todo el reino. Desde el siglo XII, el rey, en su dominio, se hacía pagar en dinero la mayor parte de las regalías, a causa de la dificultad de transportar en carretas hasta él las regalías en especie, y también para entretener y soldar sus tropas. Pero es recién en el siglo XV que se ve a los señores ingleses arrendar sus

tierras. Sólo cuando el gusto por el lujo, por los productos extranjeros, no indígenas, siguiendo el ejemplo de las cortes reales, alcanzó a los caballeros, la necesidad de ser pagados en moneda se hizo vivamente presente en ellos. Una clase de comerciantes no hubiese podido comenzar a formarse si no fuese por los usos de las clases altas y la satisfacción de sus fantasías lujosas¹³.

Este pasaje de los pagos en especie a los pagos en dinero es irreversible, puesto que es un corolario de la ley fundamental del mundo social, la radiación de los ejemplos. Es inevitable, a medida que los hombres se imitan y se asimilan, que las cosas humanas se comparen y se evalúen. La evolución económica de las diversas formas de la moneda no está menos orientada en un mismo sentido general. De la moneda en especie (es decir, del mármol o del tabaco, o de cualquier otro artículo elegido como medio de intercambio), se pasa a la moneda en metal, luego a la letra de cambio o al billete a la orden, con posterioridad al billete al portador –otra forma de decir, al billete del banco, de cotización libre o forzada. Por la misma razón lógica que obliga a la evolución psicológica a pasar de la sensación a la imagen, de la imagen a la idea y a la idea cada vez más abstracta y general, concentrada y mobilizable. Esto no quiere decir, por cierto, que esta serie de fases sea única y unilineal. Existen diversas variantes y no sin importancia. El punto de partida es múltiple, en todo caso. En el mundo clásico, la moneda ha precedido al *ganado* (*pecus, pecunia*). En el Lejano Oriente, en Persia, ella derivó de las armas, cuchillos o cimitarras. La antigua moneda de Indochina, por ejemplo, comenzó siendo una moneda de bronce en forma de cuchillo munido de un anillo para enhebrarla. Poco a poco el anillo se engrosó y el filo desapareció. Estos cuchillos monetarios tuvieron ciertamente, en el origen, cuchillos o dagas reales. Las primitivas monedas persas tenían la forma de cimitarras. En África y alrededores, este empleo de las armas como medio de intercambio se expandió. Conforme a aquello que acabamos de decir acerca de la necesidad de tener por moneda una cosa que sea objeto de un deseo constante y universal. Esta condición se realiza ya sea por las joyas, ya sea por las armas, ya sea por el ganado, según las épocas o las regiones¹⁴.

13 "Las mercancías que el comerciante, siguiendo su propia descripción, llevaba consigo, parecen ser todos artículos de lujo, de los cuales la necesidad se hace sentir solamente en las clases altas...el paño púrpura, las piedras preciosas...etc." (Ashley).

14 He dicho con anterioridad que las joyas entre los salvajes, tan vanidosos como se sabe, podrían haber sido la primera moneda. Y esta hipótesis parece confirmarse por el uso industrial de nuestros metales preciosos, un empleo principal, casi exclusivamente, decorativo, para el uso de los joyeros. Pero ¿no podríamos decir de forma inversa y complementaria que el papel decorativo del oro y de la plata les viene menos de sus características químicas y de su brillo que de su prestigio que los liga a su rol monetario? Si el hierro fuese todavía moneda, como lo era en tiempos de Homero, las incrustaciones de hierro serían un ornamento buscado. La vista de hierro, en una decoración de departamento, despertaría la idea de riqueza. Los objetos de níquel no son objetos de lujo, aunque este metal sea tan brillante como la plata. Cuando la plata deje de ser acuñada, para lo que no falta mucho, perderá poco a poco todos los encantos que todavía se le reconocen como medio de decoración.

Se ha alegado que esta evolución económica del intercambio nos conduciría, llevada a fondo, al trueque primitivo, que sería a la vez, el alfa y el omega. Aquello que dio lugar a esta visión errónea, fueron las *cámaras de compensación* (las *Clearing-house*), gracias a las cuales inmensas operaciones financieras son saldadas con un mínimo desplazamiento monetario por el simple intercambio de fajos de papel comercial. Lamento ver a Gide, normalmente tan penetrante, acogiendo la metáfora ilusoria de la *espiral* de la cual los sociólogos han abusado tanto. En realidad, este trueque de valores de papel por otros valores de papel —es decir, de posibilidades indefinidas de riquezas por otras posibilidades indefinidas de riquezas—, difiere tanto del trueque primitivo, del trueque de un animal de caza por una fruta o una vasija de bronce por una cautiva, como las proposiciones verbales de un metafísico difieren de los juicios de localización instintivamente formados por un animal o por un hombre que percibe un árbol o una roca. Poco importa, en efecto, que el progreso del comercio nos conduzca a remover inmensas sumas desplazando algunas piezas de oro: esto no es menos moneda siempre que se trate de cheques y de billetes trocados los unos con los otros; y, por ellos, la moneda consume su triunfo final, su obra a la vez gigantesca y terrible, maravillosa y desastrosa, que consiste en tornar a todo evaluable para hacerlo a todo venal, nivelar a todo bajo su regla para someterlo a su juego.

VIII

He hablado de sus beneficios ¿qué podría decir de sus males? Ella ha permitido el surgimiento de los ejércitos permanentes, ha creado un despotismo de nuevo tiempo, administrativo y centralizador, insidioso y avasallador. Antes de ella, antes de su reino, el mundo ha visto democracias que llamaría *terrenales*, tal como la Roma primitiva. Después de ella, las democracias se han convertido casi fatalmente en plutocráticas. Yo diría que ella ha sido emancipadora. Sí, en ciertos aspectos. Pero es más cierto decir que ella ha sustituido al sentido antiguo, profundo, profundamente humano, de la idea de libertad, por un sentido completamente nuevo, más superficial puede ser y más artificial, más fácilmente generalizable en consecuencia. La verdadera libertad, en la primera acepción de la palabra, es la independencia, fundada, sino sobre la supresión de todo deseo (cosa imposible, admirable absurdo del estoicismo), al menos sobre la reducción del deseo a un conjunto estrecho de necesidades simples y fuertes que sólo satisfacen, pero satisfacen plenamente, la propiedad de una parte de la tierra. Es la *libertad terrenal*, de la cual el patriarcado antiguo ha proporcionado el modelo, reproducida luego por los primeros colonos de América. Extendida a la villa, al burgo, este modelo se realiza en el feudo fran-

cés, en el antiguo territorio solariego inglés, cuyo carácter propio era bastarse a sí mismo, no había nada para comprar o vender por fuera.

El dinero ha quebrado todos estos muros de clausura del deseo, persigue por todas partes los primeros vestigios de esta salvaje independencia rústica y cuasi estoica que es la desmentida de sus pretensiones, el escollo de sus ambiciones, y que busca sin cesar reformarse, justo en plena era moderna, en el alma de un *Rousseau* o de un *Tolstoi*. ¿Quién nacerá de ese duelo? Lo ignoro. Por el momento, es claro que el ideal económico de liberación propia de las sociedades modernas –y sobre este punto economistas de distintas escuelas, incluidos los socialistas, están de acuerdo– es precisamente lo contrario del ideal estoico. En lugar de apuntar como Zenón, a la emancipación por destrucción del deseo, los civilizados de hoy tienden a emanciparse, creen ellos, por la complicación infinita de los deseos y la solidaridad cada vez más íntima de los individuos que no pueden más que pasarse los unos a los otros o, sobre todo, de los cuales unos, ricos en moneda, se hacen servir por los otros, en un radio cada vez más extendido, que se prolonga hasta los límites del globo. Cuando los hombres se apartan del ideal de la libertad terrenal, no les queda más que correrse al extremo opuesto, al ideal de la *libertad monetaria*, aquella del financiero cosmopolita que, motorizado en coches-cama, constituye domicilio, viaje a viaje, en todos los grandes hoteles y bellas cabañas de alquiler del universo entero. Y, fascinados por el ejemplo de estos brillantes nómades, se modelan, en la medida de sus posibilidades, todas las clases del pueblo, una seguida de la otra, rompiendo la cadena de la antigua alegría, de la simplicidad sedentaria del campo natal, para ingresar, a su turno, en la vía de esta frenética locomoción, de este furor de navegación hacia un puerto imaginario.

¿Acaso esta fiebre no dejará jamás de aumentar? ¿Es que se la tomará siempre, de buena fe, como el mejor índice del progreso, incluso el grado de esta inestabilidad, de esta inequidad que deviene mórbida? Realmente espero que no. Pero ¿qué sentido tiene anticiparse al futuro? Constatamos la lenta y profunda transformación que el advenimiento del oro ha hecho no sólo en la noción de libertad, sino también en aquella del derecho. Cournot ha mostrado bien, en un capítulo de su *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales*¹⁵, la metamorfosis (o, para decirlo mejor, la metempsicosis) de la noción de derecho cuando ella pasa de la boca del jurista, sobre todo del jurista antiguo, a la del economista. La era propiamente económica se abre para las sociedades cuando el sentimiento de derecho, aquel que reemplaza a la figura de un *paterfamilia* o de un feudal, se liga a sus fuentes y tiende a ser

15 Nota de Trad.: Cournot, A. (1861) *Traité sur l'enchaînement des idées fondamentales*. Paris: L'Hachette. Existe edición en español: *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.

reemplazado por una concepción completamente racional, que tiene infinitamente menos agarre en el corazón. Sin embargo, aquello que caracteriza más netamente al derecho, tal como lo entiende el jurista, es ser ante todo un *derecho terrenal*: y no quisiera hablar únicamente del régimen jurídico de los bienes, sino del régimen de las personas e, incluso, del derecho penal. Aquello que da el tono a todas estas partes del derecho antiguo es la relación del hombre con la tierra –con una tierra que le pertenece, a él individualmente o a él y a los suyos colectivamente–, una tierra que, ante todo, quiere, donde descansan todos sus recuerdos, donde sus esperanzas germinan y crecen. Todos los derechos antiguos reposan sobre una costumbre, que supone la ligazón hereditaria de muchas generaciones con un mismo suelo. Todos los derechos antiguos tuvieron que tratar con la disputa de un mismo suelo por hombres de una misma raza, con el trabajo de ese suelo, con la herencia de ese suelo, con la jerarquía de personas que parecían exigir el cultivo de ese suelo o su defensa, con la expiación de los crímenes cometidos contra los dioses protectores de ese suelo o contra los detentores de los frutos del suelo. El robo y el sacrilegio eran entonces reputados más criminales que el asesinato. Pero, mientras que el antiguo jurista, incluso el moderno, estaba preocupado por las relaciones, las adaptaciones de los hombres a su tierra, el economista está dominado por la preocupación mayor de las relaciones de los individuos con el dinero: precios, salarios, beneficios, renta, capital, he aquí las palabras en torno a las cuales pivotean todas las especulaciones. Si el derecho antiguo, el derecho jurídico por así decirlo, es un derecho terrenal, el nuevo derecho es un *derecho monetario*.

La ventaja, la inmensa ventaja de esta transformación es haber contribuido a echar por tierra el antiguo carácter exclusivo de la ciudad y, más tarde, del feudo, aquel proteccionismo feroz que limitaba a los muros de la ciudad o del burgo el estrecho jardín moral reservado a las obligaciones sentidas como tales, al intercambio de deberes y afectos. Esta expansión gradual del dominio moral que, poco a poco, tiende a abarcar al globo entero, es el beneficio más claro de la civilización y es el reino de la moneda; es bajo el impulso de la simpatía imitativa actuante sin cesar que este progreso inapreciable se completa. Pero, desde nuestro punto de vista, sería más costoso si tuviese por efecto el desprendimiento completo del hombre de la tierra, de su tierra, y el relego a las catacumbas del corazón humano de aquellos viejos sentimientos enraizados con los cuales él ha vivido hasta entonces. Puesto que la unión del hombre con la tierra, al igual que la unión del hombre con la mujer, con la cual puede compararse sin faltar el respeto al amor, es, de todas las armonías naturales, la más plena y la más profunda y no se le puede reprochar, como al amor, el estar cerrado sobre sí mismo, egoísmo de a dos, sociabilidad incompleta. Sin embargo, ¿podría abrirse sin quebrarse? Y ¿no es acaso para resolver este problema que trabajará el futuro? La plutocracia reinante no podría servir más que para pre-

parar y conducir los tiempos de una vasta democracia rural donde, por una mejor y más equitativa repartición de las tierras, ya no por nacionalización o internalización quimérica del suelo, los deseos más caros del hombre serían compensados; en los que el paisano ya no sería el único amante de la tierra, sino que el letrado, el sabio, el intelectual, encontrarían más encanto en podar su viña que en llevar la vida de oficina; se vaciarían las grandes ciudades y se repoblarían los campos porque se percibiría que la concentración urbana de la población, debido a la persecución fervorosa del oro, ha perdido su razón de ser cuando la inseguridad del entorno ya no fuerza a los hombres a abandonar sus campos... ¿Ya alguna anticipación de la imagen de esta felicidad no nos es dada por el espectáculo de los pequeños países, Suiza o Noruega, donde la paz social sería completa, si la cercanía con nuestros problemas no la alterara a menudo? Se utilizará siempre entonces la moneda, se reconocerán sus servicios, se los extenderá incluso; pero ya no seremos engañados por su magia propia, por sus especiales ilusiones, de las cuales nuestra era ha sido abusada. El oro tiene un falso aire liberador, puesto que sustituye a las servidumbres visibles y precisas que crea la tierra por servidumbres imperceptibles, invisibles, esquivas, infinitas, disimuladas por su propia complicación y su apariencia de reciprocidad, tan a menudo tramposa. El oro tiene un falso aire igualitario; no es nivelador, y las inequidades que profundiza, que pasan desapercibidas también son completamente profundas e injustificables tanto como las inequidades de naturaleza terrenal, que saltan a la vista.

La tierra y el oro son las dos grandes atracciones, a la vez opuestas y complementarias, del deseo humano. Éste oscila entre las dos, es solicitado por las dos; y este dilema, a veces doloroso, a veces sangriento, que se le impone, consiste, en el fondo, en optar entre las dos caras de las cosas, el costado de las diversidades, de las originalidades sin medida y sin precio, de lo pintoresco local y nacional, del encanto y el genio propio de una institución, de un pueblo, de un país y el costado de las similitudes, de las uniformidades, de la utilidad banal, venal, internacional, sin carácter. Existen diversidades necesarias como existen libertades necesarias, a las cuales ellas están ligadas; pero el oro no lo toma en cuenta y toda la era monetaria las desconoce. El oro es el enemigo sordo de la idea de patria. Si, hace mucho tiempo, pareció ayudarla y favorecerla; si, permitiendo a las diversas provincias de un mismo imperio comerciar en conjunto, dilató aquel patriotismo estrecho de las primeras ciudades hasta el patriotismo de los grandes Estados modernos, no extendió ese sentimiento más que para hacerlo mermar. Y, en el presente, ¿no es claro que se extiende por todas partes para demolerlo, como a un viejo muro en ruinas que resulta incómodo para la circulación general? El amor a la patria, la *tellus patria*, que tiene su magia seductora, su valor trascendente, sagrado y sin precio, con todo aquello que emana de ella, es el gran obstáculo a las supremas empresas del oro

que osan por fin declararse. La lucha está abierta. Se trata de saber si el reino del oro, padre del cosmopolitismo, conquistará este triunfo final, el arrancar de raíz a los hombres de su patria.

IX

No lograré, espero, más que desarmar los patriotismos, ampliarlos aún más, suavizarlos sin debilitarlos. Por otra parte, no tengo ningún prurito en ver a la moneda perseguir el curso de su evolución del cual no me resta más que indicar la ley principal. Esta ley, que se ajusta a aquella de la lengua, de la religión, de todas las instituciones sociales, es el pasaje continuo de una era de monedas múltiples, teniendo cada una estrecha esfera de circulación, a una era de monedas menos numerosas, pero más expandidas. En otros términos, es la disminución gradual del número de las monedas en curso, pero el crecimiento gradual del dominio propio de las monedas que sobreviven. Es así que las lenguas devienen cada vez menos numerosas, pero más expandidas.

Sin tener la misma importancia que la unificación de las lenguas en una región dada, la unificación de las monedas –así como aquella de los pesos y las medidas– concurre notablemente a colaborar con la acción inter-espiritual. Y, cuando ella se limita a suprimir los obstáculos que se le oponen a la formación o al renacimiento de un patriotismo nacional –como es el caso para Alemania en el trascurso del siglo–, los hombres se prestan con bastante facilidad. Pero cuando ella hiere las fronteras de las naciones que pretende franquear, no es sin vivas resistencias que debe operar. El apego de los hombres, incluso de los más innovadores, a sus viejas monedas, a sus viejas medidas, no importa lo arbitrarias que sean, es muy digno de remarcar. Puesto que nos revela, por una analogía a *fortiori*, las tenacidades humanas que habría que vencer si se emprende el combate, decididamente, del apego de los individuos a los hábitos queridos de un modo muy diferente, enraizados de modo muy diferente. Incluso en los Estados Unidos –¿podríamos creerlo?– se apasionaron, hace algunos años, por el “dólar de sus ancestros” y volvieron a él¹⁶. He aquí lo que es más fuerte quizás: a pesar de nuestro capricho con el sistema decimal, en Indochina hemos sido obligados a tomar, luego de muchas tentativas infructuosas

16 *La monnaie*, por Arnauné (Alcan, 1898) Nota de trad.: Arnauné, A. (1894). *La monnaie, le crédit et le change*. París: Félix Alcan.

para introducir allí nuestro sistema monetario, las piastras y los sapeques¹⁷.

La moneda abarca a la vez a la joya, al amuleto y a la medalla. Acredita esa necesidad estética que se mezcla con las preocupaciones más utilitarias. Se podría haber hecho en todos lados, como en Indochina, el marcado sobre las monedas el peso del metal. Pero ésta no sería más que una excepción después de la invención de la moneda acuñada y allí dónde la circulación es poco activa. Desde que una nación se enriquece y que su comercio se desarrolla, las monedas devienen objetos de arte. Sin embargo, este carácter artístico sólo es sentido cuando las monedas envejecen, pasan de moda, se enrarecen. Las viejas monedas tienen para los coleccionistas un encanto indecible, inexplicable. Encanto que actúa incluso sobre los profanos. Uno de los inconvenientes más lamentables –inevitable, por otra parte– de la refundición de las monedas y su unificación, es la desaparición gradual de viejas monedas, la pérdida del encanto ligado a su carácter vetusto y a su diversidad característica. Diría que esta pérdida es compensada por el progreso de la acuñación, pero, por desgracia, la acuñación deviene más fría, más regular y mecánicamente uniforme. Las viejas monedas, acuñadas torpemente, con errores, tenían un aire de obras hechas a mano. ¿Quién sabe si el placer de coleccionar estas monedas antiguas, diferentes en su tipo, no entraría por alguna cosa –por muy poco, lo temo– en la pasión férrea del coleccionista de otro tiempo? Harpagon, no lo dudamos, era un numismático sin saberlo. Coleccionaba medallas creyendo no amontonar más que libras tornesas o libras parisis. Sin duda, en nuestros días, existiría menos placer en amontonar las monedas de 20 francos todas con la efigie de la República francesa o de Napoleón III.

Pero, a pesar de lo bellas y queridas que puedan ser, las monedas arcaicas están irrevocablemente condenadas a perecer como los viejos dialectos tan deliciosos que balbucean los últimos paisanos en el fondo de los bosques, en el corazón de

17 Los atenienses podrían haber sido innovadores e incluso revolucionarios por temperamento, pero sintieron la necesidad, bajo una buena cantidad de relaciones esenciales, y especialmente en todo aquello relacionado con el culto, de ser excesivamente conservadores. Lo fueron también en lo que respecta a sus monedas. No sólo no cambiaron nunca el tipo, sino que el búho estaba siempre allí. Al menos después de Pisistratus que fue quien agregó al lado derecho la cara de Minerva. “el estilo y la forma de representar este doble tipo se mantuvo hasta la época de Alejandro, el arte ateniense (monetario) permaneció estacionario “. Es curioso ver a los atenienses en este punto y en muchos otros, tan tradicionalistas como los egipcios, tan respetuosos de las formas hieráticas. Cuando una ciudad antigua, luego de una revolución, de una conquista, se veía obligada a cambiar el tipo de sus monedas, *el antiguo tipo persistía en el nuevo bajo una forma reducida*, a título de órgano rudimentario de algún modo (Leormant, p. 108). Todas las monedas antiguas testimonian, por sus figuras y emblemas, el carácter profundamente religioso de la vida antigua. Aquello que Leormant dice a propósito de los medallones contorneados (p.189), a saber: que la efigie de Alejandro el Grande que figuraba en las monedas destinadas a los cocheros del circo, era vista como un amuleto que podía ser generalizado. Los antiguos, tan supersticiosos, ligaban cada cosa con un augurio bueno o malo y era infinitamente probable que sus monedas también fuesen vistas como especies de talismanes cuando representaban sus divinidades tutelares. Toda moneda era medalla para ellos, en la acepción piadosa de la palabra medalla, que no es para nada sinónimo de amuleto para las mujeres y los niños.

Nota de trad.: Leormant, F. (1879). *La monnaie dans l'Antiquité*. París: Lévy.

los montes, en los países maravillosamente retrasados. Si las monedas nacionales resisten aun a la invasión del numerario extranjero ¿resistirán para siempre? Las lenguas nacionales son muy resistentes y tenaces y, sin embargo, ceden a veces a la inundación de un idioma conquistador. Una moneda nacional, como una lengua nacional, cuando cuenta con un dominio suficientemente extendido como para expandirse a todas las necesidades de intercambio económico o del intercambio mental puede, al mismo tiempo, facilitar las relaciones entre los nacionales y obstaculizar aquellas con el extranjero. En tanto que ella facilita las primeras, obedece a esta gran ley de la amplificación creciente que, como habíamos dicho, domina el mundo social; pero, en tanto que obstaculiza las segundas, no es más que la contracara de esta ley y, como tal, ¿no debería ser llevada algún día por este torrente fatal? ¿Acaso no es esencial a la idea de moneda y a la idea de lengua, que la lengua pueda ser expresable y que la moneda pueda ser intercambiable? Y ¿esto no supone, finalmente, una moneda, una lengua, sino única al menos universal?

Siempre la ansiosa pregunta por saber si las naciones continuarán o no existiendo. Tal continuidad depende de la manera en la cual se opere la pacificación final, puesto que es inevitable que ella se opere algún día. Si se alcanza por la vía federativa, las patrias subsistirán, y la internacional no triunfará más que a condición de respetar todas las cosas nacionales, incluso las monedas, excepto que se les superponga una moneda internacional. Si se lleva a cabo por la vía imperial, por la vía del pasado, toda nacionalidad perecerá, incluso aquella del vencedor, “sepultada en su triunfo”. Y el mismo nivel lingüístico, político, científico, monetario, achatará al globo. No me atrevería a predecir cuál de estos dos desenlaces de la historia tiene mayores chances de realizarse. La evolución de la humanidad es como un río en delta, puede tener muchas desembocaduras.

X

A la moneda se ligan muchos problemas secundarios que los economistas han agitado, leyes que ellos han formulado. Indiquemos algunas de estas cuestiones. Se conoce la ley de Gresham, según la cual “la mala moneda expulsa a la buena”. Pero ella no ocurre sin excepciones, incluso en nuestros días. En los Estados Unidos, la moneda de plata, aunque depreciada, no expulsó en absoluto al oro, del cual la masa ha ido en aumento en la circulación del país. En el pasado, no parece que esta ley haya alcanzado un día a los fenómenos relativos al concurso de las monedas reales y las monedas señoriales, todas similarmente alteradas. Aparentemente no lo creeríamos, pero si las monedas de los reyes terminaron por sustituir a aquellas de

los señores, fue porque los monarcas eran acuñadores más falsos que sus grandes vasallos. Estas falsas monedas monárquicas de las cuales los pueblos se enorgullecían durante siglos, como, en general, de todas las mentiras convencionales de las cuales vive el mundo, actuaron contra la verdad cuando fueron puestas en circulación por autoridades respetadas. Este capítulo de la alteración de las monedas sería una curiosa página para adjuntar a la historia de las transformaciones de la mentira. Los procedimientos cambian, el fondo queda. No se altera más el peso de las monedas ni su título, pero el papel moneda de curso forzado las ha reemplazado con ventaja. “El papel de curso forzado es la falsa moneda de los gobiernos modernos”, dice Arnauné.

Nos preguntamos cuáles son las causas que, en una sociedad dada, hacen variar la cantidad de numerario necesario para todos los pagos. Esta cuestión ha sido estudiada por un eminente geómetra, Joseph Bertrand, con una precisión notable¹⁸. Suponiendo una nación insular y cerrada en la que es habitual efectuar todos los pagos el primero de cada mes, se evidencia que, dado que cada caja deberá aprovisionarse en consecuencia, la cantidad de numerario indispensable será al menos igual a la duodécima parte de la cifra total de los pagos anuales. Pero, si todas las cajas, aunque continúen pagando un día por mes, establecen días de pago diferentes, la cantidad de numerario exigido será menor; sería considerablemente disminuido si se estableciese el uso de pagar todos los días. Dicho de otra forma, la aceleración del movimiento de la moneda, el número creciente de sus cambios de mano, equivalen al crecimiento de su cantidad. Todo depende entonces de los usos, los cuales, a su vez, dependen de ciertas iniciativas imitadas, cuya imitación depende del crédito; es decir, de la confianza más o menos importante que los hombres en relación de negociación tienen entre sí.

Otro problema ha sido estudiado por el pensador ya citado: aquel de saber si con una repentina duplicación de la cantidad de numerario en una nación ocurriría una disminución a la mitad de todos los precios. Bertrand muestra muy bien que este resultado no es ni cierto, ni probable, y que, más certeramente, esta inyección monetaria desataría sobre todo una sobreexcitación de la producción. “La previsión, acrecentada por el buen vivir, aumentará la reserva de cada uno”. Muchos economistas presentan el mismo punto de vista y nosotros lo hemos señalado con anterioridad, los fenómenos económicos observados después de los descubrimientos de yacimientos de oro o plata les dan plenamente la razón. La experiencia y el cálculo están aquí de acuerdo *a priori*. Es una cosa remarcable esta sobreexcitación de la actividad productiva que tiene lugar por el simple hecho del descubrimiento de un filón de oro. Si, en lugar de descubrir una mina de oro, se hubiese descubierto

18 *Revue des Deux-mondes*, 1^oseptiembre 1881.

un yacimiento de guano de igual valor, suficiente para abonar todas las tierras y aumentar prodigiosamente todas las cosechas, ¿acaso la nación no se hubiese enriquecido, a fin de cuentas, del mismo modo que por la extracción de los lingotes?

A partir de esta consideración se le responde implícitamente a un problema más general que los economistas han tratado, aquel de saber si la moneda, en tanto que moneda, es una riqueza ella misma o, como tal, no es más que un sustituto de las riquezas. Incluso cuando ella consistiera en metales impropios, de todo otro tipo de uso que aquel vinculado a completar su función monetaria, merecería ser *agregada* al número de riquezas verdaderas; es decir, de los objetos *juzgados* para satisfacer los *deseos*. ¿Cómo una simple entidad podría jugar el fecundo rol que todo el mundo es forzado a reconocerle? ¿No es ella misma el objeto de los deseos distintivos y no inspira acaso una profunda fe en su eficacia para satisfacer una infinidad de otros deseos? Pero esto que decimos de la moneda metálica, hay que decirlo también, y por la misma razón, de la moneda fiduciaria, incluso de los billetes de comercio que circulan un tiempo de mano en mano, moneda pasajera y restringida. Si fuera cierto, bien dice Macleod, que un pagaré carece de valor hasta su pago, se seguiría que el dinero tampoco tiene valor hasta que se compra algo y que no tiene un valor distinto al de aquellas mercancías. Con razón, esta observación es aplicable a los billetes de Banco.

Los billetes de banco existen como las palabras. Las palabras comienzan teniendo el aire de ser un simple signo y un simple sustituto de las imágenes, pasan por equivalentes de las sensaciones que resucitan vaga e ilusoriamente en nosotros. Pero no es menos cierto que nos equivocáramos mucho si no viésemos en el fondo de las ideas realidad y en el fondo de las imágenes, sensaciones, desconociendo así el hecho evidente de que están allí los elementos psicológicos distintivos de los cuales el espíritu se enriquece a cada paso que da. La palabra, la idea, pronto aparece como algo autónomo que ya no pensamos en intercambiar por imágenes de las cuales ella es la combinación. El billete de banco también comienza presentándose como un simple sustituto de especies metálicas por las cuales, a cada instante, se sabe o se cree que podría ser intercambiado. Pero no tarda en revelar que tiene un valor propio, independiente de aquellas, al igual que las especies metálicas son tan a menudo y tan universalmente deseadas, en parte, por sí mismas. El mismo trabajo de lógica mental y de acción intermental que ha provocado la evolución intelectual de donde surgió la palabra, la palabra cada vez más abstracta, encarnando una idea cada vez más general, produjo la evolución económica de donde resultó la moneda de papel.

Por lo tanto, es un error que los economistas busquen edificar su ciencia sobre fundamentos completamente objetivos, que tengan una predilección por la cuestión

de la moneda y de las finanzas, donde su sueño, a primera vista, parece realizarse. De hecho, nada como los fenómenos financieros para poner de relieve aquello que hay de esencialmente subjetivo en las cosas económicas. Por ejemplo, si las causas de la variación de los valores de la Bolsa fuesen objetivos ¿cómo explicar el desmoronamiento o la depresión de todas las cotizaciones que tiene lugar cuando una catástrofe o un evento fallido cualquiera afecta a uno solo de esos títulos, pero precisamente a uno de aquellos que dan el tono a los otros, una renta de Estado especialmente? Parece que la baja debería limitarse estrictamente a ese título y que los otros, lejos de seguirlo en su caída, deberían, por el contrario, ser realzados en comparación. Pero esto no ocurre. ¿Por qué? Porque se trata de un fenómeno de psicología y, sobre todo, de psicología inter-espiritual. Cuando un acontecimiento feliz ocurre, en una circunstancia particular, vemos enseguida todo en color rosa, nos inclinamos a esperar, a confiar en todo; mientras que, cuando una desgracia particular nos golpea, un desánimo general tiende a agobiarnos. Y esta disposición optimista o pesimista, la comunicamos sin quererlo a nuestro entorno, ella emana de nosotros para impresionar a nuestros vecinos, a nuestros colegas, haciendo de ellos nuestros rivales que, sin tener en absoluto las mismas razones que nosotros para desanimarse o tener confianza, reflejan nuestro color psicológico a su turno. Los palacios de la Bolsa son así, aunque no parezcan, laboratorios continuamente activos, de psicología colectiva.

Restaría, en fin, hablar de la *circulación* de la moneda y de sus relaciones entre este *ciclo monetario* y el *ciclo de las necesidades* o aquel de *los trabajos*, de los cuales se ha hablado más arriba. Pero esta cuestión será más útilmente discutida a propósito del *capital*, tema vinculado íntimamente con la moneda, y del cual vamos a ocuparnos en lo que sigue.



ΙΜΆΓΕΙΝΕΣ

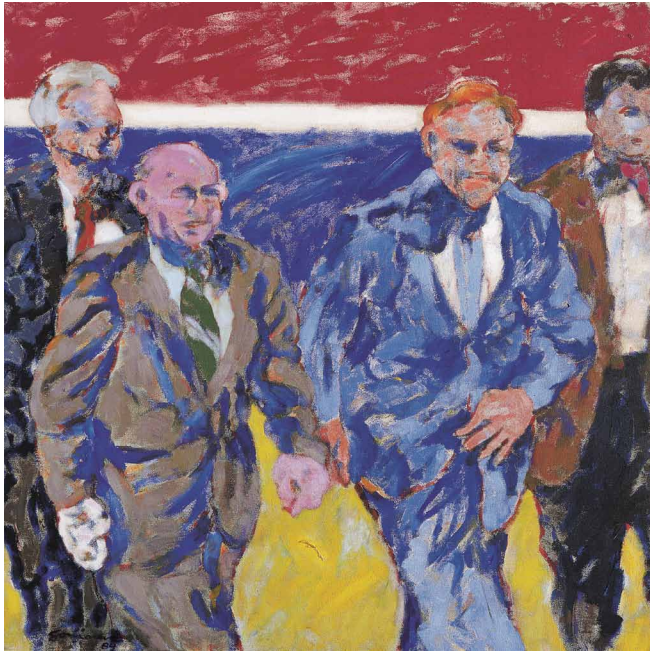
CARLOS GORRIARENA

(1925-2007) artista plástico argentino

“ *La tarea de un pintor en la actualidad se hace muy compleja porque la gran información existente sobre lo que se ha hecho, o se hace, abarrota todo: desde las opiniones hasta las ideas y las percepciones. Creo que la realidad siempre arroja sobre la palestra una serie de elementos constituidos por ella misma, imponiendo exigencias. Es decir, la realidad no se deja poseer por cualquier persona; establece claves para se la posea o se la viole. Y ocurre que nosotros los artistas vivimos atrapados en esa compleja red, que en la mayoría de los casos nos niega el acceso a esa realidad. Mi intento es, precisamente, descubrir algunas claves que esa realidad cambiante arroja, tratando de despojarme de esa información que en verdad no me sirve.* ”



Jardines Prometidos, 1995. Acrílico sobre tela. 190 X 140 cm



Jet Dios, 1984. Acrílico sobre tela. 140 X 140 cm



La muchacha entra en la ciudad, 1990. Acrílico sobre tela. 140 X 265 cm



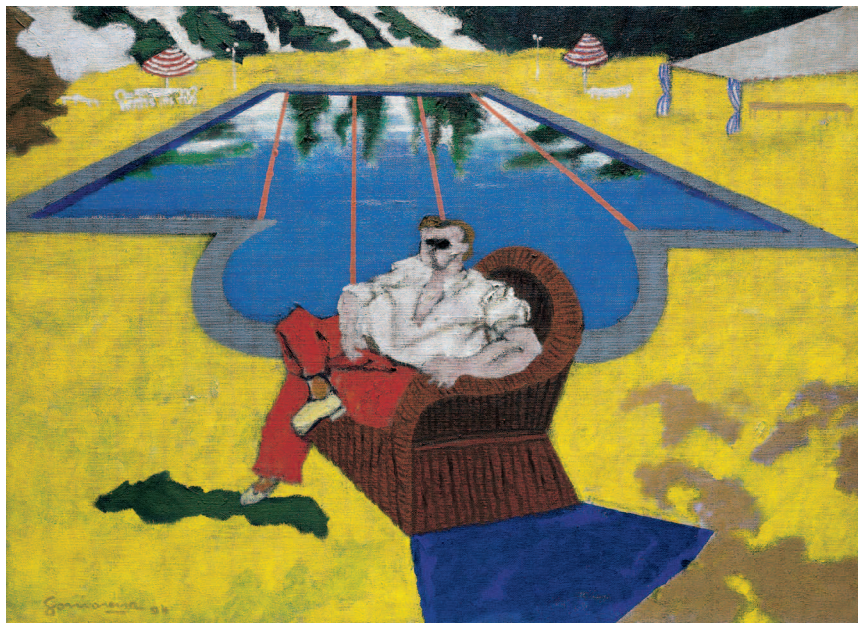
Frigorífico Latinoamericano II, 1981. Acrílico sobre tela. 130 X 130 cm



África, 1999. Acrílico sobre tela. 150 X 190 cm



Para que el espíritu viva, 1981. Acrílico sobre tela. 130 X 200 cm



Santuario, 1994. Acrílico sobre tela. 138 X 190 cm



Íconos de la barbarie (Tapa), 2000. Acrílico sobre tela. 180 X 246 cm



Llanto por nadie, 1978. Acrílico sobre tela. 100 X 100 cm



Sin melodías, 1996. Acrílico sobre tela. 200 X 200 cm



For export, 1998. Acrílico sobre tela. 160 X 200 cm



Escapate, 1992. Acrílico sobre tela. 140 X 200 cm



Este vacío, 1998. Acrílico sobre tela. 160 X 200 cm



RESEÑAS



EL DECIR DE LOS CUERPOS

RESEÑA DE BUTLER, J. (2017). CUERPOS ALIADOS Y LUCHA POLÍTICA. HACIA UNA TEORÍA PERFORMATIVA DE LA ASAMBLEA. BARCELONA: PAIDÓS BÁSICA.

MARÍA PÍA LÓPEZ

Email: mariapialopez1@gmail.com

RECIBIDO 01/08/2017

APROBADO 05/08/2017

I. LIBRO Y CALLE

Es una autora cuyos libros son centrales en una biblioteca feminista. Deconstruyó el género y pensó las sutilezas de la hegemonía. Ahora se traduce un libro suyo que viene como anillo al dedo a nuestra coyuntura. Es cierto que el anillo debe calzar en el dedo, pero a veces baila, otras queda trabado. Ahí, entonces, más justa la imagen. Un libro y una coyuntura calzan y se desajustan, pero dialogan, se rozan, se incordian. El texto de Judith Butler es *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Nuestra coyuntura es el movimiento de mujeres, lesbianas, travestis y transexuales en Argentina, movimiento de muchos rostros, tonos, lenguajes, sensibilidades pero que de algún modo es parido por la calle. Se discute, en algunos ámbitos, si esta ola es la del feminismo de la calle. El otro día escuché que le preguntaban a una activista, impulsora de la Marcha das viadas en Brasil, y contestó: clasificar es cosa de antropólogos, estamos para otra cosa.

Butler interroga qué significa la reunión contemporánea de los cuerpos en la calle: “¿Qué significa actuar unidos cuando las condiciones para la acción conjunta han quedado devastadas o menoscabadas?” Incluso en tiempos de intemperie neoliberal, la movilización no es, por sí sola, un modo de la democracia radical -también las derechas entonan sus cánticos colectivos. Pero puede serlo en tanto pone en juego un combate contra la precarización de las vidas y la estructuración desigual (racista, misógina, clasista) de la vulnerabilidad. Los cuerpos aparecen en la escena pública, exponiendo la dependencia mutua renegada por los apólogos del individualismo, más enfáticos en culpabilizarnos y en reclamarnos autonomía (en el sentido de que no seamos una carga para el Estado, no en el de la defensa de nuestras libertades) a medida que nuestra vida se vuelve más precaria.

II PRIVADO Y PÚBLICO

Cada vez que aparece una mujer asesinada empieza la estretegia de culpabilización. O la pollera corta o la obsesión con el profesor o la salida nocturna o la droga o el ánimo fiestero. Así como el femicidio es el punto mas cruel del machismo pero no lo otro de la vida social inficionada de desigualdad, la culpabilización de las víctimas es el punto más alto de una atribución de responsabilidades falaz de todas las desdichas a quien las padece. La ilusión del yo individual legitima la desigualdad. Genera olvido respecto de que no todos sufrimos del mismo modo la precariedad -en una sociedad racista un negro o un indio tiene muchísimas más chances de estar sin trabajo, sin vivienda o en la cárcel; en una sociedad machista una mujer, travesti o trans, tiene más posibilidades de ser asesinada por su condición de géne-

ro-. También desconoce que habitamos tramas de interdependencia y necesitamos de otras y otros. Todo eso se olvida en el grito neoliberal, que señala uno a uno, por separado, hundidos y salvados. Ahí, dice Butler, aparecen los cuerpos. Para reclamar su derecho a tener derechos. Para mostrar que se constituye acción colectiva a partir de la materialidad de los cuerpos y no de su negación.

La filósofa discute con la diferencia establecida por Hannah Arendt, en *La condición humana*, entre esfera privada y esfera pública. Porque si en ésta surgía la palabra política, como enunciado libre, lo hacía renegando de la otra, desconociendo la dependencia en la que lo privado se establecía, como domesticidad y satisfacción de las necesidades. En la esfera privada, mujeres y esclavos. En la pública, hombres parlantes. Monolingües. Recuerda que en la Grecia antigua, bárbaro era el que no hablaba griego, el extranjero cuya oralidad insurgía como ruido. La esfera pública no reconocía heterogeneidad alguna, ni la de la lengua ni la de los cuerpos. La diferencia habitaba lo privado.

Pero si las mujeres fueron relegadas, en la división tradicional, a esa esfera material y políglota, ahora, en la emergencia pública de los cuerpos reunidos, podemos ver la potencia de aquella materialidad. Mientras la palabra puede ser unívoca, identitaria, monológica; el cuerpo siempre es, a la vez, singular y plural. Es singular en tanto diferencia que constituye heterogeneidad y es plural porque es siempre una alianza, un ensamble o una asamblea. Es menos una entidad, que un “conjunto de relaciones vivas”. Requiere de otros para realizarse y para persistir. La palabra feminista, que traduce esa experiencia vivida, se pronuncia siempre enraizada, reconoce la corporalidad y la interdependencia antes que proclamar una autonomía de la conciencia.

III. CUERPOS Y PALABRAS

Los cuerpos *dicen* que no son prescindibles. Y que todos cuentan. Aparecen como reivindicación de una vida más vivible. Miel para el gusto de esta vitalista, pero Butler abre el paraguas: “no estoy defendiendo un cierto vitalismo ni el derecho a la vida como tal. Lo que planteo más bien es que las reivindicaciones políticas son formuladas por cuerpos que se presentan y actúan, que se resisten y que continúan en condiciones bajo las cuales su propia insistencia amenaza con deslegitimar al Estado”. Un cierto tono de alarma frente a las interpretaciones que podrían surgir de su lectura, aparece frente a una presunta apología del cuerpo y de la radicalidad democrática de su exposición callejera. Pide atención hacia las valencias políticas. Todas sabemos que hay multitudes del mal, enloquecidos cuerpos del fascismo.

No hay que encandilarse con el mito sino auscultar los valores que pone en juego, los enunciados que sostiene. Porque el cuerpo no es cuerpo solo sino cuerpo en relación quiasmática con la palabra.

Quiasmo es una figura retórica que nombra lo que pasa de un lado a otro, una suerte de pliegue o trasvasamiento, cuando no podemos pensar cuerpo sin palabra ni palabra sin sonoridad o grafo. Se extraña la mención, entre las referencias bibliográficas de Butler, de la obra de Maurice Merleau-Ponty que, en su *Fenomenología de la percepción*, había pensado al cuerpo tramado en el mundo, capaz de significar por su propia inscripción en la historia; y ya sobre el final de su vida había escrito tenaces páginas alrededor de la figura de quiasmo, para superar falsos dualismos, de esos que ponen de un lado lo espiritual y del otro la materia. El cuerpo es siempre mundo, siempre con-otros, siempre significativa. Butler roza todo el tiempo esta cuestión y a la vez se retrae, temiendo quedar presa del canto de sirenas de un vitalismo festivo y acrítico.

IV. VIDAS PRECARIAS

Esta época es la de la vivencia de la precariedad. Enormes sectores de la población mundial son condenados a sufrir la quiebra de las “redes sociales y económicas mucho más que otros y en consecuencia están más expuestos a los daños, la violencia y la muerte”. Exponer el cuerpo en la calle, es reclamar vidas que merezcan ser vividas, declarar que somos dignas de vivirlas y del duelo si morimos. Cuando los migrantes se movilizan dicen que esos cuerpos ahogados en el Mediterráneo también valen. Cuando un funeral de un pibe baleado por la policía se convierte en movilización popular, los cuerpos gritan que no era vida desechable. Surgió *Ni una menos* para decir que las muchachas que aparecían asesinadas y en bolsas de residuos no eran basura ni resto ni desecho. Que eran vidas que debían contar y ser contadas. Del mismo modo, cada vez que una mujer desaparece y los medios de comunicación y el aparato judicial y las fuerzas de seguridad miran para otro lado porque es pobre o consume drogas o no es una buena víctima, las organizaciones de mujeres sí la buscan. Cuando salimos a la calle decimos todo eso y ante cada caso. En verdad, para nosotras, nunca hay casos. Ni prontuarios. Hay vidas. Lo contrario de la precariedad, como escribe Butler, no es la seguridad sino la lucha por un orden social y político igualitario.

La precariedad es condición de las políticas del presente, pero eso no significa que sea abolición de la política. En una implícita discusión con Agamben, Butler señala que “estar privado de protección no es quedar reducido a ‘nuda vida’, sino más bien

una forma concreta de exposición política y de lucha potencial que hace a las personas vulnerables, e incluso frágiles, y al mismo tiempo potencial y activamente desafiantes, e incluso revolucionarias.” Gisela Catanzaro, comentando este libro, señala que “se trata de persistir en la diferencia entre nuestro carácter vulnerable como individuos, con la precarización socialmente impuesta que explota esa dependencia.”

Si a la precariedad nos condena un régimen económico y social de desposesión, la vulnerabilidad es ahistórica. Siempre somos interdependientes, frágiles, requerimos de otros. Pero está diciendo algo más que nos resulta fundamental: la acción, la capacidad de hacer, la potencia creadora no son lo contrario de la vulnerabilidad, sino otro tipo de pliegue, caras de lo mismo. Muchas luchas permiten pensar estas discusiones, y traman alrededor de la precariedad alianzas insólitas, pero es especialmente en el movimiento de mujeres en que esa potencia se expande y se vuelve radicalmente democrática. Al menos, tal como acontece en Argentina, alejado de sus traducciones punitivistas, alérgico a las interpretaciones individualistas, arriesgado en la afirmación de que todas las vidas cuentan.

V. CALLES Y CUERPOS

La aparición pública de los cuerpos dice algo, más acá y más allá de la palabra que pronuncie o del documento que escriba. Es performativa. Produce. Uno de los cantos de nuestras marchas lo señala: ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven. La confianza en el carácter performativo de la aparición es tal, que luego se declara: el patriarcado se va a caer. Faltan mediaciones, luchas, procesos, proclamas, reuniones, marchas, más cuerpos. Pero la relación de fondo está bien señalada. Como un relámpago a lo lejos indica tormenta, aunque la tarde se mantenga soleada.

Cuando estamos en la calle, reunidas, no somos víctimas. Ese es un desplazamiento fundamental del movimiento de mujeres y producido alrededor del acontecimiento *Ni una menos*, respecto de las interpelaciones dominantes. No nos reconocemos como víctimas, aun si sufrimos hechos de violencia. En *Cuerpos aliados...* la vulnerabilidad no es comprendida sólo como capacidad de sufrir daño. Es apertura, desposesión, capacidad de ser afectado por otros. En ese sentido, es agencia política y potencia de construcción común, ruptura con la regulación de los sentidos que instaura el individualismo. Juntas, ponemos en escena el mundo que deseamos o rechazamos el que nos aniquila. Anunciamos lo que vendrá, mostramos el lazo práctico que lo constituye, la materia de los afectos que se traman.

La escritora discute la relación entre la vulnerabilidad y las mujeres, para decir que si hay una estrategia jurídica en juego en esa asociación, no alcanza para comprender

“las formas de resistencia feminista que son populares e ilegales, la dinámica de los movimientos multitudinarios, las iniciativas de la sociedad civil y todas esas modalidades de resistencia política que son activadas y conformadas por la vulnerabilidad de las mujeres.” Vulnerabilidad, insiste, en tanto exposición a la historia y la pasión, la alegría impremeditada y la pérdida súbita, el amor o la amistad. En tanto cuerpo abierto al devenir con otras y otros. Abierto al saber de que juntas somos infinitas.



PARA LEER NUEVAMENTE EL CAPITAL. NOTAS SOBRE UNA LECTURA DE EL CAPITAL EN EL SIGLO XXI

RESEÑA DE JAMESON, F. (2013). REPRESENTAR EL CAPITAL. BUENOS AIRES: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.

JOSÉ LUIS TAUREL XIFRA

Email: joseltaurel@yahoo.com.ar

RECIBIDO 27/09/2017
APROBADO 20/10/2017

Hace 150 años luego de una innumerable cantidad de contratiempos, correcciones, suspensiones, Marx considera finalizada su gran obra y entrega a la imprenta el manuscrito de *El capital*. Desde entonces mucha agua ha pasado por debajo del puente. En más de una oportunidad se decretó la crisis e incluso la muerte de Marx y del marxismo¹, y se ha llegado a afirmar que vivimos en una era posmarxista. Curiosamente, al capitalismo a pesar de sus recurrentes crisis cada vez más fuertes y que amenazan convertirse en permanentes, son pocos los que se animan a proponer una fecha de caducidad o nombre para un orden social alternativo.

No obstante, con siglo y medio a cuestas cabe preguntarse ¿por qué seguir leyendo este texto decimonónico? o ¿por qué no es relegado al cementerio de ciencias obsoletas? Para actualizar sus lecciones a nuestros días, se requiere un ejercicio intelectual que despierte nuevos sentidos.

Según Jameson esa posibilidad resulta de explorar en la identidad y la diferencia de los estadios del capitalismo. La tarea consiste en promover una lectura creativa que lo invoque para conjurar los males del capitalismo de una época histórica precisa, donde ese lenguaje centenario encuentra una nueva “traducción” que otorga las claves para cortar los nudos gordianos contemporáneos. De allí que sostenga al inicio de su obra que “nadie debería sorprenderse de que Marx siga siendo tan inagotable como el capital, ni de que cada adaptación o mutación del segundo confiera nuevas resonancias y acentos inéditos, pletóricos de nuevos sentidos, a los textos y a los pensamientos del primero” (p.11). Después de tanto tiempo *El capital* sigue siendo unos de los textos fundamentales del presente, y este agudo análisis nos invita a leerlo, como ya lo hiciera Althusser en los sesenta, otra vez, nuevamente.

La lectura de Jameson se basa en recorrer minuciosamente el “proceso constructivo” por el cual *El capital* enfrenta la dificultad de asir un objeto de estudio como el capital en sí mismo, que no cesa de transformarse y expandirse, pues “la esencia superficial del sistema” es el cambio (p. 178). Su meticuloso desmontaje nos permite percibir de cerca el monumental esfuerzo de Marx por representar mediante la palabra y bajo criterios científicos a ese cúmulo de valor de cambio en un inagotable movimiento en pos de una expansión constante.

La “representación” de *El capital* que presentamos se traza al captar el lugar que ocupan sus análisis en la construcción del todo. Cómo en las resoluciones de problemas, la presentación de tensiones o antinomias, no se busca disolverlas ni des-enmascararlas de manera radical, sino mantener la extrañeza en el marco de una nueva “que aporte la solución dialéctica” (p.27). Entonces, el desafío al describir el

1 “Crisis del marxismo”: un antecedente fundador” en Sazbón, J. (2002). Historia y representación. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

funcionamiento del capitalismo es poner en evidencia la constante expansión del propio objeto de estudio. En tal sentido, la gran dificultad contra la cual lidió Marx es el problema de la representación. El uso que hace de “*Darstellung*”, lo entiende ligado a la conceptualización y no en sentido literario o retórico, por lo cual se propone comprender el término como “una operación esencial de la cartografía cognitiva y en la construcción ideológica (entendida aquí en un sentido positivo)” (p.16).

En una palabra, la dificultad para representar al capital surge de su propia condición de una totalidad que nadie puede ver, de la cual sólo se perciben sus síntomas. Sin embargo, no por irrepresentable el capitalismo es inefable y el Tomo I es la mejor prueba de ello. Si toda representación es parcial y en una misma se contrabalancean y articulan énfasis en distintas características, Jameson encuentra en la dialéctica la artimaña analítica y narrativa que permitió compensar y coordinar formas incompatibles.

Lo atrapante del presente texto radica en abordar al clásico como una serie de problemas e intrigas que se van resolviendo a medida que aparecen otros nuevos y más complejos. Como lo define el autor “consiste en verlo [a *El capital*] como una serie de enigmas, de misterios o paradojas, cuya solución se brindará en el momento adecuado” (p.27).

Esta menuda tarea analítica, que logra mimetizar al lector con el desafío intelectual abordado por el oriundo de Treveris mejor que muchas biografías, se estructura en torno a una hipótesis central, que a su vez se apoya en otras afirmaciones, que lejos de reducirse a simples complementos de aquélla desafían al pensamiento².

A diferencia de una interpretación muy extendida que encuentra en *El capital* un libro sobre la desigualdad (que dicho sea de paso, esta categoría edulcorada oculta la explotación y con ella el mecanismo fundamental de la producción capitalista), el objetivo de Jameson propone considerar al desempleo como el núcleo de la obra. Tal propuesta se construye, por un lado, a partir de un recorte singular de la misma, y por otro, en una serie de supuestos que abren innumerables líneas de indagación. De allí que desde esta perspectiva el cuerpo principal de la obra, es decir la extensión en la cual se devela el secreto del capitalismo, comprende desde la sección segunda hasta el capítulo veintitrés de la séptima. Lo impactante de la selección se encuentra no tanto en aquello que incluye, sino en lo que descarta (tal vez los capítulos más leídos y comentados): el primero (junto con el apartado sobre el fetichismo de la mercancía) y el veinticuatro sobre la acumulación originaria. Para Jameson la primera sección es un callejón sin salida (donde uno se ejercita hegelianamente en descubrir la esencia detrás de las apariencias), porque la teoría del dinero ahí presente como

2 Por ejemplo, contradice a Althusser, porque afirma que “la teoría de la enajenación sigue siendo un impulso activo y conformador en *El capital*” (p. 12), pero aclara que aquí ha mutado a una dimensión no filosófica o posfilosófica.

“solución” cumple un rol menor en el resto de la obra. Su aporte principal en el marco de un análisis integral del capitalismo es destacar que el dinero es en sí mismo un síntoma de las contradicciones del sistema. Es decir que su función radica en permitir el funcionamiento manteniendo las contradicciones estructurales.

Antes de arribar a semejante conclusión, el primer capítulo desarrolla el despliegue dialéctico de las dualidades que se presentan en la sección inicial, especialmente la que se da entre valor de uso y valor de cambio (que no es sino una versión moderna de cualidad-cantidad), hasta sumergirse de lleno en el problema de la equivalencia que le permite ingresar al “cuerpo principal”. Así nos permite arribar a un enigma que se irá resolviendo, es decir desplegando, a medida que avancemos: “¿cómo puede ser un objeto el equivalente de otro [en términos de valor]?” (p.38). Junto a su secreto inescindible: ¿de dónde surge la ganancia del capitalista?

A raíz de la falta de respuesta al acertijo fundamental es que Jameson propone que la sección primera de *El capital* constituye una continuación y revisión de *La contribución*, por eso le otorga el valor de un tratado en sí mismo “pequeño pero completo” (p.25). Sus juegos dialécticos, la conexión con escritos de juventud, el lenguaje o el germen de la crítica de fondo, no satisfacen al crítico ya que considera que sin la teoría del valor desarrollada páginas más adelante hubiera quedado relegado a un tratado económico más de aquella época. El análisis cierra presentando el primer “climax” que consiste en tres soluciones parciales al enigma del valor que se abren en *El capital*: una teoría de la reificación (posteriormente desarrollada por Lukács); la aparición de lo social como un tercer término que permite derivar la discusión del fetichismo por otros senderos; y finalmente una teoría del dinero. Esta última, no es otra cosa que una solución real (y efectiva en términos prácticos) a un problema falso. La aparición de un equivalente general es una salida falsa que no resuelve las contradicciones sino que le permite funcionar al sistema.

Por lo tanto, en la sección primera no se desarrolla ninguna contradicción verdadera, sólo oposiciones. El nuevo enigma que se muestra en la segunda sección y se traza por todo *El capital*, consiste en el incremento de valor de la mercancía terminada respecto de la suma de sus partes “¿cómo puede el intercambio de iguales o equivalentes producir una ganancia, o bien, en otras palabras, simplificando aún más la pregunta, cómo puede el dinero engendrar más dinero?” (p.66).

Era predecible según la dinámica dialéctica, que la verdad completa a esta pregunta recién se termine de conocer en la sección séptima. Además Jameson sostiene que es donde Marx repentina e inesperadamente explica todo el plan de la obra. Por tanto, damos un salto hasta ahí para completar nuestro comentario.

Si el primer enigma planteó la equivalencia (cuantitativa) entre dos cosas cualitativamente distintas y su complejidad resultó de dar respuesta a un problema falso. En este contexto emerge el segundo gran problema. Para comprenderlo es menester incluir la dimensión temporal. Durante la jornada laboral que se extiende en el tiempo, la fuerza de trabajo que fue comprada libremente y por su valor se realiza y genera valor más allá de su propio costo. A partir de cierto momento comienza a crear valor extra. Con todos los elementos que hacen a la ganancia (plusvalor, capital variable y constante) ya dispuestos sobre el tapete, nos topamos de bruces con el problema que señalamos: si el obrero es quien genera el plusvalor ¿por qué se lo expulsa? ¿Cómo se explica este fenómeno?

La acumulación de capital reporta una importancia creciente del capital constante sobre el variable (aumento de productividad) que conlleva inevitablemente la concentración y centralización. Esta explicación de Marx (que anticipa la tendencia decreciente de la tasa de ganancia del Tomo III), nos lleva, guiados por nuestro exégeta, a entender el monopolio como una consecuencia necesaria del desarrollo capitalista y no como una deformación. Así el detallado seguimiento del capítulo “La ley general de la acumulación capitalista”, desemboca en un nuevo climax, pero en este caso del propio Jameson.

Al seguir su análisis somos testigos privilegiados del despliegue de la contradicción con el desarrollo de la maquinaria. Mientras su implementación disminuye el tiempo de trabajo, al funcionar al servicio del capitalismo simultáneamente (y paradójicamente) lo incrementa. Esta afirmación que en una primera impresión parece un sin sentido abre el análisis a la miseria y al ejército industrial de reserva. Cuya conclusión redundante en una de las máximas de juventud: el progreso viene acompañado de miseria.

Más allá de los innumerables vericuetos³, “lo irrefutable es que la ley general enunciada aquí tiene que ver con el no trabajo” (p.92), es decir con la producción del ejército industrial de reserva. La verdadera ley de la acumulación capitalista, más vigente que nunca en el siglo XXI, es la polarización de la sociedad en dos clases, una que concentra cada vez más riqueza, otra que aumenta su miseria.

La conclusión a la que arribamos afirma que ser desempleado no es en carecer de ocupación en la economía, sino que el desempleo es en sí mismo una función para un sistema que lo ha cubierto todo sin dejar nada por fuera de él. “Los desempleados –o aquí los indigentes, los pauperizados- son de algún modo empleados por el capital para estar desempleados; cumplen una función económica por el propio hecho de no estar en funciones” (p.94) a pesar de que no se les paga por hacerlo.

3 En una breve digresión comenta por qué en el capitalismo no regirse por leyes, ya que se trata de un sistema sustentado en una contradicción que “se destruye a sí misma”.

La clave de lectura de Jameson pasa por la “ley absoluta del capital” a partir de la cual Marx lo representa. Llevar esta “ley” hasta sus últimas consecuencias permite entender “la unidad” entre productividad y miseria, que el incremento del capital constante se da encadenado al aumento del ejército industrial de reserva, y es desde allí que se estructura una visión del sistema como totalidad. De allí que para el crítico *El capital* se trata de “la representación de un sistema” (p.157), únicamente posible al considerar todos los vaivenes dialécticos de la obra, que despojada de la dialéctica es factible de una lectura socialdemócrata, que confía en la reducción de daños, ya que nunca puede apreciar al capital como sistema, como totalidad con todas las contradicciones que conlleva. “El impacto de la formulación dialéctica apuntaba a subrayar la fatídica unidad del capitalismo como modo de producción cuya expansión no puede ser frenada a voluntad mediante la reforma socialdemócrata, ya que a medida que acumula nuevo valor, el capitalismo continúa produciendo un ejército de reserva de desempleados que nunca para de crecer, ahora a escala global” (p.160).

Si debemos otorgarle un mérito al libro de Jameson, si nos obligáramos a limitarnos a uno de una larga lista de prolíficos análisis, deberíamos quedarnos con el rescate de la dialéctica y de su trabajo (negatividad y contradicción) en todo *El capital*⁴. Destaca lo paradójico del sistema que logra la unidad de los opuestos. Además, nos proporciona una visión (representación) de *El capital* (y del capital) que elude las soluciones fáciles que muchas veces llevan a dicotomías que plagan todo el texto (valor de uso-valor de cambio, abierto-cerrado, interior-exterior, bueno-malo), y nos permite explorar las diferencias, las no-identidades, al subirnos a una dinámica que se mueve (siguiendo a Marx) de un polo a otro.

Para finalizar, corresponde formular una consideración política. A pesar de haber emitido al principio la “opinión escandalosa” que *El capital* no es un libro político, ya que la revolución siempre adopta un sentido vinculado a la tecnología, no obstante, cierra con una fuerte reflexión política en base a las perspectivas que surgen de la lectura de su propio texto.

Una lectura de *El capital* que ponga el acento en la explotación, resultará en un programa socialista. Pero si el énfasis recae sobre la dominación, se proyecta en una propuesta democrática, bajo el riesgo que se trata de “un lenguaje que el Estado capitalista suele cooptar con extrema facilidad” (p.184). La disyuntiva política se condensa, entonces, en promover una sociedad que conserve el incremento de la productividad y la innovación pero sin la explotación ni la dominación.

4 Por tal motivo, recomendamos complementar la lectura del presente libro con la primera parte de Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

De allí que el legado de Marx recobre sentido y valor, porque “fue el único que se propuso combinar una política de la revuelta con la ‘poesía del futuro’ y se aplicó a demostrar que el socialismo era más moderno que el capitalismo, además de aventajarlo en productividad. Recuperar ese futurismo y ese entusiasmo es a todas luces la tarea fundamental de cualquier ‘batalla discursiva’ de la izquierda en la actualidad” (p.115). Queda a criterio del lector qué camino tomar.



JUGAR: EXPERIMENTACIÓN POST-ALFA

**RESEÑA DE FLUSSER, V. (2015). EL UNIVERSO DE LAS IMÁGENES
TÉCNICAS: ELOGIO A LA SUPERFICIALIDAD, BUENOS AIRES: CAJA
NEGRA.**

FRANCISCA NEVENKA ALARCÓN

Email: franciscanevenkaalarcon@gmail.com

RECIBIDO 22/03/2017

APROBADO 15/06/2017

*Mientras uno está absorvido por la vigilancia de la máquina,
el otro es libre de asombrarse como le plazca. La diferencia es radical:
la atención del primero permanece cautiva, la del segundo es liberada.*
M. Lazzarato

No anunciaba Nietzsche al afirmar “se ha roto el tablero”, el colapso de la noción de vacío, de la separación entre lo actual y lo virtual que caracterizó a los siglos que lo precedieron y también de la forma-hombre (Deleuze, 2014:212), la configuración que nos albergaba? El rápido desarrollo del lenguaje de la imagen ha venido preparando el camino para lo que hoy se inserta dentro de una panorámica posthumana o posthistórica: un escenario generalizado sin escritura, linealidad temporal o distancias geográficas (Berardi, 2007:25), un escenario en el que el pensamiento procesual de la lectura ha sido reemplazado por la atención múltifocal que las tecnologías de la información requieren y propagan y que marcan la *forma-de-vida* de toda una generación, pues “El lenguaje no es un tema. Ni formas. Sino el medio mismo del infinito en el pensamiento” (Meschonnic. 2015:31). Las tecnologías de la información nos piensan como las pensamos, en una circularidad que amplía y condiciona nuestra capacidad creativa, que define una nueva *forma* y requiere nuevos conceptos que sepan adherirse a ésta.

En este escenario las categorías deleuzianas de lo actual y lo virtual se erigen como hitos cruciales para desglosar un siglo atravesado por lo digital, una ventana hacia lo virtual facilitada por ciertos aparatos que resultan cruciales para comprender y habitar esta contemporaneidad particular, aparatos entre los que destaca la cámara fotográfica pues parece inaugurar todo un linaje -en términos foucaultianos- de ojos de laboratorio, como llamó Edgar Morin a la cámara luego de comparar su importancia con la del invento del aeroplano (Morin. 2001:14), en un momento de concreción de fuerzas tendientes a la descomposición de lo que había sido hasta entonces el movimiento. Hay en esta preponderancia del ojo técnico un anuncio de lo que devendría la voluntad de clarividencia en la que se mueven nuestros tiempos, pues “cada voluntad de poder construye su propio cuerpo” (Lazzarato. 2007:93), y el cuerpo contemporáneo es decididamente un cuerpo-técnico.

En este contexto posthistórico se inserta la colección *Futuros Próximos* editada por Caja Negra (Buenos Aires) que se enfoca justamente en problemáticas actuales y futuras, abarcando tanto títulos nuevos como reediciones de clásicos visionarios que nutran con los conceptos indicados el complejo análisis de este mundo post-alfa. En esta última categoría está el trabajo del checo-brasileño Vilém Flusser, que

ya en la década de los 80 con “Hacia una filosofía de la fotografía” y “La filosofía de la caja negra” (1983) advirtió la importancia de la cámara y planteó las bases de lo que devendría un *continuum* de los antecedentes sentados por Walter Benjamin, Roland Barthes e incluso Heidegger, que ya planteaba al dispositivo como una prolongación de lo que somos, siendo entonces su estudio un estudio de nosotros mismos y de nuestro propio devenir técnico.

Entonces el recorrido de Flusser, que abarca el salto entre la cámara análoga y la digital, facilitadora de lo que denomina *imágenes técnicas*, es también el del desprendimiento entre soporte y contenido que concretizó en la cámara misma el paso de la materialidad actual a una realidad virtual o informacional; de la fotografía adherida a un soporte-papel y de la experimentación directa con químicos y formas de revelado que conformaba su transgresión a la fidelidad de la materia, hacia una imagen digital que es pura síntesis, una traducción de bits sin soporte en el que toda experimentación se ejecuta sin intervención material y que deja atrás las viejas pretensiones de representar la escurridiza *realidad*.

Ese tránsito efectuado por la cámara es también nuestro tránsito a un habitar cada vez más digital en el que los viejos problemas que caracterizaron a la lógica de la representación, que se correspondían con la imagen fotográfica tradicional, se han disuelto en pos de otros nuevos, los de la imagen técnica, siendo éstos los que Flusser abarca con su estilo de “extranjero en su propia lengua” (Deleuze, Guattari. 1990:43), proponiendo siempre en su segundo o tercer idioma –portugués o inglés– respuestas “estéticas” a problemas en verdad políticos, como es la posibilidad de creación de lo nuevo frente a la reproducción de lo viejo; “La distinción ontológica que deberá hacerse es aquella que se da entre lo más o lo menos probable. Y no solamente ontológica, sino igualmente ética y estética: de nada sirve preguntar si las imágenes técnicas son ficticias, sino solamente cuán probables son. Y cuanto menos probables sean, más informativas se mostrarán” (Flusser, 2015:41).

Es entonces sobre esta nueva dicotomía –no cuán cerca estamos de una pretendida realidad, sino cómo podemos modificarla a través de la creación– que Flusser estructura su análisis en veinte secciones tituladas con verbos que, en consecuencia con este mundo técnico, llaman a la acción –desde “Abstraer” hasta “Encoger”–, abarcando el fin del humanismo, las implicancias de la entropía para nuestra existencia en el universo y el modo de zafar de ese final irrefutable mediante la creación de información, el único modo de neguentropía existente y sólo manifestable mediante la ejecución de lo improbable. Este modo de resistencia conlleva a su vez una aspiración diferente a la que hubiera tenido un revolucionario clásico: la libertad alcanzada en la ingravidez del plano de inmanencia está mucho más cerca de la noción de *juego* de lo que el romanticismo humanista hubiese querido desde su condena a la superficialidad.

En la propuesta de Flusser la acción política deviene una lúdica programación contra los aparatos, dedicada a luchar contra la entropía de la existencia mediante la formulación de lo improbable a través del desafío del operario –el fotógrafo- a la máquina –la cámara-, que la lleva a abrirse a nuevas funciones para las que no fue configurada, volviéndose así el acto de generar imágenes técnicas un gesto sincrónico del hombre-cámara, un híbrido abierto a la indeterminación que encuentra en este juego su propia resistencia, y que coincide con lo que para Simondon es un objeto altamente técnico, pues se aleja del automatismo y está siempre abierto a modificación (Simondon, 2008:33).

Esta nueva forma de acción atenta contra la vieja “sociedad totalitaria”, como denomina a la estructura social centralmente programada, y se despeja como una propuesta política postideológica capaz de activar mediante la sensibilidad nuevas formas de vida que traspasan el margen orgánico del individuo para quedar abiertas a reprogramación múltiple y constante, en lo que denominó hace ya más de 30 años “sociedad telemática” y que coincide en gran parte con nuestro modo de vida en red, en el que las tecnologías de la información actúan en la práctica como prótesis de nosotros mismos, y por tanto como parte activa de una nueva dimensión creativa; “Esto sería “democracia” en el sentido poshistórico del término: no democracia electiva (de teclas) sino democracia programadora de aparatos. A mi modo de ver, se trata de algo que vale la pena intentar. El compromiso a favor de una sociedad de programadores (lo opuesto a la “democracia programada”) me parece hoy en día el único compromiso posible” (Flusser, 2015:108).

El tablero roto de Nietzsche desperdigó sus partes por un mundo de actuales y virtuales que desconoce distinciones, o en palabras de Flusser, en el que “las teclas están en todas partes” (Flusser, 2015:49). Lo que en un principio pudo leerse desde el pesimismo como el desencantamiento de una larga ilusión, aparece en el gesto activo de Flusser como una posibilidad de restauración de una antigua unidad mágica que el pensamiento humanista-occidental había desintegrado con su lógica procesual, la misma lógica que llevó a la matematización del mundo (Flusser, 2005:100) y que es reparada por el hombre-cámara; productor de tecno-imágenes que justamente invierte ese gesto de separación juntando lo roto para formar superficies concretas a partir de lo abstracto, de los códigos sintéticos que no comprendemos ni podemos operar sin aparatos.

Así como el nombre de la editorial Caja Negra guarda un guiño a los primeros trabajos de Vilém Flusser, la propuesta de “El universo de imágenes técnicas” contiene claves para comprender y habitar el tiempo presente y de una forma política de reprogramación dentro de la cual experimentar y también crear, pues “El material del cual se compone el universo emergente es la virtualidad” (Flusser, 2015:41) y

para nuevos mundos posibles son necesarios nuevos códigos de programación, códigos que pueden también habitar en un libro como “El universo de imágenes técnicas..” es en sí mismo una máquina abierta.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

Berardi, F. (2007) Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo. Buenos Aires: Tinta Limón.

E. Morin (2001) El Cine o el Hombre Imaginario. Barcelona: Paidós

G. Deleuze (2014) El poder, curso sobre Foucault. Buenos Aires: Cactus

G. Deleuze, F. Guattari (1990) Kafka, Por una literatura menor. Ciudad de México: Era

G. Simondon (2008). El modo de existencia de los objetos técnicos. Buenos Aires: Prometeo

H. Meschonnic (2015) Spinoza poema del pensamiento. Buenos Aires: Dis pares

ARTÍCULOS

M. Lazzarato (2007) Machines to Crystallize Time. Theory Culture Society 2007; 24; 93, Recuperado de http://www.generation-online.org/p/fp_lazzarato5.htm

V. Flusser (2005) La sociedad Alfanumérica. Revista Austral de Ciencias Sociales, n. 9. Recuperado de http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952005000100009&script=sci_arttext



LAS POTENCIAS DEL ESPACIO Y LOS LÍMITES DE/EN SU PRODUCCIÓN

RESEÑA DE LEFEBVRE, HENRI (2013) LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO.
CAPITÁN SWING LIBROS: MADRID¹.

LUCÍA CAÑAVERAL

Email: luveral@gmail.com

MARÍA BELÉN OLMOS

Email: mabelenolmos@gmail.com

RECIBIDO 19/09/2016

APROBADO 09/01/2017

¹ Algunas de las lecturas acá esbozadas son deudoras de discusiones sostenidas en un espacio colectivo de debate coordinado por la investigadora María Maneiro durante el año 2015, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Participamos del mismo Santiago Nardín, Andrés Scharager, Julián Wolpowicz, Joaquín Benítez, Carla Bertotti, Mercedes Najman, Carla Fainstein, Denise Brikman y las autoras.

Después de casi cuarenta años, ha sido traducido y editado en español por primera vez este texto clave para el análisis en torno al espacio, la ciudad y, particularmente, las relaciones sociales que lo sostienen y producen. Esta edición de *La producción del espacio* ha sido prologada por Ion M. Lorea y traducida por Emilio Martínez. Posee también una introducción del traductor, que aporta un marco general para la comprensión de la obra de Henri Lefebvre y del lugar que posee este texto en la vasta producción académica del autor.

La producción del espacio se inscribe en un momento de gran producción de Lefebvre en torno al problema del espacio, lo urbano y la vida cotidiana. Esta obra vendrá a ser culminación de un periodo de reflexiones marcado por el Mayo Francés, que se inicia con *El Derecho a la Ciudad* en 1968 y continúa con *La Revolución Urbana* (1970), *El pensamiento marxista y la ciudad* (1972), *Espacio y Política* (1973) y *La producción del espacio* en 1974. Lorea propone incluir también en este “período urbano” de Lefebvre algunos textos previos, como *La proclamación de la Comuna* de 1965 o algunos artículos presentados en la *Revue Française de Sociologie*, en donde la preocupación por el espacio y la ciudad comienza a emerger como parte de las inquietudes en torno a la apropiación de la calle por la clase obrera y los procesos de segregación que comenzaban a tener lugar por entonces.

Como obra cumbre de este periodo de reflexiones del autor, *La producción del espacio* es una obra compleja, de ardua lectura, que busca dar cuenta de todo el desarrollo conceptual trabajado por Lefebvre en sus años previos. Esta complejidad se debe al desarrollo de un pensamiento que se mueve entre lo filosófico, lo político y lo social, apuntando no sólo a la construcción de conceptos y a la crítica filosófica, sino también a la afirmación de una potencia humana creadora y transformadora. Desde una construcción específica de la dialéctica marxista, donde la *producción* y la propuesta de una *economía política del espacio* serán punta de lanza del análisis – y retomando desarrollos de la filosofía kantiana, el psicoanálisis, el situacionismo y los estructuralistas franceses, entre otros–, Lefebvre nos propone un recorrido teórico por la historia del espacio social en pos de una reflexión sobre las posibilidades de la transformación social. En este sentido, *La producción del espacio* tiene un objetivo teórico filosófico específico, pero también uno político. En palabras del mismo autor: “De principio a fin, discurre un *proyecto* a través de y entre las líneas de esta obra. Se trata del proyecto de una sociedad diferente, de otro modo de producción, donde la práctica social vendría orientada por distintas determinaciones conceptuales” (2013: 447).

Con esta apuesta como horizonte de sentido, el texto se articulará en distintos niveles de análisis cuya distinción no siempre salta a la vista y que se reenvían mutuamente de uno a otro. Por un lado, un intento de conceptualización general de

la relación entre el hombre y la espacialidad, y una propuesta de los elementos y articulaciones que para ello deben ponerse en juego. Por otro, una caracterización de las formulaciones específicas que la producción de la espacialidad ha adquirido en el desarrollo del sistema capitalista. En un tercer plano, un recorrido histórico en torno a otros tiempos y otras formas de producir un espacio en el marco de otros sistemas sociales. Por último, la potencia transformadora de la práctica humana sobre el espacio, y la apertura hacia el futuro.

El punto de partida será, entonces, una caracterización de los modos tradicionales en los que se ha concebido el espacio y su uso (tomando a Kant, Hegel, la física y el pensamiento matemático, entre otros) como un vacío abstracto, neutro, instrumental, a ser llenado y ocupado. Para Lefebvre, estas definiciones tienen un carácter profundamente ideológico en tanto construyen una naturalización que encubre las tensiones fundamentales que atraviesan la relación entre el hombre y el espacio, ocultando las relaciones sociales que los constituyen. Por debajo de ese espacio racional y matemático, y desbordándolo todo el tiempo, aparecen las contradicciones que se desarrollan entre las tres dimensiones fundamentales que, para este autor, producen espacialidad: las prácticas espaciales (es decir, aquellos elementos que componen materialmente la producción y reproducción de una sociedad), las representaciones del espacio (el espacio pensado desde los expertos, los planificadores, el espacio matematizado y cartografiable) y los espacios de representación (espacio simbólico en el que los habitantes producen e imaginan nuevas realidades espaciales). Es decir, la mirada filosófica del espacio, para este autor, no ha hecho más que encubrir las propias condiciones de producción de todo espacio social.

En las sociedades capitalistas, signadas por esta representación del espacio, se produce un esquema contradictorio en el que las prácticas espaciales adquieren altos niveles de racionalización y homogeneización, a la vez que se operan procesos de fragmentación y segregación de/en el espacio. En este sentido, un proyecto transformador no puede tener “por objetivo producir un (el) discurso sobre el espacio social, sino mostrar la producción del espacio mediante la reunión en una teoría de los diversos tipos de espacios y las modalidades de su génesis” (2013: 77). Esta *teoría unitaria del espacio* tiene como propósito para el autor ya no la destrucción de los *códigos relativos al espacio*, sino la constatación de sus efectos y la construcción de unos nuevos. Retomando a Marx, será la *producción* (social) del espacio (social) la tesis que esta teoría va a intentar desplegar.

El análisis del espacio no puede, entonces, partir tomándolo como un dato, como un objeto cerrado, sino que es necesario plantearlo como un constructo específico del que es posible dar cuenta de las diversas operaciones sociales que constituyen su proceso de producción. El espacio en un lugar y momento dado será, para Lefebvre,

un efecto engendrado en un movimiento dialéctico en donde aquellos campos centrales de análisis marxista que podrían aparecer escindidos -fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, estructuras y superestructuras- conforman unidad y se expresan en un todo. No inventario de cosas, ni superficie donde se desarrollan acontecimientos, tampoco continente de materias diversas: el espacio es un producto social. Es campo de acción tanto como resultado de un conjunto de prácticas; producto que se utiliza y se consume y, a la vez, medio de producción. Y, como tal, no puede ser analizado por fuera del desarrollo de las fuerzas productivas y la forma de organización del trabajo en la que, y para la cual, adquiere su forma específica.

Ahora bien, no hay un espacio social sino espacios sociales, en plural, y la ley fundamental que los rige es la de la *interpenetración y yuxtaposición*. “No hay un espacio social, sino varios espacios sociales e incluso podríamos decir que una multiplicidad ilimitada; el término <espacio social> denota un conjunto innumerable.” (2013: 142) Lo local y lo global se superponen en una estructura múltiple que el autor compara a las láminas propias de una masa de milhojas. Esta preocupación analítica implica también prestar atención a las formas que adquieren la producción y la reproducción espacial en la realidad urbana y las prácticas cotidianas. Para eso, es necesario descubrir las relaciones sociales constitutivas del espacio social apartándose de la fetichización del espacio que conllevan las *ideologías de la espacialidad* y las *representaciones del espacio*.

Como señala Martínez, esta tesis supone para Lefebvre *trialectizar* el espacio, es decir, considerar “*la práctica espacial*, que engloba producción y reproducción, lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social; *las representaciones del espacio*, que se vinculan a las relaciones de producción al ‘orden’ que imponen, y de ese modo, a los conocimientos, signos, códigos y relaciones frontales; y los *espacios de representación*, que expresan simbolismos complejos ligados al lado clandestino y subterráneo de la vida social” (2013: 92). Triada que Lefebvre propone comprender en términos de momentos que se reúnen en la corporalidad del sujeto en tanto lo *percibido-concebido-vivido*; es decir, las *prácticas sociales* tienen asiento en la *percepción* que el sujeto tiene del mundo que lo rodea, las *representaciones del espacio* se sostienen en un saber *concebido* que delimita las relaciones que se establecen entre los individuos y los objetos en el espacio, y los *espacios de representación* centralmente afectivos, cualitativos y dinámicos remiten a la experiencia corporal *vivida* y hablada por los sujetos.

Y se trata de una triada, no de términos que se oponen y se definen mutuamente en su relación. En ese sentido, para Lefebvre, luego de los desarrollos de Hegel y Marx para superar los dualismos, la filosofía no ha hecho más que configurar un sistema de oposiciones que, asentado en la ilusión de transparencia, olvidó el sustrato ma-

terial de las problemáticas sociales en su análisis. De este modo, desde la dialéctica como prisma teórico analítico, el autor trabajará con las ideas de movimiento, contradicción y tendencias en el proceso de producción de los espacios sociales. Esto implica comprender que, como venimos diciendo, el objeto de análisis de Lefebvre no es el espacio, sino el proceso de producción del espacio social.

Los tres niveles o dimensiones de la tríada tendrán relaciones de complementariedad e implicación diferenciales en el tiempo, básicamente porque para nuestro autor, “si hay producción y proceso productivo del espacio, hay en consecuencia historia” (2013: 105), y esta historización implica el análisis del vínculo entre los espacios sociales y los modos de producción, rindiendo cuenta de los ajustes y desajustes que aparecen entre los distintos elementos de la tríada. Podemos decir que, en la mirada de Lefebvre, los primeros dos elementos son aquellos en los que se juega la construcción de formas hegemónicas de producción del espacio social, y el tercero es el que permitiría la emergencia de una praxis emancipadora.

Desde la consideración de los *grandes movimientos dialécticos* que atraviesan al mundo como totalidad y que sirven de esquema general para el conocimiento, Lefebvre trabajará con un *primer momento* donde el tiempo no se separa del espacio, donde la producción humana se articula con el desarrollo de la naturaleza en un vínculo respetuoso. Este período producirá un *espacio absoluto*, en el que la forma no se separa del contenido. El análisis da cuenta de un *segundo momento* en el que las sociedades ingresan al tiempo de la acumulación. La lógica formal y la forma se separan del contenido y la abstracción se constituye en *verdad primigenia*. Es el tiempo del *espacio abstracto* de Descartes o de Kant, esencia separada del tiempo o *a priori* en el que se desarrolla la acumulación y que, en la mirada de Lefebvre, limita la experiencia vivida del espacio a la planificación del urbanismo. Este es el espacio producido en y por el sistema capitalista de producción. El *tercer momento* es la apuesta lefebvriana por el futuro donde, ante la homogeneización y fragmentación de las sociedades modernas y a la par de los espacios racionales de producción, se erigen espacios de ocio, de fuga a la lógica del capital. Momento del *espacio diferencial* engendrado en la negación del espacio abstracto y a partir de sus contradicciones.

Este espacio, gran apuesta política de Lefebvre, dará por sepultadas las fragmentaciones y escisiones de la realidad social, del cuerpo y del conocimiento, distinguiendo aquello que el espacio abstracto tiende a confundir. Se esboza de este modo una *pedagogía del espacio y del tiempo* donde las posibilidades de *uso* son restituidas como centro de las potencialidades humanas, rompiendo con el simulacro del espacio de las abstracciones espaciales. La ideología y las prácticas urbanistas han sojuzgado la práctica espacial de los sujetos. La imposición de prácticas

permitidas y prohibidas, las segregaciones espaciales, las determinaciones en los recorridos por el espacio, todas han coadyuvado en la constitución de una cotidianidad alienada, en donde se nos ha presentado como equivalente el *habitar* y el *hábitat* y privilegiado el *valor de cambio* por sobre el *valor de uso*. Por lo contrario, la propuesta lefebvriana implica un *habitar* apropiándose del espacio, de un modo libre y creativo que choca de frente con los protocolos técnicos y económicos del urbanismo; ponderar la afectividad en la vivencia del espacio como modo de sociabilidad que rompe con la segregación, la dominación espacial y el extrañamiento.

Esta posibilidad de la constitución de contra-espacios en donde la *apropiación* por parte de los sujetos sería la clave de una praxis emancipadora en el marco de las sociedades neo-capitalistas, desemboca, por momentos, en un voluntarismo individualista y sin estrategia política específica, donde el sujeto de lo cotidiano y su ámbito, la ciudad, se convierten en sí mismos en elementos privilegiados de la posibilidad de la transformación social. Así, este sujeto transformador que parece proponer Lefebvre presenta cierta analogía con el vitalismo simmeliano, a partir del cual el *verdadero* contenido de lo social desbordaría las formas que lo anudan y restringen. ¿Estarían estos espacios transformadores y de transformación desprendidos de las determinaciones que permiten dar cuenta de la constitución general de espacios sociales? *El rumbo subjetivista de su interpretación*, como lo define Lorea en su prólogo, parece deshacerse de lo más productivo de su estrategia analítica a la hora de diagnosticar el estado de situación y proponer una forma de construcción de conocimiento en torno al espacio social.

Sin embargo, la revitalización de las discusiones respecto de lo urbano y la espacialidad en el marco del sistema capitalista continúan ubicando a Henri Lefebvre como uno de los pensadores fundamentales al respecto. Su producción resuena en la geografía humanista, la sociología y la filosofía como así también, en los desarrollos de David Harvey, Edward Soja o Doreen Massey entre otros, mostrando la persistente actualidad de un clásico.



Self Studio
<design shelter>
<http://www.selfstudio.com.ar/>





DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

EDITADA POR:



GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

PUBLICADA POR:



CLACSO