

Elementos 85

EL DINERO

DEIFICACIÓN CAPITALISTA

Elementos

Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea

Director:
Jesús J. Sebastián

 **elementos**
Revista electrónica

Elementos N° 85

EL DINERO DEIFICACIÓN CAPITALISTA

Dirección electrónica

<http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/>

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

- Dinero, dinero ..., por *Alain de Benoist*, 4
- La religión del dinero, por *Ernesto Milá*, 6
- Dinero, dinerización y destino,
por *Germán Spano*, 16
- El dinero como síntoma, por *Alain de Benoist*, 19
- El poder del ídolo-dinero,
por *Benjamín Forcano*, 27
- El poder del dinero: la autodestrucción del ser humano, por *Antonio Morales Berruecos* y *Edmundo Galindo González*, 33
- El dinero como ideología,
por *Guillaume Faye*, 39
- La ideología del dinero en la época actual,
por *Juan Castaingts Teillery*, 48
- Georg Simmel: el dinero y la libertad moderna,
por *Andrés Bilbao*, 55
- ¿El dinero da la felicidad?,
por *Pedro A. Honrubia Hurtado*, 67
- Los fundamentos onto-teológico-políticos
de la mercancía y del dinero,
por *Fabián Ludueña Romandini*, 71
- Mundo sin dinero: una visión más allá del capitalismo, por *Juan E. Drault*, 77
- La época de los iconoclastas,
por *Alain de Benoist*, 91
- Las identidades del dinero,
por *Celso Sánchez Capdequí*, 98
- La ganga y la fecundidad del dinero,
por *Emmanuel Mounier*, 115
- El dinero-financiero y el poder de la globalización, por *Iván Murras Mas* y *Maciá Blázquez Salom*, 118

Poderoso caballero es Don Dinero **FRANCISCO DE QUEVEDO**

Madre, yo al oro me humillo,
él es mi amante y mi amado,
pues de puro enamorado
de continuo anda amarillo;
que pues, doblón o sencillo,
hace todo cuanto quiero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Nace en las Indias honrado
donde el mundo le acompaña;
viene a morir en España
y es en Génova enterrado;
y pues quien le trae al lado
es hermoso aunque sea fiero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Es galán y es como un oro;
tiene quebrado el color,
persona de gran valor,
tan cristiano como moro;
pues que da y quita el decoro
y quebranta cualquier fuero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Son sus padres principales,
y es de noble descendiente,
porque en las venas de oriente
todas las sangres son reales;
y pues es quien hace iguales
al duque y al ganadero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Mas ¿a quién no maravilla
ver en su gloria sin tasa
que es lo menos de su casa
doña Blanca de Castilla?
Pero pues da al bajo silla,
y al cobarde hace guerrero,

poderoso caballero
es don Dinero.
Sus escudos de armas nobles
son siempre tan principales,
que sin sus escudos reales
no hay escudos de armas dobles;
y pues a los mismos robles
da codicia su minero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Por importar en los tratos
y dar tan buenos consejos,
en las casas de los viejos
gatos le guardan de gatos;
y pues él rompe recatos
y ablanda al juez más severo,
poderoso caballero
es don Dinero.

Y es tanta su majestad,
aunque son sus duelos hartos,
que con haberle hecho cuartos,
no pierde su autoridad;
pero, pues da calidad
al noble y al pordiosero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Nunca vi damas ingratas
a su gusto y afición,
que a las caras de un doblón
hacen sus caras baratas;
y pues hace las bravatas
desde una bolsa de cuero,
poderoso caballero
es don Dinero.

Más valen en cualquier tierra
mirad si es harto sagaz,
sus escudos en la paz,
que rodela en la guerra;
y pues al pobre le entierra
y hace propio al forastero,
poderoso caballero
es don Dinero.



Dinero, dinero ...

De acuerdo, todo el mundo prefiere tener un poco más que un poco menos. "El dinero no da la felicidad, pero sí contribuye a la felicidad", como dice el refrán. Necesitamos saber, sin embargo, lo que la felicidad significa. Max Weber escribió en 1905: "Un hombre por *su naturaleza* no quiere ganar más dinero; él sólo quiere vivir como está acostumbrado a vivir, y ganar tanto como sea necesario para él".

ALAIN DE BENOIST

Dinero y felicidad

Numerosas investigaciones han señalado un contraste relativo entre el nivel de vida y el nivel de satisfacción entre los individuos. Pasado un cierto umbral, tener más dinero no significa más felicidad. En 1974, Richard Easterlin estableció en su estudio que el nivel medio de satisfacción expresado por la población se ha mantenido prácticamente sin cambios desde 1945, a pesar del espectacular aumento de la riqueza en los países desarrollados (esta "paradoja de Easterlin" ha sido confirmada posteriormente). El fracaso de los índices para medir el crecimiento material, tales como el PIB, con el fin de evaluar el nivel de bienestar real, también es objeto de observación, especialmente en el nivel de una comunidad determinada. Sin embargo, no hay ningún indicio indiscutible que sirva para evaluar o computar las preferencias individuales en términos de preferencias sociales.

Es tentador ver el dinero como una herramienta de poder. Por desgracia, el viejo proyecto de la separación radical entre el poder y la riqueza (uno es rico o poderoso) seguirá siendo un sueño. Érase una vez en que el hombre era rico porque era poderoso; hoy es poderoso porque es rico. La acumulación de dinero no se ha convertido en el medio de la expansión del mercado (como algunos creen), sino la meta para la producción de mercancías. El capitalismo no tiene otro objetivo que el

beneficio sin límites y la acumulación sin fin de dinero. La habilidad para acumular dinero, obviamente, otorga un poder discrecional a los que lo tienen. La especulación con el dinero domina la gobernanza mundial. El bandolerismo especulativo sigue siendo el método preferido de acaparamiento de la riqueza capitalista.

El dinero no debe ser confundido con la moneda. El nacimiento de la moneda se explica por el desarrollo del intercambio mercantil. Es sólo a través del intercambio comercial que los objetos adquieren su dimensión económica. Y es también a través del intercambio que el valor económico obtenido adquiere toda su objetividad, fuera de la concepción subjetiva que lo concibe como único "actor solitario", ya que los productos se pueden medir en los términos de la relación comercial entre los diferentes actores.

Como equivalencia general, la moneda es intrínsecamente un factor de unificación. La reducción de todos los bienes a un denominador común hace que todos los intercambios, de forma automática, adquieran una forma homogénea. Ya Aristóteles observó: "Todas las cosas que se negocian deben ser de alguna manera comparables. Para este propósito se inventó la moneda, que más tarde se convirtió, en cierto modo, en un intermediario. Es la medida de todas las cosas". Con la perspectiva desde la cual las cosas más

diversas pueden ser evaluadas a través de los fríos y simples números individuales, la moneda hace que todas las cosas sean "iguales"; por lo tanto, reduce todas las cualidades que las distinguen entre sí a una simple lógica de "más y/o menos." El dinero es el estándar universal que asegura la equivalencia abstracta de todos los productos básicos. Como equivalente general que reduce toda la calidad a la cantidad pura. El valor de mercado sólo es capaz de una diferenciación cuantitativa.

Pero al mismo tiempo el intercambio también iguala las personalidades de aquellos que están en el "negocio" del comercio. Al mostrar la compatibilidad de su oferta y su demanda, establece la intercambiabilidad de los deseos de los actores. En última instancia, cualquier operación de cambio lleva a la intercambiabilidad de todos los seres humanos, que se convierten así en objetos de sus propios deseos.

El monoteísmo del mercado

"El imperio del dinero, escribe Jean-Joseph Goux, es el reinado de la medida única según la cual todas las cosas y todas las actividades humanas pueden ser evaluadas ...". Lo que observamos aquí es la "mentalidad monoteísta" con respecto a la noción de valor como equivalente general de todas las cosas. Esta racionalidad del dinero, basado en una norma única de valor, es plenamente coherente con la "univalencia teológica." Esto puede ser denominado como la regla del "monoteísmo del mercado". 'El dinero, escribía Marx, es como una mercancía, lo que conduce a la alienación total, debido a que produce la alienación mundial de todas las demás mercancías".

El dinero es mucho más que dinero -y sería un gran error creer que el dinero es nada menos que "neutral". No es menos que la ciencia, no menos que la tecnología o el lenguaje, el dinero nunca puede ser neutral. Hace veintitrés siglos, Aristóteles observó que "la necesidad humana

es insaciable." Bueno, "insaciable" es la palabra correcta; nunca hay suficiente. Y como nunca hay suficiente, tampoco puede haber un excedente de dinero. El deseo de dinero es un deseo que nunca puede ser satisfecho porque se alimenta de sí mismo. Cualquier cantidad de dinero debe ser incrementado hasta el punto que "mejor siempre debe significar más".

La cuestión, la de que siempre se puede tener más, es que uno nunca tendrá suficiente. Esa es la razón por la que las antiguas religiones europeas advertían continuamente contra la pasión por el dinero:

El mito *Gullveig* en la mitología nórdica.

El mito de *Midas*.

El anillo de *Polícrates*.

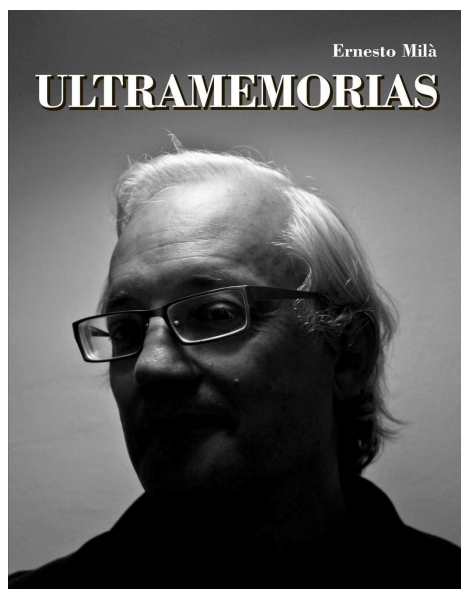
El crepúsculo de los dioses (*ragnarökr*).

Todos son consecuencia de la codicia por el dinero.

"Corremos el riesgo", escribió Michael Winock hace unos años, "de ver el dinero y el éxito financiero convertidos en la única norma de prestigio social, el único propósito de la vida". Aquí es donde estamos ahora. Hoy en día, todo el mundo anhela el dinero. La derecha ha sido durante mucho tiempo su más devoto siervo. La izquierda institucional, bajo el disfraz de "realismo", defendía los principios de la economía de mercado, esto es, la gestión —el *management*— liberal del capital. El lenguaje de la economía se ha convertido en omnipresente. El dinero se ha convertido en un rito de paso obligado en todas las formas de los deseos expresados en el registro mercantil.

El sistema del dinero, sin embargo, no durará mucho tiempo. El dinero será destruido por el dinero -por la hiperinflación, la quiebra y la hiperdeuda. Probablemente, cada uno comprenderá entonces que sólo se puede ser rico por lo que uno da a los otros.

© Publicado originalmente en *Éléments*, enero-marzo de 2011.



La religión del dinero

Hemos dicho que la pirámide situada sobre la cara del cubo que representa a los beneficiarios de la globalización no es tal porque en la cúspide no se sitúan personas, sino una doctrina muy concreta. Esa doctrina es la que inspira a todo el conjunto. En el Egipto antiguo, la cúspide de la pirámide estaba radicalmente diferenciada del resto de la misma hasta convertir lo que estaba bajo ella en un tronco de pirámide, tal como el que hemos enunciado. A la pirámide real situada en la cúspide se le llamaba “piramidió” o “piramidón” y era una pieza homogénea, tallada en un solo bloque que frecuentemente se recubría de oro o de algún otro metal noble o aleación de ellos. Se decía que éste era el lugar donde se posaba Amón-Ra en tanto que punto de encuentro entre el cielo y la tierra.

ERNESTO MILÀ

En nuestro modelo representativo de la globalización el “piramidió” se sitúa en la parte superior. Es completamente inmaterial: se sitúa no tanto en el mundo de las ideas platónicas como en el mundo de la psicología. Representa un conjunto de ideas que se hipostatizan en las distintas élites beneficiarias de la globalización que hemos analizado ya en el capítulo anterior. Les imbuyen valores, objetivos y mecanismos mentales hasta el punto de que podemos afirmar que los beneficiarios de la globalización han sido esculpidos por tales valores, son estos los que les han dado forma y quienes están presentes en cada uno de sus actos, como si se tratara de valores religiosos. De hecho, constituyen una nueva religión, con sus dogmas, sus mandamientos, sus sumos sacerdotes, su jerarquía, sus letanías (o mantras) y todo aquello que se encuentra en cualquier construcción religiosa. Esta es otra. Sólo que invertida (luego, en la conclusión, volveremos a este orden de ideas).

Por eso, antes hemos dicho, que aquella casta a la que convencionalmente hemos dado en llamar “beneficiarios de la globalización” no es dueña de sus propios destinos. Como el buen islamista o el católico ferviente confían en el “Inch Alah” (Dios lo quiere) o en el “Deus vult” católico. Hacer otra cosa sería traicionar a su credo y ese credo es el que inspira a toda esta jerarquía de favorecidos por la globalización que creen, están obligados a creer y no pueden

creer en otra cosa más que en este credo compuesto por veinte versículos en los que se encierra el misterio de iniquidad de la globalización. Tales principios son:

1) El primero y más importante: “No existen límites para la acumulación del capital”. Así pues, la ley interna de todo beneficiario de la globalización y lo que le arrastra incluso a niveles incomprensibles para naturalezas humanas “normales” es la búsqueda de una acumulación de capital tal en sus propias manos que deje en minoría a cualquier otra que se haya dado en tiempos pasados o incluso en el presente. No se trata de detenerse en determinado punto y gozar de la vida disfrutando de los beneficios obtenidos, sino de perseguir hasta un límite situado más allá de cualquier entendimiento profano con la búsqueda de beneficios y acumulaciones crecientes de capital. Hay algo en esto que remite a la serie “Los Inmortales”: en efecto, sólo uno puede sobrevivir y, a medida que se pasa, de estrato en estrato, hasta los situados en la cima del tronco de pirámide constituida por los beneficiarios de la globalización, se advierte que cuanto más alto se está menos son los individuos allí presentes y más grande es la acumulación de capital que se encuentra en sus manos hasta el punto de resultar imposible – incluso para ellos mismos – discernir la masa y los límites de su fortuna. Aun así, todo les lleva a levantarse cada día para poner en práctica la

nueva operación especulativa, el nuevo negocio que les hará apropiarse de más y más títulos de propiedad y la última rapacidad que llevarán a cabo, incluso enfrentándose a cualquier otro de sus hermanos.

2) “Todo capital quieto deja de producir”. El dinero quieto, como el espermatozoide inmóvil no puede producir “vida”, esto es, más capital. Así pues, se trata de lograr que nunca esté quieto, que siempre esté presente en algún teatro especulativo mundial. Si el capital propiedad del agente X queda quieto unos días, corre el riesgo de que su competidor, el agente Z, salga beneficiado. Si esto es así, X se considerará un derrotado y Z un triunfador que para la partida siguiente estará un poco mejor situado que en la anterior, mientras que X se verá peor situado. De ahí que, quien se introduce en ese mecanismo, tenga una particular estructura mental que le lleva siempre a no desfallecer, a encontrar un impulso vital en este código de comportamiento que está inciso en el “piramidió”. ¿Quien querría que su cabaña lanar dejara de producir nuevos corderos? Quien lo hiciera estaría loco de remate: correría el riesgo de no poder comer mañana si sucediera un imprevisto y, además, podría favorecer el que los lobos, a la vista de su debilidad, acecharan el rebaño. Por eso, el capital parado es capital muerto aquejado por procesos de inflación y que renuncia a la cosecha de beneficios.

3) “La acumulación de capital y su rendimiento son las más altas tareas que pueden desarrollarse en el seno de la modernidad”. Quienes se sitúan en la plataforma superior del tronco de pirámide, es decir, los más directamente influidos por la doctrina que estamos enunciando, se consideran “benefactores de la humanidad”, suelen ceder importantes fondos para ONGs que actúan en zonas deprimidas o incluso para proyectos educativos, para grupos religiosos determinados, etc. Con esto creen que “los elegidos” dan testimonio de su agradecimiento a la “providencia”. En realidad, la arquitectura mito-religiosa del sistema mundial globalizado enlaza con las particulares convicciones calvinistas de la sociedad americana: “dios” marca a los elegidos con la impronta del triunfo

económico. El triunfador es, al mismo tiempo, el “justo”, el cual demuestra su probidad entregando una parte deducible de impuestos a obras pías... Eso le permite seguir especulando con la miseria, arruinando a pueblos enteros, deteriorando irreversiblemente el medio ambiente, organizando guerras de las que él, inevitablemente, saldrá beneficiado. Si entrega dádivas es para mejorar imagen y beneficiarse de la fiscalidad, en realidad él está convencido de que, por encima de las artes, por encima de las ciencias, por encima de la humanidad misma, la gran actividad, la única que merece tenerse en cuenta, es la acumulación de capital: todo lo demás es fruslería propia de seres inferiores. De la misma forma que el brujo de la tribu primitiva realizaba pases mágicos para ejercer influencia sutil y desafiar las leyes de la materia, el nuevo mago, el brujo de las finanzas y de la especulación tiende cada día a realizar operaciones y pases mágicos, pronunciar invocaciones y manejar objetos cultuales (los índices de la bolsa, pulsar la tecla “enter” que mueve inmediatamente a miles de millones de cualquier divisa hacia el escenario más prometedor esa mañana) para alcanzar el fin de acumular el capital, única práctica para que el dios de la economía lance una mirada beatífica sobre su siervo más fiel.

4) “La especulación es la mejor forma de rendimiento del capital”. Hubo un tiempo en el que la economía generaba bienes tangibles: las bolsas contribuían a aportar una financiación a las empresas que así se veían liberadas de la esclavitud de tener que acudir al interés bancario para ampliar su capital y sus actividades. Ese tiempo queda lejos. Fue en los años 80 cuando se demostró que las grandes acumulaciones de capital se lograban de manera inmediata eludiendo el complicado mecanismo de la producción y de la venta de bienes, bastaba simplemente con comprar empresas a bajo precio y venderlas a precios caros tras un saneamiento más o menos formal. Se especulaba con empresas y fue esa actividad la que ocupó a las empresas multinacionales desde finales de los años 60 hasta finales de los años 70. Primero, esas multinacionales, invirtieron en el área que conocían, la de la propia actividad, luego se fueron diversificando y hoy es normal que una empresa dedicada a la informática

invierta en el sector agrícola o, lo que ha sido mucho más normal, que los beneficios que general para los accionistas no se reinviertan ya en el terreno industrial, sino en el especulativo. Tras la caída del Muro de Berlín, la ideología del fin de la historia hizo creer que el mundo entraba en una era de paz perpetua. La globalización actual no es más que un derivado de la abolición de las barreras para que el capital fuera invertido en cualquier lugar que le apeteciera. Las fronteras cayeron mucho antes para el capital que para los seres humanos. Hoy, desde cualquier punto del planeta, se puede invertir en la bolsa de no importa qué país, comprando acciones de empresas que ni se sabe a qué se dedican, ni siquiera si tienen existencia y patrimonio reales, solamente por el hecho de que esa mañana y durante unas horas las acciones de la misma subirán. Esa empresa importa sólo en la medida en que sus acciones suban. Nada más. Cuando se considera que han llegado hasta su límite, la habilidad del especulador consiste en venderlas, importándole muy poco lo que ocurrirá después.

5) “La humanidad entera es un mercado”. Cuando un miembro de la élite mundial de la globalización mira al género humano, tiene una percepción distinta del mismo: no lo ve como un agregado de seres que pugnan por una vida más agradable y por realizarla en felicidad, sino como un mercado. En esa percepción del mercado la persona, reducida a su mera dimensión de objeto de económico, vale solamente en tanto que se puede extraer de ella un beneficio. Porque el objetivo del mercado mundial, contrariamente al que se tiene tendencia a pensar, no es proporcionar una mejor oferta a las poblaciones, sino generar un escenario global cuyas dimensiones solamente haga posible que compitan en él aquellas acumulaciones de capital que han superado determinados grados de concentración. La humanidad como tal no ocupa el papel de sujeto económico en el marco de la economía globalizada, sino como un factor más, seguramente el que menos se tiene en cuenta a la hora de planificar beneficios y que puede mermar sin que tal desaparición de sujetos, mediante guerras, epidemias o procesos de pauperización, suponga un factor que pueda ser

tomado como negativo por los “señores del dinero”.

6) “El individuo sólo vale en tanto que acumula capital”. Frente al discurso oficial del “libertad, igualdad y fraternidad” que avala la corrección política desde 1789, el discurso real de los beneficiarios de la globalización es mucho más prosaico: tanto tienes, tanto vales y la pertenencia a alguna de las “dinastías” capitalistas que desde esa misma época han ido creando con sus genes un tipo humano especializado solamente en acumular capital, tiene solamente un valor añadido, como la demostración histórica que indica a esa dinastía como depositaria de una habilidad que se remonta a generaciones y que tiene el valor que se otorga a los precursores. Fuera de su dimensión estrictamente económica (es decir desprovista de cualquier valor que se pueda atribuir al género humano) la persona no interesa absolutamente nada a los beneficiarios de la globalización. Existe un error en la concepción liberal que emergió durante el siglo XVIII: persona no es aquel individuo que nace en el interior de la especie humana sino aquel otro que mediante la educación, la cultura y un esfuerzo de la voluntad se destaca de la masa y adquiere un rostro propio. Dicho de otra manera: el mero hecho de nacer, que hasta ese momento suponía solo una posibilidad de desarrollar una serie de potencialidades y el hacerlo o no implicaba el conquistar el estadio de “persona” (o bien el permanecer en la animalidad). En la actualidad, los “señores del dinero” y los grandes beneficiarios de la globalización han desarrollado una concepción similar: “sólo puede considerarse ser humano y ser tratado como tal, aquel que ha logrado desarrollar de entre todas sus potencialidades la de amasar ingentes volúmenes de capital. Sólo él es quien tiene derechos, solo él quien detenta la máxima dignidad. Aquellos otros que no han sabido, podido o querido, desarrollar las cualidades de depredador económico, permanecen todavía en un estado infrahumano del que jamás saldrán y que nunca podrá ser tenido en cuenta”.

7) “Entre los señores del dinero no hay solidaridad sino competencia”. El postulado anterior implica que los altos beneficiarios de la

globalización están unidos como los miembros de una orden, por su adhesión a un principio de agregación que se desprende de su comportamiento y de sus reacciones ante los hechos económicos. Pero esto no debe de inducir a error. Como la serie “los Inmortales”, sólo uno puede sobrevivir, punto al que lleva fatalmente la tendencia a la acumulación de capital cada vez en menos manos. Así pues, los “señores del dinero” están enfrentados entre sí como lo está enfrentado cualquier otro que participa en un proceso de concurrencia. Es posible que ante determinadas coyunturas se dividan en distintos bandos e intenten por todos los medios actuar conjuntamente agrupados en “pooles”, pero, desaparecida la situación ante la que se generaba el interés en una colaboración común, luego se vuelve a una competencia despiadada. Una vez devorada la manada de ovejas, los lobos hambrientos y guiados por un instinto depredador superior a cualquier otra tendencia de su alma, terminan devorándose unos a otros. Cada uno es consciente que, antes o después, terminará precisando devorar las entrañas de los otros, está preparado mentalmente para ello y sabe que, si da muestras de debilidad, él será devorado a su vez. Como el “rey de los bosques de Nemi” de la leyenda arcaica itálica, para sobrevivir hace falta estar permanentemente despierto, para defender su corona debe mantenerse siempre en vela. Si duerme es liquidado por otro competidor. No existe “solidaridad de clase” entre los altos beneficiarios de la globalización, sino competencia salvaje.

8) “Los derechos humanos están por debajo de los derechos del capital”. Es fácil deducir que la retórica sobre los “derechos humanos”, esa cantinela que viene repitiéndose con distintas músicas desde 1945 (tras la finalización de la guerra que abrió el camino hacia la globalización después de aquella larga fase intermedia que fue la Guerra Fría) no es mas que la parte del doble discurso defendido por los beneficiarios de la globalización ofrecido para el consumo de las masas pero de realización inviable, porque el primer derecho humano no enunciado en ninguna “declaración universal” es el derecho a la seguridad, personal, comunitaria, familiar, social, nacional,

sin el cual ningún otro derecho puede ejercerse. Los derechos humanos y toda la retórica articulada en torno suyo son una cortina de humo que oculta el aspecto verdaderamente siniestro de la cuestión: que se trata de derechos individuales, pero que sobre ellos, se encuentran, sobre las nubes, invisibles desde el punto de vista del individuo de a pie, los derechos del capital (a generar interés y crecer, a adquirir e incorporar, sin trabas ni límites) que modelan como el cincel del escultor una realidad social.

9) “La política está por debajo de la economía”. Durante siglos, la economía de los particulares estaba sometida al interés general de la Nación. La política estaba por encima de la economía en tanto que la política era el diseño para la supervivencia y expansión de un conjunto humano organizado en reino. Pero tras 1789, abolido el reino, en una primera etapa la política y la economía se situaron en el mismo plano. Era frecuente que altos dirigentes de la industria participaran con nombres y apellidos en las tareas políticas. Desde entonces, los grandes negocios se han realizado a la sombra del Estado. Pero esto no bastaba, porque quien dice “Estado”, dice mundo no globalizado. Así pues, era preciso que para que se produjera un dominio absoluto de los “señores del dinero”, el Estado quedara minusvalorado, empequeñecido e indefenso ante las grandes acumulaciones de capital. Los caminos para alcanzar ese fin se fueron concretando teóricamente en los años 50 y 60, pero no se pusieron en práctica hasta los años 70 de manera tímida (en Chile) y a partir de los años 80 con la llegada al poder del tándem Reagan-Tatcher: a partir de entonces ya no hubo muro de contención al proceso de globalización que se inició con la sentencia de la escuela de economía austriaca: el Estado debe de ser reducido al máximo para que la economía pueda generar todas sus benéficas potencialidades. Pero el Estado es la encarnación jurídica de la Nación y su forma actual es la democracia (mando del pueblo...); sin embargo, en el mundo del dinero la forma de organización es oligárquica, no existen rastros de democracia y es la acumulación de capital la que da el volumen de la fuerza y el poder, no el número de votos que obtenga tal o

cual función. De ahí que situar la política por debajo de la economía suponga establecer, de hecho, un sistema oligárquico superpuesto a un sistema tan democrático como inútil. Sin olvidar, por supuesto, que en el plano “democrático” actúan y son hegemónicas fuerzas que son, en altísima medida, la voz de su amo, esto es, la voz de los detentadores del capital que actúan en este plano a través de partidos políticos y medios de comunicación de masas.

10) “El auge económico requiere desregulación”. El estribillo que abrió la vía definitiva a la globalización se urdió en 1989 al caer el Muro de Berlín y elaborarse la teoría del “fin de la historia” sobre un trasfondo de anticomunismo ferviente. Si el Estado Soviético había sido derrotado por “las democracias” se debía a su carácter omnipotente e invasivo de cualquier actividad social, especialmente de la economía. La Thatcher ironizaba con Gorbachov que su trabajo era mucho más fácil porque no se tenía que preocupar de la economía, mientras que en la URSS todas las actividades estaban acogidas a la tutela del Estado. Así, el jefe del Estado soviético debía preocuparse de “política” y de “economía”, mientras le jefe de una democracia tan solo debía de preocuparse de “política”. Cuando la Thatcher decía esto, en realidad, el proceso de “desregulación” de la economía era solo incipiente y abarcaba dos frentes: en el frente interno, el Estado inglés estaba poniendo en venta el sector público que estaba en su poder y en el frente exterior, el estaba proponiendo normas para que los Estados intervinieran cada vez menos en los intercambios económicos entre naciones, y especialmente que no molestaran la libre circulación de capitales. Los modelos puestos en marcha en el Reino Unido y en los EEUU, avalados por el Fondo Monetario Internacional y por el Banco Mundial, rápidamente fueron imitados en todo el mundo generando oleadas alternativas de progreso y de pauperización y restando cualquier posibilidad de una economía mundial estable. Hoy este principio es aceptado universalmente por los economistas liberales con una salvedad: la independencia del sector económico se ansía en todas las situaciones salvo en una, cuando la economía entra en

crisis. Los liberales y neoliberales que hasta el inicio de la crisis de 2007 clamaban para que el Estado se abstuviera de participación en la vida económica de los pueblos, a partir de entonces elevaron sus preces y sus exigencias histéricas para que los Estados salvaran a los grandes bancos en crisis y aportaran dinero público para el enderezamiento del panorama económico, una actitud que, en la práctica supone socializar las pérdidas y privatizar los beneficios.

11) “Las privatizaciones son garantía de mayores beneficios para el capital”. Es un dogma establecido que en la modernidad no puede existir un “sector público” (aun cuando pueden existir legiones de asesores y de oficinas ministeriales y escalones administrativos completamente improductivos cuya gestión se concede a las clases políticas como compensación a su situación de subordinación ante el poder económico. Ese dogma parte de una constatación: los sectores en los que el Estado estaba presente eran sectores de gran vitalidad económica, e incluso de un peso creciente como es la sanidad. Estos sectores tienen siempre un gran peso económico, requieren de complicadas infraestructuras que ya han sido elaboradas por el Estado y se trata solamente de mantenerlas y convertirlas en un negocio de primera magnitud. Los ferrocarriles y las comunicaciones, las líneas aéreas y las autopistas en un primer momento, las infraestructuras de telecomunicaciones, para desembocar, finalmente, en la privatización de la sanidad, el verdadero gran negocio del siglo XXI. El argumento que se esgrime es que estos sectores están así “mejor gestionados”. La experiencia demuestra que no, que es todo lo contrario: el servicio ofrecido es de mucha menor calidad. La razón real es la dada en el enunciado de este punto: privatizar es tener la seguridad de que un servicio hasta ese momento en manos del Estado tiene una clientela de masas y, por tanto, representa un volumen seguro de negocio que multiplica los rendimientos del capital.

12) “El mercado se corrige a sí mismo”. Otro de los dogmas enunciados por los liberales de todos los tiempos y corregidos por los neoliberales actuales es este de que el mercado es el único instrumento capaz de

corregirse a sí mismo. Se da el ejemplo del sector español de la construcción en el que el mercado tras un crecimiento hipertrófico, finalmente reventó y en la actualidad está en vías de recuperar precios relativamente normales para los productos en venta. En realidad, este enunciado debería de plantearse de otra manera: “el mercado es el único mecanismo que se corrige a sí mismo entre la generación de dos aberraciones extremas”. En efecto, está claro que los sectores sometidos a “burbujas” inflacionistas, antes o después terminan estallando, pero el problema es que tales estallidos tienen unas dimensiones cada vez más amplias y que sus efectos duran más tiempo. El problema es que una economía global es extremadamente sensible a cualquier pequeño problema regional y que los fuegos despertados en un momento pueden, ciertamente, apagarse ocho o diez o quince años después, pero los destrozos que generan durante ese tiempo, la deuda que se genera, tardan generaciones en extinguirse. Así pues, la capacidad de autocorrección del mercado es relativa e insignificante en relación a su capacidad innata para generar burbujas periódicos y en una fase de economía global, a diferencia de en fases anteriores de capitalismo industrial circunscrito a una nación, cualquier pequeño desajuste en un mercado se amplifica hasta alcanzar una dimensión incontrolable y mundial.

13) “El doble lenguaje es la forma de comunicación de la cúspide con la masa” Habitualmente a una persona “normal” le resulta muy difícil que su cabeza piense una cosa y que su boca pronuncie palabras completamente opuestas: el pensamiento guía a la palabra, salvo en los casos de mentes con perturbaciones psicológicas profundas, como los psicópatas. Sin embargo, la característica con la que nos obsequia tanto las élites económicas como las clases políticas que comen de la mano de las primeras, es precisamente el doble lenguaje, un proceso mental en el que lo que se dice no tiene nada que ver con lo que se cree. El doble lenguaje se ha convertido no solamente en una exigencia política (adular al ciudadano al que se desprecia y del que solo interesa su voto), sino económica (cualquier golpe asestado contra las poblaciones

se justifica paternalmente alegando que es “bueno para ellas y bueno para la democracia”). La distorsión del lenguaje y la utilización de eufemismos, o de la mentira pura y simple, se han convertido en el estribillo inseparable de cualquier cantinela política. Cuando los oligarcas proponen “democracia” lo que están proponiendo realmente es el sistema en el cual pueden depredar más y mejor, controlar más a la opinión pública, defraudar las promesas hechas a los electores, aumentar la presión fiscal sobre ellos, y explotarlos más y mejor. Cuando los “señores del dinero” (directamente o a través de los medios de comunicación amamantados en sus ubres) gritan a coro a favor de “restablecer las libertades” en tal o cual zona del planeta, que no quepa la menor duda que eso significa solamente que en esa zona del planeta se va a derribar a gobiernos – cuestionables o no, pero en cualquier caso, no más cuestionables ni corruptos que cualquier otro- que suponían un muro de contención contra el impulso globalizador y que, a partir de ahí, las hienas del dinero van a clavar sus garras. Lo hemos visto en Yugoslavia, descuartizada sin piedad para que Alemania pudiera ampliar sus mercados, y más tarde bombardeada a instigación de la administración norteamericana para favorecer el afianzamiento del “corredor turco” de los Balcanes. Para entender lo que se quiere decir desde las altas esferas del poder mundial globalizado es preciso tener un traductor simultáneo que reduzca las frases a su verdad esencial: no hay palabra que pronuncie un “señor del dinero” (o sus validos políticos) que no tienda a reforzar su poder, nublar la percepción de sus verdaderas intenciones o aumentar la concentración de capital en sus manos. Oírles, sin traducirles, es engañarse.

14) “La vida del planeta, la salud del planeta, se subordina a las exigencias del capital”. Si los derechos del capital se sitúan por encima de los derechos de las personas, resultará evidente que se sitúen también por debajo todo lo relativo a la salud y al medio ambiente. No existen grandes proyectos en los horizontes de la globalización, sino tan solo una batalla acometida día a día en busca de mayores beneficios y de la forma más inmediata. Lo que cuenta para el capital es el beneficio aquí y ahora. En plazos tan cortos de tiempo es

imposible medir las consecuencias que implican determinadas actividades. En el momento de escribir estas líneas resulta evidente que los países en vías de desarrollo que aspiran a estar presentes en el pelotón de cabeza del desarrollo son los que más contaminación generan. Para evitar detener ese proceso acelerado, desde las esferas más altas de la globalización y de sus estados mayores, se elaboró la consigna del “desarrollo sostenible”, última trinchera en la que se refugiaban los defensores a ultranza del “progreso indefinido”. En el estado actual de la ciencia y de las tecnologías, lo cierto es que no hay lugar para un “desarrollo sostenible” ad infinitum, a la vista de que las posibilidades del planeta son limitadas. La consigna ha logrado mantener ocupados y tranquilos a los bienpensantes, esperanzados por lo que parecía una “toma de conciencia de los gobiernos ante los problemas del medio ambiente”. En realidad, poco importa lo que digan los gobiernos, sus leyes y los acuerdos internacionales que firman encierran ellos mismos trampas y cláusulas leoninas que resuelven pocos problemas y que contribuyen solamente a aplazar unos años más la percepción real de la situación. Y no habrá rectificación, simplemente, porque los gobiernos terminarían enfrentándose a los “señores del dinero” y estos han establecido que, finalmente, precisan que las amplias extensiones de tierras de cultivo que han adquirido rindan más allá de lo razonable en pocos años sometidas a super-explotación hasta quedar yermas para siempre; que los negocios energéticos que han adquirido deben de continuar contaminando y agotando los recursos energéticos a velocidad creciente mientras vayan rindiendo beneficios; que no importa que algunas grandes ciudades del planeta se hayan convertido en completamente inhabitables y algunas zonas se convierten en vertederos tóxicos, importa poco si en esas zonas los beneficios del capital siguen siendo aceptables. La depredación del planeta proseguirá, si es preciso, hasta que el último “señor del dinero” estrangule con el tubo de su botella de oxígeno a su último competidor, poco antes de apagarse las luces de la humanidad.

15) “La verdad no existe y la libertad es relativa, la primera se dicta, la segunda se da”.

Fuera de lo tangible del dinero (aunque en realidad, la mayor parte del dinero es hoy virtual generado por la absurda doctrina de la “reserva fraccional” y no pase de ser mera notición contable electrónica), todo lo demás es relativo, banal, sin apenas interés para los “señores del dinero” que han comprobado que la relatividad es aplicable a todas las actividades humanas en un momento en el que los valores absolutos han quebrado o simplemente se han olvidado o, lo que es peor, existiendo todavía, nadie sabe exactamente como vivirlos. Los dueños de la globalización saben que los individuos son celosos de su libertad, que están incluso en determinadas circunstancias, dispuestos a defenderla... aun cuando no saben exactamente qué es ser libres y en qué consiste la verdadera libertad. Ellos, los “señores del dinero” saben que las “libertades políticas” son importantes aunque la inmensa mayoría no tenga nada por lo que manifestarse, expresarse o reunirse, saben por eso, que pueden acceder a que los gobiernos concedan tales libertades porque a ellos solamente les interesa una: la económica, estando todas las demás subordinadas a ella. Pero aquella libertad que consiste en la capacidad de dominio del ser humano sobre sí mismo, que le impide ser controlado y dominado por sus miedos y sus pasiones, por su psicología interior, sus filias y sus fobias, incluso por sus instintos, de esa libertad ni se habla ni se la puede tomar en serio, simplemente porque ejercerla no reportaría ningún beneficio económico. De ahí que el mejor régimen político que se adapta como un guante a la globalización sea el régimen parlamentario: controlando a medios de comunicación, controlando el dinero, se controla a la clase política, pieza intermedia entre los “señores del dinero” y la masa. Pero es preciso, siempre que la masa no crea en nada más que en aquello que se le presenta como “valioso”, es bueno no enseñarle a pensar por sí mismo, ni que desarrolle un espíritu crítico; la mejor forma de vida para la masa es la narcosis, ese estado de sonámbulo despreocupado por lo esencial y atraído por formas de fantasía y por una sensación beatífica bienestar que procede del olvido de uno mismo.

16) “El mestizaje es el mejor estadio para la humanidad, pues no en vano se atomiza a las

poblaciones en conjuntos individuales y se les resta cualquier rasgo de identidad”. El gran problema que ha encontrado el proceso globalizador es cualquier sistema identidades en las que se puedan reconocer los seres humanos y las sociedades. Así pues, si de lo que se trata es de implantarlo en todo el mundo se trata, en primer lugar, de homogeneizarlo. Los sistemas de identidad son el adversario más peligroso porque indican a alguien lo que es, cuál su origen, qué afinidades y diferencias tiene con otros pueblos. Un pueblo se reconoce en los rasgos distintivos de su comunidad, si carece de ellos, ya no se reconoce en nadie, salvo en su entorno familiar o vecinal. Así pues, los instigadores de la globalización abominan de cualquier identidad y para lograr su desaparición proponen la idea recurrente de la “fusión cultural” y el “mestizaje” operado a todos los niveles. Los efectos de este proceso actualmente en marcha son desoladores y apuntan en la dirección que hemos definido: las comunidades dejan de tener fuerza y cohesión, se convierten en agregados de individuos que se reconocen únicamente por los rasgos más banales: el color de un equipo de fútbol y poco más. Obviamente no surgirán entre ellos conflictos “nacionales” y, ni siquiera tendrán “conciencia de clase”. Simplemente serán entes autónomos, igualados, homogeneizados y sometidos al denominador común del mestizaje. Allí donde ha existido “mestizaje” allí se han generado sociedades inestables y, en cuanto a los productos culturales que hoy, aquí y ahora, se nos proponen como muestras del mestizaje, no pueden evitar tener una dudosa calidad. El “mestizaje” solamente puede ser viable entre entidades contiguas entre las que no existen abismos culturales, antropológicos o cualitativos.

17) “Cualquier estructura social o nacional que suponga arraigo e identidad debe ser abolida”. Los Estados Nacionales son en la actualidad uno de los pocos valladares que encuentra la globalización. Los Estados Nacionales suponen un conjunto de instituciones, leyes y organismos que defienden a esa comunidad ante los eventuales ataques de otras e incluso ante procesos de inestabilidad interiores. Desaparecidos los Estados Nacionales, la vía queda libre para la

globalización. Soluciones como la Unión Europea serían válidas si supusieran un “espacio libre” de globalización, pero en la medida en que se insertan dentro de ese contexto económico, renunciar a la soberanía nacional en beneficio de la UE es problemático que, tal como ha mostrado la crisis de las vallas de Melilla que estalló a finales de febrero y principios de marzo de 2014, paraliza la reacción del Estado supeditándola a la lentitud administrativa y las orientaciones incomprensibles de la UE. Por otra parte, es importante recordar que no es por casualidad que la tendencia actual de presionar fiscalmente y de manera inusitada sobre las clases medias prosigue de manera salvaje. Abolir a la clase media no es tan importante como diluir sus concepciones y su preparación. De las clases medias han partido siempre los movimientos de renovación política y social. En ellas se encuentra la mayor acumulación de cultura e intelectualidad y, al mismo tiempo, su situación económica, le permite dedicar tiempo a la elaboración intelectual y al análisis de la realidad: son, por tanto, peligrosos, especialmente desde el momento en el que cristaliza en ellos una conciencia de grupo. Así pues, romper los Estados Nacionales en fragmentos más pequeños y, por tanto, más manejables, romper las clases sociales, especialmente aquellas que pueden ser potencialmente peligrosas son obsesiones para la globalización cuyo punto de partida, es bueno no olvidarlo, tuvo lugar en 1945 con la creación de las Naciones Unidas, primer paso para un “gobierno mundial”. Desde entonces, todas las consignas de carácter humanista y universalista han sido propagadas desde ese foro y desde la UNESCO y tienden invariablemente a abolir los sistemas de identidades nacionales sustituyéndolos por folklorismos altisonantes y “patrimonios de la humanidad” aislados y dispersos, sin posibilidad de adscribirse a denominadores culturales comunes.

18) “Es intolerable que alguien se alce contra estos principios que, como cualquier dogma, es intocable e indiscutible”. La globalización es, por principio, incuestionable. Quien la cuestione sea arrojado al inframundo. Quien se atreva a dudar de su eficiencia o a

advertir de sus presuntos riesgos, ese debe ser quemado en la hoguera. Ejercer incluso el papel de Casandra y recordar lo problemático de todos los procesos que acompañan a la globalización, supone un desafío que muy pocos están en condición de asumir. En ello les va el futuro, su buen nombre y su prestigio: nadie puede poner en duda que la globalización es la etapa superior de la humanidad, porque esa misma letanía se repite con el mismo estribillo pero con ritmos diversos: los habrá que declarándose “antiglobalizadores” pedirán, al mismo tiempo, “otra globalización”. Los habrá, los *newagers*, que condenando los procesos del capitalismo globalizado, aluden a “una sola raza, la humanidad; a un solo gobierno; a una sola religión; una sola cultura”... esto es, a un mundo completamente homogeneizado, sin matices ni contrastes, sin identidades, anónimo y “único”. Las críticas radicales al principio mismo de la globalización no pueden ser admitidas, quien las realiza debe ser tachado de ignorante o de visionario, en cualquier caso, de persona de credibilidad dudosa. Solamente puede tener voz autorizada en la globalización aquel que participa de ella. Sólo puede ser incorporado al pelotón de los bienpensantes y de los intelectuales con marchamo quien está dispuesta a aceptar estos mandamientos y el primero de todos es “no hay más dios que el dinero y la economía globalizada es la única liturgia para llegar a él”. Fuera, la Inquisición aguarda al disidente.

19) “Cualquier actividad humana es susceptible de adaptarse al paradigma globalizador”. La globalización es nuestro destino y es muy difícil escapar a sus procesos viviendo en comunidad. El gran logro de la globalización ha consistido en adaptar cualquier actividad social a su configuración hasta el punto de que fuera de la globalización solamente puede existir una especie de exilio interior en el mejor de los casos y una marginalización en el más habitual. Cuando Guy Debord teorizó sobre la “sociedad del espectáculo” en los años 60, olvidó decir que en el límite extremo de tal sociedad se encuentra la “sociedad global”. En este modelo social las características propias y los signos de identidad de los individuos, los pueblos y las naciones, tienden a difuminarse y a desaparecer

subsumidos por una marejada de “mestizaje” que, en realidad, no es sino la ausencia de toda identidad y la atomización extrema de la sociedad en fragmentos individuales que, como los grados de arena de una playa, tienen todos la misma composición, idéntica función, intercambiables unos con otros, variando apenas su forma. Lo esencial del momento actual es la reducción a lo económico de cualquier tipo de actividad social: desde la literatura y las artes hasta cualquier estilo de vida, todas, absolutamente tienen como denominador común el ser reducidas a la dimensión de mercancías comprables y vendibles. Incluso el ocio tiene esa dimensión única. Y en tanto que reducidas a actividad económica sufren de las mismas tensiones que cualquier otro producto que se mueve en “el mercado”: oscilaciones en los precios, tendencia a la concentración de capital, inseguridad, dependencia del capital financiero, deuda, etc. Finalmente, el mismo ser humano termina siendo consciente de que, él mismo, su vida, su salud, su alimentación, su educación, todo, absolutamente todo, son objetos económicos y él mismo ha pasado a ser uno más. Al final del camino lo que se encuentra es una despersonalización absoluta y un empobrecimiento radical de la naturaleza humana reducida a su dimensión económica.

20) Todos estos mandamientos se resumen en uno sólo: “Sólo hay un Dios al que rendir culto, el Dinero”. Cualquier otro valor, cualquier principio, cualquier idea, palidece ante este último dogma que tiene al dinero como único dios. En períodos anteriores de la historia ya ha habido minorías que han erigido al dinero como dios, la diferencia con el período actual es que tales minorías nunca han dispuesto de tal acumulación de riqueza y de capital como en la actualidad y nunca ese dios ha sido tan poderoso e independiente de las voluntades de quienes lo invocan.

Porque llegamos ahora a la conclusión final de esta parte de nuestro estudio. El actual momento de la economía mundial no está dirigido, ni gobernado por nadie, quienes “mueven los hilos” y actúan de manera decisiva en los procesos que se desarrollan bajo el nombre genérico de “globalización”, no lo

hacen siguiendo principios de prudencia, intuición, racionalidad o inteligencia, sino que, como el fiel que asiste piadosamente a la iglesia, es porque tiene un fe inmovible por su único dios y señor: el dinero. Quiere poseerlo como el católico ferviente quiere experimentar la santidad y la beatitud. Ansía impregnarse en sus esencias y en su olor como el hombre religioso quiere ser uno con su Señor inmaterial y omnipotente. No hay forma de controlar al dios de la economía, ni encarrilar sus pasos como no hay forma de dirigir las acciones de Dios; el fiel de a pie que rinde culto al dinero tiene la misma posibilidad de modificar las acciones de su dios que el católico que reza una oración en el templo de la fe. El dios es soberano y absoluto, dueño de las acciones de los hombres, no al revés. Y ese dios, el dios de la economía, no tiene otra finalidad que llegar a las últimas consecuencias de su lógica interna.

Al igual que el Dios del Antiguo Testamento, hay en él mucho de hostilidad hacia su pueblo. O cumple su voluntad o lo castiga, justo como el dios de la economía. Para éste nunca es suficiente: siempre es preciso obtener más rendimiento del capital, multiplicarlo, engrandecerlo, tenerlo siempre presente y sin descanso. Eso, o el castigo. El castigo viene en forma de crisis económicas y de estallido de burbujas. Pero, tras el castigo, siempre llega la reconciliación del dios con su “pueblo” y la reanudación de la “alianza” con él para proseguir la acumulación de capital hasta su destino tal fatal como improbable: la concentración extrema del capital que como un agujero negro cósmico atraiga y absorba cualquier otro capital que pueda existir sobre la faz de la tierra. Se trata, por supuesto, de un límite teórico y extremo, improbable por lo demás, al que seguiría un período de serenidad que duraría el tiempo en el que ese dioscecillo del dinero se diera cuenta de que ya no crece más y estallara como el agujero negro iniciándose un nuevo ciclo que, partiendo de la economía de supervivencia, pasaría luego a la del trueque y más adelante a la artesanal, y así sucesivamente.

Si algún “señor del dinero” se cree que controla a la economía, se equivoca: es la

economía la que lo controla a él. Y el dios de la economía es un dios enloquecido provisto de una dinámica y de una lógica interior que le lleva, inevitablemente, a la autodestrucción. Hoy, la maquinaria económica ha alcanzado tal envergadura que nadie es capaz de controlarla, ni siquiera los que están en la parte superior del tronco de la pirámide y más próximos a este “piramidió” metafísico. Por eso la economía no puede ser controlada por nadie. Por eso, las crisis cíclicas, los estallidos de las burbujas, los trastornos periódicos en otro tiempo y hoy constantes, no pueden ser ni previstos, y aunque lo sean, resulta imposible evitarlos. La lógica interna del sistema económico lleva a la búsqueda ineluctable del beneficio como única tendencia dominante, cualquier otra que apareciera estaría fuera de lugar y sería completamente anulada: el dinero que no produce es dinero que se pierde, el dinero que pierde uno lo recupera otro, por tanto hay que seguir haciendo que el dinero se reproduzca a sí mismo, a pesar de que, como aquellas palabras que se repiten una y otra vez, termine perdiendo sentido y significado. Se trata de una apisonadora que lo arrasa todo: por supuesto, los últimos en salir afectados son los “señores del dinero”, los propietarios de las grandes acumulaciones de capital, pero ni siquiera estos –como los “inmortales” de la serie– sobrevivirán. Solo el último de estos “magnates”, podrá encontrarse cara a cara con el dios de la economía, allá arriba, en el ara de sacrificios que se sitúa en toda superficie superior de las pirámides mayas y aztecas, y en donde se ha sacrificado la felicidad, la tranquilidad, la estabilidad de la especie humana y a la misma especie e incluso al mismo planeta. En esa privilegiada posición, verá cara a cara al dios de la economía convertido hoy en una serie de notaciones electrónicas contables, meros impulsos almacenados en discos duros que jamás resolverán los problemas fundamentales de la especie. Una vez alcanzado ese punto, lo hemos visto, solamente queda la autodestrucción del conjunto, el reseteo del sistema y un nuevo comienzo.

© Ernesto Milá – infokrisis.blogia.com



Dinero, dinerización y destino

I. “El comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos de Inglaterra, ha contribuido a hacerles libres, y esta libertad ha extendido a su vez el comercio, que ha sido el origen de la grandeza del Estado”.

Voltaire, “Cartas filosóficas”.

GERMÁN SPANO

“¿Libre te llamas a ti mismo? [...] ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué? ¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?”. Friedrich Nietzsche, “Así habló Zaratustra”.

“Una transformación en valores, una puesta en valor de carácter universal, está hoy en curso en todos los ámbitos de nuestra existencia social y se halla documentada incluso en el lenguaje oficial de las más altas esferas”. Carl Schmitt, “La tiranía de los valores”.

La Modernidad, último momento del despliegue nihilista, supone la emancipación del Hombre en favor de una autodeterminación que lo volvió centro y medida de todas las cosas. El hombre emancipado, figura central de la Edad Moderna, conjuró su deseo de aprehensión en la libertad en tanto novedosa concepción filosófico-jurídica. Podemos leer en Heidegger: “La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella” Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en “Caminos del bosque”. ¿Pero cómo se ha dado la libertad moderna, es decir, la emancipación y, mejor aún, su objetividad?

La modernidad es el resultado de una crisis de conciencia. Toda una constelación de significantes se encontraron, en el curso de un proceso, vaciados de significado. La noción de hombre no pudo ser ajena a los cambios. Lo propio de su humanidad, el origen, sentido y alcance de su mundanidad, entraron en crisis. La mirada cambió. De pronto el hombre se

encontró emancipado, es decir, libre de disponer de la obligación vinculante. Aislado en su ego, replegado sobre sí mismo, el hombre moderno encontró en la libertad el derecho y la obligación para delimitar al sujeto. El hombre de la libertad es el hombre del deseo objetivado, del interés práctico, del cálculo egoísta, nos dice Marx.

El resultado de la emancipación no pudo ser otro que volver al hombre contra el hombre, proyectando sobre el mundo la psiquis de una mentalidad que ha puesto al servicio del lucro los medios más poderosos de la tierra. La objetividad de la libertad, el pilar sobre el cual se sostiene el hombre emancipado, bien puede encontrarse en el dinero, en tanto símbolo que ordena los valores, riega el aparato circulatorio de la sociedad burguesa y sublima su nihilismo en el Estado.

El dinero se enfrentó al Leviatán, doblegó su fuerza y, finalmente, al ponerlo de rodillas, desnaturalizó su finalidad. Sigiloso soberano que exige veneración, al que se le construyen templos y se le destinan oraciones, el dinero desencadenó un ciclo de lucro que ha concentrado sobre sí lo más hondo de la movilización total a fuerza de proletarizar el acto y aburguesar el espíritu. El dinero no se mantuvo a través, sino a pesar del hombre en la historia de Occidente.

El dinero, ficción representacional que rige por adelantado el ejercicio de la puesta en valor, no tiene otro fin que la apropiación de lo cósmico y la dinerización de todo lo ente. Incluso el tiempo, concepto específicamente metafísico, se ha vuelto un factor de producción y, por

tanto, un término de intercambio, es decir, lo han dinerizado.

El dinero, ficción representacional que arbitra la puesta en valor, transmutación y circulación de todo aquello que se pretende término de intercambio, necesita para la proliferación de su desmedido afán cuantificador de la libertad del hombre emancipado, que en tanto sujeto disuelve su destino en una sociedad uniformemente organizada donde el valor está en el precio y éste en el dinero. El intercambio, la equivalencia, parecen aseguradas.

La universalización del intercambio tiene como efecto la aceleración y radicalización de la representación dineraria, apoyándose ésta en el dinamismo desustancializador y despolitizador que proveen los discursos contemporáneos. El dinero, devenido valor general de todas las cosas, oculta su poder y naturaliza su hegemonía tras una omnipresencia invisibilizadora que mantiene a resguardo su secreto y dificulta pensar una excepción a su dominio. El valor de cambio reemplazó al valor de uso volviendo a los modernos mercados de valores en la representación de un desontologizador espacio total que rompe con la idea de orden concreto. Bajo el régimen dinerizador no hay alteridad; no hay Otro posible. La dinerización de las relaciones humanas sometió al hombre a lo impensado: el hombre moderno, liberado ya de toda sujeción simbólica se ha vuelto sujeto y objeto de consumo; todos son iguales, es decir, negociables, equivalentes e intercambiables. Bajo el devorador juego de la apropiación y la consumación radica la objetividad del hombre emancipado, o lo que es lo mismo, la dinerización de su conciencia y destino.

II.

“[...] el dinero es, como el número y como el derecho, una categoría del pensamiento”. Oswald Spengler, “La decadencia de Occidente”.

“El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular. Con esto no se dice bastante, sino que es preciso añadir: sin

consentimiento de superior, igual o inferior”. Jean Bodin, “Los seis libros de la República”.

“Contra todo lo que se afana en reconciliar los términos antagonistas: mantener el intercambio imposible, apostar por esta tensión y de esta forma dual, a la que nada puede escapar, pero a la que todo se opone”. Jean Baudrillard, “El intercambio imposible”.

¿Pero acaso puede el hombre sustraerse de la equivalencia de los intercambios, quebrar la representación dineraria y sobreseer de la libertad? ¿de qué huir y a qué entregarse?

Ante una patética esclavitud desprovista de amo, cabe preguntarse contra qué poderes sublevarse y cómo devolver al hombre la dignidad de su verdad.

Si el dinero sólo puede ofrecernos la cuantificación y enajenación de todo lo equivalente; si su vocación es volverlo todo un valor de cambio y diluirlo todo en un movimiento perpetuo, entonces es lícito oponer la tesis soberana. Si el hombre pretende afirmar su especificidad, entonces deberá neutralizar al dinero. Tal como afirma Spengler, “un poder sólo puede ser derrocado por otro poder”. La imposibilidad del intercambio resulta irresistible al dinero. Ante tal imposibilidad cualquier precio resulta absurdo.

¿Pero cómo sublimar el intercambio imposible sino a través de la pasión soberana? Escuchemos a Baudrillard: “La pasión soberana, como la hipótesis soberana, nos libera de todas las demás, nos libera de esta pluralidad, de este intercambio desaforado de los modos de pensamiento y de los modos de existencia, que no es más que la caricatura y el simulacro del devenir. En cuestión de ideas, todo es posible; lo que hace falta es una hipótesis soberana. En cuestión de deseo, todo es posible; lo que hace falta es una pasión soberana. En cuestión de fin y de finalidad, todo es posible; lo que hace falta es una predestinación y un destino. En cuestión de alteridad, todo es posible; lo que hace falta es una forma dual, antagonista e irreductible. Contra esta asunción hacia el intercambio generalizado, este movimiento de convergencia hacia lo Único y lo Universal: la forma dual, la divergencia inapelable. Contra todo lo que se

afana en reconciliar los términos antagonistas: mantener el intercambio imposible, apostar por esta tensión y de esta forma dual, a la que nada puede escapar, pero a la que todo se opone”. Jean Baudrillard, “El intercambio imposible”.

A esta altura ya no debe haber mucho más que agregar. Tras la somnolienta felicidad del intercambio simulado, el hombre emancipado dejó proliferar lo efímero e insignificante en clave dinerizada. Lo insoportable de una existencia vaciada de sentido invade los cuerpos, las mentes, los sueños y las pesadillas del hombre emancipado. Al contrario de

Spengler, ya no parece suficiente depositar confianza en un cesarismo redentor. La dinerización de la existencia oculta su poder en lo más recóndito del espíritu y no deja de engendrar vástagos. Incluso “el César” bien podría ser hijo del dinero. Antes bien se deberá invocar un cambio más profundo, una exigencia radical y originaria en favor del símbolo crudo; de un símbolo despojado de virtualidad, el cual liberado ya de toda pretensión de cambio, confirme su verdad en lo sublime de una soberanía radical; de un intercambio imposible.

La verdadera identidad del dinero

Mirando las cosas malas que se suceden en el mundo y detrás de las cuales está el dinero es que pensamos que el dinero es malo, una desgracia o la perdición de la humanidad, pero la verdad es que el dinero es solo una víctima más de la condición humana al ser un instrumento que usamos de acuerdo con: Nuestras creencias, perversiones o virtudes, lo que condiciona para que sea bien o mal empleado, esa es la realidad y los hechos que se desarrollan en derredor suyo, lo confirman. El dinero tiene el valor que le quiera dar quien hace uso de él, por eso mismo con el dinero se puede hacer mucho bien y también mucho mal, sin ser su responsabilidad directa, el dinero es inocente de tales cargo, el responsable de todo y por tanto quien ha de recibir los cargos, es el ser humano, que ha hecho del dinero un instrumento de poder, de dominación, de esclavitud.

El dinero en sí mismo, nada tiene nada de malo: malo puede ser el uso que se hace de él, pero ese uso no tiene que ser un estigma, ni para el dinero en sí, ni para quienes lo tienen en abundancia; malos son los actos viles que con él se puedan cometer, y no por ello el dinero cambiará su condición, su valor; de igual forma, el dinero seguirá siendo un medio para conseguir un fin que, en resumidas cuentas, lo coloca de intermediario entre lo que deseamos y la manera de conseguirlo, sin más importancia que la que le da su intermediación, pero que de ninguna manera lo hace malo o nocivo para el ser humano, más bien, siendo objetivos, el dinero es parte de la vida del hombre, porque sin él, la vida se torna difícil y es necesario para acceder a los productos de primera necesidad. A partir de ahí, el dinero empieza a dañar conciencias no porque lleve dentro una ponzoña envenenada, sino porque tiene un encanto tal y da acceso a tantas cosas, que hay quienes se olvidan de todo con tal de lograr amasarlo en grandes cantidades, pero su deshonor, su avaricia, su codicia y más, no hemos de cargárselo al dinero y si queremos ser justos, el dinero es una víctima más de la descomposición moral y el desenfreno del ser humano, aunque en la percepción popular que es donde las cosas arraigan, se crea que el dinero es la causa de casi todos los males del mundo, cuando en realidad es la culpa de quienes hacen un mal uso de él. La dificultad que se presenta a la mayor parte de la población del mundo para acceder al dinero tiene que ver con los intereses que tiene el gran poder donde el principal es tener una cantidad ingente de cuasi esclavos, adoctrinados y sometidos para poderlos manejar de acuerdo a sus conveniencias e intereses.

Ya para terminar, el dinero por ser un instrumento de cambio y de negociación, no es un agente del mal y, bien visto, la historia detrás del dinero es ajena a lo que realmente es, porque todo lo que se haga con él es responsabilidad de quien lo hace y en ello, el dinero es un mandado más y ello no lo hace malvado, malvado es quien hace mal uso de él. El dinero ni es bueno, ni es malo, es lo que es, dinero, con el que se pueden comprar cosas, hasta conciencias y resultados de cualquier índole pero el dinero queda exonerado de responsabilidades en los manejos que se hagan de él, porque el dinero es solo un medio para alcanzar un fin que se puede hacer de forma ética o inmoral y perversa pero en esa jugada no participa el dinero porque hágase lo que se haga con él, siempre será usado sin voz ni voto y podrá ser considerado un agente del mal, pero en el recuento final es una víctima, como todos los que tienen que sufrir las consecuencias del mal uso que se le da al dinero. © <http://nuestrasopiniones.wordpress.com/>



El dinero como síntoma

“Todo el comercio gira en torno a la moneda. El dinero es el eje”, constataba Erza Pound (*Le Travail et l'usure, L'Age d' homme*, Lausanne 1963). La idea no es nueva. En todas las épocas no han faltado las denuncias de la "plutocracia", las palabras amargas sobre los "ricos" y los "grandes", las especulaciones sobre el papel de la "alta finanza". No es de esto de lo que aquí se trata. Se trata más bien de leer la historia de la moneda como testigo privilegiado de una evolución más general: evolución de las relaciones sociales, evolución de la manera de significar

ALAIN DE BENOIST

En un primer momento existía la moneda-oro o la moneda-papel con valor intrínseco; la moneda se ha convertido sucesivamente en papel-moneda representativo con convertibilidad asegurada, luego papel-fiduciario con garantía lagunar y, finalmente, papel convencional "ficticio", incontrovertible. ¿Qué es lo que significa esto? Proponemos aprehender la moneda como síntoma -y etimológicamente como síntoma que nos advierte. (1)

Es un hecho suficientemente conocido para que no haya necesidad de insistir demasiado en él que la antigüedad europea, analizada desde sus orígenes, demuestra un asombroso prejuicio de "a-economicidad". En el mundo indo-europeo, el comercio es un "oficio sin nombre" (Benveniste), cuya utilidad no presenta ninguna duda, pero que fundamentalmente no corresponde a nada. Los términos más antiguos que lo designan tienen el sentido primero y vago de "ocupación" (cf. la expresión "dedicarse a sus negocios"), con un matiz a menudo peyorativo: el negocio (*negotium*) es en principio lo que está en contradicción con el *otium*, no la ociosidad (sentido tardío), sino el tiempo libre para el fuero interno, el espacio libre donde puede moverse el espíritu. Por otra parte, en la ideología indo-europea, todo lo que se relaciona con la cuestión económica -la producción, la abundancia, la riqueza, pero también la feminidad y la mayoría de las cosas- está

comprendido en el espacio de la tercera función, que está claramente separada y rigurosamente sujeta a las otras dos; esta organización estructurada resulta ella misma de una "guerra de fundación", en donde la "sed de oro" juega un papel-clave, como pone de manifiesto el Edda, el juego del mundo escenificado en el Völuspa, con la guerra de los "Ases" y de los "Vanes".

En la antigüedad grecorromana, la noción misma de producción constituye una especie de impensado radical: se percibe la utilidad, no el coste. La idea de un valor de cambio como categoría económica autónoma ni se considera; el valor económico de los bienes es enteramente relativo a la existencia y a las características propias de estos bienes. El pensamiento griego clásico no considera tampoco el intercambio como noción especulativa; no concibe la economía de beneficios. Aristóteles, para el que el bien económico es necesariamente "exterior" al hombre verdadero, plantea, en principio, la equivalencia de las transacciones. Cicerón (*De los oficios*, 1,42) considera "indignas de un hombre libre", pues implican una "mentira", las ganancias obtenidas revendiendo a un precio superior bienes que se acaban de comprar.

Por lo tanto, la riqueza rara vez se constituye como objeto de una búsqueda autónoma. Más bien, está ligada a una posición social o personal. En Roma, todavía al principio del Imperio, ningún miembro de la nobleza o

del orden ecuestre tomaba parte activa en operaciones comerciales. La noción de capital era igualmente ignorada, así como la distinción entre bienes propios y bienes de actividad profesional. La deuda existía, no el sistema de la deuda: el dinero no se multiplicaba. El mercado era, ante todo, un lugar que no se aprehendía como categoría en sí misma. El saber científico o matemático no se acompañaba, pues, de lo que constituye su corolario en la época moderna: el saber económico. El "estatus" social, incluso el de los esclavos era en primer lugar político. Y sería un grave error, cometido demasiado frecuentemente, creer que la ausencia de "progreso" tecnológico se explicaba por la presencia de una abundante mano de obra servil, cuando resultaba en efecto de un prejuicio inconsciente, ligado a un sistema de valores particular. Spengler dirá: "toda actividad económica es la expresión de una vida psíquica"

En Grecia, la vocación mercantil no aparece verdaderamente más que a principios del siglo VI, y no es antes del siglo IV cuando aparecen las asociaciones de comerciantes, al tiempo que se desarrolla el uso de los contratos escritos. Esparta no conocerá la moneda más que al final de las guerras del Peloponeso, durante la toma de Atenas en el 404. En el apogeo de la democracia ateniense, la inmensa mayoría de los comerciantes está constituida por extranjeros o metecos (*metoikoi*), en sentido propio "los que cambian de casa". Sucede lo mismo en Roma. "La política romana, escribe Abraham Léon, no ha sido nunca determinada por pretendidos intereses comerciales. La prueba mejor es que Roma, después de la derrota de Aníbal, les permite todavía a los Cartaginenses prohibir la entrada en su mar" (*La concepción matérialiste de la question juive*, EDI, 1980). Es únicamente bajo el Imperio cuando esta situación evolucionará: los numera progresivamente prevalecerán sobre los *numina*...

Tradicionalmente, es a Creso, rey de Lidia, en Asia Menor, al que se le atribuye la invención de la economía monetaria y, de la acuñación de las primeras monedas. Que el hecho sea exacto o no, la importancia del acontecimiento no debería subestimarse. Desde su origen, la moneda instituye una relación

nueva entre lo simbólico y lo real. Se presenta, en efecto, de forma constante como un objeto, que no solamente tiene un valor, sino que representa también uno. No solamente la moneda vale algo en tanto que tal, sino que al mismo tiempo vale para algo. Es a la vez el *medium* que permite evaluar y el que permite efectuar los intercambios reales. Su utilización equivale, por lo tanto, ya de alguna forma, a una "delegación de soberanía". Consiguientemente, el valor económico se encuentra por primera vez claramente separado del valor no económico. Jean Joseph Goux llega a escribir que "la aparición de una noción de valor económico puro, sincrónica al 'uso extendido de la moneda, así como de una concepción religiosa monoteísta, es solidaria de un verdadero viraje edipiano filogenético" (*Les iconoclâstes*. Seuil, 1978).

Durante toda la Edad Media, la moneda queda encasillada en su ambigüedad original, mientras que la Iglesia se dedica a legitimar mediante su propia doctrina, el prejuicio "antieconómico" que ha heredado de la Antigüedad. El uso de la moneda sigue siendo esencialmente directo. En los intercambios, la reciprocidad de los vínculos implica un comercio de los seres; el intermediario no tiene más que un papel menor, instrumental. Paralelamente, el signo puede en todo momento ser puesto en relación con la cosa que significa: el valor nominal es concedido al valor natural, real. Como ha observado perfectamente Marx, el señor feudal no quiere ser rico más que para poder gastar de manera suntuosa. La riqueza no es para él un poder extraño, sino un bien poseído, consagrado a la "aniquilación". Más que un objeto de intercambio, es lo que le exige del intercambio, y especialmente del comercio.

De "corporal", el dinero se va a convertir cada vez más en "relacional", esencialmente con la aparición del crédito. Todos sabemos que la prohibición religiosa ha pesado sobre este último durante mucho tiempo. Al mismo tiempo que se esfuerzan en definir el "justo precio", los teólogos condenan la práctica de la usura, es decir, del préstamo con interés (Concilio de Letrán, 1215), estimando inmoral que el dinero, considerado como estéril por

naturaleza, pueda multiplicarse bajo los efectos del tiempo, que se considera no pertenecer más que a Dios. (2) Sin embargo, la noción de crédito se expande desde el siglo XII con la práctica de la letra de cambio, medio de regulación a distancia que evita los peligros inherentes al transporte de liquideces. Antepasado del cheque, la letra de cambio se convierte rápidamente en un título de pago a parte entera, una verdadera obligación, cuya difusión se extiende bajo la influencia de las grandes compañías comerciales italianas (Génova, Florencia, Venecia). Los franceses, los ingleses y los alemanes no la utilizarán hasta el siglo XV fecha en la que la letra de cambio se convierte con el endoso en una auténtica moneda fiduciaria.

Werner Sombart sitúa la partida de nacimiento de la burguesía europea en Florencia, a fines del siglo XIV. En el siglo anterior, Florencia había sido igualmente la cuna del cálculo comercial, al mismo tiempo que aparecía el bimetalismo, consistente en expresar el precio del oro en plata. Será precisamente ahora, en el siglo XIV, cuando Dante acusaría a la burguesía de las grandes ciudades, que se señala por su codicia de ganancia: "No piensan más que en ganar dinero, hasta el punto que casi se podría decir que les consume una llama por el deseo de poseer" (Descripción de Florencia). Encontramos parecidas recriminaciones en Hans Sachs, en Wimpfeling, en Erasmo (*pecunia obediunt omnia*). En todas partes el ascenso de la burguesía corre parejo al del dinero. Los cargos oficiales son cada vez más frecuentemente venales.

La contabilidad de partida doble aparece a fines del siglo XV. Spengler ve en ella un "puro análisis espacial del valor, relacionado con un sistema de coordenadas, cuyo punto inicial es la firma" y la juzga "contemporánea" de los sistemas de Newton y de Galileo. Es también la época, no lo olvidemos, en la que Cristóbal Colón descubre América, obsesionado a la vez por el tema tópico del oro y deseoso de verificar los evangelios. Preocupaciones simbólicas: los Estados Unidos serán más tarde el país de la "carrera hacia el oro", de la Biblia y del *big business*. A los rasgos que definen el

espíritu feudal se opone enteramente el tipo del burgués moderno, que subordina el goce a la producción, se ocupa del ahorro, hace fructificar sus ganancias y contabiliza su tiempo a la manera como contabiliza sus bienes. Es sabido el papel desempeñado por la Reforma en el desarrollo del espíritu burgués, que triunfa con el calvinismo, y por lo que se refiere a los anglosajones y a los americanos con el personaje del hombre de negocios riguroso, industrial, que aspira a la eficacia económica, al mismo tiempo que a la perfección moral, según el principio enunciado por Franklin: *Industry and Frugality* ("aplicación y temperancia"). (3) Con el puritanismo, el dinero se convierte a la vez en moral y racional; el enriquecimiento es un acto piadoso, al mismo tiempo que un signo de elección. "El hombre al que Dios ha dado riquezas y un alma para utilizarlas, declara Benjamin Franklin, ha recibido por ello mismo una señal particular de su gracia y de su favor" (*The Economy of Human Life*, 1785). El siglo XIX llevará hasta su apogeo estas virtudes burguesas de aplicación, de frugalidad, de espíritu de ahorro, de rigorismo sexual y de preocupación por la respetabilidad. En los billetes de banco americanos se leerá: *In God we trust*.

En el siglo XVIII, el paso de la moneda metálica al papel-moneda "garantizado" aumenta la abstracción del intercambio. El papel-moneda no remite más que indirectamente a los bienes cuyo valor expresa. Desde ese momento, la moneda ya no es más una mercancía comparable a otras mercancías. No es más que el sustituto puramente simbólico. El dinero como grandeza deja paso al dinero como función. Originariamente los bienes materiales permanecían ligados a la vida orgánica que los había producido o que los consumía. El intercambio de bienes designaba la manera en que los diferentes bienes pasaban de un medio viviente a otro. Con el advenimiento de las grandes ciudades, el ascenso de la burguesía, el incremento del número y de la importancia de los intermediarios y, finalmente, la aparición del papel-moneda es todo un proceso inverso el que se instala poco a poco. En adelante, en el sistema occidental, la moneda gradúa los bienes, y no al revés. "De esta forma, el bien se

convierte en mercancía, el intercambio en transacción, y el pensamiento en dinero sustituye al pensamiento en bienes", escribe Oswald Spengler (*Le déclin de l'Occident*, Gallimard, 1948).

Y añade: "Por todo ello nace un algo puramente extenso, una forma de limitación abstraída de las cosas económicas visibles, al igual que el pensamiento matemático abstrae la forma del mundo mecánicamente concebido, la abstracción del dinero, corresponde a la abstracción del número. Ambos son completamente anorgánicos. La imagen económica se reduce exclusivamente a cantidades, haciendo abstracción de la calidad, que es precisamente el carácter esencial del bien.

Para el campesino de antes, su vaca es primeramente un ser cualitativo y solamente luego un bien de intercambio; para la visión económica de un auténtico ciudadano, no existe más que un valor monetario abstracto bajo la forma fortuita de una vaca, valor que puede ser negociado en todo momento y tomar por ejemplo la forma de un billete de banco G.). Ahora, ya no es el oro el que se calcula a través de la vaca, sino la vaca a través del oro, y el resultado se expresa mediante un número abstracto, el precio (...). Mediante esta especie de pensamiento, la posesión ligada a la vida y al suelo se convierte en una fortuna que es esencialmente móvil y cualitativamente indeterminada; no consiste en bienes, sino que está colocada en bienes. Considerada, en sí misma es un puro quantum numérico de valor monetario". (ibid).

Veamos esto en detalle. En una sociedad cada vez más compleja en la que los intercambios tienden a generalizarse, la relación entre los seres se convierte en la realidad esencial, y el papel del mediador, que se encuentra en el punto de relación, reviste una importancia cada vez más considerable. Paralelamente, conforme aumenta el número de los intermediarios, el papel del mediador también se incrementa. El mediador saca su fuerza de su posición. "Obliga al productor a hacerle ofertas, al consumidora hacerle pedidos; hace de la mediación un monopolio y luego la esencia de la vida económica, y fuerza a estos

dos a que le sirvan en sus intereses, obligándoles a producir mercancías según sus cálculos y a comprarlas bajo la presión de sus ofertas" (Oswald Spengler, op. cit.).

Pero en realidad, la mediación es doble. Junto al operador propiamente dicho que facilita y supervisa el intercambio, el propio dinero se instituye, por lo tanto, como mediador, independientemente de los que lo utilizan y lo manejan. El dinero surge como un tercio simbolizante, y este surgimiento corre parejo a una transformación considerable del "estatus" de las partes entre las que se efectúa el intercambio: Progresivamente este "esta-tus" se reduce a una relación desafecta entre individuos abstractos, que tampoco distingue a los unos respecto de los otros. El nuevo papel de la moneda aparece entonces como inseparable de la difusión del individualismo mercantilista, reflejo degradado del individualismo de la salvación, del individualismo "fuera del mundo" (Dumont) y de la ideología igualitaria.

Que la moneda, en tanto que intermediario omnipresente, participe en la introducción de la metafísica de lo "Mismo" en la sociedad civil es algo de lo que no habría que dudar. En tanto que sustituta de todos los intercambios, la moneda es intrínsecamente unificadora. Gracias a ella, los intercambios son hechos homogéneos mediante la adopción de una medida común, destinada, en principio, a limitar las divergencias de evaluación. No solamente un franco vale siempre un franco, cualquiera que sea la persona que lo posea, (y cualquiera que sea la cantidad de francos que posea), sino que mediante el juego mismo del intercambio, todos los agentes económicos son inmediatamente considerados como mutuamente convertibles, es decir, como equivalentes. "La sociedad mercantilista, constata Lucien Sebag, forja instrumentos universales de evaluación y de contabilidad, tales como el cálculo económico que le permite igualar la diversidad de los productos, de las empresas y de los hombres, al tiempo que deja paso a una homogeneización del conjunto de los objetos, signos y símbolos que estructuran la existencia humana" (*Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964). El advenimiento del igualitarismo es en primer lugar el advenimiento del reino de la cantidad.

Ahora bien, la moneda es por excelencia la unidad de cuenta que permite evaluar las cantidades, Es por lo que ésta constituye el operador común del pensamiento económico y de la ideología igualitaria. De la moneda, Edouard Berth no duda en decir: "Aplasta la heterogeneidad de los valores de uso bajo la lógica de lo homogéneo, iguala lo desigual y reduce lo otro a lo mismo" (*Les méfaits des intellectuels*). Finalmente, el propio intercambio es a la postre garantía y condición de un, universal reducido a una única dimensión: "Operar, es recorrer un 'espacio', identificarlo en sus similitudes para proclamar su unidad" (Gérald Hervé).

La moneda, por consiguiente, se sitúa, sin duda, en esta "metafísica de lo Mismo", inaugurada por el monoteísmo. "El dinero, señala Jean-Joseph Goux, ya no es únicamente la medida universal del valor de las mercancías, sino también la medida común que permite regular el conjunto de las relaciones humanas y que constituye el patrón ideal de todas las actividades. El reino del dinero es el reino de la medida única, a partir de la que pueden ser evaluadas todas las cosas y todas las actividades humanas (...). Una cierta configuración monoteísta de la forma valor como equivalencia general aparece claramente expresada en este contexto. La racionalidad monetaria, basada en el patrón único de medida de los valores, enlaza con una cierta monovalencia teológica" (*Les monnayeurs du langage*, Galilée, 1984, pp. 164-165).

Subordinando a lo Único la variedad de las diferencias, ¿no reduce ya el pensamiento bíblico lo "Otro" a lo "Mismo", para desembocar en la igualdad geométrica -uno igual a uno- condición necesaria para la generalización del intercambio entre cantidades? Yahvé es en primer lugar un dios-juez, que como tal pesa, sopesa y evalúa. En la vida de los hombres, cuenta las buenas y las malas acciones; es el contable de la salvación de cada uno. Por otra parte, ama las cifras: (4) cuenta sus tribus, contabiliza los cadáveres de los idólatras, computa las naciones conquistadas, también instituye a su pueblo sobre la base de la posesión. André Neher decía que el gran mérito del pensamiento bíblico era

haber "edificado el tiempo en una estructura económica". Es por lo que la Alianza (Brith) es en primer lugar una transacción, la primera de todas, el modelo de todas y la más fundamental. De ella se derivan todos los contratos. Mediante la Alianza, Yahvé capitaliza a su pueblo: invierte en la misión que le ha asignado. A cambio, le concede un crédito para toda la eternidad, del que da una idea la vitrina comercial del Edén. En el cristianismo, la fe se convierte en el fin de una "apuesta" gobernada por >el interés. Es la 'inversión que se considera más rentable ("la vida eterna"). El hombre ha sido arrojado a la tierra para redimirse, para borrar su deuda. Toda la economía de la salvación se fundamenta, de esta forma, en la idea de una retribución de los actos y de una contabilidad de los pecados.

La primacía del dinero implica la de la forma de espíritu más adecuada para manejarlo. Implica la primacía del intelecto sobre el sentimiento y sobre el alma. Inaugura el reinado de la razón, que no es otra cosa que la moneda del pensamiento. Desde Platón, recuerda en efecto Jean-Joseph Goux, la razón objetiva se configura como la "medida trascendente de los intercambios en el comercio de las inteligencias; donde no interviene forzosamente el deber o la pasión convirtiéndose por lo tanto en intercambios desafectos" (*Les iconoclastes*, op. cit., p.162). En el sistema burgués de los valores, la razón justifica el dinero, así como el dinero justifica la razón. También el propio Spengler demuestra perfectamente como la modernidad sustituye al "hombre del destino" por "el hombre de las razones y de las causas". "El cosmopolitismo, escribe, es una simple combinación de inteligencias 'despiertas. Encierra odio contra el destino, ante todo contra la historia como expresión del destino" (op.cit.). A la racionalización de la vida, inducida por la conducta económica, se opone en efecto la historia como portadora de lo aleatorio, y a través de la sucesión de toda clase de vicisitudes como proveedora de destino. (Spengler recuerda que el destino se vive, mientras que la causalidad racional se comprende). La racionalización -de la existencia, contabilizada mecánicamente por la moneda, tiende naturalmente a la reducción de todos los datos imprevisibles. Es el reino de la

forma rectilínea, del pensamiento geométrico - de la ortogonalidad que contradicen los bosques.

La moneda genera un formidable poder de reificación y de cuantificación. Sometiendo la vida al espíritu de cálculo, transforma el conjunto de las relaciones sociales. En *L'enfer des choses* (Seuil, 1979), Paul Dumochel y Jean-Pierre Dupuy sugieren la tesis de que el vínculo social, en otro tiempo de naturaleza sagrada, se ha convertido en económico desde el siglo XVII hasta aquí la sucesión de las tres formas clásicas de legitimación de la autoridad: el carisma (primera función), la fuerza asociada a la tradición (segunda función), el número asociado a la racionalidad de la ley (tercera función).

La moneda, expresión privilegiada del número -un franco igual a un franco, así como un hombre igual a un voto-, es por ello naturalmente el símbolo de este nuevo vínculo social, que permite a la vez la resolución de los conflictos, la apropiación de los bienes codiciados y la organización de los bienes escasos.

De esta forma se entra en esta era económica, en la que como dice Spengler, "se muere de alguna cosa, y no por alguna cosa". Progresivamente, la concepción comercial de las cosas penetra en todas las esferas de la vida humana, que al mismo tiempo se convierten en justiciables del análisis económico. El dinero, valor numérico relacionado con una unidad de cuenta, se convierte en una categoría del pensamiento. El espíritu de cálculo generaliza un sistema de valores que reposa en nociones de "más" y de "menos", estableciendo permanentemente una relación entre la inversión y el interés, el "pasivo" y el "activo".

Pensar según esta categoría, es, en primer lugar, contar. Lo que vale, lo que suscita la admiración y la envidia es la cantidad que se puede medir y contabilizar. Toda la existencia queda reducida a la existencia económica. Todo puede ser objeto de cambio; a todo lo que no tiene valor mercantil se le deniega el "estatus" de existencia. Las relaciones sociales se mercantilizan, a medida que se acentúa este "desencantamiento" (*Entzauberung*) del mundo inaugurado por el cristianismo, cuya vinculación

estrecha con la preocupación económica en la época moderna ha sido puesta de manifiesto por Max Weber. Este, desencantamiento tiene lugar mediante el rebajamiento, de toda vinculación a un contenido mercantil. La vida se convierte en una operación comercial, marcada por "acontecimientos" traducidos en términos de pérdidas y de beneficios. El individuo ya no vale por lo que es, sino por lo que tiene. El hombre, según la tradición liberal, se supone que tiende siempre de una manera racional a obtener su máximo provecho, de la misma forma que para los cristianos el hombre razonable tiende naturalmente a buscar su salvación. Pero al mismo tiempo, el aliciente de la ganancia se instituye como deseo perpetuamente insatisfecho -por lo que se refiere a las cantidades, no hay límite en ellas- y desde ese momento se manifiesta como un engaño. Entre el deseo y la ganancia: hay siempre algo más que es inalcanzable.

El contrato se convierte en el paradigma de toda relación. En política, Rousseau formula la doctrina del "contrato social": el poder se negocia entre la "voluntad general" y sus mandatarios. El individualismo alcanza su plenitud, el liberalismo se apoya sobre las prerrogativas de la economía y enfrenta al individuo contra el poder: la búsqueda del "bienestar" se reduce a la supresión de todo lo que puede obstaculizar la carrera hacia el lucro. En la Inglaterra del siglo XVIII, la *Liberty* designa la libertad de espíritu y la de los negocios, indisolublemente ligadas. Montesquieu declara: "Habiendo llegado por cualquier accidente a un pueblo desconocido, si veis una moneda, estad seguros que habéis llegado a una nación civilizada" (Espíritu de las leyes, XVIII).

Como se sabe, para Spengler la "civilización" señala el estadio en el que las grandes culturas llegan al final de sus potencialidades orgánicas. Este estadio, precisa, es aquél en el que "la tradición y la personalidad han perdido su valor inmediato, y donde es necesario que cada idea sea primeramente repensada en términos de dinero antes de poderse realizar. En un principio, se era rico porque se era poderoso. Ahora se es poderoso porque se tiene dinero. Es el dinero, en

principio, el que eleva al trono al espíritu. La democracia es la identificación perfecta del dinero y del poder político" (op. cit.).

La democracia liberal es un régimen en el que todo el mundo puede votar, pero en el que por regla general, uno no puede presentarse a las elecciones, más que si tiene dinero (el sistema americano llevará esto hasta el extremo). Mediante la sumisión al dinero, lo político se subordina a lo económico. El Estado liberal -que no tiene las manos limpias más que porque se las han cortado-, lejos de poder desempeñar el papel de "árbitro" en el que se le busca encasillar, al estar inmerso en todos los procesos económicos, y ligado a la riqueza, no puede ser ya justo. La vida política real, no es entonces más que la oposición entre las fuerzas sometidas a la economía y las que no lo están. A fin de cuentas, es una lucha "por" o "contra" la dictadura de la economía. "Aquél que no aspire más que a las ventajas puramente económicas, como los cartagineses en tiempos de los romanos, y en mucha mayor medida los americanos de hoy, sigue diciendo Spengler, será incapaz, por lo tanto, de pensar como un verdadero hombre político. Será siempre explotado y engañado en las decisiones de la gran política" (ibid.).

Dueño de lo político, lo económico, manipulado por la moneda, se revela como olvido del ser y privación de la historia. El dinero no conoce otras fronteras que las de la posesión y la desposesión abstractas. No está ligado a ningún lugar, a ningún pueblo. Y es por lo que la generalización de los intercambios corre pareja a la erosión de las identidades colectivas, provocada por la difusión de modos de existencia económicos, cada vez más homogéneos. "El tiempo queda espacializado, escribe Gérard Hervé. El espacio es el del intercambio. La unidimensionalidad prevalece, y con ella la universalidad de la planificación. La "mismeidad" en todas partes, y no la diferencia en alguna parte (...). La serie y no el caso. El signo y no la realidad. Esta es enfatizada en el símbolo amonedable. La efusión no puede ser reconocida más que a través de flujos económicos y monetarios" (*Le mensonge de Socrates*, L'Age d'homme, Lausanne, 1984).

Es una concepción completamente diferente la que aquí se manifiesta. *Time is money*, "el tiempo es dinero". Por lo tanto, no hay que entender únicamente que perder el tiempo es también perder dinero, sino más bien : que el tiempo en adelante se mide en el transcurrir del dinero. La noción de crédito es la que permite mejor captar esta transformación. El uso generalizado de la moneda conduce al hombre a vivir constantemente en el instante presente - un instante medido mecánicamente por los relojes modernos-, pero en un instante presente regularmente desplazado hacia el futuro inmediato. El presente se convierte entonces en anticipación actualizada, anticipación que no se presenta como tal más que para ser, inmediatamente consumida. "La moneda puede anticipar el tiempo, observa Jean-François Lyotard, porque es tiempo almacenado. El crédito al consumo (destinado al comprador) permite anticipar el tiempo del disfrute, el crédito a la circulación (destinado al comerciante) anticipar el tiempo del pago (de los proveedores), el crédito a la inversión (destinado al empresario) anticipar el tiempo de la producción, el crédito al crédito (destinado al banquero) anticipar el tiempo de la extinción de la deuda del deudor" (*Le différend*, Minuit, 1983, pp. 252-253).

Se comprende entonces porqué la moneda, ligada a la meta-física de lo "Mismo", lo está también a la dominación del mundo a través de la racionalidad instrumental: es la misma voluntad de objetivación la que le proporciona su legitimación al enfoque puramente tecnocrático de la técnica. Al igual que la concepción comercial del mundo, ésta también deriva de la generalización del espíritu de cálculo. No plantea al ser más que como valor y al valor como cantidad numérica. "En tanto que perpetuamente cambia de mediador, escribe Heidegger, el hombre es un marchante. Pesa y evalúa constantemente, y, sin embargo, no conoce el peso específico de las cosas" (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard-Idées, 1980). No solamente este proceso "plantea que todo ser es susceptible de ser producido en el proceso de producción, sino que también expide los productos de la producción mediante el mercado (*Markt*). La humanidad del hombre y la 'coseidad' de las cosas se diluyen en el

interior de la intención deliberada de una producción, en el valor mercurial de un mercado, que no sólo abarca como mercado mundial a la tierra entera, sino que siendo voluntad de voluntades comprende al mercado como la esencia misma del ser, y de esta forma hace comparecer a todo ser ante el tribunal de un cálculo general, cuyo dominio riguroso abarca ámbitos donde la contabilidad no parece ser lo más apropiado" (ibid).

Es a esta medida calculadora a la que Heidegger, leyendo a Rilke, opone la "medida del Ángel", medida poética por excelencia: el poeta también mide, al buscar en el cielo las imágenes que anuncian lo dioses que están por llegar.

Notas:

1. La palabra "moneda", deriva del latín moneta, tiene relación con el verbo moneo, "advertir". Moneta es en principio un sobrenombre de Juno ("Juno Moneta"): la moneda se fabricaba en efecto en el templo de esta diosa, de donde procede la evolución semántica.

2. La usura era, sin embargo, ampliamente practicada por el clero, tal como testimonian, en el siglo IX, las quejas que se elevan en los concilios. Por otra parte, se puede leer en el Deuteronomio: "No debes obtener intereses de tu hermano, pero sí que puedes obtenerlos de un extranjero, para que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas; en los países en los que debas entrar para tomar posesión de ellos" (XXIII, 20).

3. Hay que referirse evidentemente aquí a los trabajos de Max Weber (*L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plan, 1964) y de yerner Sombart (*Les Juifs et la vie économique*, Payot, 1923; *LeBourgeois*, Payot, 1928; *L'apogée du capitalisme*, Payot, 1932) sobre la influencia respectiva del protestantismo puritano y del judaísmo en la eclosión del capitalismo burgués. Sombart que opone los "pueblos de héroes" y los "pueblos de mercaderes", clasifica entre estos últimos a los etruscos, a los frisonos y a los judíos. Su punto de vista coincide a veces con el expuesto por Karl Marx en *La cuestión judía*. Sobre las tesis comparadas de Weber y Sombart, el estudio más reciente es el de Freddy Raphaél, *Judaïsme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, PUF, 1982). Para una discusión de las tesis de Weber, cf. R.H. Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme*, Marcel Rivière, 1951; J.A. Prades *La sociologie de la religion chez Max Weber*, Nauwelaerts, Lovaina, 1969; y Kurt Samuelson, *Economie et religion, Une critique de Max Weber*, Mou-ton, La Haya, 1971.

4. Cada letra de la Biblia posee un valor numérico cuyas combinaciones intentan descifrar los cabalistas.

© Extractos de *Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural*. Alain de Benoist y Guillaume Faye. Introducción de Carlos Pinedo. Nuevo Arte Thor, colección El Laberinto, Barcelona, 1986. Original: *L'argent come symptôme*, en *Éléments* n° 50 *L'Argent*.





El poder del ídolo-dinero

El mundo moderno creó una nueva idea de religión que fue separada de la esfera secular o pública y la redujo al mundo privado y a la preocupación por la salvación eterna después de la muerte. Con esto, la religión tradicional dejó de ser el fundamento último del orden social y el proveedor del valor absoluto para la vida en sociedad. En el capitalismo, estas funciones fueron asumidas por el propio capitalismo e hizo del poder del dinero el valor y criterio absoluto. Por eso, el Papa habla de la idolatría del dinero y de la sacralización del mercado en detrimento del ser humano.

BENJAMÍN FORCANO

Quien cree en y se siente fascinado por el "poder del dinero" no tiene dudas de que realmente no hay "salvación", vida en plenitud, fuera de ese poder. Así, ese "poder del dinero" se vuelve objeto de deseo infinito y, al mismo tiempo, sacramento del infinito en el interior de la vida cotidiana. Es por esto que los multimillonarios no se satisfacen con pocos millones de dólares y buscan cada vez más. Y los no ricos que también fueron seducidos por el "poder del dinero", por el espíritu del capital, admiran, con envidia, a esos bendecidos y desean subir "en la vida" para quedar más cerca de esa fuente de poder y fascinación.

Para recuperar la primacía del ser humano sobre el Dios-dinero es necesario primero desenmascarar a ese dios y demostrar que no pasa de ser un ídolo. Pero para eso, es preciso romper con la imagen tradicional de Dios asociado al poder. Si Dios es presentado arriba de todo como "todopoderoso", las personas buscarán la manifestación de ese Dios donde existe el poder que fascina. Y no hay en nuestro mundo un poder tan fascinante como el poder del dinero. Y si el poder del dinero es manifestación de la bendición o presencia divina, los victoriosos detentores de esa riqueza son justos y bendecidos por Dios (o por las leyes del mercado sacralizado).

La economía actual bajo el dominio del dios dinero

Me toca abordar el tema de "Dios y el Dinero" dentro de un mundo moderno en el que impera la globalización neoliberal, que es como decir un mundo atravesado por una crisis económico-política y ético-religiosa, todas ellas interconectadas.

El economista y diputado Alberto Garzón en su libro *La gran estafa* interpreta la crisis como "Un extraordinario saqueo de las finanzas públicas y de los bolsillos de los ciudadanos por parte de un sector minoritario de la sociedad. Son los más ricos los que han vivido por encima de nuestras posibilidades, por su creciente exposición a la deuda, por motivos de especulación inmobiliaria y financiera. Una deuda que finalmente ha sido socializada por los distintos Gobiernos nacionales. Hemos reconocido como propias, del Estado, las deudas de otros" (A. Garzón, *La gran estafa*, Destino, Madrid 2013).

Quizás lo más importante de la crisis es que ha puesto al descubierto el modelo de sociedad que se nos intenta imponer.

Obviamente, nuestro cuestionamiento va acompañado por la aparición de otro modelo, desde el que hacemos frente al modelo capitalista neoliberal, hoy indisimuladamente cínico. En realidad, un Estado de derecho no puede existir mientras exista el capitalismo, mientras no haya democracia económica. Estado de Derecho y capitalismo no son la misma cosa. Los principios, los valores, las

actitudes y los criterios que informan nuestro modelo de sociedad son incompatibles con los del modelo capitalista.

Esto lo ha proclamado sin rodeos el Papa Francisco en la ciudad de Cagliari, (Italia) el 22 de septiembre, en una Misa a la que asistían miles y miles de personas: "No queremos este sistema económico globalizado que nos hace tanto daño. Hombres y mujeres tienen que estar en el centro (de un sistema económico) como Dios quiere, no el dinero. El mundo se ha convertido en un ídola de este dios llamado dinero. Y esto no es un problema de Italia y Europa (...) es la consecuencia de la elección del mundo de un sistema económico que ocasiona esta tragedia, que tiene en el centro a un ídolo que se llama dinero".

Sin quererlo, me vienen a la mente las palabras del gran crítico de capital, Carlos Marx. Con él convergemos en calificarlo, en esta hora en que el poder del capital se declara más triunfante que nunca, como un fetiche, un dios artificial, un ídolo.

Marx, y a muchos sorprenderá, imbuido de una religiosidad pietista, que en su tiempo se oponía al poder, se apoyaba en el pueblo de Dios de los pobres y demandaba la praxis, combatía el luteranismo ortodoxo, que presentaba a un Dios lejano y abstracto y sumía al creyente en un inmovilismo, patrocinador de una vida espiritual estéril, resignada y fatalista. Los creyentes practicantes para los cuales la religión consiste no en palabras sino en hechos, debían luchar contra este poder divinizado del dinero, considerado como el Anti-cristo.

Sería interesante un estudio sobre este aspecto novedoso de Marx, tal como lo hace Enrique Dussel, en su libro "Las metáforas teológicas de Marx". Me basta una argumentación suya fundamental, que formula de la siguiente manera: Si un cristiano es capitalista; y si el capital es la "bestia apocalíptica", el anti-dios; dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica.

Marx habla del cristiano cotidiano, del realmente existente, del cristiano luterano y puritano de su tiempo(o actualmente del europeo y norteamericano); y habla del mundo capitalista realmente existente, el comprendido

cotidianamente por todos, de entonces y de ahora; de lo cual deduce que si el capital es un ídolo, el "demonio visible", un cristiano no puede realizarse dentro de él, pues su quehacer sería necesariamente satánico.

El Marx tardío hace esta crítica a una religión fetichista, es decir, que sirve al dios dinero, al anti-dios. Y tal crítica es para nosotros perfectamente válida, aceptable para una conciencia cristiana auténtica, profética, de liberación. Marx, recalca Dussel, podía afirmar con Justino, lo que éste escribió en el siglo II contra los hegemónicos del imperio romano. "De ahí que se nos ponga también el nombre de ateos (*àtheoi*). Si de estos supuestos dioses (romanos) se trata, confesamos ser ateos (*"áttheoi einaí"*).

El cristiano, si sabe que el capital es plusvalor acumulado, no puede ignorar la no eticidad del capital, aunque el capital intente ocultar esa su no eticidad intentando demostrar que el capital "crea ganancia desde sí mismo", convirtiéndolo en algo "absoluto". Es lo que le lleva a Marx a concluir: "El dinero de su figura de siervo, en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías" (Grundrisse, ed.cast.).

Venimos de un mundo teísta

Hace tiempo que me vengo preguntando: ¿cómo es posible que en el Occidente cristiano hayamos llegado a la situación actual? ¿Qué clase de cristianismo hemos profesado que nos ha llevado a este abismo de desigualdad y de injusticia, de ricos y de pobres, de empobrecedores y de empobrecidos? ¿Esto es fruto del cristianismo originario o fruto de haber traicionado y abandonado el mensaje de Jesús de Nazaret?

En todos los tiempos y culturas, la sociedad ha tratado de relacionarse con Dios buscando en Él respuesta a la finitud de la existencia humana, al sentido de la vida, al sufrimiento y al mal, y a la amenaza de no ser (la muerte).

El jesuita María Corbí comenta: "Durante la larga etapa de la historia de la humanidad en la que se vivió en sociedades preindustriales, la programación colectiva se hizo mediante narraciones sagradas, símbolos y rituales que

decían cómo habían determinado los antepasados y los dioses que había que interpretar la realidad, cómo había que valorarla, actuar, organizarse y vivir” (Éxodo, N° 88, 1907).

Pero, he aquí que se pasó ese tiempo y hemos entrado en una nueva época industrial, que se define por la ciencia, la técnica, la ideología y no por los mitos y símbolos.

Sobrevino la segunda gran revolución industrial y se alteró profundamente la situación. Entramos de lleno en ella y en ella vivimos de la ciencia y de la tecnología que renuevan continuamente las formas de trabajo, de vivir, de organizarse, de interpretar la realidad, es decir, una nueva comprensión de la realidad humana y de su relación transcendente.

Obviamente en unas condiciones sociales y culturales como éstas, la religión cristiana tradicional entra en una crisis radical, por cuatro razones:

1. porque el saber mítico bloquea el cambio;
2. porque la nueva conciencia considera que nada viene de fuera, ni de Dios ni de la naturaleza, sino de nosotros mismos, sobran las creencias;
3. porque todas las religiones, al convivir mezcladas en un mundo globalizado, experimentan lo mismo;
4. porque la globalización científica quiebra las fronteras y relativiza las pretensiones absolutas de las religiones.

Lo sucedido, los autores lo denominan como la caída del teísmo en nuestra sociedad cristiana, el cual muestra hoy anticuadas sus formas de hablar de Dios y ve sometidos a revisión los "moldes" religiosos del cristianismo del pasado.

Luchar contra el dios-dinero desde el Dios del teísmo no ha surtido efectos positivos. Y, sobre todo, en nuestro mundo moderno ese Dios ha sido declarado sobrante por el racionalismo científico. Y ha inducido a muchos al ateísmo.

La pregunta que yo me hago es la siguiente: ¿No hay otros Dios más allá del Dios del

teísmo? ¿Se puede decir sin más que el Dios real ha muerto? ¿Puede incluirse en esa muerte al Dios de Jesús de Nazaret?

La religión teísta ha dejado profunda huella en el cristianismo y son muchos los que todavía viven de ella. En este sentido, encuentro que el Papa Francisco ha entendido como pocos la causa profunda de la crisis religiosa actual y se ha propuesto darle vuelta, simplemente anunciando a quien en el principio fue noticia jubilosa y liberadora: Jesús de Nazaret. Sin Jesús de Nazaret, nada; nada del cristianismo originario ni nada del cristianismo histórico. Con Jesús podemos construir, sabemos qué hacer y por donde caminar. Resulta que lo que los teólogos malditos, (José Antonio Pagola entre otros) enseñaban y les hacía sospechosos de la inquisición, ahora es el mismo Papa Francisco quien lo proclama. Y la tan denostada Teología de la liberación, ahora es reconocida como nacida del Evangelio.

Retornar a Jesús es la clave. El pueblo lo ha captado perfectamente. Como lo captó, el genial humorista El Roto en El País, en que un cardenal, con su vestimenta roja, entre dolido y consternado, exclama: Nos ha salido una Papa cristiano. ¡Qué calamidad!

Contra el dios-fetichismo del dinero, encarnado hoy en el capitalismo neoliberal, hay que oponerle el Dios que sustenta todo ser y toda vida, toda dignidad y todo amor y guía todo plan de liberación humana. Ese Dios es la antítesis del dios-dinero, del becerro de oro. ¿Es ese nuestro Dios? ¿Es ese el Dios de Jesús?

Como todos sabemos, una falsa imagen de Dios lleva a una falsa conducta. Quizás tengamos aquí el desafío mayor para quienes intentamos poner al día nuestra fe cristiana. Y, ¿cuáles son esas imágenes idolátricas de las que debemos liberar el cristianismo?

Imágenes falsas o inadecuadas de las que debemos liberar al cristianismo

Advierto que de todo esto, nos instruye el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*: "En la génesis del ateísmo puede muy bien suceder que una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que, por el descuido en educar su fe, o por una exposición deficiente de la doctrina, o también

por los defectos de su vida religiosa, moral y social, en vez de revelar el rostro genuino de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan" (GS, 19). Y también: "Los hay que se representan a Dios de tal forma que la fantasía que rechazan no es, de ningún modo, el Dios del Evangelio" (GS, 19).

La crisis por muy honda que sea no va a aniquilar el supuesto sobre el que descansa toda religiosidad: la confianza humana de que el mundo y la realidad humana tienen sentido. Y sobre esa confianza se levantan las cosmovisiones que formulan luego el sentido del mundo y de la realidad.

Así lo entiende José María Mardones: "A lo que asistimos es a descreimientos respecto a determinadas concepciones religiosas, cristianas o no, y los estilos de vida que llevan consigo. Desde este punto de vista, quizá lo que llamamos crisis de fe son los movimientos de adecuación de las concepciones de la realidad y la vida que tienen lugar en nuestro momento, especialmente en relación con la fe cristiana" ("¿Crisis de Fe? Para una tipología de la fe en la España actual", en Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio, PPC, 2001).

Está comprobado que la imagen que de Dios se tenga influye en la vida, positiva o negativamente. Si esa imagen es positiva tendrá un influjo constructivo, sanador y liberador; si es falsa y negativa tendrá un influjo perturbador y pernicioso. Hay imágenes que conducen al fanatismo, en nombre de las cuales se mata y se llega al suicidio y al crimen; imágenes enfermizas que dañan y desequilibran.

Lo esencial: retornar a Jesús y recuperar su vida y mensaje original.

Es lo primero de todo. Sin Jesús no hay cristianismo y sin cristianismo no hay religión cristiana. Partiendo de Jesús evitamos emprender caminos equivocados, desandar los recorridos falsamente y asumir los que de verdad conducen a Él.

El Dios de Jesús: una novedad absoluta.

Por todo esto, nada parece más importante que fijar la diana sobre la que disparar para liquidar al dios-dinero. Y esa diana es hacerse con el fundamento que sustenta toda la vida de

Jesús: su especial experiencia con Dios, que representó una novedad absoluta en relación con las ideas sobre Dios que poseía la humanidad.

En la sociedad judía y pagana eran predominantes las imágenes de un Dios: - Distante, amigo de los observantes de sus preceptos y castigador de los que no los cumplían, celoso de que los humanos pudieran disputarle ciertos privilegios y que exigía la práctica de ritos para aplacarle.

La enseñanza y vida de Jesús revolucionan esas imágenes.

Encuentro, a este respecto, de enorme actualidad, el estudio que Juan Mateos y Fernando Camacho ("El horizonte humano. La propuesta de Jesús, El Almendro, 1988, 94-120), hacen acerca de la imagen del Dios de Jesús. El Dios de Jesús es:

- Un Dios exclusivamente bueno, que busca comunicarse, que potencia al hombre, dispuesto siempre a perdonar.

- Es un Dios al servicio del hombre. Para que el hombre llegue a ser como Dios, Dios se pone al servicio del hombre, lo hace amigo y lo coloca en plano de igualdad. Todo esto lo aclara Jesús con su actitud de amor y servicio. Y no hay nada, ni tiempo ni lugar, ni ley ni tradición que pueda prohibirlo mientras se haga para el bien y desarrollo de todos.

Para las antiguas religiones, al hombre no le cabía ante un Dios soberano más condición que la de siervo: "Uno de los modos tradicionales de "servir a Dios" era el culto. Las ceremonias del culto antiguo, sacrificios, postraciones, ofrendas, expiación por los pecados, subrayaban la inferioridad y dependencia del hombre y lo presentaban como un eterno deudor, que nunca alcanzaba a dar a su Dios toda la honra que éste merecía.

La idea del Dios-amor cambia el concepto de culto. Cuando el NT aplica estos términos a los cristianos, liturgia, culto y sacrificio se refieren a la vida misma. El culto a Dios en el Nuevo Testamento ocupa la existencia entera, no se ejercita con ritos especiales, sino con el mismo vivir. Dice San Pablo: "No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente.

Estos son los sacrificios que agradan a Dios” (Hb 13,14). Todo es culto.

- El Dios de Jesús es un Dios débil. Ciertamente, el Dios de Jesús es omnipotente pero de otra manera. Dios es amor sin límite. Y sólo un amor sin límite es omnipotente. El amor no tiene efecto si no es aceptado. El amor supone la libertad de la respuesta, no se impone. Se puede amar con toda el alma a una persona, pero si ella no responde, el amor queda sin realizarse. En este sentido, el amor cuenta con un posible fracaso y, ante el rechazo, experimenta la impotencia. El amor es eficaz cuando encuentra respuesta.

Ante el rechazo de las autoridades judías y del pueblo que grita "crucifícalo", Dios queda impotente y Jesús no va a poder evitar la muerte. Esta debilidad de Dios escandaliza a sus adversarios que se burlan de él diciéndole: "Tu impotencia demuestra que Dios no está contigo, un Dios sin poder es un Dios derrotado". Sí, pero un Dios todopoderoso no derrotado es un Dios sin amor, en tanto que un Dios derrotado pero con amor, es el verdadero omnipotente.

- El Dios de Jesús es un Dios tierno. Quiere decir esto que un Dios tierno no puede permanecer indiferente a la suerte de los hombres, sus males le afectan. Jesús, que es esa presencia auténtica de Dios en la tierra, reacciona ante el mal de los hombres como Dios mismo: se conmueve ante la indigencia, se indigna ante la injusticia, hace suya la causa de los pobres, los defiende, es solidario y su muerte en la cruz lo identifica con todos los inocentes que son víctimas de los opresores.

- Es un Dios dinámico. No puede ser, por tanto, estático, porque su ser es el amor y el amor no deja de amar. Dios tiene el proyecto de un hombre y sociedad nuevos que nos compromete a todos; desde la fuerza de su amor, presente en cada uno de nosotros, nos empuja a hacer efectivo el proyecto de su reinado, individual y socialmente.

Pienso que la clave de toda la vida de Jesús nos la da esta experiencia única de intimidad estrecha con Dios, la experiencia de Abba, Padre, que le hacía participar de ese poder creador que subyace en Dios como compasión

o amor. La compasión divina le colmaba. Y eso hizo de él un hombre especialmente liberado, valeroso, audaz, independiente, esperanzado y veraz.

¿Por qué entonces no volvemos a Jesús y al Dios de Jesús, sabiendo que en él está la clave para acabar con la crisis que nos aqueja, que es el dios-dinero?

Dicho todo lo anterior, considero indispensable hacer confluir en convergente acción contra el dios-dinero, la que brota de la ética racional de nuestro ser, asumida y potenciada por la vida y enseñanzas de Jesús.

La dignidad humana, quicio de un proyecto ético universal

Se lo mire por donde se lo mire, podemos concluir que el modelo capitalista, dominante en nuestra sociedad, es incompatible con el modelo de Jesús, que es el Reino de Dios.

No se trata de estimular más medios, más técnicas, más recursos y más alianzas para promover y acumular más bienes. Todo eso hace tiempo que lo tenemos. Sin embargo, la realidad nos dice que no ha servido para acabar con la pobreza, la injusticia, la discriminación, el sufrimiento, los monopolios y privilegios, sino para hacer más honda la brecha entre minorías superafortunadas y mayorías esclavizadas.

1- Primero de todo, personas

Unos y otros, desde nuestras respectivas perspectivas, no podemos olvidar que, primero de todo, somos personas con una dignidad, derechos y valores universales y, por tanto, irrenunciables, en cualquier lugar, cultura o país del mundo.

Lo prometedor del momento actual es que la conciencia humana ha logrado consolidar ciertos principios y formular conquistas morales que no está dispuesta a perder

2- La común identidad: la fraternidad es la genética constitutiva de la humanidad.

Las relaciones de unos pueblos con otros han estado inspiradas en el principio de sobrevalorar las diferencias y de menospreciar la común igualdad. Y las diferencias las hemos convertido en bandera de superioridad y dominación. Hoy, la conciencia avanza

imparable, persuadidos de que el valor supremo es la vida, que está en cada persona.

Jamás, hechos o circunstancias accidentales pueden eclipsar lo esencial. Y lo esencial afirma que, frente a la realidad pequeña de la patria, del territorio, de la lengua, de la cultura, de la religión, de la política, de los Estados, está la realidad grande, superior a todas las otras, de la persona.

Mi patria universal es la dignidad de la persona. Mi lengua universal son los derechos humanos. Mi religión es la que me religa a todo ser humano, me lo hace otro yo y me hace tratarlo como yo quiero que me traten a mí. Mi sangre y mi ADN universales me identifican con la sangre y ADN de todos los humanos, con sus anhelos de justicia, de libertad, de amor y de paz. Mi ciudadanía es planetaria, no disminuida en ninguna parte, y brota de mi ser humano como la de todos los demás.

Todos somos personas y, si personas, iguales; y, si iguales, hermanos; y, si hermanos, ciudadanos del mundo entero. Las razas son relativas. Las religiones son relativas. Las lenguas son relativas. Las patrias son relativas. Las culturas son relativas.

La fraternidad es la genética constitutiva de la humanidad, genética que hace imposible la injusticia, el odio, la indiferencia, el orgullo, la insolidaridad. Uno se hace prójimo de cualquier necesitado cuando tiene compasión de él. Y tiene compasión cuando ve en su cara la cara de un hermano. Es así que, por esta verdad, no puede haber entre nosotros señores y esclavos, grandes y pequeños, mayores y pequeños, extranjeros y nacionales, sino iguales, porque todos somos hermanos.

3- Desafío y posibilidad de una ética universal liberadora

La crisis de que hablamos, es universal y para resolverla hay que contar con una visión y

solución que sean universales. Dice la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948: "La Libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de la familia humana" (Preámbulo).

La supervivencia de la Humanidad no está asegurada si previamente no se produce un cambio ético, válido y vinculante para todos: "La Tierra no puede cambiar a mejor si antes no cambia la mentalidad de los individuos".

"Ante esta situación, escribe el superconocido teólogo H. Küng, a la Humanidad no le bastan los programas y las actuaciones de carácter político. Necesita ante todo una visión de la convivencia pacífica de los distintos pueblos, de los grupos étnicos y éticos y de las regiones, animados por una común responsabilidad para nuestro planeta Tierra. Una visión semejante se basa en esperanzas, objetivos, ideales, criterios; dimensiones todas ellas que muchos hombres diseminados por el ancho mundo han ido perdiendo" (Hans Küng, Reivindicación de una ética mundial).

4- La ética cristiana incluye la ética humana.

¿Pero, existe un proyecto ético válido de alcance universal? ¿Pueden apoyar dicho proyecto creyentes y no creyentes?

El mismo teólogo Hans Küng lleva décadas impulsando este proyecto: "Por ética mundial entendemos un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales. Sin semejante consenso ético de principio, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura, y los individuos por la angustia".

© Adital - <http://site.adital.com.br/site/>



El poder del dinero: la autodestrucción del ser humano

Hay una estrecha relación entre tres grandes expresiones del malestar en nuestras sociedades; tienen que ver con la vinculación que establecemos con el tiempo, el dinero y el poder.

La primera, la más profunda y que estructura la naturaleza del poder y el dinero, concierne a la relación con el tiempo, expresado como un adversario detrás del que corremos (versión productiva) o al que matamos (versión depresiva).

ANTONIO MORALES BERRUECOS y EDMUNDO GALINDO GONZÁLEZ

La segunda corresponde al dinero, al que se considera que otorga valor al tiempo (el tiempo es oro); el resultado es la transformación del dinero en fin, no en medio. Es la misma inversión que encontramos en la naturaleza del poder, cuando éste deja de ser una forma para combatir la impotencia y se torna en el objeto de una conquista destinada a dominar a los otros.

La tercera es que si el tiempo es oro, hay que correr tras él y, sobre todo, no perderlo. En esta carrera insensata hacia el futuro, perdemos la capacidad para vivir intensamente nuestra relación con los demás, con la naturaleza y con nosotros mismos. Esta carrera es, pues, social, ecológica y psíquicamente destructiva y en el curso de ella perdemos, en el sentido fuerte del término, nuestra vida, creyéndola ganar. Y la depresión que provoca esta pérdida de energía vital, prepara la segunda vuelta enfermiza de nuestra relación con el tiempo: después de haber corrido tras el tiempo, el aburrimiento nos lleva a matarlo. Pero lo que hace de la fascinación por el dinero una verdadera droga es la creencia del valor de éste en sí mismo, independientemente de cualquier relación social. Esta enfermedad tiene un nombre “fetichismo monetario”.

El fetichismo monetario que hace del dinero un fin (lo lucrativo) y no un medio, [lo social] se expresa en la creencia mediante la cual el dinero tendría valor en sí mismo.

En realidad, el dinero no es más que el medio para facilitar el intercambio entre los

seres humanos o entre éstos y la naturaleza. En sí mismo, no tiene ningún valor. Incluso cuando se han utilizado, en breves periodos de la historia, los metales preciosos como el oro o la plata, este valor era puramente convencional. Son los humanos los que decretan que un metal es precioso, y esta creencia varía según las épocas, los lugares, las culturas, y las situaciones... Para un viajero sediento en el desierto, el descubrimiento de un pozo es infinitamente más precioso que el de una pepita de oro. El dinero, pues, es la creencia por la cual una comunidad humana abre a sus miembros el derecho de participación en la riqueza colectiva. Esta riqueza no tiene otras fuentes que las de la naturaleza y la inteligencia humana y sus combinaciones infinitas. Es la vida misma y, tratándose de los humanos, la vida consciente, la que posee ese carácter mágico de poder expresar al mismo tiempo la riqueza presente y la riqueza potencial. En el hecho de que un grano pueda transformarse en árbol, en flor o en fruto, o que una gota de esperma asociada al óvulo, pueda dar nacimiento a un pequeño ser humano, en estos hechos, radica el milagro permanente de la riqueza de la vida.

Esta riqueza, se multiplica gracias al intercambio y la transformación de la naturaleza, que el ser humano obtiene como resultado de la aplicación de su inteligencia y curiosidad; otros dones de la vida consciente. Y este intercambio se vuelve a multiplicar cuando estos seres, más que recurrir al trueque

incómodo, conviene en adoptar un patrón único para intercambiar, y desarrollar actividades con el fin de recordarse mutuamente el estado de sus deudas o de sus créditos, ante los otros socios del intercambio o a la comunidad en su conjunto.

Si la libertad de intercambio es un factor multiplicador del cambio, al igual que lo es el dinero, tanto esta libertad, como ese patrón monetario, no son realmente eficaces si no suponen la libertad de todos y el dinero de todos. En el momento en que el proceso de acaparamiento o de dominación, limitan la realidad de estos dos derechos a una parte solamente de la colectividad, la libertad de intercambio pasa a ser la de “el zorro libre en un gallinero libre” y el dinero se convierte en el medio de dominación y violencia social en lugar de instrumento para el intercambio y para la paz. Es entonces cuando el “bondadoso comercio”, lejos de ser, como proponía Montesquieu, una alternativa para evitar la guerra, pasa a ser el medio para generarla en todos sus aspectos socioeconómicos.

A fin de garantizar el acceso a todos a la libertad de intercambio y de dinero, es esencial que la ley garantice que ese acceso sea igualitario, para lo cual es también esencial que los miembros de la colectividad destierren la lógica de la desconfianza y la rivalidad. La libertad necesita de la igualdad, y ambas morirían sin la fraternidad, que puede definirse como el gusto por la libertad y la igualdad del otro.

La redistribución democrática del dinero debe ejercerse rechazando toda nueva apropiación del dinero, no solamente por parte de los actores económicos y financieros (los ricos), sino también por los “confiscadores públicos” que se amparan en el interés del Estado para devolver el poder a una minoría de poderosos. En una democracia no existe otra legitimidad monetaria que aquella que confiere la ciudadanía. En este caso los ciudadanos tienden frente al dinero, y las instituciones públicas que lo administran, a ejercer un veto a través de las cámaras que los representan, cuando estos bienes no son utilizados en obras de servicios públicos y sociales que beneficien a las mayorías.

La transformación del dinero de “medio en fin”, como consecuencia de la economía casino que gangrena nuestras sociedades, no posee ninguna legitimidad democrática. Se trata del secuestro de un bien público colectivo, destinado a favorecer el intercambio y la actividad de todos, para convertirlo en un bien privativo utilizado solo para satisfacer los deseos de lucro de una minoría de ricos y poderosos. Y aquí encontramos una variación sobre el mismo tema cuando el objeto de la política pasa a ser la conquista y la conservación del poder; convirtiéndose entonces, en el medio para provocar la dominación de los poderes políticos sobre los ciudadanos.

Viéndolo así, el dinero no fue generado por la ley o los gobiernos. En sus orígenes se utilizó mas como un medio de intercambio social y no estatal. La sanción en el manejo de este recurso a través del estado, se constituye una vez que este le otorga su reconocimiento y regula su emisión, adaptándolo de esta manera a las múltiples y variadas necesidades de la evolución del comercio.

Sólo se puede entender verdaderamente el origen del dinero, si consideramos que este fue espontáneamente concebido como una necesidad social, para facilitar los intercambios entre los miembros de esas sociedades.

Dice John Kenneth Galbraith, economista canadiense, un capitalista casi arrepentido, en su obra “El Dinero” de 1975: Una discusión sobre dinero entraña una gruesa capa de encantamiento sagrado. Esto es, en parte, deliberado. Los que hablan de dinero y enseñan sobre él y se ganan la vida con él, adquieren prestigio, estima y ganancias pecuniarias de una manera parecida, a como los adquieren un brujo o un hechicero al cultivar la creencia de que están en relación privilegiada con lo oculto, de que tienen visiones de las cosas que no están al alcance de las personas corrientes.

Aunque todo es profesionalmente remunerador y personalmente provechoso, esto es también una forma conocida de fraude.

Nada hay en el dinero que no pueda ser comprendido por una persona razonablemente curiosa, activa e inteligente. Nada hay en las páginas que siguen que no pueda comprenderse

de este modo. La mayoría de las cosas de la vida — los automóviles, las amantes, el cáncer — sólo son importantes para aquellos que las tienen. En cambio el dinero es tan importante para los que lo tienen como para los que carecen de él. Por consiguiente, los dos tienen interés por comprenderlo.

Las dificultades financieras en el mundo de hoy, surgen principalmente por nuestra incapacidad de reconocer la naturaleza del dinero. Todavía pensamos que el dinero es algo substancial, algo que se crea, intercambia, se presta, y acumula - un objeto de especulación y ganancia -. En realidad, el dinero es solo un sistema contable. Una vez que se le reconoce como tal, dejaría de ser un instrumento de poder utilizado para explotar al débil.

"La igualdad de la riqueza debe consistir en que ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, ni ninguno tan pobre que se vea necesitado de venderse". (Rousseau.)

La concentración de enormes riquezas y de dinero en pocas manos, da lugar al surgimiento de un Poder a escala universal.

El dinero fácil y abundante para especular destruye así la producción real, agrava la depredación ecológica, condena a la miseria a millones de personas... facilita el tráfico de influencias, la evasión fiscal, el tráfico de drogas y de armas... Aquí y allá surgen voces que alertan de los peligros que la economía especulativa, facilitada ahora por las transacciones electrónicas, puede representar para la economía real y para el Estado de derecho un enorme riesgo.

Dicho Poder controla la economía, fundamentalmente el crédito —los bancos— que es como decir la "sangre de que vive toda la economía".

Que el referido Poder es ejercido en muchos casos en forma arbitraria, tiránica o dictatorial (sin sujeción a ninguna norma moral, al contrario, crea la moral que conviene a su existencia).

Que, a su vez, el mencionado poder del dinero ha originado:

1.- La lucha por la hegemonía económica mundial, es decir, entre los grupos o entre las pocas manos que concentran la riqueza.

2.-El servilismo o dependencia de los poderes públicos o del Estado a los intereses de los grupos económicos, que no es otra cosa que el dominio que ejercen los grupos que concentran la riqueza sobre el o los Estados. En esta observación, también, hay una coincidencia casual, con otra similar que hiciera Carlos Marx en 1841: "...es la contradicción entre la política y el poder del dinero, en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en sierva suya".

La gran diferencia radica en que ni Marx ni el marxismo, a pesar de la gran cantidad de obras que publicaron a escala mundial, se ocuparon de expresar esta subordinación perversa de los "poderes políticos" al poder del dinero y, mucho menos, de la "usura nacional o internacional".

3.- La lucha por el predominio entre los diferentes estados, consecuencia obvia de los aspectos mencionados, facilita que una vez dominados los Estados, sean utilizados por los grupos económico-financieros como meros instrumentos en su lucha por la hegemonía mundial.

4.- La dictadura económica. También consecuencia de la naturaleza del poder que siempre tiende a la unidad, a la exclusividad, al monopolio. En el caso de la economía, esa tendencia es más agresiva, dado que el acceso a ese poder procede de la propiedad personal aun que se trate de sociedades anónimas, siempre hay alguien que tiene más que otro y de la inmediata disposición que se puede hacer de los bienes poseídos, sin intermediación de otras voluntades ni limitaciones morales, que no sean el lucro, la necesidad práctica y el interés egoísta.

Ahora bien, debe deducirse que la existencia del "imperialismo internacional del dinero" no está atada ni se identifica con ningún Estado, Potencia o Poder Nacional en particular. Por lo tanto, se lo debe entender, como un poder y una entidad distinta al de las naciones, ajeno a la estructura de un Estado en

particular, dado que su esencia radica en la extraordinaria concentración de riquezas y de dinero, y no en los factores o elementos tradicionalmente constitutivos de un Estado (territorio, población, fuerzas armadas, jurisdicción judicial, moneda, etc.). Es decir, se trata de un poder que no tiene bandera. Queda explícitamente aclarado, cuando Pio XI expresa que ese imperialismo tiene su asentamiento "...donde el bien, allí la patria".

Lo expresado, no quiere decir que el poder del dinero no opere a través de estados nacionales o potencias. Precisamente, la denuncia respecto al "servilismo de los poderes públicos" o a la esclavitud de un estado o potencia subordinado a los intereses de los grupos, nos advierte sobre la existencia de estados dominados o simplemente usurpados por el poder del dinero, los cuales ejercen una función meramente instrumental, de simple medio.

No distinguir esta diferencia entre el poder del dinero y el poder de los estados o potencias al servicio del primero, es no entender o, lo que es peor, no querer entender lo que ha sido una de las características del siglo XX, en lo que hace a la naturaleza, a la conformación y a la lucha por el poder hegemónico a escala mundial. En otras palabras, es este estadio de la civilización que refleja que estamos asistiendo, más que a una lucha de las naciones entre sí, a una lucha entre grupos económico-financieros que utilizan y dominan a las naciones para obtener el predominio mundial, y la extraordinaria concentración de riquezas en muy pocas manos, hecho que no reconoce antecedentes similares en la Historia Universal.

La falta de percepción de esta diferencia es un grave error, ya sea por ignorancia o ingenuidad, porque anula todo intento y esfuerzo de independencia y liberación del poder del dinero, debido a que se ataca a un enemigo equivocado, se malgastan esfuerzos en empresas inútiles y se entretiene a los pueblos con enemistades y oposiciones dialécticas falsas. Es que, normalmente, ha sido el mismo poder del dinero el que promovió y promueve dicha confusión para su beneficio, en una forma que se asemejaría, en términos religiosos, a lo que se

dice respecto a la suprema habilidad del diablo: "hacer creer que no existe".

John Kenneth Galbraith, considera que dado que el poder interviene en forma tan total en una gran parte de la economía, ya no pueden los economistas distinguir entre la ciencia económica y la política, excepto por razones de conveniencia o de una evasión intelectual más deliberada. Cuando la corporación moderna adquiere poder sobre los mercados, poder en la comunidad, poder sobre el Estado, poder sobre las creencias, se convierte en un instrumento político, diferente del Estado mismo en su forma y su grado, pero no en esencia. Sostener lo contrario -negar el carácter político de la corporación moderna- no implica sólo un escape de la realidad, sino un disfraz de la misma. Las víctimas de ese disfraz son aquellos a quienes instruimos en el error. Los beneficiarios son las instituciones cuyo poder disfrazamos en la forma dicha. Que no quepa duda: la economía, tal como ahora se enseña, se convierte, aunque sea inconscientemente, en parte de un arreglo por el cual se impide que el ciudadano o el estudiante advierta, cómo es, o será, gobernado.

Expresa así mismo como se desarrolla lo que el denomina "Fraude inocente" o el engaño del libre mercado en la siguiente forma: La mayoría de los economistas cometen algo que, de manera profesionalmente cauta, me atrevo a denominar como fraude inocente. Es inocente porque la mayoría de los que lo perpetran lo hacen sin sentirse culpables. Es fraude porque rinde un servicio sigiloso a ciertos intereses particulares.

Empecemos con la palabra "capitalismo" que parece pasada de moda. Hoy día lo correcto es referirse al sistema de mercado. Este cambio minimiza, e incluso borra, el papel que juega la opulencia individual en el sistema económico y social. Eliminando ciertas connotaciones adversas que se remontan a Marx. En lugar de tener a los propietarios del capital o a sus empleados en el poder, lo que tenemos es el rol admirablemente impersonal del mercado. Es difícil imaginar un cambio semántico que beneficie más a los que disfrutaban del poder que concede el dinero. Han conseguido un cierto anonimato funcional.

Sin embargo, la mayor parte de los que utilizan esta designación -en particular, los economistas- lo hacen inocentemente. No ven problema alguno con esta terminología neutra y descriptiva. Ignoran una cuestión de máxima importancia: si el dinero y la opulencia confieren poder (la respuesta es: claro que sí). De ahí el término "fraude inocente".

Este fraude oculta un cambio importantísimo en el papel que el dinero juega en la economía moderna. Hace un tiempo el consenso era que el dinero confería a su propietario, al capitalista, control sobre la empresa. Este es el caso todavía en la pequeña empresa. Pero en todas las grandes empresas el poder decisivo lo ostenta una burocracia que controla, pero no posee, el capital requerido. Las escuelas de administración enseñan a sus estudiantes a navegar por estas burocracias, y es a éstas a donde los graduados de dichas escuelas se dirigen. Pero la motivación y el poder de las burocracias no son temas dignos de estudio para los economistas. La gestión empresarial existe, pero su dinámica interna no se estudia, ni se explica porqué determinadas conductas son recompensadas con dinero y poder. Estas omisiones son otra manifestación del fraude. Puede que no sea del todo inocente. Permite evadir ciertos hechos, a menudo desagradables: la estructura burocrática, la competencia interna, la autopromoción, y muchos otros.

Este fraude, inocente o no, oculta un factor de crucial importancia en la distribución de la renta: en la cima de las burocracias empresariales, la renumeración la fijan aquellos que la reciben.

Este hecho cierto no encaja bien en las teorías económicas ortodoxas, y por tanto se le ignora. En los libros de texto no existen ni las aspiraciones burocráticas, ni la acumulación burocrática mediante fusiones y adquisiciones de otras empresas, y menos la renumeración establecida por el recipiente. Ignorar todo esto constituye un fraude no del todo inocente.

Un fraude más generalizado domina el pensamiento académico en economía y política: la presunción de que la economía de mercado existe independientemente del Estado. La mayoría de los economistas admiten el papel

estabilizador del Estado, incluso aquellos que tratan, desesperadamente, de ignorar la realidad asignando un papel de bondad todopoderosa a Alan Greenspan y a la Reserva Federal norteamericana. Y, salvo los más dogmáticos, todos aceptan la necesidad de que el Estado regule y establezca controles legales. Pero muy pocos economistas mencionan la intromisión de la empresa privada en funciones que, por común acuerdo, deberían corresponder al Estado. Las referencias constantes a los sectores público y privado ocultan esta intromisión, y esto constituye uno de los ejemplos más diáfanos de fraude inocente.

Examinemos, por ejemplo, las protestas habituales contra los subsidios a empresas privadas, donde éstas reciben una subvención estatal para sus productos o servicios. El problema es que estos subsidios son un detalle de poca importancia. Mucho más seria, es la asunción por parte de la empresa privada del control de decisiones en el ámbito público y del gasto estatal.

El caso más claro es la industria armamentista. Esta utiliza su influencia en el Congreso y el Pentágono para crear la demanda para sus productos, dirigir el desarrollo tecnológico de nuestro sistema defensivo, y suministrar los fondos necesarios al presupuesto de Defensa. Esto no es nada nuevo. Se trata del complejo militar-industrial, una caracterización que se remonta a alguien tan poco radical como Dwight D. Eisenhower.

La idea de que el sector privado y el público son entes distintos es en este caso, claramente absurda. Tanto académicos como comentaristas políticos y económicos ignoran sistemáticamente la absorción de funciones públicas por parte de la industria armamentista. Y el que calla, al menos en parte, otorga. Nos resulta difícil describir esto como fraude inocente. Las consecuencias sociales distan mucho de ser benignas.

En este asunto, es bastante evidente que es importante expresar lo que ocurre en lenguaje claro. Podremos así disfrutar de la incomodidad ajena que causan aquellos que dicen la verdad.

Abraham Lincoln expresó:

"El poder del dinero rapiña a la Nación en tiempo de paz y conspira contra ella en tiempos de adversidad. Es más despótico que la monarquía, más insolente que la autocracia, más egoísta que la burocracia. Denuncia como enemigos públicos, a todos aquellos que cuestionan sus métodos o arrojan luz sobre sus crímenes.

"Yo tengo dos grandes enemigos, el Ejército Sureño en el frente y los banqueros en la retaguardia. De los dos, el de mi retaguardia,

es mi gran enemigo. (Como la más indeseable consecuencia de la guerra...)

"Las corporaciones han sido entronizadas, y sobrevendrá una era de corrupción en altos niveles. El poder del dinero del país se esforzará en prolongar su reino trabajando en perjuicio del pueblo hasta que la riqueza sea concentrada en las manos de unos pocos y la república destruida".

Podríamos asegurar sin temor a equivocarnos que este ser privilegiado, pudo percibir un futuro económico caótico.

Las máscaras del dinero

El dinero es la institución que mejor define el semblante desencantado de la modernidad. La gran tradición sociológica ha visto en él la expresión más acabada de una sociedad que, tras la disolución de la moral comunal del antiguo régimen, entroniza la racionalidad formal, la acción movida por el solo interés económico y una estructura normativa que ve en el mercado el mito que aglutina sus esperanzas.

Este tema es motivo de reflexión por parte del profesor de Sociología de la UPNA Celso Sánchez Capdequi, autor de libro *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, editado por *Anthropos* en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

El trabajo, que se presentó la semana pasada en la UPNA, propone en palabras de su autor «comprender una institución como el dinero que precisamente por su presencia constante en nuestras vidas, es una gran desconocida. Por un lado, regula nuestro comportamiento en sociedad, canalizando las pasiones humanas. Al mismo tiempo despierta en nosotros sueños de grandeza, hasta convertirse en una obsesión, ejerciendo un magnetismo que provoca actos transidos de desmesura».

El profesor Sánchez orienta su análisis hacia los orígenes religiosos del dinero. «La elección del animal sacrificial es el primer acto del pensamiento económico» afirma. Este origen se prolonga en la línea inevitable de la intermediación sacerdotal: los sacerdotes atesoran bienes que se ven obligados a intercambiar por otros que los feligreses no les suministran. El dinero (moneda) aparece cuando se busca la igualación, la equivalencia.

Autores como Marx, Weber, Simmel, Parsons, Luhmann y otros, han definido al dinero «como el medio de los medios» que se ofrece a cualquier tipo de valor y motivo, que se brinda a lo más noble y a lo más vil, al amor y a la guerra, al altruismo y al egoísmo. Por ello, las dualizaciones de la modernidad las expresa su simbolismo diabólico que une y separa al mismo tiempo, que fomenta la relación humana pero desde el frío interés económico.

Este estudio desvela que el dinero nace colateralmente al calor del hecho ritual, se reivindica como medio de calma en el mito moderno del comercio pacificador y arriba hasta nuestros días como un fin en sí mismo que no mira más allá de su sistema económico.

El símbolo, el signo y el simulacro constituyen las máscaras de una institución a pesar de la objetividad que le atribuye.



El dinero como ideología

En cada época circula siempre la misma canción: “En mi época no se pensaba únicamente en divertirse, la juventud ahorra para sus días de viejo y para el futuro, no se tiraba el dinero por la ventana”. Es el reproche de Cicerón a los jóvenes patricios, del célebre Harpagón de Molière a sus hijos y desde siempre, de las antiguas generaciones a las nuevas. Ilusión óptica provocada por la pasajera mentalidad dispendiosa de la juventud; este *leit motiv* oponía implícitamente dos edades.

GUILLAUME FAYE

En primer lugar, la del ahorro, la sensatez doméstica y la moderación calculada, que sucedía a la despreocupación dispendiosa y, en segundo lugar, la del culto de las riquezas rápidamente consumidas y de los placeres que éstas proporcionaban.

La irrupción hace unos decenios de la sociedad de consumo de masas, ha alterado este esquema. Un modelo social de vida restringida y calculada, de culto del ahorro, de simplicidad doméstica, no se opone ya a otro modelo “dispendioso” de amor de las riquezas (y en el fondo del desprecio del dinero), de munificencia pública o privada, de lujo ostentoso; pues la sociedad de abundancia, paradójicamente, ha integrado conjuntamente la posesión de las riquezas para todos dentro de un espíritu derrochador y el gusto por una existencia preservada y económicamente garantizada —antiguamente opuestos— así como ha conciliado el rechazo del lujo ostentoso y el rechazo del ahorro restrictivo del nivel de vida.

Los dos modelos actualmente opuestos, psicológica e históricamente, son en materia de filosofía económica: una sociedad dispendiosa, pero pobre, “administrando” mal el dinero y tirándolo por la ventana (munificencia o ahorro-sacrificio), se ha visto “felizmente” reemplazada, a causa del progreso, por otra sociedad rica pero juiciosa, abundante pero inclinada hacia los ideales domésticos.

Gran modificación histórica: Harpagón se ha puesto a consumir, más exactamente, a gastar dinero. La significación del dinero se ha

visto alterada. La mentalidad que empujaba al célebre avaro a enterrar su cofrecillo en el fondo de su jardín, le incitaría hoy por el contrario a renovar sus caballos o su lavadora, ante el previsible aumento de los precios o del crédito.

Señal de senilidad general: la sociedad occidental conjuga la desconfianza hacia el “gasto inútil”, denominado de “prestigio”, con una furia calculada y programada de abundancia y de gasto. Contrariamente a lo que afirman los análisis de Baudrillard, la sociedad de consumo no practica el culto material de los bienes y de las riquezas (sacrificándose por éstos, como veremos, cada vez menos), sino el culto abstracto de los flujos de gastos, y de los circuitos de dinero.

Es perfectamente el triunfo de Harpagón sobre Crespo: el dinero, más que los “objetos”, legitima el mundo moderno. El “lucro” se ha convertido en la disposición psicológica dominante de nuestros contemporáneos.

Desde luego, no hay que ser irónico: el lucro no data de hoy en día, y el cuadro de la Francia campesina de los siglos XVII y XVIII, bosquejado por Edward Shorter, nos muestra hogares campesinos unidos por el interés pecuniario, y realmente obsesionados por la administración y el incremento de su peculio o de su fortuna inmobiliaria, con una avidez y un cinismo que chocan con el sentimentalismo contemporáneo. Pero no nos engañemos: el “dinero”, en el sentido moderno, ocupaba un espacio menor que en la actualidad, en las

estrategias matrimoniales y en la vida de las familias o de los individuos.

¿Cuál ha sido pues la evolución histórica observada? En el seno de esta cotidianeidad de la pareja, del hogar, de la familia, que pertenece a la tercera función, y a la que sería absurdo exigir un comportamiento no económico, se observa desde el siglo XVII hasta nuestros días una metamorfosis de la significación del dinero y de la fortuna, en el sentido de un incremento del individualismo y del presentismo, así como de un desmoronamiento de las preocupaciones de linaje y de herencia. En las sociedades tradicionales, esencialmente campesinas, y organizadas en torno a la posesión inmobiliaria y de la tierra, los móviles de las uniones, los códigos de conducta de los individuos y de las familias, las estrategias de la vida cotidiana se centraban —y es normal— en torno a la economía, pero no del “dinero”. Se trataba de incrementar, preservar y transmitir a las generaciones futuras una fortuna, por muy modesta que fuese. Tenía vergüenza aquél que no dotase convenientemente a su hija: la desgraciada fracasaría socialmente y probablemente se resentiría por ello durante toda su vida.

La fortuna representaba, por lo tanto, un patrimonio, interpretado como instrumento de linaje. Las tácticas de alianzas familiares, que pasaban por las alianzas de fortunas, dominaban sobre las motivaciones individuales. El “dinero”, por mucho que este término pueda emplearse en este caso, no era como hoy en día un medio de emancipación del individuo, sino todo lo contrario, un instrumento de perduración de la comunidad y de la familia, de subordinación del individuo a los valores de linaje.

Dicho de otro modo, la tercera función (la economía cotidiana), aunque dominante en los hechos sociales, era la servidora de la primera función, de la transmisión de una herencia material (la tierra) y biológica (casar bien a sus hijos y asegurarse una descendencia).

Con la aparición, en el transcurso del siglo XIX, del modelo comportamental pequeño-burgués y urbano, que fue rápidamente hegemónico, incluso en el campo, asistimos a la decadencia del linaje, y a una forma intermedia

de economía doméstica y de comportamiento monetario entre la sociedad tradicional y el hiperindividualismo contemporáneo. La fortuna “familiar” no está ya subordinada a la transmisión lejana de la descendencia, sino al confort, a las necesidades, a la respetabilidad de la familia presente, que no va más allá de los hijos. Se ahorra para esta generación, y como mucho para la siguiente; evidentemente la célula familiar, que no es ya una “comunidad”, sino una unidad de fabricación del bienestar individual, no es todavía esta microestructura de consumo, en la que se ha convertido después, pero la relación que mantiene con la fortuna indica que el dinero moderno ha nacido.

Este modelo desaparece progresivamente en la segunda mitad del siglo XX. En la actualidad es muy minoritario. Un nuevo comportamiento se ha impuesto desde finales de los años cincuenta del siglo pasado, con la generalización del asalariado y del trabajo femenino: el matrimonio neo-burgués presupuestario. El presupuesto, en efecto, reemplaza a la fortuna, el crédito sustituye al ahorro, y el consumo toma el relevo de la adquisición. El dinero se introduce en el hogar como engranaje de funcionamiento y código de comunicación interior. Paradoja interesante: en el mismo momento en el que la economía monetaria se constituye como el epicentro de las familias, poniéndose al servicio del “individuo-reyk” y sometiendo a la familia, por un extraño simulacro sociológico, la pareja se constituye sobre móviles sentimentales y afectivos, aparentemente anti-económicos y desinteresados (el amor), y el conjunto de la sociedad organiza sus conductas en torno a motivaciones anti-lucrativas, a-cínicas, “humanas”. Rubempré, Jean Valjean son modelos que horrorizan. El sentimentalismo de los discursos contrasta con la omnipotencia del dinero, organizador de los entramados sociales. La civilización se halla tanto más regida por los circuitos del dinero cuanto que la ideología ambiental y la legitimación de los poderes aparecen como desinteresados, antimerchantes, no-monetarios. Un discurso cada vez más espiritualista al servicio de un destino colectivo cada vez más monetario.

Al final de esta evolución histórica, ¿cuál es la significación del dinero en la actualidad? Distingamos dos aspectos: en la vida social, y desde el punto de vista de la tecnoestructura estatal, es decir, de las instituciones bancarias, administrativas, económicas o políticas que nos administran.

En ambos casos, se observa este hecho capital: más que en ninguna otra época, el dinero, instrumento de los lazos sociales y económicos, medio de vigilancia y de gobierno, se ha convertido en el eje, el criterio último, incluso en el lenguaje de la civilización occidental

Desde el punto de vista de la sociedad civil, la de nuestra vida cotidiana, el dinero no es ya más que una riqueza entre otras —bienes inmuebles o indivisibles, valores activos no monetarios—, sino la única riqueza a la que se reducen todas las demás. Lo que necesariamente hay que denominar como la “monetarización” de la riqueza y de la economía doméstica. Por ejemplo, cuando una familia del siglo XIX poseía ingresos monetarios (dinero) y una fortuna inmobiliaria, ésta no se percibía como dinero, como una posesión monetaria (es decir, realizable), sino como un bien difícilmente cesible, cargado de valor no monetario que podía, desde luego, llegar a ser monetario, pero que era más que esto: era un patrimonio. Hoy en día que el ahorro a largo plazo y la fortuna inmobiliaria están mucho más extendidos que en el pasado (contrariamente a la opinión habitual), estos últimos se asimilan al dinero y representan en el espíritu de sus poseedores valores monetarios cesibles y realizables. El dinero ya no es un medio de adquirir bienes, sino que la posesión de los bienes es un medio de tener dinero. Esta revolución sociológica data de mediados de siglo. La inflación, la especulación inmobiliaria, la constante devaluación de la moneda, el dinamismo del mercado hipotecario son el resultado. La causa: la economía salarial de crecimiento y el dominio del monetarismo mercantilista sobre la producción.

En efecto, la sociedad industrial de consumo no se caracteriza tanto por la hegemonía de la función económica cuanto por

el predominio, en el seno de esta última, de la función monetaria.

El ahorro de antaño reposaba sobre la incertidumbre del mañana que obligaba a atesorar. El ahorro contemporáneo sustituido, por otra parte, por el crédito, es un excedente, una promesa de “sobre-consumo” futuro para familias transformadas en asalariados garantizados, conforme a las reglas de un socialismo inherente a la sociedad mercantil, que además los protege contra la penuria. Dicho de otro modo, hay una revolución sociológica en todo esto: el ahorro se convierte en inversión desde el punto de vista micro-económico del consumidor. Y a causa de ello, el dinero ve modificarse su “estatus” simbólico: de código de transmisión se convierte en un código de intercambio puro y de adquisición inmediata. El dinero pierde su “estatus” temporal, para adquirir un “estatus” espacial; en la época de los ahorradores se trataba de amasar para garantizar el futuro; hoy en día se gasta, se “gana” para equiparse, para construirse un medio ambiente espacial: apartamento electronizado como una cabina de Boeing, automóvil atestado de artilugios, o bien vacaciones por todo lo alto, símbolo de una “libertad” de desplazamiento espacial.

El dinero ya no es más un símbolo de riqueza para el consumidor, sino un código de participación social, “un permiso para consumir” y para llevar una vida social integrada (pagando sus seguros, cotizaciones o contribuciones), cuyos criterios están constituidos por el “banco para todos” y la posesión de una cuenta bancaria lo más rápidamente posible.

La proliferación de bancos en la sociedad occidental data de fines de los años sesenta del pasado siglo. El aspecto de la calle se ha alterado por ello: cada cien metros, una agencia bancaria. Antiguamente limitada a los ricos ahorradores y a los emprendedores, hoy la relación con el banco concierne a todo el mundo. Desde hace unas décadas es rigurosamente imposible vivir sin cuenta bancaria.

El dinero se impone como el soberano de lo cotidiano. Todas las mañanas, en su buzón le espera un presupuesto, enviado por su banco.

Todo, desde la ayuda a un familiar enfermo, hasta la comparación del poder entre las naciones, pasando por los programas de los partidos, el esfuerzo de su municipio para construir una guardería o formar un club de fútbol, las condiciones de recuperación de la natalidad, la elección de su lugar de residencia, todo se calcula y se entiende en términos de precio, de coste, de presupuesto y de ingresos monetarios.

Antaño uno podía ser invitado en sociedad, vivir a todo tren si se tenían relaciones, talento, don de gentes, en otras palabras, si uno sabía insertarse en una red de “socialidad”. Actualmente tal posibilidad ha llegado a ser problemática con la individualización de las conductas sociales: cada uno debe pagar su parte en el restaurante, en el teatro, cada uno para ser socialbe debe pagar el seguro de su coche, su factura o su alquiler en un barrio bien situado. La vida en sociedad se mercantiliza y se individualiza; los “pasaportes” para las relaciones sociales se convierten en monetarios y dependen del presupuesto personal, más que de la pertenencia a tal o cual estructura de relación. Desde este punto de vista es erróneo creer que la “nueva sociedad de consumo” ve surgir el predominio de lo sociológico sobre lo económico-monetario, sino que ocurre todo lo contrario: la “economización” de las relaciones sociales se acentúa, en proporción al progreso del asalariado, del individualismo y de la mentalidad de funcionario. La ética del presupuesto se instala como soberana ...

Pero, desde mediados de los años 70 del pasado siglo, con la crisis y el fin de las “treinta gloriosas”, edad de oro de la sociedad de consumo clásica, una modificación de las relaciones con el dinero se ha hecho sentir. No una alteración, sino una profundización de las tendencias precedentes: el asalariado progresa todavía un poco más, y en su seno surge el asalariado garantizado, síndrome del espíritu funcionario anti-riesgos; el ahorro decae y la “generación pasota” prefiere las ganancias estables a las ganancias elevadas. La sociedad monetaria disminuye su aceleración y marcha a velocidad de crucero de placer.

Mal sueño para un “cultura-drugstore” que tiembla de miedo ante la “crisis” o el espectro

de la guerra, que le privará de la mediocridad de sus comodidades; la falta de dinero obsesiona a nuestros contemporáneos. En relación a los años sesenta, la obsesión se ha invertido a medida que progresaba la senilidad domesticada del espíritu público: en la época de los jóvenes ejecutivos dinámicos, uno se sentía acosado, según la mentalidad racional y prometeica, entonces en boga, por el temor de no ganar bastante, de no poder alcanzar un nivel de ingresos necesarios para adquirir un “estatus” social aceptable. En la actualidad, cuando reina el psiquismo de la “reinserción” y azota la crisis, la obsesión se ha invertido: es el miedo de no ganar lo mínimo. Dicho de otro modo, el temor de no progresar bastante rápidamente en el alza de sus ingresos ha sido reemplazado por la angustia de descender demasiado bajo. De ahí un reajuste de las exigencias monetarias, principalmente en las jóvenes parejas: ya no se exigen forzosamente altos salarios y una progresión fuerte de los ingresos, sino un salario “correcto”, garantizado como una pensión. Signo evidente de una senilización de las conductas, de un repliegue sobre “el bienestar insignificante”. Menos riesgos, menos altos ingresos, menos progresión, pero más tiempo libre, garantía salariales, mínimo asegurado: tal es el reajuste de las exigencias, perfectamente visibles en las reivindicaciones salariales desde hace algunos años. De ahí una relajación de los vínculos psicológicos entre el trabajo realizado y la ganancia correspondiente, y el auge de una mentalidad de asistido y de jubilado, más ávida de “trabajos de poca monta” que de ascenso monetario que sorprenda a los vecinos y a la familia.

Señal de una sociedad presentista: las familias gastan cada vez más su dinero en servicios (vacaciones, seguros, viajes, ocio), en detrimento de los objetos, y por supuesto de los “valores” (oro, acciones, etc). Es, desde luego, la prueba de que los “valores seguros” ya no lo son más, que la confianza en el futuro ya no existe, que lo concreto (objetos y valores de inversión) de la sociedad mercantil ha perdido toda confianza, que la credibilidad monetaria se desmorona. ¡Rápidamente! Gastemos inmediatamente en placeres inmediatos, en servicios, este dinero que acabamos de ganar: tal es el sentido de los nuevos comportamientos

en el gasto. Rápidamente ganado, rápidamente gastado: tal es el destino del salario de nuestros contemporáneos, a diferencia de las tendencias consumidoras de antaño, cuando, optimistas, las familias de las clases medias industrializadas y “dinámicas” concedían todavía un inmenso valor, y tenían una inmensa confianza en los “objetos” adquiridos, bienes de consumo duraderos o bienes inmuebles.

El ideal de empleado sustituye al de super-vendedor. La mitad de los asalariados están actualmente asegurados según convenio. Lo que explica en parte el declive del ahorro: el salario asegurado desempeña el papel psicológico de garantía frente al futuro que se atribuía al ahorro. El no-ahorro es un criterio de espíritu pequeño-burgués como era el ahorro. Inversión: el ahorro desempeña el papel lujoso y gratificante que tenía antes el consumo y el crédito, mientras que el consumo posee la función tranquilizadora del antiguo ahorro.

“En la sociedad americana, escribe William J. Hopkins, la tarjeta de crédito que corresponde al dinero absoluto, al dinero informático, se ha convertido para el individuo, a la vez que en única riqueza y en su código de acceso al resto de la sociedad, en la prueba de su propia identidad”. La posesión o pérdida de los bienes de consumo caros o de los bienes inmuebles, realmente no tienen ninguna importancia, puesto que en caso de accidente o de destrucción están cubiertos por una garantía, o son reembolsados por un seguro, por lo tanto son reconvertibles en dinero. En realidad, los bienes no tienen ya existencia autónoma; son siempre calculados en dinero; constituyen simplemente la interfase entre dos polos: los consumidores y el dinero. Los bienes son el instrumento del entramado y de los flujos monetarios y no al revés. Representando un valor contable y un valor de cambio, el dinero adquiere ahora un valor de uso, mientras que los objetos y bienes pierden el suyo.

Más le vale perder todos sus bienes que su empleo de asalariado garantizado, ya que éste es el garante de una alimentación en flujo monetario regular. Por lo demás, los bienes perdidos, el patrimonio inmobiliario incendiado, la cadena de alta fidelidad arrebatada por el ladrón, le serán reembolsados

y reemplazados por otros nuevos. Simulacro de riqueza, los bienes tienen menos importancia para su existencia que la red monetaria de percepción del salario garantizado sobre la que usted está conectado. Hemos salido de la sociedad de bienes para entrar en la sociedad de flujos. El sistema económico les alimenta, ustedes consumen. Al igual que los bienes y los objetos son la interfase entre el dinero y ustedes, ustedes son en tanto que asalariados-consumidores la interfase entre el sistema económico y el dinero, entre las instituciones tecno-económicas y sus flujos monetarios.

Los nuevos comportamientos sociales (integración y mentalidad del bienestar), así como la aparición del dinero informático, acentúan por lo tanto la “monetarización” de la sociedad civil. Desarraigo absoluto: todo se transforma en red e intercambio, en un mundo en el que los patrimonios, los lugares, los bienes, se desvanecen y se convierten en los espectros de los circuitos cuyo soberano es el dinero, y no la “comunicación” de mensajes.

¿Qué sucede entonces con la tecnoestructura dirigente? ¿Hay “amos del dinero”? ¿Hay que resucitar, puesto que el reino del dinero se refuerza, el fantasma de la alta finanza, de las esferas cosmopolitas manipuladoras de los flujos monetarios? Esto sería estúpido. La gran especulación existe hace mucho tiempo, y el *pathos* sobre los siete banqueros superiores desconocidos, amos del mundo, está cada vez menos a la orden del día. Simplemente porque nos enfrentamos con una estructura integrada y descentralizada, planetaria y anónima, cada vez menos gobernada por propietarios privados, y siempre más por una lógica interna en la que participan las multinacionales, los emires especuladores, los bancos nacionalizados y los países socialistas. Esta lógica es la del “dinero como ideología”, parafraseando a Habermas. Circuito de alimentación, vaso sanguíneo, manómetro, lenguaje y “aparato de control” de toda una civilización, el dinero se confunde con las autoridades tecno-financieras internacionales y desconcentradas que engloban y traspasan a los estados y que aseguran el funcionamiento de la sociedad occidental. Ya no hay que decir: el dinero y Occidente están en parte ligados por

razones de ética materialista (moral de lucro, avaricia consumista, etc) sino, lo que es más grave y más alienante, por razones prácticas. El dinero no es únicamente la “moral”, sino el modo de funcionamiento de Occidente y lo seguiría siendo, incluso si este último manifestara de pronto un prurito “antimaterialista”

¿Qué pasa entonces en el seno de estos circuitos integrados internacionales del dinero, del Estado y de la tecno-estructura nacional?

Como ha demostrado Michel Maffesoli, el Estado burocrático moderno pretende crear él mismo la sociedad civil, reconstruirla racionalmente, al tiempo que se la “representa” transparente, condición de la transformación progresista de esta sociedad según la voluntad del Estado. Esta función de coordinación y de regulación abstracta de un cuerpo social mecanizado es ampliamente desempeñada gracias al dinero. El dinero y sus flujos indicadores son al mismo tiempo redistributivos y censores: he aquí el modelo ideal para la tecnoestructura de fotografiar, vigilar y regular la sociedad civil. El dinero desempeña tres funciones esenciales en el Estado-providencia moderno: indicador, gratificador y censor. Los flujos monetarios permiten, a la vez que representarse la sociedad como una película racional, clara y transparente (o que se cree tal), atraerse también los favores y la obediencia de los ciudadanos, asegurándoles su subsistencia, y eventualmente castigar su incivismo mediante sanciones financieras, las únicas verdaderamente disuasivas en la actualidad.

El Estado está tranquilo por esta claridad. Actúa sobre la sociedad civil, la racionaliza, la uniformiza, la coordina, la asiste en función de la representación que se hace de ella, obtenida en función del estado de los flujos monetarios (consumo de las familias, fraude fiscal, tasas de ahorro, producto interior bruto, etc). Todos estos indicadores monetarios gobiernan no solamente la política económica, sino también la acción social del Estado. Desgraciadamente, estas indicaciones, demasiado racionales, son muy a menudo falsas. El Estado-providencia cae en la trampa de la transparencia que proyecta sobre la sociedad: sus políticas

económicas fracasan, el fraude fiscal se desborda, etc. En resumen, la sociedad civil mal “fotografiada” por los flujos monetarios, contraataca mediante estrategias imprevisibles.

El ciudadano, unidad humana de consumo, más exactamente unidad monetaria viviente, debe ser fiduciariamente transparente. El *homo consumens* es un productor de contabilidad para el Estado contemporáneo, que flota como un verdadero fantasma. Este fantasma se puede formular así: socialicemos la sociedad civil y haremos retroceder el mercantilismo. Marx pensaba igual: el socialismo nos hará salir de la economía monetaria. Ahora bien, ha ocurrido todo lo contrario. El Estado, al instalar el socialismo en la sociedad (sin tener, por otra parte, necesidad de la doctrina socialista para esto), refuerza al mismo tiempo el dinero y los circuitos económicos. Simplemente porque el medio empleado para socializar a una nación es el dinero. El socialismo para aplicar su obsesión igualitaria, fiscaliza, opera transferencias de rentas y transforma en prestaciones o en deducciones monetarias los vínculos de intercambio sociales. Incluso se puede decir que una sociedad socialista no se caracteriza por una modificación de las relaciones de producción, sino por una transformación de los circuitos monetarios, que va en el sentido de su extensión. De manera que contrariamente a la opinión de Habermas, la socialdemocracia y la tecnocracia moralizante (que se vanagloria de un anticapitalismo oficial) producen relaciones sociales mucho más desencarnadas dentro de los circuitos monetarios y dominan mucho más a los ciudadanos mediante el dinero que el modelo capitalista clásico. El Estado fuerte –o soberano- duplicado por una economía privada da menos lugar a la sociedad mercantilista que el Estado social-burocrático. Cuando el Estado se convierte en banquero, comerciante, fabricante, no existe ningún remedio contra la sociedad del todo-dinero. La lógica monetaria – y su dictadura sobre la vida privada- y no es contrapesada por una lógica política.

La tecnoestructura deriva, entonces, lenta pero firmemente, hacia un “totalitarismo neutro”, cuyo soporte es la red coercitiva del dinero. El democratismo y el humanitarismo de los discursos oficiales no se resienten apenas

por ello: la dictadura del dinero es muda, sin ética, técnica, anónima. El *pathos* de los derechos humanos está fuera de alcance. El Estado ofrece a los electores la imagen consoladora de su bondad comprensiva, de su socialismo paternalista.

Mediante la reglamentación del crédito, y actualmente mediante el monopolio absoluto que ejerce sobre él, el Estado-providencia socialdemócrata utiliza el dinero como un instrumento real de destrucción progresiva de las libertades públicas, ya sean civiles o individuales, e instala a través de éste un totalitarismo que ya no es “visible”, sino “indoloro”, potencial, sino real. Libertario por su concepción permisiva de la sociedad, el Estado-providencia se muestra coercitivo y autoritario en la vigilancia económica y monetaria de los comportamientos. Ahora bien, como el dinero controla a la sociedad, con controlar el dinero se contenta a una tecnoestructura, que sigue siendo fundamentalmente totalitaria en su ideología.

De ahí la ficción de una sociedad mercantilista en la que reinaría una “libertad adquisitiva y una asignación de las rentas”: la tecnoestructura, por una parte, y la publicidad por la otra, orientan cuasi-autoritariamente el empleo de las rentas y, por lo tanto, en una sociedad que reposa en la economía. Programado en el empleo de su renta, el actor social lo está también en la percepción de esta última: asalariado, subsidiado o rentista, percibe lo que la tecnoestructura ha decidido que obtenga, en función de su puesto en el escalafón de los “derechos sociales”. De una manera u otra, considerando tanto sus ingresos como sus gastos, su responsabilidad de elección es una ficción. Y como en la sociedad mercantilista el poder adquisitivo, el presupuesto y el acto de consumir bienes y servicios constituyen la principal preocupación, la primera inversión psicológica personal, se puede decir que el Estado-providencia controla la existencia de los ciudadanos, su vida íntima.

Respondiendo a Habermas, que denuncia las ideologías “post-modernas” de los neo-conservadores alemanes o de la Nueva Derecha, acusándolas de encerrar en su interior la tiranía, porque declaraban obsoletos el

humanismo redistribuidor, el moralismo socialdemócrata y toda la filosofía neo-bíblica de la Ilustración, hay que señalar, por el contrario, que son estas últimas doctrinas las que legitiman y alimentan el totalitarismo monetario de las tecnocracias contemporáneas.

El humanismo del Estado-providencia, artífice de toda justicia, que se había constituido sobre motivaciones “anti-dinero” y anti-economicistas (compensar las desigualdades de una economía capitalista mediante la redistribución), ha desembocado en el resultado inverso de su intención de origen: ha acabado por reducir el intercambio social al intercambio monetario, ha puesto entre las manos del dinero el monopolio de la bondad y de la justicia; destruyendo las antiguas redes orgánicas y humanas de ayuda mutua, ha reducido las relaciones intrasociales a juegos de bolsa de poca monta.

Esta lógica totalitaria del circuito del dinero constituye, por lo tanto, uno de los numerosos ejemplos que permiten pensar que el discurso democrático actual es una ficción jurídica. Nuestra sociedad no es democrática, y no vemos cómo podría llegar a serlo. El “ciudadano” ha desaparecido, informado y remunerado por un soberano feudal anónimo al que le debe todo; el *homo oeconomicus* no posee, incluso a pesar de su individualismo, el dominio de su vida cotidiana. Mal se comprende el optimismo de Gilles Lipovetsky ante la “emancipación” que cree descubrir en un universo de asalariados, anónimo y generalizado, de individualización radical de la gestión de las rentas. Lipovetsky confunde elevación del poder adquisitivo y autonomía en el empleo de las rentas. Se obstina en pensar que la individualización produce la autonomía, cuando lo que engendra, por el contrario, es la dependencia (heteronomía).

A nivel colectivo, el reduccionismo monetario que obliga a tratar todas las cuestiones bajo el ángulo contable, origina la decadencia de la soberanía y del destino histórico de los pueblos. Esta decadencia, como explica Julien Freund, es la primera de este género que es al mismo tiempo profunda e invisible: profunda, porque la lógica cuantitativa del dinero corrompe las raíces biológicas y

psicológicas de la reproducción de las civilizaciones; invisible porque esta decadencia está enmascarada por el crecimiento de sus cuotas contables y monetarias.

Pero todo sistema tiene sus porosidades: en realidad no lo hacen desaparecer. Las estrategias paralelas de la sociedad civil (sistemas de trueque por compensación, pagos en especie y falsas facturas) no constituyen la señal de un retroceso de los circuitos monetarios. Tampoco los nuevos comportamientos sociales (fin del ahorro, fin de los jóvenes ejecutivos dinámicos, rechazo del desfondamiento del consumidor, a favor de un estilo más íntimo), significan el fin de la hegemonía de la economía de consumo.

El reino del dinero está profundamente enraizado en la sociedad occidental. No se debe a causas institucionales, tecnológicas, ni siquiera económicas. Su fundamento son los valores mismos de esta civilización cuantitativa e individualista que, salida de la moral bíblica, forma el sustrato de la modernidad. En efecto, el auge del individualismo, del igualitarismo y del Estado-providencia que transpone en lo social el humanismo cristiano, corre parejo a la decadencia de las riquezas concretas y al surgimiento de los circuitos y de las abstracciones, necesariamente desarraigados y cosmopolitas, cuyo centro absoluto es el dinero mundial. Paradoja: en lo que concierne a la visión espiritual, cualitativa, sacral, de la civilización, se halla la inmanencia de lo concreto, es decir, una economía de producción más que de finanzas, un sistema estético basado en la representación y no en el rechazo bíblico de la imagen, unas estructuras sociales reposando sobre riquezas transmisibles. En cambio, por lo que respecta a la visión materialista e individualista de la civilización, se asiste a la ascensión de lo abstracto, de lo evanescente, de lo sin-lugar: monetarismo mucho más que productivismo, primacía de los circuitos monetarios e informáticos, tendencias no representativas de la estética, pedagogía matemática que sustituye a las letras, intelectualismo del pensamiento que prefiere los conceptos a las ideas, la moral a los valores y, finalmente, abstracción del cosmopolitismo y de lo mundial que pretende superar la concreción de lo nacional.

Como fundamento último de esta civilización mercantilista de los circuitos monetarios, como fundamento del reino del dinero, no se encuentra, contrariamente a lo que suponen algunos prelados rezagados, el cuto pagano de Mammon, que habría barrido a través del gusto de los placeres del cuerpo y de las riquezas los altos valores espirituales y ascéticos del cristianismo; muy al contrario, descubrimos que la concepción del mundo judeo-cristiano está intrínsecamente relacionada ideológicamente con el concepto del dinero-soberano. ¿No es acaso el dominio total de la contabilidad lo que caracteriza a esta civilización del dinero? La contabilidad, ámbito a la vez de justicia distributiva igualitaria y de reducción monoteísta de todos los valores y de todos los órdenes a la cantidad mercantilista. Ahora bien, ¿estos dos aspectos fundamentales —cuantitativismo y justicialismo— no constituyen las dos caras del Dios-Juez bíblico?

Al igual que en la cosmología judeo-cristiana la humanidad se reduce a un circuito moral de faltas y de redenciones, estrictamente individualizado, la civilización moderna de igual manera se reduce a no ser más que un circuito contable de conductas monetarias, vehículo de la justicia del Estado, de las sanciones económicas, de la vigilancia ejercida sobre las sociedades. La Biblia y el dólar: una imagen un poco fácil sin duda, pero que no es completamente falsa...

¿Existen razones suficientes para confiar en una destrucción del ciclo de la civilización del dinero? Podemos descubrir dos, una ligada a un cierto nihilismo, la otra de tipo más positivo.

Primer elemento de esperanza: la duda pesimista que mantiene la civilización monetaria sobre sí misma, después de la toma de conciencia de su fragilidad. La crisis del endeudamiento astronómico internacional, de la que hablaba Robert de Herte, la huida ante el ahorro, el auto-bloqueo de los sistemas fiscales, la sobrecarga financiera de las políticas sociales, pueden provocar una seria conmoción de la economía monetaria, no por causas mecánicas, sino por razones psicológicas: la pérdida de confianza, la angustia. La obsesión angustiosa de la pérdida del nivel de renta monetaria no significa que las gentes temas por su nivel de

existencia (no consumir ya como antes, etc); no han llegado (todavía) a esto, pero experimentan una perturbación emotiva, irracional, ante la interrupción del ciclo mágico y simbólico del dinero, ciclo que les garantizaba el crecimiento regular y preprogramado de su presupuesto. Si el único valor de este tiempo, su fundamento práctico, y atrevámonos a decirlo metafísico, se derrumba, ¿qué nos queda, a dónde iremos a parar?

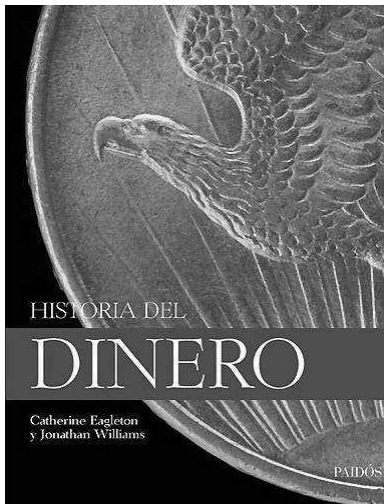
Segunda razón, positiva esta vez, que permite pronosticar una conmoción de la civilización monetarista: el auge de las críticas hacia la economía socializada, el Estado-providencia, el justicialismo igualitario, críticas que frecuentemente, desde luego, están ensombrecidas por análisis neo-liberales (no siempre), pero que no por ello dejan de traducir menos la reivindicación de un retroceso de la dictadura monetaria de las administraciones, y una reapropiación de la tercera función (el intercambio y la producción) por parte de la sociedad civil. Estas críticas se manifiestan tanto más positivas cuanto que corresponden al nacimiento de un nuevo pensamiento económico, que opone a una economía planetaria, ya obsoleta, el renacimiento de las economías nacionales, localizadas y sometidas a las necesidades y a las voluntades de los pueblos.

Dos rayos de esperanza, por lo tanto, que no hay que sobrestimar ni desdeñar. Lo esencial es que la rebelión contra la civilización del dinero no se haga en nombre de los mismos valores sobre los que ésta reposa: es decir, valores anti-económicos, neo-ascéticos de tipo judeo-cristiano, como los que se ven de nuevo asomar en la punta de la nariz de los Estados Unidos.

La crítica del “dinero”, para ser fundamental y genealógica, debe hacerse en nombre del poder y de la riqueza. A la fría abstracción del monetarismo igualitario y des su micro-bienestar contable, cristiano y pequeño-burgués, hay que oponer la ética pagana de la profusión: una economía colectiva de producción, y no una economía individual de moneda, una estética post-moderna de la representación, y no una estética moderna de la abstracción iconoclasta, una mentalidad del enraizamiento, y no una mentalidad cosmopolita, un culto del placer, y no del bienestar calculado. El espíritu de cálculo, tal como lo había analizado Gehlen, este espíritu que nos ha sido enseñado por el Dios de la Biblia, he aquí aquello contra lo que haría falta hacer una revolución cultural.

© Extractos de *Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural*. Alain de Benoist y Guillaume Faye. Introducción de Carlos Pinedo. Nuevo Arte Thor, colección El Laberinto, Barcelona, 1986. Original: *La fin du bas de laine*, en *Éléme*





La ideología del dinero en la época actual

El dinero es uno de los elementos claves de la sociedad contemporánea y por lo tanto se ha desarrollado en torno a él una mitología importante. En este artículo me limitaré a la revisión de la ideología actual del dinero en términos de la metodología que integra los análisis de Lévi-Strauss y Eco. Se parte del árbol de significaciones del dinero en términos de Eco; de él se sacarán las oposiciones fundamentales y se construirá un grupo de transformaciones y, finalmente, a partir del grupo de transformaciones, se configurará un modelo de modelos siguiendo la metodología de Salazar.

JUAN CASTAINGTS TEILLERY

El dinero no es un elemento más de la ideología actual, es el factor central por medio del cual la ideología se construye y se fundamenta. En la ideología neoliberal el dinero alcanza su cúspide ideológica y mitológica, pero ya desde antes (en toda la denominada época moderna) el dinero jugaba un papel central, aunque en ese momento esta centralidad la compartía con otros elementos. Los análisis disponibles no nos permiten realizar todavía una conexión clara entre ideología y mito, sin embargo, el conocimiento disponible permite señalar que, aunque ideología y mito sean procesos diferentes y cada uno de ellos cuente con un espacio social y analítico que le es propio, comparten un espacio en el que se encuentran fuertemente entrelazados, sobre todo en el caso de las sociedades complejas. En este artículo se presentará el examen del dinero sin hacer distinción entre ideología y mito.

El punto de partida es un árbol de significación del dinero. Naturalmente que en este caso se encuentra, tal y como lo señalara Eco, una semiosis infinita de este significante; no se trata de reproducir todo el árbol de la semiosis del dinero, sino sólo algunas partes que se consideran significativas. En él se observa que el dinero reenvía hacia los significantes: moneda, bienes, ahorro, valor, bolsa; a su vez el significante moneda reenvía a: pieza, medalla, talento, ducado, águila, etcétera. El significante talento conduce a ingenio, el cual nuevamente reenvía a: inteligencia, imaginación

habilidad, donaire... Por su parte, el significante valor reenvía a: entereza, agallas, coraje, virtud, jactancia; éste último conduce a orgullo, fausto, exageración, fanfarronada, etcétera.

Lo importante a destacar en el árbol de significación del dinero es que en él se encuentran significantes contradictorios entre los cuales se tienen relaciones lógicas de inversión aditiva y multiplicativa.

Tal y como se había señalado en el inciso anterior, el árbol de significación, por ser infinito, no aclara cuáles son los significantes que en un momento dado de la cultura de un pueblo, son los determinantes del sentido que se le atribuye al significante dinero. Para esto hay que recurrir a la metodología de Lévi-Strauss y buscar las oposiciones principales que serán las que determinen el significado del significante dinero.

En términos de la cultura actual, se puede decir que hay cuatro oposiciones principales del significante dinero; ellas son: a) ser y tener; b) astucia e inteligencia; c) triunfo y suerte y, d) apariencia y realidad.

No hay un método específico para llegar a establecer cuáles, de entre la gran multitud de significantes, son los que configuran las oposiciones principales. Hay recomendaciones generales y nada más. Lo fundamental es que el antropólogo tiene que conocer bien a la sociedad que estudia. Con mucha razón Lévi-Strauss lo ha repetido insistentemente: no hay

etnología sin etnografía; es decir, no hay buena teoría sin un buen conocimiento de los procesos sociales reales. A partir del conocimiento de la sociedad en estudio y del árbol de significaciones, el estudioso tiene que comenzar a realizar un juego de ensayo y error y seleccionar diversos conjuntos de oposiciones principales hasta que el análisis global consiga un triple objetivo:

1. Concordancia lógica entre los significantes seleccionados y los significados que la sociedad realmente le atribuye a tales significantes. Se trata de que el s-código sintáctico concuerde adecuadamente con el s-código semántico por medio de un código global adecuado.

2. El análisis de los s-códigos y del código deberá ser coherente lógicamente consigo mismo. O sea, el análisis deberá tener una adecuada lógica interna.

3. El análisis teórico deberá concordar adecuadamente con el objeto social real que se estudia.

Naturalmente que ese triple objetivo nunca se alcanza con plenitud. El análisis se detiene simplemente cuando el triple objetivo se alcanza de una forma satisfactoria. Se considera forma satisfactoria cuando se han logrado los objetivos del estudio o bien, cuando el estudio se encuentra a un nivel que permite ver un poco más ampliamente y un poco más profundamente que los estudios realizados hasta ese momento. No hay verdades eternas, sólo hay resultados parciales que ayudan a comprender mejor un proceso determinado. Este punto de vista no conduce a un relativismo analítico; por el contrario, cualquier proposición científica deberá cubrir rigurosamente el triple objetivo anteriormente propuesto y solamente será aceptable una proposición teórica después de un riguroso análisis de la misma. Hay que distinguir entre los puntos de vista que se puedan tener sobre un proceso social de-terminado (la gran mayoría de los cuales pueden ser respetables por principio) y las aseveraciones científicas que requieren una metodología lo más precisa posible y una evaluación rigurosa de sus procesos y resultados.

Regresando al estudio de la ideología del dinero, después de un proceso de ensayo y error, se consideró que las cuatro oposiciones propuestas cubrían adecuadamente los requisitos metodológicos presentados.

En el cuadro de la cultura del dinero se encuentra el conjunto de inversiones lógicas aditivas y multiplicativas de cada una de las oposiciones principales. Por ejemplo, en la oposición principal, ser y tener la inversión aditiva se encuentra en ser y no ser; tener y no tener. Por su parte hay cuatro inversiones lógicas que podemos considerar multiplicativas: el inverso multiplicativo de ser es tener, o sea que ($\text{ser} = (1/\text{tener})$). Hay una oposición multiplicativa entre tener y no ser, entre ser y no tener y entre no ser y no tener. En el cuadro aparecen el conjunto de inversiones aditivas y multiplicativas, para cada una de las oposiciones principales. En términos del dinero estas cuatro oposiciones se pueden explicar en forma sumaria de la siguiente manera:

1. SER Y TENER. En relación con el dinero se puede tener o se puede no tener, pero en la gran mayoría de las interpretaciones sociales hay una diferencia fundamental entre tener dinero y ser; el ser se asocia fundamentalmente a un conjunto de cualidades humanas que no necesariamente surgen del dinero, por ejemplo, nobleza de espíritu, lealtad, amistad, valor civil, congruencia del vivir con los principios morales de la sociedad, amor a la familia, etcétera. Es evidente que todos estos valores humanos que determinan el ser, cambian de sociedad en sociedad y dentro de cada sociedad tienen variaciones en el tiempo, pero lo que aquí interesa resaltar es la diferencia entre el ser y el tener dinero.

Dentro de una misma sociedad la relación entre ser y tener (en términos del dinero) tiende a ser asimétrica. Hay sectores sociales que privilegian el ser y otros que privilegian el tener. Los que privilegian el ser suelen tener muchas veces una visión negativa del dinero y presentan al tener como producto de la explotación, la corrupción, la falsedad o el abuso, entre otros; también suelen tener una visión de que la verdadera vida se obtiene por los valores humanos y de que éstos se destruyen por el tener. Por el contrario, otros sectores sociales favorecen el

tener sobre el ser; es más importante tener dinero que contar con cualidades humanas, incluso llegan a proponer que tener dinero es el producto de las cualidades humanas y, además, que ser pobre conduce necesariamente a una degradación de la persona. Un hecho importante a re-saltar es que la cultura neoliberal actual ha suprimido toda diferencia entre el ser y el tener, para esta visión del mundo no solamente lo importante es el tener sino que la única forma de ser es por medio de tener.

Posteriormente se verá que esta primera oposición fundamental, que es además la central, va a reflejar la evolución de la sociedad y la manera como la sociedad occidental ha vivido simbólicamente los procesos monetarios.

2.- ASTUCIA E INTELIGENCIA. Frente a las riquezas materiales y al dinero en especial, se pueden tener dos condiciones de tratamiento, la de la astucia y la de la inteligencia. Hay formas ideológicas que las confunden, pero son totalmente distintas.

El astuto no tiene ni le importa tener una comprensión de los procesos que conducen a la riqueza monetaria, él ha comprendido que manejando determinados procesos empíricos y ciertos dispositivos habituales puede encontrarse con la disposición de grandes fortunas monetarias. El comerciante o el industrial pueden tener escasos o nulos conocimientos sobre lo que es el comercio o la industria, el empresario puede incluso carecer de conocimientos técnicos de producción y de distribución, lo que cuenta para él es la red de relaciones y el manejo de la misma que le permiten producir y distribuir con el resultado de la obtención de grandes ganancias.

En las finanzas este hecho es mucho más claro; el especulador monetario y financiero puede tener nulos conocimientos de economía, pero si cuenta con los contactos que le permitan obtener información desigual o privilegiada y si opera con elevado grado de cinismo, puede enriquecerse con rapidez inusitada. En México las grandes fortunas de los últimos años provienen de una combinación de: saber aprovechar la ocasión, de relaciones políticas, de osadía financiera, de información privilegiada, de relaciones con el narcotráfico,

de operaciones fraudulentas, etcétera; pero a los multimillonarios que combinan osadía, cinismo y sobre todo astucia, no se les puede considerar inteligentes en el sentido de tener capacidad para manipular procesos lógicos abstractos.

Por el contrario, es común encontrar a quien conoce los procesos monetarios con profundidad pero que carece totalmente de astucia para el juego del dinero.

Nuevamente, para la ideología neoliberal y “yuppie”, no hay diferencia entre astucia e inteligencia, ya que para ella la única inteligencia válida en la sociedad moderna es la astucia en los procesos monetarios y financieros.

3.- TRIUNFO Y SUERTE. En los términos del imaginario social actual la sociedad ya no se divide en clases, estamentos u otro tipo de estructura social basada en un rango social realmente existente. Por el contrario, en el imaginario actual hay dos clases de grupos que se pueden conocer realmente por sus resultados, pero cuyos orígenes no tienen un proceso social claramente definido. Para la nueva categorización social hay dos clases de seres humanos: los triunfadores y los perdedores; se dice que se es triunfador cuando se tiene una estructura psicológica muy confusa de orgullo, deseos de triunfar, voluntad de triunfo, etcétera. El mito del triunfador es muy claro y se repite en mil historias más o menos verídicas sobre quienes hacen dinero o ganan en competencias deportivas, pero desde un punto de vista analítico el triunfador se define por su deseo y voluntad de triunfo, se trata de un argumento circular que no agrega ni esclarece nada. De todas formas lo que interesa no es la forma en que se pudiese o no definir lo que es un triunfador, sino el hecho real de que segmentos cada vez mayores de la sociedad se autclasifican a sí mismos como triunfadores y perdedores.

La relación de dinero con triunfador es directa y fundamental, en el imaginario social sólo se es triunfador si se logra dinero. En términos empresariales la empresa triunfadora no es aquella que logra el mejor producto sino aquella que alcanza altas ganancias; a las empresas que han ofrecido excelentes productos pero que no obtienen jugosas ganancias se les considera perdedoras. El

deporte, y en especial los juegos olímpicos y el fútbol, constituye la metáfora clave del mito del triunfador; ahí la fuerza física, la velocidad, la destreza, el valor, el coraje, la voluntad, se presentan como las cualidades vitales sin las cuales no se accede al triunfo. En el deporte el circuito mitológico se cierra en sí mismo; para ganar hay que tener mentalidad de triunfador y el que triunfa es porque tiene dicha cualidad; los otros son simples perdedores.

La metáfora del deporte no contradice sino que afirma la idea de que triunfar es hacerse rico. Hoy en día el deporte está totalmente monetizado y el triunfador deportista es un rico monetario, pero lo que interesa resaltar es cómo la metáfora deportiva, que se usa para darle sentido al significante triunfar, se internaliza totalmente al mundo de los negocios en forma tal que en esta ideología, que tiende a generalizarse, se piensa que triunfar en el dinero es lo mismo que triunfar en el deporte y por lo tanto, los que lo hacen tienen las mismas cualidades del deportista triunfador: fuerza, velocidad, destreza, valor, coraje, voluntad... La metáfora se ha transformado en meto-nimia y las cualidades del deportista se le atribuyen al rico, a la vez que las cualidades del rico se le otorgan al deportista, ya que todo deportista triunfador es rico.

La suerte es el opuesto multiplicativo del triunfo. No solamente los triunfadores tienen dinero, también los que tienen suerte logran la riqueza monetaria. Nótese, además, que una de las características esenciales del mundo contemporáneo es la incertidumbre y, naturalmente, frente a ella el factor suerte es clave. Sin embargo, la diferencia entre triunfo y suerte es fundamental, ya que el acceso a la riqueza monetaria por la suerte es coyuntural y el logro de tal riqueza por el triunfo estructural.

4.- APARIENCIA Y REALIDAD. El dinero no solamente es un logro, es también una forma de vida. Quien tiene dinero tiene una forma de vida muy diferente a quien no lo tiene. Pero en el mundo en donde la astucia, la habilidad y el cinismo son instrumentos claves para enriquecerse, es evidente que un mecanismo para llegar a ser rico es aparentando ser rico. Quien no aparenta ser rico es considerado pobre y, como el pobre es un

perdedor nadie hace negocios con él y por lo tanto si el pobre no aparenta ser rico nunca dejará de serlo.

La apariencia tiene otro aspecto fundamental, ya que en todos los sectores sociales en donde el tener tiene prioridad sobre el ser la apariencia del tener resulta clave para configurarse una identidad social. Para los grupos en los que el ser no es suficiente si no se le agrega el tener la apariencia se convierte en el modo de ser cotidiano.

Si la apariencia es el significante y el ser es el significado la comedia humana de simulaciones cotidianas se convierte en el juego de relaciones que determinan el significado de tales significantes. En el juego de aparentar para ser el reflejo de múltiples espejos encontrados canaliza los esfuerzos fundamentales de núcleos muy importantes de la población. Cuando a este juego de espejos, los cuales no todos son planos sino que los hay cóncavos, convexos y de todas las formas posibles, se le agrega la tarjeta de crédito, entonces el esplendoroso juego de la simulación adquiere nuevas magnitudes y posibilidades. Naturalmente que estos juegos pueden terminar con carteras vencidas enormes y frustraciones personales terribles.

No todo es apariencia y simulación, también se encuentra la realidad en la que se representa lo que se es o lo que se tiene; evidentemente que en una sociedad en donde prevalece la simulación la representación en términos de lo real puede tener una valoración positiva. Sin embargo, hay que señalar que la sociedad neoliberal ha llegado a un grado tan grande de cinismo que, cuando se encuentra con una representación que corresponde a la realidad, simplemente la califica de cínica.

Con estas cuatro oposiciones fundamentales se podría encontrar un conjunto de significados al concepto del dinero en la sociedad actual. Por ejemplo, cuando se privilegia el ser, la inteligencia y la realidad, se tiene una visión del mundo en la que el dinero no es importante e incluso, se le considera como fuente de corrupción; además, en esta concepción del dinero, la categoría triunfo y suerte se encuentra ausente, ya que para la clasificación de los grupos sociales se usan otras

categorías clasificatorias. La visión neoliberal corresponde claramente a hacer del ser y del tener una sola categoría, a considerar que la única inteligencia válida es la astucia, a concebir lo social en términos de triunfadores y perdedores y a suponer que la única realidad es aquella que se percibe por la apariencia.

El grupo de transformaciones posibles es muy amplio y cada conjunto en el interior de este grupo de transformaciones conduce a una concepción del dinero y a una filosofía de la vida. No es posible en los límites de un artículo incluir todos los grupos de transformaciones posibles de estas cuatro oposiciones principales. Lo que interesa presentar es que, independientemente de la amplitud de este grupo de transformaciones, se puede construir un modelo de los modelos contenido en los grupos de transformaciones.

La diferencia entre ramas fundamentales es clave para el análisis lógico, pues ellas serán las que determinen las áreas de significación cualitativa. Se considera que un área de significación es aquella que se forma por dos ramas fundamentales. Como se observa, en el grafo cultura-dinero, se tienen tres áreas de significación: la número 1, que integra a los elementos o nodos astucia-inteligencia, ser-tener y triunfo-suerte; la número 2, formada por astucia-inteligencia, apariencia-realidad y triunfo-suerte y, la número 3, que incluye a los cuatro nodos. La teoría dice que para que el grafo se encuentre bien construido se necesita que cada área de significación tenga un sentido lógico adecuado y que entre las distintas áreas de significación haya también una estructura lógica. Analicemos las tres áreas de significación. Para la interpretación de cada área se tienen dos posibilidades: cuando el ser es más importante que el tener y cuando el tener es más importante que el ser.

El área número 1, parte de astucia-inteligencia llega a ser-tener y termina en triunfo-suerte. En el caso de que el ser sea más importante que el tener, la astucia queda relegada a un segundo término ya que con ella no se puede llegar a ser y por lo tanto, sólo la inteligencia conduce al ser y al triunfo; lo otro, la astucia, el tener y la suerte, son circunstanciales o aza-rosas y no

fundamentales. En cambio, cuando tener es más importante que ser, entonces la inteligencia puede conducir a tener, pero será la astucia la que favorezca más el tener y por lo tanto, la astucia implica el tener y el triunfo; en este último caso, lo importante de la suerte — puesto que el tener puede ser resultado de la suerte y por lo tanto del triunfo— es tener la astucia o quizá la inteligencia para aprovecharla en aras del triunfo.

En síntesis se puede decir que el área número 1, representa la ideología o normas básicas de la sociedad por medio de la cual ésta otorga el triunfo a algunos de sus individuos. La forma en que los individuos se adaptan a esta ideología o norma, será el contenido de las áreas número 2 y número 3.

En el área número 2, la inteligencia no solamente se liga con el ser-tener sino también, con el juego de apariencia y realidad. El hombre inteligente puede expresar su realidad para afirmar su ser o bien, puede utilizar su ser para manifestar su realidad; ésta es una conducta que las sociedades suelen premiar con la categoría de “honestidad”; debe notarse que el honesto puede no tener y sin embargo, presentarse en realidad como un ser que no tiene; lo que interesa es presentar la realidad de lo que se es y/o de lo que se tiene. En cambio, el astuto, utiliza la apariencia para manifestar lo que no es o lo que no tiene, ya se ha visto que la máscara que oculta la realidad y la transforma es un mecanismo “astuto” para lograr un auténtico tener.

De esta manera el área número 2 significa el teatro social que realizan los hombres en términos del ser y el tener para lograr sus ambiciones. Debe recalcarse que la astucia y la inteligencia pueden ir unidas y que cuando se integran en términos de apariencia, ésta es mucho más fuerte, ya que la inteligencia hace suponer que hay un ser y por lo tanto se supone que el tener es también auténtico; el astuto inteligente puede no ser ni tener, pero se desenvolverá en el juego cotidiano del teatro social con mucha mayor desenvoltura.

Finalmente, el área número 3, representa todo el juego social en aras del objetivo del triunfo. En esta área ya no es el ser o el tener lo que determina el triunfo (tal y como se

presentaba en el área número 1), ahora es el triunfo el que determina el ser o el tener; además, en este caso, la astucia y la apariencia hacen aparecer a la suerte no como un proceso azaroso sino como si fuese el producto de una inteligencia que proviene del ser. Cuando en esta área el tener es superior al ser, entonces la conducta humana por excelencia, es el cinismo. Cuando es el ser el que predomina sobre el tener, entonces se encuentra una sociedad que vive contradicciones éticas internas considerables ya que, en ese caso, la apariencia se presenta como negativa, pero este hecho contradice la evaluación de astucia, inteligencia, ser y tener, en términos de triunfo; el triunfo ya no podría ser el proceso evaluativo clave sino que, para ser congruentes, debería de haber otro sistema evaluativo. Un sistema evaluativo diferente se logra en algunos casos, por ejemplo en la comunidad científica o cultural, sin embargo en general, lo que más se encuentra es la presencia de la contradicción de grupos sociales que privilegian el ser sobre el tener, pero que evalúan el proceso social en términos de triunfo o fracaso; en los amplios sectores en donde aún prevalecen fuertes elementos de moral no monetaria se encuentra ésta situación aunque, en ellos es común encontrar la contradicción manifestada por la preeminencia del ser y la evaluación en términos de triunfo.

El área número 3, representa la conducta social en aras del triunfo. Además, es de esta área de donde surgen los dispositivos habituales ya que, si en ella se manifiestan las condiciones de triunfo y de fracaso de las conductas humanas, es evidente una área que, a fuerza de persistir, configura conductas repetitivas que conducen a los hábitos conductuales en búsqueda del triunfo.

Así, las tres áreas se integran lógicamente. La primera marca la norma, la segunda el teatro y la tercera la conducta. Normas, teatros y conductas son distintos cuando se vive en una cultura que privilegia al ser sobre el tener, que cuando se vive en una cultura que privilegia al tener sobre el ser.

Debe notarse que el centro es el nodo ser-tener y debe resaltarse que el concepto de ser y tener ha cambiado a lo largo de la historia. Antes de la irrupción del capitalismo y sobre

todo en la Edad Media occidental, el ser provenía de la nobleza o de la virtud; de la nobleza, en términos del ser profano y de la virtud, en términos del ser sagrado. El tener también tenía un sentido diferente al de hoy; el único tener que tenía significación social era la propiedad de la tierra, ya que aún en el mercantilismo, aunque el oro era indispensable, lo fundamental era la tierra; el rico compraba títulos o matrimonios para poder acceder a la nobleza o a la tierra. En esa época también se tenía una norma, un teatro social y una conducta y, aunque el premio social no se vivía como se concibe el triunfo hoy día, de todas formas había de hecho, una norma y un teatro social que implicaban conductas que recibían premio social y que establecían también dispositivos habituales a los hombres de aquellas sociedades.

El capitalismo transformó el ser y el tener. La manufactura, el cambio, el descubrimiento, dieron nuevas pautas al ser que ya no se limitó a la nobleza y a la virtud sino que integró la inteligencia, la lealtad, el arrojo, etcétera. También el tener cambió y poco a poco la tierra dejó su lugar a la industria y al comercio. Finalmente, en la época actual vivimos una nueva transformación del ser y del tener. Ya no se trata de un cambio en cuanto a los contenidos de cada uno de ellos sino del hecho de que el nuevo imaginario social (representado por el neoliberalismo y los “yuppies”), ya no concibe una diferencia entre ser y tener, sino que para ellos ser y tener es una misma cosa; el ser se ha asimilado al tener. Además, el tener ya es otra cosa distinta que en las épocas pasadas, ya no interesa ni la tierra ni las fábricas ni el comercio, es el dinero en cuanto símbolo abstracto de un concepto de riqueza, también abstracto, lo que prevalece. El dinero en la actualidad se ha desmaterializado, ya no se liga ni a la tierra ni al oro ni a los procesos productivos; ahora el dinero es una correlación semiótica que asocia el nombre de una persona a una cantidad pura, a una cifra.

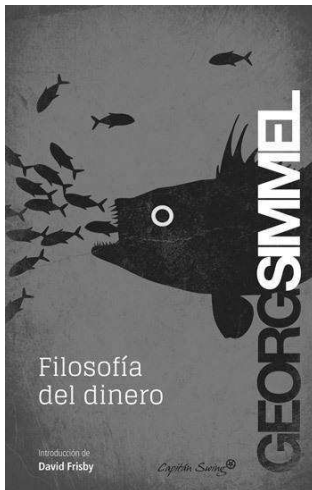
El modelo de modelos en relación a la cultura dinero tiene dentro de sí un amplio conjunto de posibilidades y, de hecho, contiene (o debería contener) a todo el conjunto de grupos de transformación posibles a partir de

las cuatro oposiciones fundamentales. Es la sociedad la que por medio de su cultura, impone un sentido sobre los otros. Pero este proceso no es meramente cultural sino que tiene repercusiones sociales fundamentales, el neoliberalismo se impone como ideología, pero penetra al ser social en cuanto práctica, y aquel que actúa con dispositivos habituales que eran triunfadores en otra época recibirá la sanción de perdedor y el desprecio de la sociedad actual. No son los más aptos los que sobreviven en esta jungla de norma, teatros y conductas; hoy en día no sobrevive ni el más apto ni el más inteligente sino el más cínico. La sociedad no es

como la naturaleza que premia a los genes que generan la conducta biológica más apropiada a la sobrevivencia de la especie; la sociedad genera virus que tienden a reproducirse y a destruir al conjunto social. Antes que nuevas prácticas económicas se necesitan nuevas prácticas sociales, nuevas culturas que rompan la espina dorsal de la cultura del dinero en la época posmoderna.

© Alteridades, 7 (13), 1997. Extractos del artículo *La ideología del dinero en la época actual. Hacia una integración metodológica del análisis de Claude Lévi-Strauss y Umberto Eco*.





Georg Simmel: el dinero y la libertad moderna

La noción de libertad moderna guarda estrecha relación con la libertad individual. La argumentación de Simmel se asienta en el principio de que no son los seres humanos, sino el dinero, lo que establece las relaciones sociales. La libertad individual implica el cierre del individuo sobre sí mismo y, por medio del dinero, la capacidad para calcular y prever la realización de su deseo.

ANDRÉS BILBAO

I

Uno de los ejes argumentales de la obra de Simmel consiste en señalar que la modernidad es sinónimo de exclusión de las formas antropomórficas de la voluntad como principio constitutivo del orden social. Ni la voluntad del príncipe ni la del ciudadano configuran las relaciones entre los individuos. La sociedad es resultado de la tensión entre la vida y las formas. Aquella proporcionará los contenidos que adquirirán autonomía en las formas, que se desenvolverán hasta independizarse respecto de la vida. Esto señala el momento de la plena constitución de la organización social. Las formas son configuraciones cristalizadas que se destacan e independizan frente al ser viviente, en el que tienen su origen.

Simmel señala que cada época ha implicado un particular punto de partida desde el que se despliegan las formas que constituyen la organización social.

En el mundo griego fue el Ser; en la Edad Media, Dios; en el Renacimiento, la Naturaleza; tras Kant, el Yo. La autonomía del yo, el obrar independiente de la causalidad natural era, para Kant, el origen del obrar moral. Esta autonomía del yo era el punto de partida de la acción moral desde la que se construía la sociabilidad. Autónomo es aquel individuo que libremente determina su acción, lo que equivale a decir que la determina al margen de su naturaleza.

Este enfoque que parte el yo, compartido también por Nietzsche, supone que el mundo exterior sólo deviene racional a partir de la

acción del sujeto. Lo que separa a Nietzsche respecto de Kant es el distinto contenido del deber moral, pero su forma existe lo mismo que en Kant, y en realidad más inmediatamente y con más fuerza, puesto que el imperativo de Kant no pretende más que formular un *factum* de la razón humana, mientras que los valores de Nietzsche tienen en sí mismos un carácter imperativo. Para Kant, el teórico objetivo con su imperativo, no quiere más que formular un *factum* de la razón, sígase o no de hecho, siempre existirá como ideal fuera del tiempo; en cambio, Nietzsche, el moralista práctico, quiere formular un nuevo ideal, demanda una nueva exigencia. La moral práctica alude al modo en el que se configura el orden como proyección de la voluntad. Simmel señala que la voluntad es lo que determina que el mundo objetivo tenga carácter de fin. La voluntad es una forma psicológica que coexiste con otras formas psicológicas, tales como el ser, el deber y la esperanza. Mediante las fuerzas psicológicas el sujeto recoge el contenido ideal del mundo y lo traduce a algo con significación para el sujeto. La naturaleza es causalidad mecánica que aparece ante el sujeto como un con-junto sin regla ni orden. El conocimiento y la voluntad establecen la unidad en la multiplicidad, actuando sobre la base no de cómo suceden las cosas, sino como si las cosas sucedieran de una determinada forma.

En esa forma de abordar la relación entre el individuo y el mundo se formula la noción de la verdad como lo útil. La verdad guarda relación con la organización y las formas de vida. La

verdad es una creencia necesaria que estabiliza la vida. El orden es superación de la incertidumbre. La calculabilidad es la expresión de ese orden, de la certeza. La verdad es condición de vida que no es dada naturalmente, sino a la que debe accederse y que tiene su anclaje en el mundo de la vida. El conocimiento es esquematización del caos, de acuerdo con las necesidades prácticas que pone la voluntad. Conocer no guarda relación con una supuesta teoría del conocimiento, sino con el poner orden. En el establecimiento de la verdad no existe más que el hecho de hacer que las cosas devengan calculables y manejables. La verdad de las categorías radica en su condición de ser medio de vida para el sujeto. La inteligibilidad no alude al desvelamiento del sentido del mundo, sino a la manejabilidad del mundo por el sujeto. El sentido de lo que se hace inteligible nace del sujeto.

La puesta en el origen de la autonomía del yo excluye la noción de la acción del sujeto como acción causal, planteándola como acción teleológica orientada hacia un fin. La acción del individuo está determinada por el impulso, que puede o ser causa eficiente o ser «motivado» por un objeto exterior. En esta diferencia se sitúa la distinción entre acción causal y acción teleológica. En el orden teleológico, la voluntad aparece puesta en la orientación hacia una finalidad exterior al sujeto. En este impulso aparecen sucesivamente el sujeto y el objeto, aquél como el origen de la acción y éste como el punto de llegada, estableciéndose entre ambos una relación de reciprocidad.

Ambas formas de entender la acción están asociadas a diferentes concepciones del ser humano, que en un caso es naturaleza y en otro una realidad culturalmente construida. El hombre natural actúa de forma irregular e intermitente, buscando únicamente liberar «la fuerza nerviosa acumulada en los centros psíquicos». El hombre culturalmente determinado tiene un proceder metódico, a través del cual busca la recuperación voluntarista «de las resistencias que nuestro organismo opone al trabajo». En esta diferencia subyace la distinción entre la noción providencialista del orden y la noción de orden constituido desde la subjetividad. El

providencialismo del siglo XVIII identificaba el obrar del ser humano, la persecución de los propios intereses, como proyección de su naturaleza. La causalidad natural de su acción se reflejaba en la metáfora del mundo como un reloj. En este contexto la autonomía de la voluntad era despliegue causal de la naturaleza del ser humano. Kant, alejado de esta concepción, pondrá el obrar específico del ser humano en el campo de la causalidad inteligible, y Nietzsche en la voluntad. La noción de voluntad en Nietzsche está alejada por completo de la concepción mecánica que la reducía a un movimiento que se originaba en la naturaleza.

El hombre como naturaleza actúa a impulsos de su naturaleza. La libertad del individuo es la mera descripción, análoga a la de la lógica newtoniana, de su movimiento. El hombre determinado culturalmente aparece bajo otro prisma: no es su naturaleza, sino sus representaciones, las que determinan su acción. Desde esta visión la noción del hombre utilitario, moviéndose por el placer y el displacer, ya no aparece como expresión de lo que es la naturaleza del ser humano, sino como una mera creación del espíritu humano.

La constitución de la sociabilidad como una proyección de la naturaleza queda definitivamente superada por la autonomía del yo. Al quebrarse la relación necesaria entre la naturaleza del ser humano y una forma determinada de organización social, el origen aparece puesto en el yo autónomo. Esto pone fin a la filosofía clásica que concluía en el providencialismo. Con ello se pone la explicación de cómo se constituye el orden social sobre dos principios. Uno, que pondrá al sujeto como principio desde el que se constituyen las relaciones sociales, y el otro, la centralidad del poder como principio que explica esa constitución.

En la distancia entre el hombre natural y el hombre culturalmente determinado se percibe una función diferente del pensamiento. La noción del hombre natural reduce el pensamiento a mera expresión de los intereses, de la naturaleza. La noción del hombre cultural pondrá el énfasis en la historia del espíritu humano como una dimensión que explica la

forma de sus relaciones. El pensamiento adquiere relevancia como la forma en la que se expresa la naturaleza humana. El pensamiento, lejos de ser una mera superestructura, es un elemento que configura la propia naturaleza del ser humano.

El dinero aparece en un contexto en el que el deseo y su satisfacción son el horizonte vital del individuo. El dinero es el síntoma de que el hombre es un animal «que determina fines». Esta determinación tiene su origen en las representaciones mentales del individuo. Éstas hacen aparecer al dinero como un medio, como el medio por antonomasia, para alcanzar todos los objetos.

Esta importancia como medio determina que su posesión sea el «centro de interés y el dominio real de aquellos individuos y clases cuya posición social los aísla de una serie de objetivos personales y sociales». El dinero adquiere en la conciencia del sujeto el carácter de fin, pues representa la posibilidad de relacionarse libre y autónomamente con el mundo exterior.

El dinero, que tiene su origen en el choque de voluntades entre individuos deseantes, se constituye en la forma que, independiente y autónoma respecto de las voluntades, rige el orden de las relaciones. El dinero subsume los objetos bajo la forma precio, colocándolos en un plano exterior y distinto del de las relaciones entre los individuos. Las cosas, representadas por el dinero, aparecen dotadas de un valor propio y, así, lo que originariamente tenía su origen en la relación y choque entre voluntades individuales, se alza como un plano compuesto de cosas que se relacionan entre sí. Esto pone de manifiesto el proceso de objetivación, en el que las representaciones originadas en el sujeto se independizan y aparecen como representaciones originadas en los objetos.

Originariamente, el valor surge de la convergencia entre el deseo del sujeto y la distancia respecto del objeto. El proceso de objetivación borra el rastro subjetivo del valor y éste, representado en el dinero, aparece como «supraobjetivo» y «supraindividual». El valor aparece, frente al sujeto, como resultado de la comparación entre objetos que en sus relaciones estructuran un mundo exterior en el

que las cosas se determinan recíproca e independientemente de la subjetividad. En este proceso se delimita la separación entre el mundo del individuo y el mundo objetivo de las relaciones entre los objetos regidos por el dinero, sobre el que se despliega la técnica económica.

El dinero, como medio de objetivación, pone el choque entre voluntades en un plano exterior, permitiendo la relación ordenada y pacífica entre los individuos. Mientras que los objetos se presentan en sus cualidades, no permiten un intercambio tal que excluya los sentimientos subjetivos de desigualdad. Las propiedades del dinero hacen posible la equivalencia objetiva entre las prestaciones y las contraprestaciones. El objeto, subsumido bajo la forma precio, se integra en un proceso de intercambio que excluye cualquier sentimiento, vale decir cualquier rastro de relación directa entre individuos. La economía monetaria configura un orden calculable en el que la potencial conflictividad, derivada de la relación entre subjetividades, se disuelve en el orden objetivado de las relaciones entre las cosas. Emerge así la racionalidad social como un ámbito que excluye el sentimiento vinculado a las subjetividades. La exclusión de la violencia y del azar, así como el establecimiento de una relación de intercambio, percibida intersubjetivamente como objetiva, son la consecuencia de la generalización de la economía monetaria.

En este orden, el dinero pasa a medir todas las cosas «con objetividad despiadada». Esto determina la emergencia de «una red de contenidos vitales personales y objetivos que, en su entrelazamiento ininterrumpido y en su causalidad estricta, se aproxima al cosmos de las leyes naturales, cohesionada por el valor monetario que todo lo impregna, como la naturaleza lo está por la energía que todo lo vivifica y que, al igual que aquél, se reviste de mil formas y, a través de la regularidad de su esencia definitiva y de la transformabilidad de todas sus manifestaciones, vincula a todo, convirtiendo a todo en condición de todo lo demás». La medición «despiadadamente objetiva» del dinero subsume todos los contenidos vitales en un entrelazamiento que en

su causalidad estricta los aproxima al cosmos de las leyes naturales. El dinero establece un orden de relaciones tras el que desaparece lo contingente, que emerge como un cosmos natural regido por la necesidad y cuya expresión son las leyes de la economía monetaria. El dinero cohesiona este cosmos, a la vez que lo impregna y dota de unidad.

El dinero actúa como lenguaje. El lenguaje revela al individuo, por medio de la designación, la imagen del mundo y lo relaciona con él por medio de su función como instrumento de comunicación. En un modo análogo realiza el dinero su función. Las palabras, como el precio en dinero, son los signos de las cosas. El dinero, como el lenguaje en su función instrumental, es el medio de la relación del sujeto con las cosas exteriores a él.

Debido a su forma, el dinero es «el representante más acabado de una tendencia epistemológica de la ciencia moderna en general: la reducción de las determinaciones cualitativas a las cuantitativas». En el cumplimiento de esta tendencia todo aparece ordenado según número y medida del número, y las diferencias cualitativas transformadas en diferencias cuantitativas. Se borra toda determinación cualitativa en las cosas y emerge la cantidad como lo único relevante. Este despliegue de lo cuantitativo tiene como consecuencia el que la cantidad es la única representación de las cosas. Con la generalización de la economía monetaria, este proceso alcanza su punto más extremo y definido, apareciendo como «el punto más elevado de un orden de evolución histórico espiritual que determina inequívocamente su orientación».

La autonomización de la circulación monetaria permite subsumir el proceso de intercambio, y las relaciones que subyacen, a la lógica matemática, haciendo posible que la tendencia epistemológica hacia lo cuantitativo abarque el ámbito de las relaciones sociales. El dinero, en su capacidad de representar la totalidad de lo cualitativo bajo la cantidad, hace posible integrar el proceso de intercambio en lo que el pensamiento moderno considera como conocimiento científico y que encuentra en la expresión matemática su forma más acabada.

En esta representación lo espontáneo e imprevisible no tiene cabida. Todo se relaciona a partir de principios fijos de extensión y movimiento, llevando al campo de las relaciones sociales uno de los supuestos fundantes del pensamiento moderno: el que todos los elementos guardan relación entre sí y lo hacen según determinados principios.

Lo matemático se apoya en la representación de las cosas por el dinero. Como Heidegger señaló, lo característico de lo matemático es que revela cosas que ya son conocidas, pues sustituye las cosas manifestadas en su naturaleza por unidades. En cuanto unidades, cosas de naturaleza diferente se pueden relacionar entre sí y establecer un vínculo común. Lo matemático es una extensión de la subjetividad que primero se proyecta sobre lo conocido y posteriormente dice de él algo que el sujeto conoce. El conocimiento matemático es independiente de los objetos. El número, subsumido en lo matemático, no pertenece a la naturaleza de las cosas, sino a la naturaleza de nuestra subjetividad. Lo matemático anticipa, como conocimiento axiomático, la esencia de las cosas y las presenta distribuidas en una superficie homogénea desprovista de cualidades.

Lo matemático y la circulación monetaria son formas análogas. Uno y otra se establecen en oposición a la oscuridad y confusión de la subjetividad, presentando las cosas bien bajo el número o bajo el precio, en forma clara y distinta. Lo claro y lo distinto es el rasgo que caracteriza la concepción moderna del conocimiento, que cifra su horizonte en la exactitud, a la que se accede reduciendo la complejidad a la más extrema simplicidad. Esta percepción de lo claro y distinto es incompatible con los sentidos; sólo el entendimiento permite esta percepción. Con la retirada de la sensibilidad, lo claro y distinto configuran un mundo uniforme en el que las cosas se diferencian nítidamente en su cantidad. La realidad cualitativa, representada en una primera instancia por los objetos, tras los que subyacen individuos que se relacionan con otros individuos, se reduce, en la representación, a una relación entre masas

homogéneas. La economía monetaria es la descripción del movimiento de estas masas regidas por la ley universal de la oferta y la demanda.

Mediante el lenguaje matemático se describe la objetividad que compone el mundo exterior al individuo. La sustitución del lenguaje natural, caracterizado por su equivocidad, por el lenguaje unívoco y artificial de la matemática realiza la «objetividad despiadada» de dinero, a partir de la cual la red de contenidos vitales se uniformiza en un conjunto de puntos regidos por la lógica. La subjetividad que regía el mundo premoderno, encarnada en la voluntad del príncipe o del ciudadano, es sustituida por la objetividad calculable e indiferente.

El análisis de Simmel se sitúa fuera del ámbito de la filosofía clásica, que había establecido la disolución de la autonomía del sujeto a la vez que lo ponía en el centro metódico de la reflexión. Este planteamiento se movía en un círculo que, partiendo de la autonomía del sujeto, terminaba en su completa determinación exterior. Esta inversión que pone al sujeto en el centro del conocimiento se acompaña, a su vez, de la pérdida de autonomía. Esta peculiar relación es visible en Descartes, quien, por una parte, privilegia desde un punto de vista metodológico el conocimiento reflexivo. Pero, por otra parte, este conocimiento reflexivo presupone una doctrina metafísica «que tiende a abolir la actividad autónoma del yo». El providencialismo es la continuación de esta relación. Esto cierra el análisis en torno a la rígida determinación de la acción del individuo, cuya consecuencia es la falta de libertad del ser humano.

II

La representación exterior del mundo regido por el dinero es la proyección de un rasgo característico del espíritu humano, la capacidad de objetivar. El espíritu humano evoluciona en el sentido de una «separación cada vez más fundamental y más consciente entre las representaciones objetivas y subjetivas, que, en principio, se mueven en una situación psicológica poco clara y bastante indiferente». La historia del espíritu humano es el despliegue del proceso de objetivación, cuyo significado es

que la originaria identidad entre el ser humano y los objetos se irá escindiendo hasta alcanzar la mutua independencia.

Simmel, en la estela de Kant y Nietzsche, establece la constitución del orden como una derivación del sujeto, que guarda relación con su capacidad de objetivar. Al escapar a las consecuencias del determinismo anterior, Simmel describe la escisión entre la personalidad libre y la función articulada respecto de otras funciones. El dinero establece este orden objetivo de relaciones. El mundo ya no aparece como una imposición de la providencia y de determinaciones exteriores.

La consecuencia del proceso de objetivación es la emergencia del rasgo fundamental que caracteriza a la sociedad moderna: la disociación entre la personalidad y la función. La personalidad es el espacio del yo, que se proyecta como despliegue del deseo y cuya realización depende únicamente de su decisión autónoma. La personalidad es independiente de otras personalidades, puesto que las relaciones sociales se articulan a partir de las funciones. La complejidad del mundo regido por el dinero intensifica el desarrollo de la división del trabajo y, como consecuencia, la interdependencia entre los individuos, a la vez que estas relaciones son establecidas fuera del ámbito personal: «La división moderna del trabajo aumenta el número de dependencias en la misma medida en que hace desaparecer a las personalidades detrás de sus funciones». Éstas constituyen un orden jerárquicamente establecido respecto de fines que no son de naturaleza personal, sino técnica. La jerarquización de las funciones pertenece al ámbito separado por completo de la personalidad, que se sitúa en un orden de igualdad, indiferencia y autonomía. La personalidad aparece como «contraposición y complemento de la objetividad». Esta relación entre el yo y las cosas se inscribe en un contexto en el que «cada vez aparece con mayor claridad y exactitud el carácter de la naturaleza sometida a leyes, el orden objetivo de las cosas, la necesidad objetiva del acontecer y, por otro, cada vez se acentúa de modo más intenso y poderoso la individualidad, independiente, la libertad personal y el ser-para-sí frente a todo lo

exterior y a todas las fuerzas de la naturaleza». La extensión de la economía monetaria desarrolla la reciprocidad mutua entre los seres humanos a la vez que se disuelven los elementos personales en las relaciones entre los individuos. Esta disolución es la condición de la interdependencia mutua, de la que el dinero es el vehículo adecuado puesto que, a la vez que crea relaciones entre los seres humanos, «deja a las personas fuera de ellas». La organización social se despliega como un orden objetivo de funciones separadas respecto de la personalidad. Este orden se objetiva frente a la personalidad como algo exterior a ella.

Este proceso de constitución de las relaciones sociales como relaciones entre funciones, relacionadas a su vez por el dinero, y no como relaciones entre personalidades, viene a replantear el problema de la organización social tal y como fue concebido por el pensamiento del siglo XVIII. El temor a la muerte, explicó Hobbes, empuja a los individuos a un pacto en el que se desprendían de su libertad para constituir la paz social. Otra forma de limitación aparece en la noción del ser humano empujado a relacionarse con los demás como único medio, a través de la división del trabajo, para satisfacer sus necesidades y deseos. Tanto la seguridad como la satisfacción del deseo empujan al individuo a subordinarse a un orden externo. En ambos casos aparece la contraposición entre la autonomía y libertad del individuo y la constitución del orden social. El individuo libre aparece o sometido a la amenaza de los otros o incapaz de satisfacer sus necesidades. La renuncia a la libertad, bien bajo la égida del Leviatán, bien bajo el disciplinamiento que impone la división del trabajo, es la condición que permite la seguridad y la satisfacción de las necesidades, respectivamente.

El análisis de Simmel muestra cómo en el mundo moderno esta relación se presenta bajo otro prisma, en el que la libertad y la autonomía del individuo son paralelas a la constitución del orden social. Esta nueva presentación de la posición del individuo lleva consigo la caracterización de la libertad del individuo asentada en la personalidad escindida de la función. En la extensión de la economía

monetaria es donde se materializa esa duplicación. Lo característico de su análisis es la convergencia entre la máxima libertad y autonomía del individuo y la máxima formalización, autonomía e independencia de las relaciones sociales.

En el mundo moderno, la libertad y la autonomía se expresan mediante el dinero y su constitución como exclusivo vínculo entre individuos y cosas. Respecto de la personalidad, la posesión del dinero es la medida de la independencia, libertad y autonomía. Respecto de las funciones, el dinero es el principio que rige autónomamente sus relaciones. La tecnificación de lo exterior al individuo, del orden compuesto por las relaciones entre funciones, excluye la arbitrariedad y el azar e introduce la seguridad y la calculabilidad. En esa configuración de lo exterior, de lo sociable, de un modo análogo a lo natural, el individuo se ubica estable e independientemente respecto de otros individuos.

Para Simmel, es el dinero, y su generalización en la economía monetaria, lo que explica la constitución social y que a la vez es simétrica con la plena autonomía y libertad de la personalidad. En su planteamiento, el ser humano aparece bajo un prisma ambivalente. Es libre e independiente de la voluntad de otros seres humanos, pues el dinero le otorga la posibilidad de un obrar autónomo. Esto implica que la única relación del ser humano lo es con los objetos. El proceso de objetivación que hace posible la independencia respecto de los demás y la relación exclusiva con las cosas ilustra sobre la peculiaridad de la moderna sociabilidad: que ésta no tiene su origen en los individuos, sino en las cosas.

La orientación hacia el dinero y el acrecentamiento del poder del ser humano sobre la naturaleza «refuta la opinión de que el mundo ya está repartido y que no condiciona la satisfacción de las necesidades, a ningún tipo de robo». La posibilidad creciente de satisfacer las necesidades, junto a la extensión de la autonomía y libertad individual, ratificada por el derecho, constituye «el progreso sustancial de la cultura». Este proceso es una consecuencia de la capacidad de objetivación del espíritu humano.

En el distanciamiento respecto de los objetos radica la posibilidad de dulcificar «la tragedia humana de la competencia», puesto que cuando las cosas aparecen puestas en ámbito de lo objetivo, el acceso a ellas, por medio del dinero, no implica la violación de la autonomía y libertad del otro. La disociación del yo y la objetividad permiten «la construcción de un mundo que es apropiable sin lucha y sin opresión mutua, a la formación de valores, cuya consecución y disfrute por parte de una persona no excluye a la otra, sino que, antes bien, abre el camino al otro». Por el desarrollo de su capacidad de objetivación, el deseo, móvil de la acción del individuo, no lleva a éste a la confrontación inmediata con otro, sino que lo refiere únicamente a los objetos. La lucha de todos contra todos se transforma, por la capacidad de objetivación, en la convergencia pacífica, mediada por el dinero, sobre los distintos objetos.

Este modo de relación escindida es el modo de organización de las relaciones sociales, en las que no está implicada la personalidad, sino la función que el yo realiza. La anterior relación en la que el yo está determinado se transmuta en una relación de igualdad entre personas y de jerarquización entre las funciones. Describiendo esta última relación, escribe: «El jefe de producción y el trabajador más inferior, el director y el vendedor de unos grandes almacenes, están sometidos a un fin objetivo común y, dentro de esta relación general, subsiste la subordinación como necesidad técnica en la que se expresan las exigencias de las cosas y de la producción como un proceso subjetivo». La finalidad que estructura la jerarquía de las funciones no aparece como una imposición arbitraria de una voluntad, sino como un requerimiento de naturaleza técnica. La jerarquía ya no encadena personas, sino funciones. El yo aparece liberado de la voluntad arbitraria del otro y en su lugar se pone la función. Esta sustitución termina por desvanecer todos los sentimientos de agravio entre las personas. Los individuos son reconocidos como iguales que realizan funciones diferentes.

La escisión entre la persona y la función ocupa el centro de la forma moderna en la que

se ordenan las relaciones sociales. La persona se cierra sobre sí misma, mientras que la función estructura la organización de las relaciones sociales. La extensión de la economía monetaria hace posible esta duplicidad, que se constituye en el rasgo característico de la sociedad moderna. La estructura de las funciones y su disposición jerárquica es compatible con la noción de sociedad compuesta por personas libres y autónomas.

En esta separación se delimita el perímetro de la personalidad respecto de la función. La personalidad abarca el ámbito del yo, mientras la función alude a la acción del ser humano en relación a lo exterior. Entre las funciones, el dinero es el único elemento de mediación, a la vez que la personalidad se «diluye por completo en las condiciones de la economía monetaria». Las relaciones establecidas entre las funciones, basadas exclusivamente en la posesión de mercancías y la prestación de servicios, excluyen a la personalidad. En la relación que se establece en el exterior no aparece la personalidad del otro, sino únicamente el contenido de su función. La persona no se encuentra sometida a una lógica exterior, sino la función. La distancia entre uno y otro es la esfera de la libertad de la persona. El orden de las funciones se tecnifica, se despoja de cualquier arbitrariedad frente a la persona.

La personalidad es indiferente tanto a la función como al orden exterior que compone. La completa disociación respecto del exterior es el contenido de la autonomía de la personalidad, que aparece así caracterizada negativamente, como independencia respecto de lo que es exterior a ella. Lo exterior es una estructura de funciones que únicamente tiene que ver con el intercambio monetario de mercancías y servicios. La personalidad está ausente de la función.

En esta misma disociación la personalidad aparece separada de otras personalidades. La relación que el yo establece lo es exclusivamente con los objetos a través del dinero, y con el otro a través de las funciones. En la relación que la persona establece con la función pierde su carácter y pasa a ser definida desde los caracteres adscritos a la función. En la transición desde el yo a las funciones se

produce el vaciamiento del yo real y su sustitución por el yo de la representación. En esta separación se realiza la autonomía de la personalidad. El ser humano aparece entrecruzado por la paradoja, pues en cuanto persona es autónomo y en cuanto función es heterónomo.

La historia que desemboca en la modernidad es relatada por Simmel como un proceso a lo largo del cual se transforma la relación entre el yo y el otro. Originariamente, esta relación se ponía en términos de obligación en la que estaba implicada la dependencia personal.

La función del derecho, como muestra Simmel, conduce a la independencia entre el ser del yo y aquello que le rodea. En las formas premodernas del derecho, la obligación invade la libertad de la persona. Son aquellas formas en las que «el derecho del señor se extiende inmediatamente a la personalidad del que presta los servicios». El extremo opuesto es aquel en el que el derecho se extiende exclusivamente al producto, con independencia del trabajo que se haya desarrollado. En esta forma del derecho, la personalidad y la obligación están completamente separadas. El dinero, como sustitución de la prestación personal, impulsa estos cambios. La generalización de la economía monetaria rompe la relación entre las personas, a la vez que subsiste la relación de obligación. El derecho en una sociedad regida por la economía monetaria se despliega como un conjunto de normas que fijan el ámbito en el que se desarrollan las relaciones entre las personas. Las obligaciones no son tipificadas como relaciones entre personas, sino entre las funciones en las que las personas exteriorizan sus acciones. El derecho fija las condiciones en las que se despliega el dinero. El reconocimiento de la propiedad privada, así como la inviolabilidad de la persona, son las condiciones que hacen posible la disociación entre la persona y la función y entre las personas.

El orden de las funciones compone el sistema de las relaciones sociales. Éstas aparecen relacionadas por el dinero, que determina su orden. La lógica de las relaciones sociales aparece, en último término,

determinada por la lógica de las relaciones monetarias. El orden de las funciones, y por tanto el sistema de relaciones sociales, se inscribe en un universo autónomo sustraído a toda arbitrariedad, pues las leyes del dinero aparecen como técnicamente determinadas. En la medida en que la arbitrariedad, es decir, lo político como voluntad, está excluida, aparece garantizada la libertad del individuo.

La noción de orden que describe Simmel es análoga a una estructura funcional, desplegada como un orden de funciones, en el que está disociada la posición de los rasgos del individuo que la ocupa. El carácter y la personalidad del individuo son indiferentes a la acción que se realiza desde la función.

La disociación entre la personalidad y la función es la condición de la libertad moderna. El yo encerrado en el perímetro de la personalidad es independiente de la función exterior que cumple. El ser íntimo, el ser uno para sí mismo, aparece rodeado de una suerte de muralla que lo separa de los otros seres. Las relaciones externas entre las funciones dejan fuera ese yo íntimo. Es una doble escisión la que se produce: entre las personas y la persona y el mundo. La consecuencia es la emergencia de la individualidad autónoma, que encuentra en la preservación de su aislamiento el ideal de vida en libertad.

La proyección del actuar del sujeto teleológicamente determinado cristaliza en una realidad escindida en la que el yo permanece como personalidad independiente de los demás. La simetría entre la libertad del yo y la libertad del otro se hace posible en el aislamiento. El dinero determina que las acciones de los individuos se manifiesten en fines expresados monetariamente. La objetivación del orden teleológico es la condición que unifica las funciones y mantiene separadas a las personalidades. El dinero es la transmutación del valor que desde el sujeto se impone a la naturaleza y la ordena.

La técnica económica, como gestión de la economía monetaria, surge de este proceso de evolución del espíritu humano. La escisión entre el sujeto y el objeto supone la desvinculación de los intereses personales del proceso económico. Los intereses funcionan

como si fueran fines en sí mismos, mientras que el proceso económico lo hace como un proceso mecánico cada vez «menos influido por las irregularidades y las sorpresas de los elementos personales». En esta separación se dibuja la duplicidad entre lo subjetivo y lo objetivo, como esferas autónomas e independientes. Los intereses constituyen fines en sí mismos para el individuo, que los confronta y trata de realizar en un orden mecánico del que está excluida cualquier interferencia originada por otros intereses.

La separación que la economía monetaria establece entre la objetividad y el yo independiza a ambas instancias. La completa separación y objetivación de la economía se hace manifiesta allí donde «realiza su función según fuerzas y normas que no son idénticas a las de su propietario, sino relativamente independientes de éste». El dinero y el yo que lo posee son libres en cuanto separados el uno del otro. La norma del dinero, en cuyo desenvolvimiento está excluido el otro, hace a su propietario independiente respecto de los demás en su acceso a los objetos.

La distinción entre la personalidad y la función resuelve el dilema de la insociabilidad de la naturaleza humana. La libertad queda confinada a la personalidad separada del exterior, configurado como un orden de relaciones entre funciones, sujeto a una legalidad propia. La acción de la personalidad aparece sobrevolada por la fatalidad que rompe la relación entre las intenciones y las consecuencias. El proceso de objetivación cierra al ser humano, libre en un mundo determinado, cuya manifestación más sintomática es que las intenciones aparecen desvinculadas de sus consecuencias. Las intenciones permanecen en el perímetro de la conciencia. Mediante prueba y error, el individuo puede ajustar sus actos a la única intención cuyas consecuencias puede determinar: la persecución del propio interés. La génesis de esta desvinculación se remonta a las fórmulas derivadas de la hipótesis occamista, cuya consecuencia fue la desvinculación de la intención del ser humano, la salvación, de las consecuencias de sus actos. Un acto únicamente es juzgado por Dios como

merecedor o no de salvación. El mundo secularizado borra la figura de Dios y coloca en su lugar la exterioridad objetivada. Ésta continúa, no obstante, siendo tan opaca a la razón humana como antes lo era la voluntad divina. El yo es el único punto de partida, pero ahora desvinculado de esta exterioridad. Análogamente a como sucede con la salvación, las consecuencias de la acción no guardan relación con la intención.

La libertad y autonomía del individuo se caracteriza en términos negativos. Es distancia respecto de los demás. La satisfacción del deseo, independientemente de los otros, es la manifestación de la libertad. El dinero, al establecer la relación exclusiva entre el yo y los objetos, hace posible esa distancia. La posesión del dinero independiza a la persona respecto de otras personas, transformando la satisfacción del deseo en un acto autónomo e independiente. En la penumbra permanece lo que significa la distinta posesión del dinero. Esta establece la diferencia en cuanto al acceso a la satisfacción del deseo. Pero es una diferencia que no se objetiva en una relación jerárquica y permanece irrelevante frente a lo que resulta relevante: la igualdad entre todos los individuos en su libertad e independencia.

La unificación de los bienes y su producción en el dinero abre el camino a la independencia de los individuos entre sí: «cuando los individuos se concentran en el dinero y la propiedad consiste en dinero, el individuo tiene que adquirir la tendencia y el sentimiento de una significación autónoma frente a la totalidad social y ha de comportarse frente a ésta como un poder en relación con otro, puesto que está en libertad de buscar donde quiera sus relaciones de negocio y cooperación». El dinero disuelve las relaciones de comunidad y refuerza la individualidad. El dinero abre el camino hacia la sociedad abierta, desarrollando aquellas formas de organización social «que unifica lo impersonal en los individuos en favor de una acción y que nos ha proporcionado la posibilidad de aprender cómo las personas pueden unirse con reserva absoluta de todo lo personal y específico». El dinero «nos hace libres» a la vez que resuelve la paradoja de la individualidad deseante y su

relación con otras individualidades semejantes. Esta relación se resuelve en el mantenimiento de la individualidad deseante y la libertad y autonomía del individuo.

En el planteamiento de Simmel sigue presente un rasgo peculiar del modo como el individualismo aborda la explicación de cómo se constituye la sociabilidad. Este rasgo alude a la imposibilidad de concebir las relaciones sociales como un orden derivado de la relación inmediata entre los seres humanos. Esta relación sólo es concebible mediada o por un poder exterior a por la norma. Lo que aquí subyace es la noción de que la inmediatez en la relación entre los seres humanos implica su destrucción. La voluntad del Leviatán, las leyes de la economía política y el derecho, fueron formas sucesivas de explicar el nacimiento de la instancia exterior que media entre los individuos y los integra socialmente.

La economía monetaria establece un sistema de relaciones en las que se hace compatible la libertad del individuo con la seguridad y el cálculo. La exigencia de seguridad se encuentra en los orígenes de la explicación moderna de la sociabilidad. El Leviatán, al imponer su voluntad, introduce la seguridad en las relaciones entre los individuos. Las leyes de la economía política clásica pretendían describir los mecanismos objetivos para la distribución de la riqueza generada por la división del trabajo. La teoría subjetiva del valor pondrá en la figura del consumidor, actor racional que calcula en términos monetarios, y su relación con las cosas, regladas por el precio, el principio de orden.

En los tres casos se apunta hacia lo mismo: la constitución de un sistema objetivo de relaciones entre individuos, exterior a ellos. En la exterioridad de estos órdenes se desvanecen las cualidades de los individuos, su subjetividad diferenciada, reapareciendo como cantidades iguales, libres, autónomas, independientes e intercambiables. La economía monetaria, la objetivación que supone, intensifica la separación entre los individuos, en cuanto que todos ellos exteriorizan sus acciones como resultado del cálculo monetario, generalizándose la calculabilidad y reduciendo la

incertidumbre de la mutua relación entre los seres humanos.

En la generalización de la economía monetaria se pone de relieve la forma en la que se alcanza la seguridad y cómo ésta tiene como condición el completo alejamiento respecto del otro. En la seguridad que proporciona el orden objetivado, el individuo maneja y calcula sus relaciones con el exterior. En esta relación no hay incertidumbre, pues lo exterior deviene completamente inteligible. En este contexto, hacer inteligible el mundo no significa el desvelamiento de la verdad de su estructura exterior, sino con el cálculo y manejo de lo exterior, lo que remite a una noción exclusivamente formal de la racionalidad. En la constitución del orden social por medio de las relaciones entre las cosas, se resuelve el conflicto entre individuos regidos por el deseo. La mediación del dinero permite la constitución del orden. La noción del ser humano como ser deseante fue vista, en el siglo XVIII, como la raíz de la conflictividad de la relación inmediata entre los individuos.

El deseo y su realización en libertad e independencia se constituyen en el horizonte de la acción del individuo. El ser humano es subsumido en la figura del consumidor, que en la medida que acrece y satisface su deseo experimenta mayor libertad. Este acrecentamiento de la libertad conlleva la radicalización de la relación instrumental entre el yo y el mundo. Lo exterior, que incluye a la naturaleza y a los demás, aparece única y exclusivamente como algo a explotar, algo puesto al servicio del deseo, pues esto contribuye a «atraer más materias y fuerzas hacia nuestras formas racionales y anexionarlas». Lo exterior es lo explotable, número estar ahí al servicio del deseo, que aumenta indefinidamente la producción de objetos. La contraposición entre el mundo humano y el mundo natural es el rasgo constitutivo de la civilización. Pero esta contraposición hay que verla bajo el prisma de la individualidad que establece su contraposición con el exterior. Así, el mundo humano aparece reducido al perímetro del yo, y el mundo exterior, que incluye a los otros y a la naturaleza, como objeto de explotación. Y es

que la subjetividad aparece en el mundo moderno cerrada sobre la individualidad, de tal modo que para una subjetividad otro individuo pertenece al mundo de los objetos.

El consumidor deviene el centro de la organización del proceso social. Esta centralidad es el contenido del giro del pensamiento económico a mediados del siglo XIX. El consumidor aparece como un ser racional, dotado de autonomía y libertad. Con su emergencia se delimita la frontera entre la economía clásica y la economía neoclásica, entre la teoría objetiva del valor y la teoría subjetiva del valor, entre una sociedad compuesta por individuos agrupados en clases sociales y una sociedad compuesta por individuos iguales e intercambiables. Esta transición viene determinada por la generalización de la división del trabajo, el proceso de intercambio y la intervención del dinero, cuyo resultado es la aparición de la riqueza abstracta o el dinero como el motivo de la producción, revelando que el motivo real de la producción son las necesidades y deseos de los consumidores. Las demandas de los consumidores determinan las mercancías proporcionadas por los productores. El consumidor es la representación del individuo libre que ocupa el centro de la organización de la producción.

En este giro desaparece todo rastro de teología representada por la metáfora de la mano invisible. Ahora quien actúa como principio de organización de las relaciones sociales es el individuo en su función de consumidor. Superada la teología, es la acción del individuo como consumidor la que «asigna a cada uno su lugar en la sociedad». La armonía de intereses ya no tiene su origen en la acción causal del individuo, bajo la égida de la mano invisible, sino en la figura del individuo que se relaciona con las cosas impulsado por su deseo, por medio del cálculo monetario. El consumidor es la omnipresente figura que determina todo aquello que acontece. La sociedad moderna aparece como una organización democráticamente regida por el consumidor.

La figura del consumidor pone en el individuo el principio de constitución de la

organización de la producción. La economía política clásica había descrito las leyes que subsumen el comportamiento causal de los individuos. En oposición a esto, la figura del consumidor pone en la autonomía y libertad el principio constitutivo del orden social. No hay leyes, sino individuos que actúan libre y autónomamente en el contexto de las determinaciones de la economía monetaria. Con la desaparición del providencialismo emerge la contingencia, que a su vez se encuentra cruzada por la necesidad que nace de la calculabilidad y la manejabilidad. En este cruce emerge una noción del orden que ya no es la que regía la mano invisible, sino que está determinada por el grado en el que el mundo aparece determinado por el grado en el que aparece como calculable, desde la libertad y la autonomía del individuo.

Simmel coloca el mundo ocupado por el individuo autónomo, representado bajo la figura del consumidor en la emergencia de entendimiento como expresión única de la energía espiritual. Esta forma de energía responde a las manifestaciones de la economía monetaria. En oposición al entendimiento se sitúa el sentimiento, que es la manifestación de la energía espiritual en aquellos períodos no determinados por la economía monetaria. En la modernidad, la consecuencia es la desaparición de las manifestaciones sentimentales, sustituidas «por una inteligencia objetiva». El mundo se transforma en objeto de la inteligencia y el sentimiento deviene una manifestación residual e irrelevante.

El dominio de la inteligencia y el dinero determina un dominio falto de carácter, pues «las personas y las cosas están determinadas de modo fijo, individual, sin diferencia y con exclusión de todo lo demás». La inteligencia se con-figura como «un espejo indiferente de la realidad». Esa falta de carácter de la inteligencia se muestra en la ausencia de «la unilateralidad selectiva que constituye el carácter». La inteligencia deriva hacia la operación y el procedimiento. En último término, sólo lo que es susceptible de ser subsumido bajo el procedimiento es relevante para la inteligencia. Los procesos sociales objetivados se expresan como despliegue de procesos sociales

subsumibles bajo reglas de carácter. La falta de carácter de la inteligencia y el dinero subyace en la transformación de la política en simple administración y conciliación entre intereses. La paz y el consenso como fines resulta ser «la consecuencia positiva de aquel rasgo negativo de la falta de carácter». La sociedad se organiza a partir de la homogeneidad del dinero, que se transforma en «el punto central en torno al cual oscila la actividad de aquellas profesiones con libertad ilimitada».

La autonomía del yo y su voluntad había llevado a Nietzsche a la formulación de un nuevo principio moral, basado en el reconocimiento de la fuerza. La nueva evaluación tenía en su centro al superhombre, al hombre situado fuera del mundo empírico, y que sustituiría al último hombre. En su lugar, Simmel muestra un mundo en el que el último hombre ocupa el lugar central. El último hombre, que Nietzsche quiso barrer en el principio de la nueva evaluación moral, no ha desaparecido, sino que se instala como un ser disociado entre personalidad y función. Este hombre habita en un mundo en el que todos los fines y jerarquías aparecen bajo una determinación exclusivamente técnica, en el que la violencia se ha sublimado en las relaciones monetarias. El poder no se hace visible como confrontación de voluntades, como enunciaba la nueva evaluación, sino como el pacífico discurrir de la lógica del intercambio regida por el dinero. Es el habitante del mundo del dinero, regido por la inteligencia sin carácter. A ese hombre el mundo se le aparece como lo dado, como una realidad irreformable ante la que sólo cabe o bien adaptarse o retirarse en un místico

camino individual de salvación. En este mundo, el principio de Bentham de la máxima felicidad para el mayor número posible se constituye en la única utopía.

La configuración del mundo de la autonomía individual y la objetividad del orden de las funciones regido por el dinero, compone el aspecto trágico de la descripción de la modernidad. Lo trágico es lo que sumerge al pensamiento en un complejo de conclusiones contradictorias, de opuesta significación. Lo trágico arroja una permanente tensión que pone a prueba al pensamiento y lo expulsa del paraíso de las certezas. Weber aludirá al mismo aspecto cuando describe la doble cara del capitalismo, como una fuerza material de progreso y a la vez de servidumbre del ser humano en unas estructuras burocráticas.

En Simmel está presente esta tensión. El dinero supone la autonomía del ser humano, la realización independiente del deseo. Esto supone la separación respecto de los demás, el cierre autista sobre uno mismo y la relación exclusiva con los objetos. La libertad individual es la antítesis de la sujeción personal, del dominio por la voluntad del otro. En la premodernidad la conciencia colectiva no dejaba espacio a la conciencia individual. Esto es superado por la libertad en el mundo regido por el dinero. Su contrapunto es el aislamiento, la libertad como algo negativo, como distancia, que confina al ser humano a ser el habitante de un mundo desértico en donde, desaparecidos los otros, todo es calculable y seguro.

© Reis núm. 89, enero-marzo 2000.





¿El dinero da la felicidad?

En 2007, un estudio de la fundación neoliberal española *Fedea* señalaba que el 88% de los más ricos se mostraban satisfechos o muy satisfechos con su vida, mientras que, dentro del segmento de los más pobres, el porcentaje de satisfacción era del 66%. Pareciera ser, pues, que, según este estudio, a mayor capacidad adquisitiva, mayor satisfacción con la propia vida. Sin embargo, el mismo estudio aseguraba que también parecía demostrado que “la renta no aumenta la felicidad de forma indefinida”.

PEDRO A. HONRUBIA HURTADO

Relación dinero/felicidad

La relación entre renta y felicidad no es lineal, concluían estos investigadores neoliberales. La razón de esta aparente paradoja, según explicaban ellos mismos, es que los individuos se comparan con otros de su mismo nivel socioeconómico en función de sus niveles de ambición o aspiración, por lo que, si la distancia entre objetivos y logros aumenta, es muy probable que, aunque crezca la renta absoluta, la relativa disminuye, y es ahí cuando aparece una fuente de infelicidad. “Por lo tanto”, aseguraron los autores, “una explicación de la débil relación entre renta y felicidad es que la renta relativa más que la renta efectiva es la que, a partir de un cierto nivel, hace más felices a los individuos”.

No obstante, como buenos neoliberales, en ningún momento se cuestionaron otra posible interpretación de los resultados dados: si no sería posible que el hecho de que los ciudadanos de más renta se declararan más satisfechos con sus vidas que aquellos de menos renta, se pudiera explicar por el propio hecho, comúnmente conocido, de que los valores sociales dominantes así lo indican. En esta investigación, ya de entrada, se asume como válido el hecho primario de que una persona responde a las preguntas sobre determinados temas de manera natural, según su propia experiencia personal libre de todo condicionamiento, y no porque tal persona esté condicionada socialmente, de manera previa, según las ideas socio-culturales hegemónicas

dominantes. Que la persona, tanto los de unos niveles sociales como los de otros, haya desarrollado su vida conviviendo diariamente con toda una serie de narraciones y relatos que remiten a la idea mitificada del dinero, los bienes materiales y el estatus social, como fuente de felicidad y satisfacción vital, así como con una serie de exigencias individuales, en cuanto a su propio carácter social, que el sujeto debe asimilar si quiere aspirar a poder gozar del respeto generalizado de sus conciudadanos, parece no tener importancia a la hora de determinar el nivel de autosatisfacción que estas mismas personas dan a su vida en función de su renta, sus propiedades y su estatus social.

La visión teórica de la realidad que tienen los autores de este estudio, basada en el neoliberalismo, asume de manera tan absoluta que existe una relación natural y directa entre ambos factores (dinero y felicidad, estatus social y satisfacción vital), que no cabe siquiera plantear si, realmente, no haya sido esa narración previa la que ha condicionado las respuestas de las personas, esto es, que las respuestas no sean naturales y libres, sino social y culturalmente condicionadas, en base a una serie de aprendizajes previos: los mensajes absolutizados como hegemónicos por la sociedad misma.

De hecho, a poco que el debate sobre dinero y felicidad se saca de esas coordenadas impuestas por la estructura simbólica propia de la sociedad consumista-capitalista, los resultados parecen ser bien diferentes. En 2010,

por ejemplo, algunos investigadores de la Universidad de Liege (Bélgica), que se propusieron verificar si es cierto que las personas que viven en casas lujosas, que visitan los mejores restaurantes y que reciben los regalos más caros; es decir, aquellas que usualmente se asocian con el éxito social, son más felices o, por el contrario, se les hace difícil saborear las cosas más simples de la vida, aquellas donde el placer, la felicidad, no se vincula al dinero o el estatus social. En esta otra investigación tomaron parte personas adultas (entre 21 y 89 años), todos trabajadores de la universidad que ocupaban desde los puestos más bajos (servicios de limpieza, mantenimiento, etc.) hasta los puestos directivos. Cada persona debió completar un cuestionario donde explicaba cuánto ganaba, cuánto ahoraban, sus actitudes hacia el dinero y su nivel de satisfacción cuando experimentaban emociones como la gratitud, la alegría o la excitación durante las experiencias desafiantes. Los primeros resultados de los cuestionarios mostraron que las personas más ricas también reconocían que disfrutaban menos las emociones de la vida y que el dinero minaba su felicidad. Posteriormente, los voluntarios fueron asignados al azar a dos grupos. A las personas de uno de los subgrupos se les mostró una imagen del dinero como un recordatorio de la riqueza mientras que a las personas del segundo subgrupo se les mostró la misma imagen, solo que ésta era borrosa y difícilmente reconocible, al menos de manera consciente. Después de este recordatorio, los voluntarios llenaron otros cuestionarios especialmente diseñados para evaluar la habilidad para saborear pequeñas experiencias placenteras. Los resultados no dejaron lugar a dudas: las personas que vieron en un nivel consciente la imagen del dinero puntuaron más bajo en el disfrute de esas pequeñas experiencias. La segunda prueba de esta investigación fue aún más concluyente: a 40 estudiantes de la University British Columbia se les mostró una fotografía de dinero o una imagen neutra, y posteriormente se les brindó un pedazo de chocolate. Dos observadores externos medían cuánto tiempo las personas empleaban en ingerir el chocolate y debían evaluar, según su percepción externa, cuánto

parecían degustar el chocolate. ¿Los resultados? Las personas que fueron expuestas a la imagen del dinero saborearon el chocolate por 32 segundos como media mientras que aquellos que vieron una imagen neutra se demoraron 45 segundos y parecían disfrutar mucho más de su gusto. Los investigadores concluyeron entonces que el dinero, o la sola activación de su recuerdo, inhiben la capacidad de disfrutar plenamente de los pequeños placeres de la vida. Una conclusión, ya vemos, antisistema.

Pero, ¿por qué se producía este curioso fenómeno que parece ir en contra de toda creencia generalizada en relación a la capacidad del dinero para proporcionar a las personas una vida placentera y gustosa? Estos científicos adoptaron para sus explicaciones la conocida como “teoría de la adaptación hedónica”, según la cual elevadas y continuadas dosis de placer disminuirían la capacidad de degustar los pequeños placeres cotidianos. Así, según estos investigadores, la capacidad que tienen las personas de adelantar los placeres en la imaginación tendría efectos similares, al menos momentáneamente; lo cual puede inducir a pensar que la falsa opulencia, en la que se ve inmersa la mayor parte de la sociedad occidental, se convierte en un espejo que impide disfrutar de los pequeños y sencillos placeres de la vida. Gozamos más imaginando lo que el dinero, la fama o el poder, es decir, todo eso que se asocia con el éxito social, nos puede proporcionar, que disfrutando de los pequeños placeres que la vida suele poner diariamente a nuestro alcance y a los cuales, con frecuencia, no damos mayor importancia que la de su disfrute momentáneo y fugaz, pero nada más. Por eso, cuando alguien nos enseña una imagen de dinero, con solo recordar inconscientemente lo que tal imagen representa para nosotros —el éxito, la riqueza, etc.—, nuestra mente se estimula de tal modo que ya no es capaz de gozar de los pequeños placeres con la misma intensidad con que lo habría hecho de no haberla visto.

Esto nos muestra varias cosas: por un lado, la vinculación directa que los sujetos hacen en su mente, inducidos por lo que se desprende de la ideología dominante, entre dinero y felicidad; entre dinero y placer. Por otro lado, demuestra

que cuando es la sociedad misma la que sacraliza las imágenes asociadas al éxito social como máxima expresión de su cotidianeidad, los resultados respecto del disfrute de los pequeños placeres de la vida son los que en este estudio se muestran. Unos resultados –y unas conclusiones–, en definitiva, bien diferentes a los del estudio de Fedea, ¿tal vez porque las premisas previas de la investigación ya no se dan tan por supuesto, de antemano, como en el estudio de los neoliberales? Obviamente.

La búsqueda de la felicidad según el consumismo/capitalismo

La principal diferencia entre ambos estudios, más allá de la metodología y la capacidad exploratoria de cada trabajo –mucho más precisa y metódicamente científica en el caso de la investigación universitaria belga–, por la que los resultados parecen ser tan distantes, en realidad, a nuestro juicio, no es más que una cuestión de conceptos: mientras en la investigación de Fedea se asume, como dijimos, el hecho primario y absolutizado de que las personas responden de manera natural y neutra a las preguntas que se les plantean sobre su nivel de satisfacción vital en relación a su nivel de renta o su estatus social, sin plantearse en ningún momento la posibilidad de que esto no sea así realmente, sino que, al contrario, el sentido de las respuestas dadas por los sujetos pueda estar condicionada por su propio marco de interpretación previamente interiorizado y acorde a los valores propios del sistema consumista-capitalista dominante, en el segundo no se asume ningún condicionamiento previo de este estilo que pueda desvirtuar el resultado de la investigación; simplemente se estudia la relación entre dinero y felicidad, entre dinero y placer, a través de elementos que no van ya impresos en las respuestas mismas. Así, cuando ya no es la razón, mediatizada por la cultura dominante, la que se responde a sí misma, sino que es la propia experiencia investigativa la que aporta las respuestas a la investigación, los resultados, como se ve, son bien diferentes. La conciencia mediatizada no tiene dudas, porque así lo ha aprendido previamente, de que entre dinero y felicidad, entre dinero y placer, entre estatus social y satisfacción vital, existe una relación

directamente proporcional: a más dinero, más felicidad; a más dinero, más placer; a mayor estatus social, más satisfacción vital. La capacidad física de disfrutar del placer, en cambio, no lo tiene tan claro e incluso podríamos decir que sugiere lo contrario.

La comparación entre los resultados de ambos estudios es, por ello, muy interesante para nuestro análisis: nos ayuda perfectamente a comprender cómo funcionan los actuales códigos de sentido hegemónicos consumistas-capitalistas y qué efectos tienen, en la práctica, en la vida de las personas, en su capacidad de darse valor a sí mismas; de juzgar sus propias vidas según lo que tales personas esperan de las mismas. O dicho de otro modo, para comprender cómo nuestra noción del placer y de la propia búsqueda de la felicidad está directamente condicionada por lo que viene impuesto desde la ideología consumista/capitalista en relación a tales conceptos.

Los medios de comunicación de masas, principalmente a través de la publicidad, el cine, los dibujos animados y las series de televisión, construyen relatos y narrativas, una mitología en toda regla, sobre el funcionamiento de nuestra sociedad actual, meten en ellos el papel que ocupan las diferentes clases sociales, dan códigos de sentido para que las personas puedan interpretar sus propias vidas conforme a ellos, y sientan así las bases del marco interpretativo –hermenéutica de sentido– con el que los sujetos verán en adelante su propio mundo, así como el mundo que les rodea. Estas ideas remiten a conceptos tanto de tipo material, como de tipo espiritual, y, entre ellos, al concepto de felicidad.

La construcción de narrativas que ensalzan la posesión de bienes materiales, el estatus social y la riqueza, que vinculan estos hechos sociales con el desarrollo personal y una vida lograda, con la felicidad misma, con el deseo vital por el que todo ser humano debe moverse, es algo inherente a nuestro modelo de sociedad, en tanto y cuanto responde a las necesidades propias de la estructura económica, así como sirve para legitimar el orden social y evitar los deseos de sublevación de las clases explotadas. Pero eso nunca se hará presente,

explícitamente, en tales narrativas. La hermenéutica de sentido consumista/capitalista remite a las necesidades económicas del sistema, pero lo hace de tal manera que es reproducida en sociedad como una forma de vida, como un marco interpretativo para la valoración subjetiva de nuestras propias vidas. Se esconde así su verdadera finalidad —de clase— y se hace presente explícitamente solo aquello que nos induzca a no verla.

Por ello, cuando las personas responden acerca de la relación que existe entre su nivel de vida, económicamente hablando, y su satisfacción vital, usualmente no lo hacen desde su propio pensamiento genuino y original, sino desde el citado marco interpretativo, esto es, desde lo aprendido, como medidor de su propia satisfacción vital, a través de la mitología consumista/capitalista y los códigos simbólicos que de ella emanan. La percepción que el sujeto suele tener, en consecuencia, sobre su propia felicidad, sobre su nivel de satisfacción vital, está condicionada, necesariamente, por todos estos conocimientos basados en los códigos sociales imperantes que ha desarrollado con anterioridad, a través de su propio proceso de socialización.

Infeliz el que no tenga

La felicidad para el sujeto consumista/capitalista no se mide por la capacidad del mismo a la hora de poder disfrutar de los pequeños placeres de la vida o en sus deseos más íntimos de poder estar en paz consigo mismo, sino a través de la capacidad que el sujeto haya podido tener, a lo largo de su vida, para satisfacer las exigencias que la sociedad impone en relación a lo que se presupone debe ser una vida de éxito, es decir, acorde a la mentalidad consumista/capitalista dominante, mediante, por ejemplo, lo que se pueda mostrar a través del dinero que se tenga, las propiedades de las que se goza o la capacidad para consumir aquellas mercancías que el mercado pone a nuestro alcance, principalmente las que se relacionan simbólicamente con los estratos más altos de la sociedad y el éxito social. Para el sujeto medio de nuestros días, ser feliz, pues, no es aprender a disfrutar de la vida como un fin en sí mismo, sino como un medio para conseguir los fines

consumistas/capitalistas que la sociedad demanda de nosotros, como un mecanismo para poder alcanzar el soñado éxito social.

Cuanto más se haya conseguido avanzar en la consecución de esos sueños y objetivos consumistas/capitalistas, más felices se deberían poder sentir las personas, porque más felices los demás podrán pensar que esas personas son, que están siendo. Y aunque, en realidad, no lo estuvieran siendo, no importa: lo que importa es que el resto de la sociedad, cuando pueda verte desde fuera, así lo podrá creer. Para el sujeto consumista, en definitiva, como se suele decir con frecuencia, “el dinero da la felicidad”, y así debe pensarlo tanto para la valoración de su propia vida, como para la valoración de la vida de los demás.

He ahí, entonces, la explicación al porqué hay cada vez más personas infelices e insatisfechas en nuestra sociedad actual. Lo cierto es que la felicidad, en esta sociedad consumista/capitalista, se vincula directamente al dinero, a la propiedad privada y a la capacidad de consumo, determinando así un camino para la misma en base a ello y extendiendo globalmente la creencia de que a medida que se asciende en la escala socio/económica más opciones hay de poder ser felices, esto es, de poder disfrutar de la vida de tal forma que la felicidad sea su consecuencia lógica. Pero eso tiene su contrapartida también lógica: a medida que estos sueños no se alcancen, a medida que no se logre poder acceder a todos esos beneficios que el dinero, las propiedades y el consumo otorgan supuestamente a la persona en su relación con la búsqueda de la felicidad, la infelicidad, la insatisfacción vital, se hará presente. Es justamente lo que está pasando ahora con esta demoledora situación de crisis económica que están sufriendo como nadie las clases trabajadoras. Cada vez hay más personas que se quedan fuera de poder luchar por alcanzar sus propios objetivos en relación a la felicidad, y, por tanto, cada vez hay más personas infelices, insatisfechas, frustradas. Aunque suene extraño, es todo muy lógico y es lo que perfectamente se podía esperar que ocurriese, no tiene nada de sorprendente.

© www.lagranlucha.com



Los fundamentos onto-teológico-políticos de la mercancía y del dinero

Una incursión en los orígenes de la religión capitalista

“Hay que ver en el capitalismo una religión (*Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken*)”. Con esta frase lapidaria e intempestiva, comienza un fragmento inédito de Walter Benjamin, escrito, según los editores alemanes de sus obras, a mediados de 1921 y que lleva como título, precisamente, El capitalismo como religión. Este texto, que contiene, por así decirlo, múltiples capas geológicas, sedimentadas, casi siempre, de modo imprevisto y escondiendo tesoros filosóficos exquisitos, puede ser leído, en buena medida, como una confrontación con el pensamiento de Max Weber y, más precisamente aún, con su libro *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo* finalizado en 1905.

FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI

Sin embargo, también otros autores desfilan en las pocas referencias que Benjamin brinda en este escurridizo texto: Georges Sorel, Erich Unger, que formaba parte del círculo de “magos judíos” de Oskar Goldberg quien era, a su vez, considerado “un típico judío fascista” por Thomas Mann y que nos habla de la terrible ambigüedad de ciertos proyectos filosófico-político s que despertaban una gran fascinación en Benjamin. En este punto, la relación con Carl Schmitt no es, probablemente, ni la más compleja ni la más sorprendente de sus afinidades a pesar de su consabido carácter célebre impulsado por la notoriedad de los personajes y el empeño con que ha sido estudiada por algunos intelectuales contemporáneos. También cabe mencionar, entre los autores a los que recurre Benjamin, a Bruno Fuchs, Ernst Troeltsch y Gustav Landauer.

Sin embargo, el título del fragmento proviene de un autor que no es mencionado en absoluto en el texto: Ernst Bloch. En efecto, en su libro sobre Thomas Münzer, Bloch acusa a Calvino de destruir el cristianismo para reemplazarlo por el “capitalismo como religión”. Esta constatación de la fuente de Benjamin, necesariamente altera, en cierta medida, la datación del fragmento propuesta

por Tiedemann y Schweppenhäuser dado que, como la primera edición del texto de Bloch es de 1921, entonces este año pasa a transformarse en el término *post quem* y no ya *ante quem* de su redacción. Ahora bien, para elaborar su ferviente argumentación, Bloch se basa, fundamentalmente, en los trabajos de Max Weber como luego lo hará el propio Benjamin.

En este sentido, al confrontarse Benjamin con Max Weber, no debe entonces sorprendernos que nuestro autor recurra a las páginas de la obra maestra de Ernst Troeltsch sobre la sociología de las religiones.⁷ En efecto, Troeltsch debate fuertemente con Max Weber acerca del proceso de secularización en general y sobre el papel desempeñado por el protestantismo en particular, respecto del desarrollo de la esfera económica moderna. Por un lado, Troeltsch muestra cómo el cristianismo no instaura un rechazo ascético del mundo sino que, por el contrario, inaugura una participación en los bienes de la creación y concibe al mundo como un lugar de trabajo. No obstante, el teólogo alemán sostiene, al mismo tiempo, que cuando el racionalismo económico suscita una independencia sin límite, tiende a oponerse a los lazos sociales de orden religioso y a desarrollarse con toda independencia respecto de aquéllos. De este

modo, si bien Troeltsch intenta introducir un número importante de matices en los análisis de gran escala llevados adelante por Weber, al mismo tiempo, otorga un papel indirecto a la secularización, estableciendo para la religión un papel existente pero subordinado en la configuración de las formaciones económicas.

Con esta perspectiva, la posición de Benjamin, si la vemos en su justa medida, confronta, a la vez, las tesis de Weber y la de Troeltsch. Al primero, porque establece que el vínculo entre religión y capitalismo no es meramente el resultado de un proceso de secularización o racionalización: “La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo (*religiösen Struktur des Kapitalismus*) no solamente como una formación condicionada por la religión (*als eines religiös bedingten Gebildes*), como lo cree Max Weber, sino como un fenómeno esencialmente religioso (*als einer essentiell religiösen Erscheinung*), nos conduciría todavía hoy por los desvíos de una polémica universal desmesurada”.

Sin embargo, a la hipótesis del segundo, según la cual el capitalismo se independiza de su origen religioso, Benjamin responde que, en efecto, en cierta medida lo hace, pero sólo para transformarse él mismo en una religión con todos sus efectos concomitantes: “El cristianismo, en la época de la Reforma, no favoreció el advenimiento del capitalismo (*Aufkommen des Kapitalismus*), sino que se transformó en capitalismo (*sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt*)”.

Por lo tanto, Benjamin, en este texto totalmente desconocido en su época, y también en las décadas posteriores a su muerte, estableció una de las hipótesis más radicales que se hayan enunciado jamás dentro del marco de las interpretaciones acerca del fenómeno de la secularización y el surgimiento del capitalismo, esto es, la existencia de algo así como una religión capitalista que sería el resultado de una completa metamorfosis del cristianismo en religión civil del dinero: “El capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito del cristianismo [...] de forma tal que, al final de cuentas, la historia del cristianismo es esencialmente aquella de su parásito, el

capitalismo *seine* (*Geschichte die seines Parasiten, des Kapitalismus ist*)”.

Sin embargo, a pesar de ello, Benjamin comparte, tanto con Weber como con Troeltsch, un probable equívoco cronológico al considerar que, el cristianismo que debe tomarse en cuenta para este análisis, se corresponde, enteramente, con el protestantismo moderno. Podemos decir entonces que, a partir de este momento, hemos alcanzado, en la obra de Benjamin, aquello que Feuerbach denominaba *Entwicklungsfähigkeit*, esto es, la capacidad, a menudo escondida dentro de sí, que tiene toda obra para ser desarrollada más allá de sus alcances e hipótesis originales pero, por supuesto, partiendo de estas.

[Es importante tomar en cuenta que la lectura parcial de Weber que sólo coloca el acento en la ética protestante a la hora de explicar el desarrollo del capitalismo, se corresponde con la que se llevaba adelante, no sólo en la época de Benjamin, sino también hasta la actualidad. En cambio, una nueva tendencia en los estudios weberianos ha mostrado cómo, en el Weber maduro, existe una reflexión mucho más compleja y amplia sobre la importancia del cristianismo medieval y de la religión en general en los desarrollos de la economía moderna].

Es por ello que queríamos profundizar aquí en la vía abierta por Benjamin para llevar sus iluminaciones en otra dirección a los fines de seguir su sugerencia y construir un somero esbozo de un capítulo de la arqueología del capitalismo como religión. Por supuesto, la tarea resulta vastísima y, siendo el espacio limitado, nos concentraremos exclusivamente sobre un punto preciso mencionado por Benjamin cuando declara: “Comparación entre las imágenes de santos de las diferentes religiones y los billetes de banco (*Banknoten*) de los diferentes Estados. El espíritu que habla en la ornamentación de los billetes de banco (*Der Geist, der aus der Ornamentik der Banknoten spricht*)”.

En esta frase, Benjamin parece sugerir que, en los billetes de banco, se realiza el propio espíritu del capitalismo. Es más, la espectralidad mortuoria del capital se manifiesta en las efigies

que muestran los billetes: los padres de la patria ocupan ahora el lugar de los santos de la Iglesia. En todo caso, son los fantasmas de los muertos los que aseguran la santificación de los billetes que constituyen acaso uno de los pilares centrales del capitalismo moderno.

Por lo tanto, se trata aquí de una historia de antiguos cultos mitológicos: “Habría que examinar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero (*das Geld*) ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que pudo extraer del cristianismo elementos míticos suficientes para constituir su propio mito (*um den eignen Mythos zu konstituieren*)”. Como bien señala Benjamin, el oscuro fondo mítico del cual se nutre el dinero, encontró en el capitalismo su fuente más plena y fructífera, al punto de que el billete de banco pasó a ser el emblema y la cifra última de la religión del capital.

Sin embargo, la experiencia contemporánea nos ha mostrado hasta qué punto la materialidad de los billetes de banco es un sustrato del cual el capitalismo puede prescindir. Es más, el billete mismo puede representar, en cierta medida, una forma de obstáculo para el rápido movimiento de la liturgia financiera *sans trêve et sans merci*.

Por lo tanto, es necesario interrogarse entonces, desde un punto de vista ontológico-político, qué es el dinero en cuanto tal y de dónde extrae su eficacia jurídica y religiosa.

II.

En ese sentido, querríamos proponer aquí la hipótesis según la cual el dinero es el sacramento por excelencia de la religión capitalista de la culpabilización tal y como la describe Benjamin. Así, el dinero constituye, para las sociedades contemporáneas, el auténtico y más complejo mitologema del poder económico cuya morfología no ha cesado de informar todos los aspectos de nuestra vida social y política.

Ahora bien, esta constatación nos plantea una serie de interrogantes: ¿qué es un sacramento? ¿Qué significa, por otra parte, que la religión cristiana se organice alrededor de una estructura sacramental como pilar de su práctica

cultural? ¿En qué sentido el dinero es un sacramento secularizado en el capitalismo?

En la tradición de la Iglesia latina, el *De sacramentis* de Hugo de San Victor y la *Summa sententiarum* habían colocado los fundamentos del locus classicus de la teología medieval a la hora de la definición del sacramento que se halla en las Sentencias de Pedro Lombardo, donde podemos leer: “el sacramento es el signo de una cosa sagrada (*sacramentum est sacrae rei signum*). Sacramento se dice también de un secreto sagrado (*sacrum secretum*), como cuando se habla del sacramento de la Divinidad (*sacramentum Divinitatis*), de tal forma que el sacramento es a la vez el significante Sagrado (*sacrum signans*) y el significado sagrado (*sacrum signatum*). Pero ahora trataremos del sacramento en tanto signo (*signum*)”.

En este sentido, la concepción del sacramento como una forma lógico-lingüística sumamente especial del signo, era una herencia agustiniana que había sido recuperada a raíz de la querella doctrinal que, durante la segunda mitad siglo XI, mantuvieron Berengario de Tours y Lanfranco de Bec. Como puede verse, en el sacramento se da una perfecta coincidencia sin resto entre el significante y el significado, con lo cual, estamos en presencia de un signo que no significa otra cosa que sí mismo (*non aliud sed ipsum significat*). Sin embargo, ¿cómo debe entenderse esto y de dónde surge la fuerza operativa de esta semiótica sagrada?

En la tratadística madura, Tomás de Aquino establece que los sacramentos se relacionan con la santidad bajo el aspecto de signo. Ahora bien, como precisa inmediatamente el Aquinate, una especificidad determinante en todo sacramento es que se trata del “signo de una realidad sagrada que santifica a los hombres”. Dicho de otro modo, “el sacramento [...] se ordena a significar nuestra santificación (*quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem*)”. Puede verse entonces que el objetivo del sacramento no consiste en otra cosa que sacralizar el objeto que se halla bajo su dominio eficiente. La entrada misma en la iglesia cristiana se produce por un acto sacramental que consiste en la inclusión —mediante el bautismo— de un nuevo

miembro, dentro de una comunidad concebida sacramentalmente. Así, estamos en presencia de un signo que tiene un poder diferencial respecto de cualquier otro signo del lenguaje humano puesto que, en este caso, un signo lingüístico detenta la potencia de convertir en sacro a las personas o bienes que entran en la esfera de influencia que el propio signo recorta en el mundo.

Desde esta perspectiva, toda comunidad cristiana es, en cierto sentido, una comunidad juramentada, esto es, sacramentada por un lenguaje que tiene la capacidad de hacer entrar – mediante la consagración – lo sagrado en el mundo profano a los fines de hacerlo partícipe de la jerarquía celestial. Tomás lleva este argumento hasta un punto de articulación que representa también, una tensión conceptual extrema: “el sacramento por el hecho de significar una realidad que santifica, tiene que significar también el efecto producido, que va implícito en la causa santificante en cuanto que es santificante”. Esto equivale a decir que, en el sacramento, tanto el significante como el significado son sagrados: es decir que se trata de un signo cuyo fuerza es sacrosanta, su referente es sacralizado por el acto consagradorio y su eficiencia en tanto signo está en su capacidad de producir lo sagrado mismo (y no sólo de transmitirlo).

Por ello, la doctrina del “carácter” sacramental busca establecer una marca inextinguible y una perpetuación de la sacralidad que, cambiando el estatuto ontológico del sujeto, le impide su retorno a la esfera profana. Así, el carácter establece la posibilidad de efectuar un acto lingüístico de efectos irreversibles, la capacidad para el lenguaje divino y humano de constituirse como huella indeleble de un sacro poder inmortal.

III.

La doctrina sacramental de la Iglesia latina medieval constituye, entonces, la primera articulación de un teoría los actos lingüísticos performativos. En efecto, toda acción sacramental no es otra cosa que la puesta en juego de un signo que realiza en acto aquello que significa. Los teólogos medievales hablan de “efecto sacramental” para referirse a esta cualidad suprema del signo performativo. Por

ello, sus teóricos más radicales, a diferencia de un aristotélico como Tomás, prescinden de todo componente sensible para la definición de este acto de habla sacramental. Así, Duns Escoto, sostiene, por ejemplo, que incluso una fórmula bautismal completamente desprovista de sentido también podría ser eficaz con la condición de que se halle instituida legítimamente.

Para Duns Escoto, la *relatio conformitatis ad significatum*, se alcanza cuando el signo logra su eficacia performativa absoluta. Si los teólogos medievales pueden, más allá de sus complejas discrepancias, hablar de un “efecto sacramental” es porque la eficacia del signo lingüístico es, en este caso, el objetivo supremo de su institución. Es por ello que, en casos como el de Duns Escoto, puede llegar postularse un puro lenguaje que gira sobre sí mismo, haciendo coincidir significado y significante en el acto eficaz de transmisión de la gracia puesto que la eficacia del signo está garantizada por la legitimidad institucional de la Iglesia que lo administra como delegada de Cristo.

Es tiempo, entonces, de volver sobre el fragmento de Benjamin acerca de la religión capitalista. En efecto, allí se dice que “en primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural (*erstens ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion*), quizá la más extremadamente cultural que haya existido jamás”. Ahora bien, ampliando la perspectiva del primer Weber y siguiendo los senderos sugeridos por Benjamin, podemos concebir al capitalismo como una forma extrema de la religión cultural cristiana en sentido amplio. Ahora bien, la función cultural del cristianismo sólo puede aclararse por medio de la teoría sacramental y esta última es acaso el resultado efectivo del oficio cultural.

Ahora bien, Benjamin insiste en que “el segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración del culto es permanente. El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci* (*Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans trêve et sans merci*)”. Si es verdad que el capitalismo es la celebración perpetua de un culto, ¿qué se halla en el centro de dicha glorificación que no conoce descanso?

Como ya lo había señalado Benjamin, el objeto del culto incesante es la ornamentación de los billetes de banco. Si el capitalismo como praxis coincide con un culto, su objeto de adoración no es otra cosa que el dinero mismo.

Los economistas siempre han tenido conciencia del peculiar estatuto mercantil del dinero aún si falta todavía una teoría que dé cuenta de su particular fisiología ontológica. Originado en la mercancía, respaldado por el metálico en oro o, más recientemente, libre también de este patrón sustantivo, lo que los economistas llaman “dinero-símbolo” todavía sigue encerrando muchos misterios, en particular, el llamado dinero fiduciario o dinero dirigido es decir, el que es encarnado por el dinero papel, el billete, que no tiene otro valor que el asignado por la ley o el Estado que lo emite.

Marx ya había señalado que las mercancías “son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos (*voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)”. Lo mismo vale para el dinero y, en particular, para lo que Benjamin denomina los billetes de banco. ¿De dónde extraen su hipnótica fascinación a punto de que son el objeto mismo de adoración del culto sin pausa de la religión capitalista? El mismo Marx, en una página que el propio Benjamin probablemente aún no conocía en 1921, no dejaba de señalar que, precisamente, en “cosas relativamente carentes de valor (*relativ wertlose Dinge*), como un billete de papel (*Papierzettel*)” es en donde aparece el carácter puramente simbólico del dinero.

En este punto, para Marx (como para la abrumadora mayoría de los economistas) el dinero, obtiene su valor del Estado que lo emite: “lo que ocurre es que el signo del dinero exige una validez social objetiva propia (*eigenen objektiv gesellschaftlichen Gültigkeit*), y esta validez se la da, al símbolo del papel moneda (das Papiersymbol), el curso forzoso”. Sin embargo, la concepción del dinero como símbolo, que predomina en las más diversas escuelas de economistas, no explica su particular estatuto ontológico, o tomando prestada la expresión de Marx, el dinero-símbolo no da cuenta de los

resabios teológicos que ocultan su funcionamiento dentro del culto capitalista.

En este sentido, una de las formas posibles de empezar a clarificar el misterio del dinero es colocarlo, como también lo hacía Marx pero sin haber profundizado este camino, entre una de las formas del signo. En efecto, antes que considerarlo como un símbolo que representa otra cosa (por ejemplo, el metálico), es necesario concebir al dinero como un auténtico signo eficaz que realiza aquello que significa, esto es, el valor. De este modo, aún independizado de todo respaldo en metálico, e incluso de su soporte mismo en papel, el dinero como flujo de capital es algo así como una forma circulante de performatividad pura capaz de producir valor donde quiera que un sistema jurídico y una formación social le otorguen legitimidad o fuerza-de-ley. De este modo, podemos ahora relacionar, bajo una nueva luz, dos de los componentes esenciales del culto capitalista que Benjamin hizo converger en su fragmento: el culto y el dinero.

Si el capitalismo, como piensa Benjamin, es la realización extrema de un culto religioso cuyo centro está dado por la adoración de la ornamentación de los billetes de banco, entonces, es legítimo reconducir el análisis genealógico hacia las formas en que en la religión cristiana, de la cual deriva –como exceso– el capitalismo, se ha constituido, de modo insospechado, el culto del lenguaje como “palabra eficaz”. En efecto, es en los tratados teológicos medievales donde, por primera vez, surge una reflexión sobre lo que hoy los lingüistas denominan acto de habla performativo. Dicha preocupación medieval no obedecía solamente a la elaboración de una teoría pura del signo sino más bien, y sobre todo, a la constitución de una praxis cultural centrada en el signo sacramental como productor de la gracia teológico-política que sustenta a la Iglesia como institución temporal.

Por lo tanto, el capitalismo que, como lo ha mostrado Weber, es esencialmente heredero de la praxis socio-política cristiana, no sólo seculariza la noción y la forma misma del culto y la burocracia sino que también absorbe su operador teológico fundamental, esto es, el sacramento como signo eficaz. En ese sentido,

el capitalismo actúa como una máquina sacralizadora universal que, *sans trêve et sans merci*, torna indisponibles hombres y personas que son conducidos, con un mismo gesto, hacia las loas incansables de la producción y del capital. Si la jerarquía eclesiástica inventó la praxis propia de la acción burocrática a través de una reflexión sobre el sacramento como signo, el capitalismo secularizó dicho núcleo jurídico-político como una forma de consagración perpetua de una burocracia planetaria destinada a la adoración del dinero como signo que no significa otra cosa que sí mismo y cuya capacidad performativa es capaz, literalmente, de producir el valor que significa y sostener el andamiaje de un mercado sin fronteras.

De este modo, Marx recordaba la procedencia del dinero que, para el filósofo alemán, no es otra cosa que una mercancía originaria transformada en una equivalente general capaz de producir una forma de valor. Por ello, toda forma-dinero esconde el trabajo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, el propio Marx reconoce que en toda mercancía se esconde un secreto teológico que la convierte en una “forma fantasmagórica” (*phantasmagorische Form*), es decir, en un auténtico fetiche del culto capitalista. Con todo, la eficacia fetichista del dinero, en cuanto tal, no necesita de un referente concreto en la forma

de trabajo humano y la evolución del capitalismo financiero, capaz de separarse de toda forma de trabajo físico (y, por ende, productivo), es buena prueba de ello.

El dinero es capaz de separarse de su propio origen en el trabajo humano para postularse como signo performativo apto para producir el valor que un orden jurídico-político le permite alcanzar. Así considerado, el capitalismo es un sistema productor de signos eficaces según la forma dinero, la cual puede presentarse como fetiche antes los hombres gracias, precisamente, a su capacidad de producir valor a través de su institución como operador sui-referencial, generador, por lo tanto, de la propia facticidad social que le sirve, a su vez, como sustento para su adoración.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que si Benjamin encuentra en el capitalismo la última forma que ha adquirido la religión entre los hombres y, en los billetes de banco, el objeto privilegiado de su culto, esto es solamente posible dado que el dinero mismo ocupa, estructuralmente, el lugar del signo eficaz de los sacramentos de la religión cristiana. Esto implica que toda arqueología del capitalismo y de la burocracia debe, necesariamente, resolverse en una genealogía del dinero como auténtico sacramento del poder.





Mundo sin dinero: una visión más allá del capitalismo

Cuando hace unos años atrás iniciamos el proyecto “Mundo sin Dinero”, no lo hicimos con la ingenua visión de que el gran problema de la humanidad sea la existencia del dinero, sino con la visión de aportar ideas y soluciones que nos permitan mirar por fuera del marco histórico en el cual el dinero se ha instalado como un Dios, generando todo tipo de violencias. No es el dinero el problema, sino todas las creencias, culturas y visiones que lo sustentan como la gran y única forma de manejar la economía planetaria. Y esto no está exento de una mirada que abarca al proceso humano y su insuficiencia evolutiva actual.

JUAN E. DRAULT

Hay dos hechos sin embargo que ponen luz sobre la situación actual, y es que la realidad externa comienza con nuevas realidades internas en los seres humanos, que luego se abren paso al mundo a través de su intencionalidad de cambio y evolución. Por tanto cuando nos descubrimos creando nuevas ideas y escenarios, estamos encendiendo esa mecha creativa que con su efecto multiplicador, en un momento u otro de la evolución, generará cambios en el mundo. Esto sin dudas es esperanzador, porque viendo como en el mundo comienzan a crecer estas nuevas ideas, se vislumbran los posibles futuros.

El otro hecho es que la evolución es atemporal pero pretendemos mirar los cambios en plazos de tiempo enormemente finitos. Digo atemporal porque el cambio que pretendemos podría tomar decenas, cientos o miles de años, la evolución hará siempre su parte para que los avances se produzcan sin importar el costo. El costo y los tiempos de la evolución son los puntos difíciles de afrontar como seres humanos sensibles y finitos. Afortunadamente somos seres humanos históricos y sociales por lo que nuestra vida trasciende tanto en nuestro legado a las siguientes generaciones, como en todas las acciones y producidos que podemos dejar para los que continúen la tarea.

En un mundo donde perder es un anti-valor, reconocer el fracaso es algo que pocos valientes saben afrontar. Sin embargo a la vista de la situación mundial y su sistema económico, debemos hoy más que nunca ser valientes y reconocer el fracaso. Hoy más que nunca, si pretendemos que las próximas generaciones nos vean como personas que supimos tomar buenas decisiones a tiempo y dejarles un mundo mejor. Hoy más que nunca si pretendemos envejecer y morir con la consciencia tranquila de haber hecho lo mejor posible para el conjunto de la humanidad. Hoy más que nunca si pretendemos superar el abismo que se nos presenta.

Así entonces precisamos romper la cáscara de este huevo mental en el que nos encontramos, para salir y ser capaces de observar un nuevo amanecer para la humanidad. Estamos tan condicionados por pre-conceptos y visiones que nos atemoriza pensar en algo más allá del capitalismo, como si aún estuviéramos en épocas donde se creía que la tierra era plana y en sus confines había terribles abismos y peligros. Si bien hay un contexto científico, siempre hay responsables de generar y manejar esas visiones. Y nunca son para otra cosa que la manipulación en favor de sus propios intereses y los de una supuesta élite que creyéndose superior en su capacidad de ver

e interpretar el mundo, se impone por manipulaciones diversas.

La cultura y educación que avala el más básico funcionamiento del capitalismo se basa en tres pilares: en que recibir es mejor que dar, en la especulación por la cual logro tomar más recursos de los que doy generando una acumulación, y por ultimo en la necesaria cosificación que no es otra cosa que la necesidad de convertir al otro en objeto pasible de ser manipulado por mi intención económico-especulativa. Por tratarse de un planteo altamente individualista y competitivo, contrario a toda posibilidad de funcionar en un esquema de bien común planetario, el sustento primario del capitalismo tiene relación con la subsistencia y la necesidad individual o tribal-familiar de “asegurarse el futuro”.

¿Por qué no tenemos el futuro asegurado? Todo es una cuestión de suerte y habilidad pero nadie tuvo ni tiene el futuro asegurado. Digo suerte por el lugar “accidental” donde le tocó a cada uno nacer con sus condiciones favorables o desfavorables, y la habilidad para salir adelante frente a todos los obstáculos que debemos sortear.

He aquí el gran problema evolutivo actual: no somos solidariamente responsables de la vida en el planeta, y por tanto la lógica de subsistencia requiere acumular y utilizar recursos aún más allá de las reales necesidades sin importar cuántos otros en el planeta no lo puedan hacer. De ahí que vivimos en un esquema cultural y económico insolidario e individualista. ¿Es el capitalismo el responsable? No, es parte de una falta de evolución, de un camino que aún nos queda recorrer como seres humanos, de sentidos y sensibilidades que nos falta despertar, pero hoy el capitalismo es la representación del límite, del huevo en el cual estamos atrapados y del cual aún nos atemoriza salir. Casi como esa visión de la película “Matrix” donde todos estaban aletargados y conectados a un sistema cuyo fin último era la extracción de energía por parte de máquinas dominadoras del mundo, hoy somos como esas baterías humanas que alimentamos a este sistema con nuestra energía de consumo. No importamos más que como consumidores y precisamos comprarles los recursos energéticos

vitales para generar energía de consumo y así sostener el ciclo. Coincido en que es duro y oscuro verlo así, pero este es el mundo actual atado al capitalismo.

En esta falta de evolución destaco la incapacidad de ser solidariamente responsables por todas y cada una de las vidas humanas en el planeta y en equilibrio con el ecosistema que nos brinda a nosotros las condiciones para la vida. Es el planeta y la naturaleza la que nos aporta el agua y el oxígeno sin el cual no existiríamos, pero nos hemos mayormente desconectado del planeta y creído superiores porque de otra forma no podría haber tampoco un sistema económico extractor, despilfarrador de recursos y contaminador. No nos han educado para el equilibrio ecológico porque hacerlo va contra los intereses del consumo y la industria productora-acaparadora.

Sin embargo una breve visión de un mundo donde hayamos superado el abismo actual muestra la posibilidad de tener vidas plenas y dignas, sin violencia, de una enorme y rica diversidad.

Muy por el contrario a la creencia general, el sistema económico actual no apunta a promover la diversidad. Millones de personas siquiera acceden a recursos para su más básica subsistencia, ¿cómo pensar en un desarrollo pleno y diverso si la lucha diaria más común en este planeta es la primitiva lucha por la supervivencia?

Cuando se vislumbra y conecta con una sociedad solidaria, donde todos los seres humanos tienen su futuro asegurado por el sólo hecho de nacer humanos, sin discriminaciones violentas, donde la diversidad se multiplica en creatividad al servicio de la solución y prevención de los problemas. Cuando se vislumbra ese potencial de crecimiento para la vida, y no para la muerte y el sometimiento. Entonces se toma perspectiva de la situación actual y los grandes desafíos que hay por delante. Pero también se logran ver esos pequeños indicadores, esas pequeñas chispas de lo que está naciendo aquí y ahora. Se logran ver las primeras cabezas que asoman por fuera de los primeros huevos mentales que se rompen con la fuerza de la intención y la evolución. Y

esas tan pequeñas semillas del nuevo mundo me llenan de esperanza y energía.

Intentaré no imponer justamente ideas demasiado concretas sino plasmar algunas premisas de lo que veo respecto de un nuevo paradigma social, cultural, científico y económico más allá del capitalismo en unas pocas líneas.

El ser humano no precisa paternalismos, dirigismos ni esquemas monolíticos a los cuales quede supeditado como entes por encima de las personas y las sociedades, sean Estados o corporaciones. Que hoy estemos formados para aceptarlos y necesitarlos no quiere decir que verdaderamente los precisemos a futuro. El poder de decisión sobre los recursos en forma local, regional y global debe ser un acto democrático de seres humanos solidarios y responsables. La ciencia y la tecnología ya están a la altura y madurez necesaria para contribuir con métodos de decisión colectiva. La información, hoy manipulada, puede fácilmente volcarse al servicio de la asistencia en la toma de decisiones a partir de un flujo sin especulaciones. Este flujo de información y capacidad de procesamiento permite la previsión y prevención tanto de necesidades como de accidentes pudiendo ser altamente efectivos en el manejo de los recursos evitando el desperdicio y distorsión que hoy generan los llamados “mercados”. No necesitamos negociar nada ni tranzar nada, si somos solidariamente responsables. No hace falta dar para recibir, solo dar desinteresadamente porque la unión crea la fuerza de sustento capaz de sostener y desarrollar la vida en condiciones dignas y de alto potencial.

Eliminando todo esquema de dominación y manipulación también inhibimos la cultura de ganadores y perdedores, y con esto nadie es expulsado de ningún proceso productivo porque además no precisa producir para recibir lo que necesita para su sustento vital y desarrollo, siendo que la robotización admite en este contexto resolver tareas imbecilizantes y repetitivas que hoy son cubiertas por valiosos seres humanos que deberían estar creando, experimentando y aprendiendo sin límites. Esta realidad no genera personas que no desean hacer nada, porque el ideal de no hacer nada es

la compensación de una realidad actual donde debemos hacerlo todo y el peso es enorme. Muy por el contrario, una sociedad sin el peso de la subsistencia y la necesidad de asegurarse el futuro en forma individual cada día, será una sociedad libre y creativa, responsable y múltiple. Tan múltiple que habrá cientos de formas de organización económica locales adaptadas a las propias necesidades pero mancomunadas en sistemas de información y de necesidades globales que resolveremos desde la unión en la diversidad. Con capacidad organizativa y tecnológica local una comunidad conectada puede mayormente auto-sustentarse y requerir algunos recursos externos con previsiones resultantes de la información que fluye ya sin inconvenientes. Las grandes ciudades que fueron resultado de la atomización de las oportunidades laborales pierden peso específico cuando comunidades conectadas de menor tamaño y mejor calidad de vida se vuelven alternativas donde desarrollarse teniendo todos los recursos necesarios sin mediar costo ni transacción ya que los supuestos costos se diluyen por la producción robotizada y los medios de energía alternativos renovables. La producción artesanal se podría multiplicar de la mano del tiempo libre que genera la robotización, los recursos educativos y los elementos a disposición en posibles talleres temáticos. La actual producción especulativa de partes electrónicas incompatibles se torna armónica brindando un sin fin de posibilidades para la creatividad y la resolución de problemas diversos. El avance de la nanotecnología y la capacidad de manipular la materia a nivel molecular admite la impresión hogareña de objetos por demanda que ya no se transportan ni almacenan, así como su posterior reciclado que elimina los basurales y la contaminación resultante. La necesaria espiritualidad que nos conecta y eleva como conjunto superando las divisiones y discriminaciones se alcanza como parte de la conciencia global que crece como un despertar a nuevos horizontes. ¿Qué decir de la medicina, la educación, la ciencia o el arte en un contexto como el aquí descrito?

¿Estamos hoy preparados hoy para estos cambios? No.

¿Podemos lograrlo? Definitivamente.

¿Requiere mucho esfuerzo y creatividad? Si.

¿Estamos muy lejos? no tanto como creemos, dependerá de qué tan rápido reaccionemos y nos quitemos los temores actuales.

No sólo hay vida más allá del capitalismo, hay una mejor vida para todos y cada uno. Hay progreso de todos y para todos. Está el fin de la violencia y el comienzo de una verdadera historia humana.

La violenta locura del poder

Vivimos un mundo tiranizado por el dinero y la acumulación de poder. Es una realidad indiscutible que para acumular poder hay que imponerse, y para imponerse hace falta utilizar algún método que resultará violento para otros. El poder se ejerce sobre personas, recursos y sobre la naturaleza, y lamentablemente en este contexto capitalista el poder se convierte en una suerte de droga. Quienes tienen algo quieren más, los que tienen mucho lo quieren todo. El poder es sinónimo de violencia. Es sinónimo de necesitar sentirse más que otros, de compensar debilidades y miedos. El desear y ejercer el poder sobre otros es una acción netamente violenta y enfermiza, y hoy nos cuesta ver cómo es que las grandes cúpulas que detentan el poder son personas violentas y enfermas en un grado u otro. Son personas que no empatizan con todos y cada uno, y asumen los “daños colaterales” como partes necesarias del poder que ejercen al tomar decisiones o al ceder ante las presiones de los poderes que los condicionan. Pero esta violencia enfermiza alcanza además a grandes conjuntos humanos hoy día.

La intermediación entre problemas y soluciones

El poder de decisión es el poder más fundamental de todo ser humano. Pero ese poder se ha diluido y condicionado hasta arrancárnoslo de plano, imponiéndonos toda una serie de intermediarios. Algunos se llaman Estados o democracias formales, siendo el peor de todos los intermediarios el dinero. Así las cosas, ante un problema determinado, sin importar que se tenga la solución tecnológica o humana, si no aparece el dinero que conecta a estas dos partes, “problema” y “solución” no se

unirán. Ya todos conocemos algunos de esos: ¿existe suficiente presupuesto?, ¿tenemos leyes que lo permitan?, ¿hay apoyo político? Si la respuesta es “no”, el problema quedará sin resolver, y los que se decidieron por buscar una solución urgente quedarán frustrados viendo como el problema avanza. En este contexto es imposible ser solidariamente responsable de todas las vidas en el planeta, porque el capitalismo y la cultura que lo sustenta han generado tantos intermediarios que se ha vuelto una máquina de generar frustraciones y violencias, condicionando todo a su paso. Si damos un paso atrás y miramos el capitalismo como un todo verán su enorme ineficiencia y la locura violenta que lo acompaña.

¿El origen del problema?

¿Es el problema el Capitalismo o las personas que lo sostenemos? son ambos. Uno es la resultante del otro, pero es un círculo no-virtuoso que se retroalimenta, por lo que en un punto necesitamos comenzar a experimentar con círculos virtuosos que demuestren ser mejores para proveer las mejores condiciones para el desarrollo de la vida en el planeta.

Como mencionaba en mi artículo sobre la violencia económica y continué en la primera parte de este artículo, el poder y la violencia mucho tienen que ver con el primitivo concepto de la propiedad privada, contrario a la propiedad socializada o propiedad de uso que planteamos desde la organización “Mundo Sin Dinero”. El poder sobre recursos mediante la propiedad privada requiere de una serie de estamentos que avalen y defiendan de formas violentas esa propiedad, y como todos sabemos un poder se apoya sobre otros poderes para sostenerse unos a otros. El poder corporativo se apoya en el poder político y este último en el poder del Estado y viceversa. Si una corporación tiene tanto como para resolver los problemas de una vasta parte del planeta, los poderes políticos y Estatales que en el contexto capitalista convalidan la propiedad privada sobre esos recursos evitará que “problema” y “solución” se conecten y utilizarán todo su poder de represión y muerte para defender a dicha corporación, así como usará su poder político para adaptar leyes y tomar decisiones en favor de las mismas que financian sus

campanas políticas. Contrario todo esto a la mayoría de los habitantes del planeta y las futuras generaciones. Si nuevamente damos un paso atrás y vemos el cuadro completo veremos la violencia y la demencia de estos poderes. Pero también veremos la urgente necesidad de replantearnos muchas cosas para comenzar a eliminar los frustrantes intermediarios entre problemas y soluciones, entre vidas limitadas y vidas con futuro abierto.

Sería muy válido preguntarse por qué las personas perdimos el poder de decisión, por qué dejamos que nos lo quiten, por qué permitimos que surjan todos estos intermediarios. A mi entender no hemos nunca conocido una opción mejor. El poder mayor siempre ha estado ahí y ha sabido utilizarlo para manipular los hilos y hacernos creer que a través de democracias netamente formales debemos ser felices al poder decidir cuál será el próximo intermediador una vez cada 4 años. Un día para ir a votar y 1459 días para mirar la vidriera televisada aceptando que las más importantes decisiones las tomen otros en favor mayormente de otros violentos con mayor poder. Es en este punto en el que debemos replantearnos hacernos cargo del futuro, el planeta y nuestra gente, buscando por primera vez tener el poder real de decisión quitando de en medio a todo elemento intermediario.

La propuesta de acción inmediata

Por esta razón es que hablamos de superar la especulación violenta que promueve la cultura económica insolidaria actual. Y una de las formas de lograrlo es promoviendo la reconexión solidaria entre personas y grupos afines. Generando pequeñas comunidades de interés común que puedan comenzar a tomar decisiones y ejecutarlas sin intermediarios para dar respuesta a sus principales necesidades, generando a su vez flujos de información entre comunidades de gran utilidad para la toma de decisiones. Entre las herramientas para lograr evitar al peor de los intermediarios que es el Dinero, se encuentra la “propiedad socializada”, o “propiedad de uso”, junto a métodos de manejo de la información sobre los recursos que permita maximizar el rendimiento de éstos siendo escasos y limitados. Intentaré explicar esta propuesta de acción que podría

brindarnos experiencias de responsabilidad solidaria. Experiencias muy valiosas para la futura salida del capitalismo violento y la necesaria re-educación de reflejos y preconceitos que nos han dividido y vencido hasta aquí.

El derecho a la apropiación

¿A quién le compró la tierra el primero que llegó y se la apropió atacando a todo aquel que intentara tomarla? a nadie. Simplemente la tomó en un acto violento avalado luego por leyes externas impuestas por Estados que se impusieron e imponen con guerras y muchas más dosis de violencia. La tierra y sus recursos estaban antes que los seres humanos, por tanto no hay derecho ni lógica que avale la propiedad sobre tierras y recursos. Como no había nadie físicamente presente a quién señalar como el responsable de cedernos esos derechos se crearon representaciones de dioses inalcanzables e intocables quienes a través de ciertos elegidos “comunicaron” esta “cesión de derechos divinos”. Aceptamos esta imposición y manipulación y hoy lo seguimos aceptando ciegamente ya como “algo dado” porque nos han ido haciendo olvidar de este punto cero. Y resulta mejor que no lo recordemos porque causa indignación y rechazo contra el poder que se estableció avalando la apropiación sobre los recursos que todos precisamos y sobre los que tenemos iguales derechos. Si realmente revemos esta locura sabremos definir a la tierra y sus recursos como “tierra de nadie”. La tierra y sus recursos no son de nadie, es una entidad autónoma que nos cede el derecho a ocuparla brindándonos el soporte vital llamado oxígeno y alimentos a través de un socio estratégico llamado “naturaleza” y brindándonos el agua potable necesaria para componer la mayor parte de nuestros cuerpos y fluidos vitales. ¿Podemos entonces apropiarnos violentamente de la tierra y sus recursos? No debemos. ¿Podemos apropiarnos incluso de la evolución, imponiendo patentes y derechos sobre el recurso llamado conocimiento y las creaciones resultantes? No debemos. ¿Lo hacemos? Todo el tiempo.

La utilización de recursos debiera entenderse como un préstamo que el planeta nos hace y sobre el cual debemos hacer el

mejor uso posible. De lo contrario el mismo planeta y su clima barrerá tarde o temprano con las vidas que no saben entender este precepto (si no lo hacemos nosotros primero), y por supuesto no lo estamos entendiendo. Si aprendemos a utilizarlo a tiempo tenemos oportunidad de salvarnos como especie. Sino habrá que ir a violentar quizás otros planetas hasta que pase lo mismo o aprendamos definitivamente la lección.

Mejor comenzar ahora y experimentar una forma evolucionada de propiedad sin olvidar que son recursos cedidos a préstamo, y como tal el mejor uso posible es un uso socializado para beneficio del conjunto.

La “propiedad socializada” y la “propiedad de uso”

Si la tierra es de nadie en particular y los recursos son para todos podemos decir que los recursos deben ser socializados entre iguales, entre socios, sin imposiciones que produzcan violencia. Entre esos socios estratégicos que están a nuestra par se encuentran todas las formas de vida. No somos más qué... no podemos sentirnos superiores a... la tierra y sus recursos nos son dados a todos para compartirlos y ejercer una propiedad socializada respetando las necesidades de todos y cada uno de estos socios. Así cada cual debiera tomar y usar lo necesario sin comprometer los recursos necesarios para los demás, respetándonos y liberando todo aquello que ya no tiene uso, poniendo en valor aquellos recursos que han sufrido algún desgaste, o bien reciclando para otros lo que ya no tiene un destino cierto pero podría utilizarse. La energía es el principal recurso cedido para nuestro sustento, y esta energía vital producida por nuestros socios también tiene una responsabilidad asociada. Es energía que es cedida para el mejor uso posible. La energía que aplicamos a nuestro funcionamiento creativo, a nuestra acción en el mundo, a la producción y construcción debiera también ser entendida como un recurso que debemos utilizar para el bien común, y toda energía utilizada como seres complejos en contra de un igual o un socio es energía mal utilizada.

Así entendiendo que los recursos cedidos son limitados es imperante que utilicemos el

mayor cuidado evitando desperdiciarlos. Producir y consumir sin ningún tipo de responsabilidad como impone el capitalismo y el mercado es uno de nuestros peores errores, y la principal forma de detenerlo es dejando de producir y consumir repetidamente lo que ya existe pero está en posesión privada y por tanto inalcanzables, socializando como personas responsables los recursos no utilizados y convirtiéndolos en propiedad de todos para el uso del conjunto o los individuos. En el camino al reutilizar recursos existentes con mayor inteligencia y eficiencia estaremos haciéndole vacío al intermediario llamado Dinero que hoy día evita que las soluciones lleguen allí donde son necesarias y urgentes.

Un ejemplo muy fácil de entender son los libros. Son recursos que tienen para uno un uso determinado tras lo cual suelen simplemente acumularse, pero en la práctica un libro se imprime una y otra vez generando un desperdicio de recursos que no era necesarios si la propiedad socializada permitiera fácilmente ubicar los recursos y reasignarlos allí donde temporalmente son necesarios para luego ponerlos en valor y liberarlos para una reutilización en un círculo virtuoso que evita la producción consumista repetitiva y totalmente violenta para con la tierra y la naturaleza. Ni que hablar que hoy día podrían utilizarse medios electrónicos reciclables que evitarían el uso de pulpa, árboles y tinta entre otros materiales y costos de logística, distribución y espacio ocupado.

Así es posible socializar una cantidad enorme de distintos recursos que hoy quedan “atascados” sin uso en nuestras casas y empresas y que a falta de acceso otros requieren consumirlos comprándolos nuevamente generando un impacto innecesario y una ineficiente utilización de recursos. El conocimiento y la experiencia son otros de los recursos que por falta de un esquema de socialización inteligente queda atrapado en nosotros sin que muchos otros puedan sacar el máximo provecho del tiempo y la energía aplicada para alcanzar ese conocimiento, generando que otros tengan que utilizar nuevamente tiempo y energía para conseguir lo que ya existía pero estaba inalcanzable.

La salida menos violenta

La humanidad siempre evoluciona, porque la evolución está por encima del ser humano, incluso por encima del planeta. La principal diferencia entre humanos y otras formas de vida es su capacidad de actuar en el futuro, proyectando su intencionalidad y así trazando un plan de acción para la concreción de ese futuro visionado. Pero como queda cada vez más claro, y no puedo decir a ciencia cierta qué tan intencionado ha sido gestado este proceso, hay una progresiva incapacidad para intercambiar sobre el presente y el futuro, y una marcada llamada a “vivir el presente” ante “las inseguridades” que presenta el futuro y la decadencia de lo vivido en el pasado. Esto genera una élite de personas que existen en todas las sociedades, las cuales son las que trazan y ejecutan los planes de futuro para países y regiones cada vez más amplias, impactando sus decisiones en números cada vez más grandes de personas, y por consiguiente generando volúmenes muy grandes de violencia, sobre todo de violencia económica. La existencia de un número muy grande de personas con una educación insuficiente, las cuales a su vez se ven influenciadas por medios masivos de comunicación al servicio de esa élite, genera un panorama complejo para definir una salida lo menos violenta posible para este estado de las cosas.

Una sola cosa debemos tener clara, la evolución no mide el tiempo, porque tiempo es lo que tiene de sobra. Si evolucionar nos toma cincuenta, quinientos o un millón de años, a la evolución le da igual. Y tengamos claro que este sistema decadente morirá y lo que podamos legar como ideas y planes hoy pueden ser los que acorten el tiempo o minimicen el impacto. Algo así como la “Segunda Fundación” que Isaac Asimov ideó en su saga de libros sobre la “Fundación”, tenemos que crear núcleos que resguarden el mejor conocimiento y los mejores valores, promoviendo a su vez desde un lugar menos visible pequeñas influencias y cambios que modifiquen el curso de la historia para mejor en los momentos oportunos. Claro que contaban con la “psicohistoria” que podría ser viable gracias a la computación cuántica y el

avance de la ciencia estadística, y además -hacia el final de la saga- se descubre que contaban con un robot capaz de influenciar el psiquismo de ciertas personas para que así tomen determinadas decisiones. Todo un “detalle”.

La descentralización como método de refundación y cambio

Uno de los elementos que más podemos identificar como gestores de cambios internos en el cambio de la geografía y por consiguiente de culturas y hábitos en el mundo externo. Notorio cuando cambiamos de ciudad o incluso de país. Las mega ciudades tienen cada vez menos para ofrecernos en relación a la calidad de vida y son definitivamente inviables. Incluso por su incapacidad actual de resistir el cambio climático y sus grandes lluvias, nevadas, olas de calor, etc. Así entonces los procesos de descentralización, de migraciones internas, deberían ser verdaderamente atendidos como métodos para gestar nuevas comunidades, incluso temáticas, que puedan abrir oportunidades de mejor progreso y evolución. Esta suerte de refundación de pequeñas ciudades con la llegada de progresiva de nuevos habitantes a través de programas consensuados y bien ejecutados, podría ser una mecánica para el cambio. Comunidades más chicas, en ambientes de menos estrés, con tiempos más laxos para permitir la reconexión e interacción entre las personas sin la intermediación electrónica, es algo necesario para lograr comenzar a abrir la puerta de un cambio mayor.

La desaceleración

¿Cómo pensar mejor si no se tiene tiempo para pensar? ¿Cómo desear algo mejor para el prójimo si el hacinamiento y las enfermedades psicosociales generan tanto desgaste y choque entre clases? ¿Cómo lograr conectarnos en una instancia más elevada, más universalista que supere la división entre clases y culturas dentro de todas las ciudades? ¿Cómo lograr a poder mirar a los otros a los ojos sin que eso los incomode logrando reconectar como seres humanos?

En un mundo tan acelerado donde el trabajo y las obligaciones nos dejan tan poco tiempo y espacio para pensar y tomar mejores decisiones, precisamos más que nunca

desacelerarnos para ganar en tiempos y espacios de pensamiento, intercambio, discusión y planificación, reconectándonos en esa nueva instancia más elevada, pudiendo lograr una comunicación sentida y profunda con nosotros mismos y con los demás.

Descentralizar voluntariamente a través de incentivos las ciudades tiene también que ver con cambiar a un ritmo de vida distinto, en un entorno más natural, con mejor calidad y donde comunidades más pequeñas permitan una educación y una crianza de los niños más socializada, permitiendo a todos tener el tiempo y espacio necesarios para la educación y la reflexión.

La virtualización del cambio

Hasta el día de hoy, los grandes economistas han generado teorías para que ciertos grupos políticos las tomen y apliquen utilizándonos como conejos de indias. Y tanto para bien como para mal, preponderantemente para mal, se han aplicado medidas económicas por décadas generando violencia, miseria, muerte, corrupción y un sinfín de males a enormes conjuntos humanos.

Pero por primera vez en la historia se abre una puerta que permite teorizar y poner a prueba estas teorías dentro de espacios virtualizados, donde gracias a la tecnología actual, un entorno con parámetros determinados, y un número de participantes voluntarios a través de computadoras pueden vivir esa realidad en una suerte de juego virtual donde pueden así realizar pruebas a escala de esas teorías, descubriendo cuáles serán los principales problemas a resolver, las principales dudas que surgirán en las personas afectadas, y así debatir, interactuar, ajustar y reiniciar la prueba hasta alcanzar resultados con escasos o nulos niveles de violencia. Esto es algo que aún no se ha visto como un interés de la ciencia económica, pero debería ser si desea seguir llamándose ciencia, y por tanto aplicando métodos que resulten en mejoras reales y libres de violencia para todos los seres humanos.

Múltiples personas hoy teorizan sobre la utilización de juegos para la resolución de los grandes problemas de la humanidad. A ojos vista de la enorme aceptación de todo lo

relacionado con el ocio y la lúdica como un gran escape de la realidad, esa energía creativa bien podría ser utilizada como motor del cambio que deseamos.

Un ejemplo. La teoría planteada desde Mundo sin Dinero incluye un mundo no-transaccional que no maneja dinero sino que asegura todo lo necesario para su desarrollo a todos los habitantes del mundo, y esto en líneas generales generaría una mejora muy grande en la logística de distribución de los recursos. Pero la creación y puesta a prueba de un nuevo sistema de logística de distribución, de toma de decisiones para la distribución y priorización, sistemas de votaciones, de salud y un largo etcétera requiere de una cantidad de pruebas piloto que bien podrían ser realizadas en entornos virtualizados, con personas que pueden con antelación “jugar” a vivir en un mundo sin dinero aún mucho antes de que esa realidad exista. Esta es la gran oportunidad que la tecnología hoy nos brinda.

La economía de capas y modular

Mientras la mayoría de las teorías económicas siempre intenta unificar el criterio sin tener capacidad de adaptarse a regiones, culturas y necesidades con la suficiente flexibilidad, la teoría de Mundo sin Dinero incluye aprendizajes del mundo del software aplicados a nuevas formas de organización económica.

Cuando se visiona un mundo unificado en su economía, sin límites violentos impuestos por países, sino múltiple en regiones que respetan a las culturas pre-existentes, se puede ver que una logística global de manejo de recursos requiere de una capa superior que atiende un determinado grado de complejidad, y una cantidad de capas inferiores que atienden otros grados de complejidad de esta logística, pudiendo incluso ser las últimas capas, las más próximas a las personas y las poblaciones, producidas a medida. De esta manera un sistema económico global maneja un nivel muy elevado de información que le permite prever la demanda, la necesidad, y los riesgos de las distintas regiones, y a su vez cada región va “aterrizando” y “elevando” los recursos necesarios en niveles de menor complejidad. En el mundo del software hoy día es posible

implementar una versión de base y ampliar sus funcionalidades así como configurarlo a medida de las necesidades de la organización que lo utilizará. La economía necesariamente requiere de esta misma funcionalidad para atender todas y cada una de las necesidades sin producir violencias colaterales.

Vivimos el comienzo de la “era de la personalización” y las ciencias económicas deben saber adaptarse a esta nueva era.

La emergencia de las mayores necesidades

En un pequeño equipo de personas, ante el accidente o la enfermedad de uno de sus miembros, todo el equipo se involucra y define una estrategia para lograr la recuperación de ese miembro. El equipo no se siente pleno si uno de sus miembros se encuentra en inferiores condiciones, y aplicará en forma prioritaria su esfuerzo y recursos para lograr restaurar un determinado equilibrio que le permita volver a funcionar como tal.

Creer como seres humanos evolucionados incluye el trato solidario de un equipo multitudinario de personas a escala global. Si el trabajo esta bien hecho, la sensibilización a través de la educación y la experiencia deben lograr que una enorme mayoría de las personas entienda que no podemos avanzar mientras haya miembros de este equipo global de personas en situaciones límite con riesgo de vida, en inferiores posibilidades de desarrollo, en inferiores situaciones de calidad de vida. El mundo con sus recursos limitados no admite la equiparación del consumo de recursos similar a la media europea, y esto ya está más que estudiado. Por contraposición el mundo debe trabajar para que inteligentemente logremos utilizar recursos renovables para la generación de condiciones de vida óptimos, deseando menos, purificando el deseo, logrando una mejor economía del deseo. Así entonces las primeras etapas deberían estar signadas por un relevamiento de las grandes necesidades y un muy proactivo trabajo para la solución definitiva de las mismas, pero respetando la diversidad, sin la imposición de soluciones globales únicas que no respeten las culturas a las que van dirigidas.

Acercarnos para empatizar

El enemigo siempre es un desconocido al cual se lo deshumaniza para poder cargarlo de atributos negativos y convertirlo en una amenaza a la propia seguridad y al futuro. Quienes lucran con las guerras, la inseguridad y la violencia en diversas formas necesitan ser intermediadores a través de distintos medios de comunicación y entretenimiento para de esa forma condicionar la subjetividad de las personas a largo plazo, impidiendo el acercamiento y la empatía que impiden ver al otro como una persona extraña y potencialmente enemiga. Una de las grandes misiones del futuro próximo tiene que ver con el uso de la tecnología y el transporte de bajo costo que permitan el acercamiento y la comunicación entre culturas y regiones permitiendo así el acercamiento que produzca lazos efectivos y afectivos de larga duración. Esta es una gran necesidad dado que porcentualmente el número de personas violentas en el mundo es enormemente inferior al número de personas que no deseamos el mal a nadie, pero la ampliación sistemática de la violencia a través de los medios masivos genera una exacerbación que termina produciendo una enfermedad psicosocial con enormes dosis de violencia psicológica, racial, sexual y moral que antes o después producen violencia física.

¿El entretenimiento es el opio de los pueblos?

Cuando se mira el mundo, las situaciones terribles que muchos sectores del mundo en este preciso instante están viviendo, los millones de personas sufriendo violencia, desesperadas y muchas veces desesperanzadas, ¿cómo es posible que teniendo el mundo tanta capacidad y recursos no pueda ser capaz de articular un plan que pueda ser ejecutado para dar respuesta a los temas más urgentes del mundo actual?

¿Hay un círculo vicioso detrás de tanta desconexión? ¿es el entretenimiento un fenómeno nuevo? no, de ninguna manera. Sin embargo sí es un fenómeno que se potenció. ¿Quiero decir que disfrutar y pasarla bien es malo? De ninguna manera, pero sí si es que se convierte en una vía por la cual los problemas acuciantes no obtienen atención ni respuesta

adecuada, y mucho menos acciones puntuales con escala suficiente. Es como quedarse haciendo zapping mientras la realidad familiar y edilicia de la casa donde se está viviendo se caen a pedazos. Y sabemos que esto así planteado sucede. ¿Significa esto que estamos como adormecidos o es que en realidad nunca despertamos? Ambos creo... hay quienes alguna vez se han podido despertar en términos de haber tenido capacidad de despertar a una nueva y más amplia visión de la realidad pero se han dormido, y hay quienes no han tenido aún esa oportunidad. Hay una variedad cada vez más y más grande de lo que podríamos llamar “espejos de colores”, y se tienen muy pocos recursos para descubrir que eso es lo que son y que hay mejores decisiones y acciones que tomar. Sin embargo hay una cantidad de elementos que atentan contra la posibilidad de tomar mejores decisiones.

El sistema de creencias

En un mundo tan desestructurado y un futuro cada vez más difícil de leer y avisorar, es cada vez más usual aferrarse a unas muy pocas cosas que han surtido algún efecto positivo y a un sistema de creencias muchas veces sobrecargado de mística y pensamiento mágico. El sistema de creencias es algo así como el piso sobre el cual se edifica toda una construcción de visiones, pensamientos, y de decisiones tomadas. Gran parte de ese sistema de creencias es heredado e impuesto por nuestras familias, nuestro entorno, y la coyuntura del momento en que nos hemos educado y desarrollado. Y pensar en hacer un hueco a ese piso para mirar debajo pudiendo esto resquebrajar la base de tal construcción definitivamente produce miedo. Incluso más, se defenderá muchas veces “a capa y espada” esa base como si de eso dependiera la supervivencia de la propia vida, y en muchos casos es real. La rotura o fisura en ese sistema de creencias pone en duda el 100% de la toda la construcción realizada pudiendo ponernos en una situación límite de sin-sentido de vida, de perderlo todo, de encontrarnos en la más negra de todas las noches, sin luna ni estrellas que nos guíen. Así pues millones de personas aún defienden desesperadamente el sistema de creencias que sostienen al actual sistema económico que impone un mundo

transaccional donde hace falta dar para recibir, insolidario porque no resguarda ni valora a los seres humanos en su conjunto, y cosificante porque no pone valor en la persona sino en su capacidad de producir un producto o servicio para otros teniendo que especular y explotar a otros para que hagan lo que se necesita a fin de producir un bien o servicio transable, manipulación que convierte a ese ser humano en “una cosa” a merced de la intencionalidad especuladora que persigue el lucro y la acumulación de recursos resultante, y deshumanizando en el camino a quien produce esa acción especulativa.

La misma palabra “proceso” lo dice todo. Nada que esté en proceso puede sostenerse inmóvil en el tiempo. El ser humano ha estado, está y seguirá estando en proceso de evolución. Aún cuando parezca desde afuera que hay una aparente inmovilidad e incapacidad para cuestionar y avanzar en la dirección correcta o más urgente, el proceso de evolución produce eventos. Esos eventos son muy diversos e involucran a una cantidad tan grande de factores que es muy difícil y casi imposible hilvanar y entender la forma en que interactúan, pero allí están. Y la diferencia está en ser o no ser conscientes de estos eventos y su impacto en la evolución.

¿Es la consciencia un recurso escaso?

Si uno analiza en el día a día desde la acción, visión y comentarios de las personas con las que interactúa, sumado a las que uno lee por medios electrónicos, medios de comunicación, y muchos otros canales y situaciones, se podría decir que la consciencia es un recurso escaso. ¿Consciencia de que? consciencia de la urgencia, consciencia del absurdo, consciencia de la desestructuración, consciencia de la violencia como enfermedad, consciencia del otro como ser humano sensible en busca de felicidad, futuro abierto y plenitud, consciencia de la necesidad de evolucionar conceptos y acciones que producen distintos tipos de violencias, consciencia de la propia consciencia que como sociedades y como planeta tenemos y necesitamos elevar, entre muchas otras consciencias.

Yo diría que hoy día es un recurso enormemente escaso. Temas como el origen

económico de las guerras, o la ruta del dinero de la droga, o la necesidad de humanizar la economía, o bien el análisis del origen de la propiedad privada y sus consecuencias, son temas que pueden ser planteados en muy escasos ámbitos. Al hacerlo la charla deriva muy rápidamente en secundariedades y es muy probable que al rato, más temprano que tarde, genere unas ciertas tensiones y diferencias que producen rechazo por el tema y allí queda.

¿Cómo entonces conseguir tomar consciencia sobre la necesidad de evolucionar hacia un sistema económico superador con tantos inconvenientes y falta de consciencia?

Esta claro que no es posible esperar a que las condiciones ideales existan sino que hay que lograr vías innovadoras para generar las condiciones ideales para un cambio.

Una de las claves para avanzar es producir acciones menores que puedan luego escalar y aprovechar las nuevas tecnologías para su difusión o viralización. Cuando se analiza bien, son muchas las ventajas de migrar hacia sistemas solidarios de economía, pero dentro del marco de un mundo acelerado que no permite a las personas dedicarse el tiempo que requiere preocuparse por uno y por los demás, está claro que la tarea no es particularmente sencilla. Con muchísima suerte una persona podrá pensar y preocuparse de tan solo una persona cercana. Esa es la clave de las primeras experiencias. Una cadena de personas preocupadas por una persona más, que cual ADN, puedan entrelazarse y producir una génesis de la economía familiar, barrial o grupal.

Los reflejos adquiridos

Vivimos en un mundo que nos enseña una serie de formas de ver el mundo, relacionarnos y planificar nuestras acciones. Nos impone un conjunto de creencias que se arraigan tan profundamente que sin ellas nos desestabilizaríamos tanto que no seríamos capaces de racionalizar y actuar coherentemente. Incluso se ve hoy a un número cada vez más amplio de personas que viven en la violencia en forma constante, haciendo de ella su única forma de vida conocido, llegando a un grado de deshumanización que choca de frente contra

otro gran segmento de la población que tiene otro sistema de creencias y otros reflejos adquiridos.

Hoy el problema es tan complejo de resolver que requerirá varias generaciones de personas. Hay mucho camino por desandar, mucho por innovar, mucho por evolucionar.

La cultura transaccional

Hoy el mundo está fundamentalmente guiado por una cultura transaccional a todo nivel. Ya no sólo son necesarias las transacciones comerciales de dinero para comprar los recursos que precisemos para vivir sino que incluso las relaciones interpersonales tienen una cuota importantísima de especulación donde prevalece el recibir-para-dar o el dar-para-recibir, con un grado importante de frustración y violencia resultante. Casi todo se debe pagar, para muchísimas decisiones se debe utilizar la especulación deshumanizante, para muchas actividades comerciales se debe convertir al otro en una cosa a manipular para obtener del otro un rédito económico. Incluso en numerosas oportunidades la aparente acción de dar algo a otros tiene en su transfondo un objetivo comercial, una estrategia de marketing, o una cuestión de ego. Contrario esto al dar puramente orientado a lograr un bienestar y avance de otra persona, familia, grupo social, etc.

Aún así no creo que debamos hablar del dar desinteresado como si esto fuera la evolución porque lo que realmente hace falta es cambiar el foco del interés en el acto de dar. O sea, qué es lo que nos interesa al momento de dar, y que no requiramos esperar a recibir algo para comenzar a dar o aportar algo a una persona, un proyecto, una sociedad, etc. El elemento movilizador del dar debe cambiar en la mayoría de las personas, y el resultado tiene que ser positivo para todo el conjunto de los involucrados generando un equilibrio en el cual pudiera lograrse lo mejor posible el precepto de lo que es bueno para uno es bueno para todos, lo que es bueno para todos es bueno para uno. Si todos aportáramos sin miramientos, sin especulaciones, desde el gusto, la vocación o la necesidad de bien común y un proyecto conjunto, para confiar y dar -sin caer en el

resentimiento si la acción no termina logrando el precepto anterior- necesitamos como conjunto cuidar enormemente los elementos comunes que nos movilizan hacia el futuro. Estos elementos comunes, sean que les llamemos deseos, principios, leyes o preceptos, si fallan se desequilibra el sistema en su conjunto. La incertidumbre así sea de un 1%, si se desconoce dónde se encuentra, afecta la credibilidad del 100% del sistema. Así hoy día nos encontramos con leyes creadas para resolver problemas generados por un 1% de la población total pero que afectan automáticamente al 100% de la sociedad. Si por ejemplo tan solo un 1% es productora de un tipo de fraude, la regulación que se impondrá aplicará al 100% a pesar de que seguramente habrá un porcentaje muy alto de personas que no tienen ni tuvieron nunca intención de una acción perjudicial y lesiva para el conjunto.

Así entonces resulta necesario evolucionar la cultura transaccional actual altamente regulada por aparatosos esquemas judiciales y estatales requiere de muchos elementos culturales, educativos y filosóficos que necesitan de altas dosis de innovación. Estos aparatosos sistemas legales, judiciales y estatales demuestran en la práctica la progresiva pérdida de principios internos generando entonces una complejización y una “paternalización” de Estados monolíticos reguladores de “las buenas costumbres y la moral” que funcionan como aplicadores de las acciones punitivas y correctivas necesarias que fallan sistemáticamente, porque en la práctica no logran demostrar siquiera la defensa de principios y derechos fundamentales de las cartas magnas de los Estados Nacionales.

¿Por qué precisamos de Estados paternalistas? una explicación podría ser que no somos personas ni ciudadanos educados en la autonomía y el manejo-descentralización del poder, el auto-control, la economía del deseo, la búsqueda del equilibrio, la detección y gestión de la violencia personal e interpersonal, y la defensa del interés y el bien común. No somos personas educadas en el interés de un mundo donde todos tengamos iguales oportunidades aún a expensas de ceder, desear menos, esperar o compartir. El esfuerzo que requiere este tipo

de mundo y de sociedades es mayor pero también los beneficios del conjunto y la posibilidad de mejorar el ideario de futuro.

Nacer y crecer en entornos donde el orden y la ley se imponen en forma externa por estamentos del Estado, y no por una iniciativa individual y grupal, generan sociedades sin confianza que anidan y amplifican el temor y con esto la violencia en diversas formas como la violencia psicológica, moral incluso racial, religiosa y por supuesto económica. Y en este mismo entorno regulado por leyes externas y Estados monolíticos que no pueden confiar en la auto-administración de sus sociedades porque un mínimo porcentaje violento rápidamente desequilibra al conjunto del sistema no admite entornos donde se logre auto-administrar la confianza y así permitir dar para el bien del conjunto. Sin esto tampoco es posible pensar en sociedades que sean solidariamente responsables de toda la vida y las personas, y por ende tampoco podemos pensar en garantizar el futuro de todas las personas por el solo hecho de nacer humanas, proveyendo en conjunto de los recursos necesarios para vivir y desarrollarnos.

Pero en este punto, es que el mundo comienza a tener ciertas precondiciones necesarias para lograr el auto-control y la descentralización del poder, generando confianza mutua a través de las nuevas tecnologías. Una cultura solidaria requiere de un compartir mucho más amplio y avanzado. En este esquema necesitamos saber rápidamente los problemas y necesidades de los miembros del conjunto y así ver en conjunto de dar respuesta. Muchos ejemplos actuales de redes sociales, sistemas “en la nube” y aplicaciones móviles comienzan a dar cuenta de una progresiva evolución hacia una cultura de la compartición y socialización de la información cada vez más disponible para todos. Nos resta aún eliminar barreras culturales y miedos porque aún debemos cuidar “la imagen” que proyectamos al hablar de nuestros problemas o deseos, o el temor al “que podrían hacer con aquello que compartimos” siendo que aún vivimos en un entorno problemático. Un ejemplo de construcción de reputación y auto-control se ven en los portales de ventas donde

la interacción entre las partes genera un historial accesible y una reputación global que tracciona sobre la base de que haciendo bien las cosas y pidiendo responder una encuesta a cada persona con la que se interactúa se puede gestionar y promocionar la confianza conociendo el grado de responsabilidad y la satisfacción de las partes. O sistemas como la moneda virtual Bitcoin funciona sobre un libro contable abierto al mundo (el blockchain) el cual hace que toda la economía y actividad sea accesibles a cualquier persona aunque con restricciones aún de identificación de personas. Son como digo, pequeños indicadores de que éste es el tipo de evolución que precisamos y que propician las nuevas tecnologías en favor de una gestión y auto-administración de la confianza, descentralizando en la práctica la administración y regulación Estatal, algo que

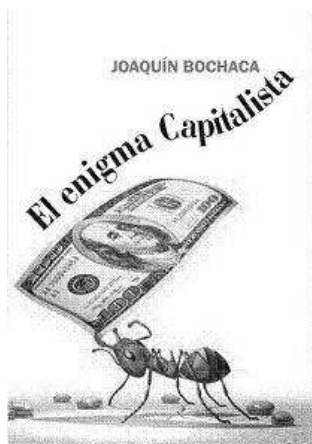
precisamos para crecer como sociedades solidarias.

No será posible avanzar en un esquema solidario sustentable donde todos aportemos no en forma transaccional sino en forma solidaria y sea el conjunto social quien solidariamente se preocupe por el bienestar de todos tal y como sucede en una familia pero en forma ampliada. Esa capacidad de tener el futuro asegurado desactiva toda una cantidad muy importante de temores y violencias relacionadas con la necesidad de especular para asegurarnos en forma individual el futuro, permitiendo así abrirnos a una nueva forma de gestión de los recursos para el beneficio y evolución de todos como una entidad mayor sin perder cada cual su individualidad y su capacidad de desarrollar su máxima vocación.

© <http://www.mundosindinero.org>



El dinero: enigma capitalista



Es curioso comprobar cómo sujetos altamente versados en diversas ramas del saber humano, exhiben una ignorancia supina en cuanto se ocupan del tema del “dinero”. En general, doctos e ignorantes, lo único que saben a propósito del “dinero” es que siempre andan escasos de él. En una época como la actual, en que los que controlan la llamada opinión pública atraen la atención de las gentes sobre temas tan insólitos como exóticos, parece extraño que, así como en la arqueología, historia, filosofía, son —y no lo criticamos apriorísticamente— unos verdaderos revolucionarios, en cambio, cuando se trata de abordar el tema, de palpitante interés, del “dinero”, nuestros “fabricantes de opinión” son unos auténticos reaccionarios. Para ellos siguen vigentes los viejos conceptos de la economía medieval, ellos ¡tan progresistas!

Para ellos, el “dinero” es una mercancía, pero es evidente que el “dinero”, como de medio de cambio —que eso es lo que es y no otra cosa— debe ser, por encima de todo, estable, y una mercancía sólo será estable mientras su oferta esté bien equilibrada como su demanda, y esto no le puede interesar, lógicamente, a un comerciante de dinero, pues a éste lo que le interesa es que la demanda sea muy superior a la oferta, para subir el precio de su mercancía.

¿Qué es el dinero? El dinero no es más que un medio utilizado como calculador o contador de riqueza. Como medio de cambio que es, su valor procede de su aceptabilidad. Charles A. Lindbergh, Sr, lo definió como “algo que ha llegado a alcanzar tal punto de aceptabilidad que no tiene importancia de qué metal esté hecho ni por qué la gente lo desea, pues nadie rechazará tomarlo a cambio de bienes o servicios”. También se ha dicho que el “dinero” es como un boleto universal. Una empresa teatral, una ferroviaria, o de autobuses urbanos, emiten sus propios boletos, cuya posesión da derecho a utilizar los servicios de tales empresas. Pues bien, el dinero es, repetimos, un boleto universal o, dicho de otra manera, una reclamación de su poseedor contra sus conciudadanos; reclamación cuyo origen es, precisamente, un trabajo que se ha hecho en pro de la comunidad.

Pero la mejor definición la da Sir Arthur Kit cuando dice: “El dinero es la Nada que se obtiene por Algo antes de que se pueda obtener cualquier cosa”. Examinémoslo: el dinero es la Nada, es decir, es un pedazo de papel cuyo valor intrínseco es nulo. Se obtiene por Algo, o sea, por un trabajo en pro de la comunidad, y con él se puede obtener cualquier cosa que pertenezca a dicha comunidad.

Hemos dicho que el “dinero” es un medio de cambio: más exactamente, es el medio de cambio. Todos los productores emplean su tiempo y energía en proporcionar bienes y servicios útiles a la comunidad. Las cosas que producen, sin consumirlas ellos mismos, pasan a disposición de la comunidad. A cambio, reciben dinero, que es como una reivindicación sobre bienes que otros han producido. Al ser el instrumento de cambio, el dinero pasa igualmente a ser el instrumento de medida. El dinero mide la riqueza de una comunidad, exactamente de la misma manera que el metro mide las longitudes y el kilogramo los pesos. Partiendo de ese indiscutible principio, el valor de una moneda debe permanecer estable. Si ello no es así y si los precios se disparan, ganando siempre la carrera que disputan con los salarios, es debido a las manipulaciones de los siniestros funcionarios del Puente del Diablo” (Finanzas y Bancos”. Ha llegado el momento de ocuparnos de esos “caballeros”.

Joaquín Bochaca



La época de los iconoclastas

En el siglo XX, la moneda entra en una nueva etapa de su historia. En su forma representativa, el papel-moneda representaba una cantidad de metal efectivamente depositado en algún lugar. En régimen de patrón-oro, por ejemplo, la moneda estaba sujeta a un referente real: los billetes y las monedas, signos monetarios sin valor por sí mismos, podían realmente intercambiarse por un montante de oro determinado. Ahora bien, este sistema fue abandonado por Inglaterra desde 1919.

ALAIN DE BENOIST

Este abandono, que debía haber sido provisional, se ha generalizado por el contrario: la suspensión en agosto de 1971 de la convertibilidad del dólar en oro ha representado la última etapa del proceso. Desde entonces, la moneda internacional no tiene necesidad de una "cobertura", ya no es el equivalente, el sustituto de un bien real; es por sí misma el significante directo de una realidad enteramente abstracta. Ya no reposa en ninguna "mercancía" con un valor objetivo de cambio, sino en una noción abstracta, la de unidad de cuenta cuyo valor esencialmente subjetivo es el que le atribuimos. No es tampoco sustituto, sino valor intrínseco, símbolo desafecto que vale por todos los símbolos. Noción puramente convencional del valor, no se representa más que a sí misma; es para sí misma su propia razón; es la mercancía que suple a todas las mercancías. Y así es como es aprehendida en los mercados en los que interviene (mercado financiero, mercado monetario, mercado de intercambio), y como se reproduce "por sí sola" a través de los beneficios del intercambio, de los intereses que se desprenden del juego simétrico de los créditos y de los depósitos, en el seno del sistema bancario, etc. La moneda fiduciaria ya no es convertible. Es el régimen del respaldo oro/ metálico vacío. Y esta evolución corre pareja al surgimiento de una nueva forma de sociabilidad, que Jean-Joseph Goux, en las dos obras que hemos ya citado, relaciona con un movimiento general que tiende hacia la abstracción, o, más exactamente, ancla la "iconoclastia".

La tesis de Goux es que la prohibición mosaica de la figuración, que instaura bajo el signo del monoteísmo la "severa disciplina del templo vacío", en contraste radical con la proliferación pagana de las imágenes, encuentra en la actualidad, "después de una incubación milenaria en el humus teológico", las condiciones apropiadas para su reinado: "Todo un aspecto de la modernidad occidental está en consonancia con la vieja exigencia iconoclasta".

Hay identidad de procedimiento, en efecto, entre Moisés, denunciando las "supersticiones idólatras" en favor de la Ley del Dios único, y Marx o Freud, el primero calificando como "ilusión" lo que desde siempre se ha expresado en la ideología, el segundo atacando los "engaños" de la imaginación que se manifiestan en los "fantasmas". En unos y otros, la representación se considera como "error" de la percepción, y se ve suplantada por un referente universal englobante, que se piensa constituye la explicación final de las cosas. Allí donde otros espíritus, griegos por ejemplo, querían ante todo conocer, Freud y Marx se esfuerzan ante todo por dar a entender. Freud, frente a la obra de arte, no se interesa más que por la intención del artista: lejos de tomarse en serio el enigma sensible, no ve en éste más que una oportunidad para captar un fondo subyacente, un residuo que trata por todos los medios de sacar a la luz. Igualmente Marx, bajo el amasijo figurado de la superestructuras ideológicas; pretende hacer aparecer la única infraestructura verdaderamente significativa, la única portadora

de un sentido unilateral atrapado ya para siempre.

Goux demuestra, que en el judaísmo "la salida de Egipto", símbolo de liberación colectiva -fin de la "servidumbre a los imperios" y de la sujeción al ángel de la muerte- funciona como una metáfora de la ruptura con el país de los jeroglíficos, de las representaciones figuradas, al que el monoteísmo opone el vacío del santuario, donde no reina más que la Palabra, la Escritura, la Ley. Condenando los "ídolos", Moisés condena en primer lugar etimológicamente "lo que se deja ver" (*eidolon*, "imagen"), al mismo tiempo que proclama la omnipresencia del Dios Sin-Nombre, el Infigurable. Igualmente el psicoanálisis de Freud y el marxismo constituyen la prolongación de la idea de la "salida de Egipto", la repudiación, el menosprecio del universo "carcelario" de los jeroglíficos y de las figuraciones de imágenes, a las que se opone la lógica monovalente de un absoluto. Detrás del enigmático jeroglífico de la mercancía y del intercambio, Marx pretende descubrir la ley universal del valor, y profesa una concepción de la historia vectorizada en una sola dirección. Detrás de la imagen que percibe como fantasma, Freud proclama la necesidad de descubrir una estructura explicativa, análoga a un nuevo lenguaje, en el que la imagen tendría que traducirse, revelarse. A la manera de José ante el Faraón, Freud busca un sentido a los sueños, que compara explícitamente con jeroglíficos. (1) En ambos casos, hay un mismo deseo de que la transparencia sobrepase la inevitable pluralidad de los "jeroglíficos", que obstaculizan la comprensión de la Ley. La misma tendencia a tachar de "desconocimiento" o de "falsa conciencia" el conjunto de las representaciones constitutivas del escenario individual o colectivo real. La misma voluntad de abatir la "idolatría" de los signos relativos a un lugar (material o humano), para someterlos a una ley general que corresponde a un fuera de lugar, a lo indecible, a lo indescriptible, a lo infigurable. El mismo procedimiento, consistente en descifrar la historia humana para obtener una "significación total" acabada, un paradigma sin posibilidad de error. La misma argumentación, tendente a considerar lo real como menos real que lo Real, lo

multidimensional menos significativo que lo Único, a reducir la variedad a la igualdad, lo concreto a lo abstracto, la imagen al concepto.

Desde ese momento, el mundo ya no puede ser para sí mismo su propio destino. Ya no puede ser una serie de contingencias, cuya lectura se hace necesariamente "por azar". Debe obedecer a una necesidad que lo supera, y que hay que descifrar. "La reducción completa de la proliferación de lo imaginario a instancias de la letra, escribe Jean-Joseph Goux (...), está, sin ninguna duda en relación directa con esta devaluación violenta de lo imaginario a través de una escritura que ha impuesto su ley, y cuya iconoclastia mosaica señala el punto de partida" (*Les iconoclastes*, op.cit.).

Ruptura con la imagen, la iconoclastia es también ruptura con el mundo sensible -que no está hecho más que de imágenes- y con lo imaginario que éste supone. La prohibición de representar la forma humana, y con mayor razón la forma divina, implica efectivamente dejar en un segundo plano la percepción sensorial en favor de la idea abstracta, un descrédito del mundo en favor de un segundo mundo paralelo. En este sentido, la prescripción iconoclasta, que sanciona la no pertenencia de los dioses al mundo visible, está también relacionada con una "renuncia a los instintos". (2) Tanto en Freud como en Marx encontramos la misma obsesión por identificar un punto de alejamiento o de ruptura con el mundo sensible, la misma depreciación de la vida "cósmica" en favor del intelecto, realizada gracias al simbolismo. Al mismo tiempo que inicia el proceso de "desencantamiento", de desacralización del mundo, el auge del monoteísmo consagra el desprecio de lo imaginario en favor de lo simbólico. Ahora bien, el símbolo es como la moneda en su origen: vale ante todo como sustituto. Vale "en lugar de".

A partir de esto, se pueden entender mejor fenómenos aparentemente tan diferentes como la generalización de la moneda en su forma incontrovertible, la aparición de la pintura abstracta, el nacimiento de una geometría basada en la tipología <de los espacios abstractos, la definición de Saussure de la lengua como sistema de valores puros sin raíces

en la propias cosas; todo esto es signo de una misma tendencia característica de la "modernidad", consistente en plantear el espíritu como antagonista del mundo sensible, del mundo figurable, y el "progreso" como resultante de la emancipación progresiva del primero respecto del segundo.

En este movimiento hacia la abstracción, la historia de la pintura proporciona una serie de puntos de referencia, particularmente significativos. En la época feudal la sociedad está fuertemente influida por el simbolismo. El arte medieval es esencialmente una figuración proyectiva de símbolos cargados de valor y de sentido, donde todo se da en el mismo plano. Pero todo símbolo posee dos vertientes: una vertiente expresada en la representación y una vertiente abstracta. La actividad simbólica lleva a cabo, por lo tanto, de forma inevitable, una distinción entre la cosa simbolizada y el signo que simboliza. Sucede lo mismo en la pintura, así como en el lenguaje y la moneda. Comporta tradicionalmente un aspecto descriptivo que la pone en relación con la realidad sensible, y un aspecto expresivo que la pone en relación con el que la pinta. Se puede decir que la historia de la simbolicidad es la historia de un progresivo "crecimiento" del segundo aspecto, que mediante la lógica de los "equivalentes universales", va a desembocar en un primer momento en una subjetividad cada vez más afirmada, a la par que en el auge del individualismo, y en un segundo momento en una nueva "objetividad", puramente abstracta, distanciada de toda realidad concreta particular, y que se considera expresa un "universal" equivalente a un absoluto.

Inventando el punto de vista y la línea de fuga, el Renacimiento rompe con la figuración simbólica de la Edad Media y crea las condiciones de una percepción individual. Como dirá Hegel, la pintura en adelante se prefabricará en virtud del emplazamiento del sujeto que la contempla. Por ello mismo, transforma a este sujeto en "yo" individual. El objeto se ajusta al sujeto y no al revés. Desde el punto de vista filosófico, este arte perspectivista corresponde al idealismo cartesiano, basado en la escisión del objeto y del sujeto. Pero Descartes también concibe una nueva idea del

número, que libera a la geometría del espacio medible: el análisis del infinito se convierte en una posibilidad, el número antiguo "constante" se disuelve en el número variable. Al mismo tiempo, la geometría se ve liberada de la intuición sensible, así como el álgebra se ve liberada del concepto de magnitud: movimiento doble que hace posible la teoría, de las funciones y el cálculo matemático modernos. A este estadio corresponde la desaparición del carácter "corporal" de la moneda y el principio de la generalización del crédito.

Con el impresionismo, el prejuicio de expresividad se intensifica: la pintura en adelante tiende a dar cuenta conscientemente -y éste es el hecho novedoso- de la impresión que produce el objeto en el artista. Luego con el cubismo, asistimos en un mismo lienzo a la multiplicación de los puntos de vista. Se han realizado entonces las condiciones para una completa emancipación del sujeto respecto al elemento sensible: en el estadio final, lo material se convierte en algo totalmente superfluo, y deja paso a la abstracción, es decir, a la "representación" no convertible. Kandinsky concibe la pintura como ruptura total con la naturaleza. "Nada de escenario, sino vibraciones, nada de acontecimientos, sino números". Otro modo de significar se manifiesta, movimiento de "desmaterialización" (no en el sentido de una verdadera espiritualización, sino en el sentido de que la materia remite en primer lugar al mundo sensible), implicando una ruptura frente a toda realidad exterior, ruptura perfectamente análoga a la que representa la no-convertibilidad de la moneda. De la misma forma que la moneda se convierte en valor intrínseco, la pintura no se refiere más que a sí misma. Se transforma en "composición pura", interioridad sin objeto, transcripción "mística" de la Palabra. La imagen se convierte en sonido. Encontramos el ideal del "templo vacío". Es el fin de la estética como categoría autónoma.

Al igual que hace un paralelismo entre la pintura y la moneda, Jean-Joseph Goux, relaciona la crisis del realismo novelesco y el fin de la moneda-oro. Observa que "tanto, en la moneda como en el lenguaje se produce un hundimiento de las garantías y de los

referenciales, una ruptura entre el signo y la cosa que deshace la representación o inaugura una época en la que los significantes van a la deriva" (*Les monnayeurs du langage*. °p. cit.).

La obra-clave a este respecto es la novela de Gide *Los monederos falsos*, que más allá del problema de la falsificación de la moneda, plantea la cuestión del fundamento de los valores y de la significación, y "se convierte en la metáfora central de una acusación de los equivalentes generales".

André Gide, del que no conviene olvidar que era el sobrino de Charles Gide, el autor de los *Principios de economía política* (1883), entremezcla en su obra ideas sobre la falsificación de moneda, y la historia de un novelista que desea escribir un libro, titulado precisamente los "falsos monederos". Este libro que no tendría sujeto, no sería más que la historia de una novela que se escribe, no se referiría pues más que a sí misma. La homología entre el lenguaje (o la escritura) y la moneda es aquí evidente. En el libro de Gide, la crisis del "lenguaje-oro" corre pareja a la del "patrón-oro": "De una manera o de otra es la quiebra de una circulación de los valores, basada en la moneda-oro, la que se convierte en la metáfora de la quiebra del sistema realista o representativo del lenguaje" (J.J. Goux). El novelista escenificado por Gide está por otro lado atrapado por una concepción economicista del mundo: "las ideas de cambio, de devaluación, de inflación, poco a poco invaden su libro (...) donde usurpan el lugar de los personajes". Al recordar a algunos de sus amigos, como Pierre Louÿs o Valéry, ¿no declaraba Gide en su Diario, en 1931: "Yo representaba para ellos el protestante, el moralista, el puritano, el sacrificador de la forma a la idea, el anti-artista, el enemigo"? Reconocimiento significativo por los términos que enumera de forma sinónima. (No olvidemos el carácter iconoclasta del protestantismo, "religión sin imágenes".) "La novela de Gide, sigue escribiendo Goux, señala (o prefigura) el momento en el que el economicismo se convierte en la única concepción del mundo que puede engendrar la sociedad moderna" (ibid.). En literatura, la crisis de la representación descrita por los Falsos

Monederos pone los cimientos, en cualquier caso, del conflicto entre la forma (sensible) y la idea (abstracta), que está en el centro de toda la problemática de la novela moderna.

Pero Gide va más lejos. Al principio de su libro; Bernard se entera por casualidad que aquél al que había siempre considerado como su padre no era su verdadero padre. El padre es "falso" -como la moneda. Separado de su filiación, de su referente genético, Bernard se convierte en puro objeto, objeto que ya no remite más que a sí mismo. En este ámbito hay también pues ruptura de la reproducción simbólica. El "falso monedaje" es también "desmonetización del valor de paternidad". "Lo que Gide ha captado es que en una sociedad mediatizada exclusivamente por el valor mercantil, en la que las relaciones descritas por la economía política acaban por convertirse en las únicas relaciones existentes y en el modelo estructural de todas las relaciones, se produce una despersonalización del sujeto (...) que encuentra su correlato literario en la desaparición del personaje" (J.J. Goux, ibid.).

Al libro de Gide podemos contraponer radicalmente el de Zola, *El dinero*, testimonio escriturario de una época en la que el oro todavía no ha sido reemplazado por fichas de convertibilidad mal asegurada. Efectivamente, la obra de Zola es, desde el principio hasta el fin, realista, incluso naturalista. Está inmersa en el sistema de la representación. El reinado del realismo literario coincide pues perfectamente con el del patrón-oro: en ambos casos el referente remite a un valor seguro, representable y duradero. El intermediario no ha adquirido todavía su total independencia. El economista cree que los productos se intercambian por productos, y que el mediador -la moneda- es neutra; el novelista cree en la convertibilidad de las cosas en lenguaje y no se interroga sobre el medio lingüístico del que se sirve; y el pintor, por muy subjetivo que sea su enfoque, piensa todavía en describir plenamente la realidad.

"La comparación entre *El dinero* y *Los falsos-monederos*, escribe con mucha razón Jean-Joseph Goux, confirma nuestra hipótesis de que existe una correlación socio-histórica muy estrecha entre la estética (pictórica o

literaria) basada en el realismo representativo, y el tipo de circulación monetaria en la que el oro corno equivalente general circula en persona (es decir, en la que la función de intercambio coincide con la función de pago o de atesoramiento); y por otra parte, una correlación no menos estrecha entre la estética nueva basada en la no-figuración o en la abstracción y un tipo de circulación económica en la que la moneda se reduce a una 'ficha' sin valor intrínseco, cuya convertibilidad es cada vez más hipotética. En este último caso, efectivamente, la función de intercambio (correspondiente al registro de lo simbólico puro) está completamente disociada de la función de atesoramiento (correspondiente al registro de lo real)" (Ibid.).

Es esta triple certeza de la convertibilidad de la moneda, del realismo del lenguaje y de la representación figurada la que se ha visto destruida por el surgimiento de la modernidad. Con Cézanne, el impresionismo comienza a interrogarse sobre el procedimiento que permite la representación, y este interrogante va pronto a conducir a un desasimiento de toda representación. En poesía, Mallarmé introduce también el parámetro de la percepción subjetiva consciente. El poeta ya no habla de las cosas, sino del efecto que producen sobre él. "No hay más artificio que la realidad", proclama Mallarmé, que profesa una especie de platonismo poético. André Gide tiene en cuenta tanto la crisis del lenguaje novelesco como la del patrón-oro. Saussure, finalmente, enuncia una teoría basada en el postulado de la inconvertibilidad de la lengua: nada vincula al valor lingüístico con una realidad exterior al lenguaje; el lenguaje es un sistema de relaciones puras, que no remite más que a sí mismo.

En todos los ámbitos, la evolución se ha hecho de la misma manera. La multiplicación subjetiva de los puntos de vista, ligada al auge del individualismo conduce a la desaparición misma del punto de vista. Paralelamente, la importancia cada vez mayor que ha adquirido, la mediación en relación a la realidad —en cuyo seno se limitaba en un principio a facilitar las conexiones— conduce a hacer superflua la realidad respecto de esta mediación. Conforme el valor intrínseco real de la mediación

disminuye, su valor intrínseco relacional aumenta.

La evolución de la moneda hasta la suspensión de su convertibilidad se manifiesta, pues, profundamente paralela a la evolución del modo de significar y del modo de simbolizar, que ha visto cómo iba afirmándose en la época moderna la tendencia a la no-representación. Al mismo tiempo, la no-convertibilidad de una moneda sin respaldo ni patrón corresponde al dominio total de la función de intercambio sobre cualquier otra función. Es el paso de una sociedad basada en la legitimación, mediante la representación, a una sociedad de "iconoclastas" en la que reina la no-convertibilidad de los significantes (remitiendo el uno a lo otro como fichas a la deriva indefinida, donde ningún patrón monetario ni tesoro llegan a aportar la garantía de un significado trascendental o de un referente) (Goux). En realidad, la sociedad actual es una sociedad enteramente relacional, en la que todas las relaciones se sitúan en el mismo plano y donde toda jerarquía orgánica está extinguida. Es menos una sociedad de bienes que una sociedad de flujos. Los bienes ocupan todavía un lugar, se refieren a alguien y van a alguna parte. Los flujos están en todas partes y en ninguna parte; no se refieren más que a sí mismos. Ponen en juego factores materiales o humanos que a imitación del papel-moneda no convertible, son otros tantos peones, fichas que no tienen valor más que en relación a otros peones, a otras fichas. Como ha escrito Goux: "En todas partes se da la suplencia. En ninguna parte la presencia. Siempre el saldo. En ninguna parte la riqueza" (Ibid.).

En todas partes se constata la desaparición de la perspectiva centrada. La relación con el lenguaje, el poder, el Estado, el padre (3) evoluciona y se distribuye según el mismo eje que la relación con la moneda. En el mundo de la equivalencia de los flujos —la era de Acuario— ya no hay centro ni punto de referencia fijo, tampoco perspectiva "paternal" o "monárquica": todas las autoridades se deshacen y pierden su legitimación. Sólo gobierna una ley abstracta, que concebida de manera religiosa o profana, sobrepasa siempre las singularidades y remite a lo Único. La

igualdad es entonces un requisito. Siendo percibido integralmente el hombre como un ser de intercambios, toda la opacidad que se opone al intercambio debe ser disipada. Y corno es esta opacidad la que distingue y especifica, la que hace irreductible a los seres los unos respecto de los otros, es importante realizar su igualdad, condición de su transparencia. (Al "oro" de la opacidad le sustituye el "cristal" de la transparencia).

Pero el nuevo modo de significar es también el de la insignificancia. Al igual que la multiplicación hasta el infinito de los puntos de vista conduce a la desaparición del punto de vista, igualmente plantear en principio la equivalencia de todas las significaciones viene a ser lo mismo que considerar que no hay ninguna. (Ninguna significación decide. Una significación nueva no añade fundamentalmente nada a las que ya existen.) Al producirse el hecho de que todos los significados valen lo mismo, la "era de la comunicación", conduce a la imposibilidad de comunicar, corolario de la "soledad de masas" y de la anomia social. En el mundo de los flujos, la información reviste ciertamente una importancia capital; pero el exceso de información, pasado un cierto umbral, equivale a la ausencia de información. Producidos en cantidades enormes, colocados en el mismo plano, todos los mensajes valen lo mismo. El sentido implosiona, no por falta sino por exceso. Igualmente desde el punto de vista social, las tendencias llevadas hasta el extremo se invierten brutalmente para dar origen a su, contrario: la atomización de los sujetos equivale a la muerte del sujeto. la multiplicación hasta el infinito de los micro-eventos corresponde al fin de la historia, la "liberación" anárquica del individuo al advenimiento de la era de las masas. En todas partes la destrucción de la figura entraña la desaparición del sentido. Afirmar la convertibilidad, es hacer creer que todas las convertibilidades valen lo mismo. Todo vale todo: nada vale nada.

La desaparición de los referentes bajo la proliferación de las subjetividades individuales desemboca también en un contrario: señala el nacimiento de una nueva forma de objetividad, pero de una objetividad que no está ya más

ligada al mundo sensible. "La no-convertibilidad garantiza la relación con una Ley despótica que se convierte paradójicamente en la única garante del vacío de toda garantía (...). La ley abstracta se convierte en la garantía inquebrantable de la absurdidad de los significantes (...). En este tránsito, la ley ya no es la que garantiza una justicia que la supera, sino cada vez más la que inventa, decreta e instituye un orden que no tiene que responder a nadie más que a sí mismo de su existencia" (Jean-Joseph Goux, *ibid.*). La ironía de la casualidad - ¿pero hay una casualidad?- ha querido que el inventor del papel-moneda se llamase John Law ("Ley"). El "templo vacío" en el que sólo reina la Ley simboliza el tiempo vaciado de la historia. ("La Ley es más santa que el acontecimiento", B.H. Lévy). Su instauración anuncia el reinado general de la no-representación, asimilado por el Zohar a la venida de los tiempos mesiánicos: "El mundo mesiánico será un mundo sin imágenes, en el que no habrá más comparación posible entre la imagen y lo que ésta representa".

La época de la no-convertibilidad de la moneda señala, de esta forma, el hundimiento de todas las garantías ligadas al mundo sensible. Todos los valores que sirven para regular los intercambios son golpeados al mismo tiempo. El dinero es en adelante el lenguaje de la sociedad occidental. la moneda vale para todas las cosas, al igual que Yahvé, el Sin-Nombre, vale para todas las denominaciones. Mucho más que una "riqueza" representa el referente universal, separado de todo apoyo en la realidad, que patrocina un universo en el que la epistemología misma se desinteresa de las situaciones estables, de las permanencias, de los fenómenos inmutables, para centrarse en los flujos, las conversiones, las inestabilidades, los intercambios.

Hay perfectamente una dictadura del dinero. Pero no es la de las "doscientas familias", ni la "de los banqueros internacionales". Es una dictadura anónima, simbólica, ligada al modo de significar, que saca su poder de la disolución de todo poder y de su relación con la Ley. Si se quisiera esquematizar, de manera sin duda excesiva, se podría decir que la historia de los tres últimos

milenarios es la historia del paso de una sociedad en la que la economía tiene una utilidad pero ningún sentido a una sociedad en la que todo lo que no tiene valor económico se encuentra privado de significación. ¿Evolución inevitable? Se podría ampliamente epilogar sobre este punto. Sin embargo, seguimos teniendo la certeza de que toda grandeza es verdaderamente desinteresada.

Notas:

1. No recordamos aquí, más que a título de información, la importancia del personaje de Moisés en las fantasmagorías personales de Freud. Pero observaremos también como el vocabulario del psicoanálisis se combina con el de la economía: "deseo", "demanda", "disfrute", "consumo", "inversión". La "libido" en Freud no es otra cosa que la moneda del sexo. Leyendo de forma paralela el deseo económico como determinante del valor para la escuela marginalista (noción de desiderabilidad u ofelinidad), y, por otra parte, el deseo tal como la interpreta Freud, se constata que en uno y otro caso, si hay que producir bienes para responder al deseo, hay que producir también deseo para aumentar la producción de los bienes. El principio freudiano del placer responde así a la demanda infinitamente elástica de los economistas.

2. Partiendo de esta observación, Jean-Joseph Goux, próximo a bacan, pone en relación "la prohibición judaica de adorar las imágenes y la prohibición del incesto con la madre". En el vacío del templo, escribe, se escenifica "una relación negativa con la materia sensible, en la que puede leerse la prohibición del incesto con la madre" (Les iconoclastes, op. cit., p.24). Esta interpretación, llevada hasta el extremo con Scarpetta, Sollers o B.H.L'evy, ha servido recientemente de base a los ataques freudianos contra Jung. Se apoya en la analogía clásica "madre igual a naturaleza" y en el carácter patriarcal de la religión de Israel. La prescripción mosaica pesaría de esta forma con toda la carga de "patriarcalismo" sobre un paganismo necesariamente "matriarcalista": la humanidad habría resuelto su Edipo al pasar al monoteísmo, siendo éste equivalente al fin de la inmersión del hombre en una naturaleza vivida

como nutricia y maternal y de modo más general, a la emancipación de toda relación definitiva con un lugar concreto. Inversamente, la interiorización de la "imago paterna" conduciría a la vez al monoteísmo y a la ideología de dominación de la naturaleza. Esta tesis nos parece ampliamente errónea, debido a que el paganismo indo-europeo (a diferencia de algunos otros), de ningún modo se centra en torno al culto de la Tierra-Madre. Los dioses mayores de los indo-europeos son dioses celestes que patrocinan una sociedad de tipo claramente patriarcal. La oposición entre el panteón indo-europeo y el dios de la Biblia no depende en nuestra opinión de una oposición clásica madre-naturaleza-materia frente a padre-cultura-espíritu, sino más exactamente de los dos percepciones de la paternidad, la una ligada al mundo sensible, la otra relegada a un segundo-mundo. El mismo punto de vista conduce a recusar la oposición entre naturaleza y cultura, o la definición de lo espiritual como opuesta a lo natural. En los indo-europeos lo que se relaciona con el "matriarcalismo" se atribuye a la tercera función, en un conjunto jerarquizado que permanece globalmente, ligado al mundo sensible. De la misma forma, la cultura y la naturaleza constituyen para nosotros los dos polos de una misma realidad, sin ruptura ni confusión. En esta perspectiva, el ascenso simultáneo de los valores económicos y de los valores judeo-cristianos se explica sin dificultad, mientras que resulta un problema en la óptica "lacaniana".

3. Haría falta aquí poder estudiar en detalle la coincidencia entre el advenimiento de los totalitarismos modernos y el declive del poder patriarcal, y de otra parte, el auge de un Estado-providencia y de una ideología eco-nómica, cuyas características máximas (función nutricia, consumismo, confort doméstico, importancia del "bienestar" y de la seguridad, etc.), aparecen claramente ligadas a la "imago maternal".

© Extractos de *Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural*. Alain de Benoist y Guillaume Faye. Introducción de Carlos Pinedo. Nuevo Arte Thor, colección El Laberinto, Barcelona, 1986. Original: *Les temps des iconoclastes*, en *Éléments* n° 50 L'Argent.



Las identidades del dinero

Es muy frecuente en el ámbito de la sociología identificar el dinero con un mero medio técnico que contribuye a reducir la elevada complejidad de una sociedad, como la (pos)moderna, que no conoce otro intercambio que el económico y otros lenguajes que los semiológico-abstractos desprovistos del mundo-de-la-vida y, por ende, susceptibles de homologarse globalmente.

CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ

Sociólogos clásicos como Marx, Weber y Simmel y contemporáneos como Parsons, Luhmann, Habermas y Giddens han fomentado esta definición del dinero al albur de una experiencia sociocultural influida por el mito del mercado pacificador (y de sus consecuencias fallidas) y, además, por los avatares de una sociología excesiva-mente ceñida a la categorización de la economía. No en vano, en la reflexión sociológica prevalece como medio de adaptación que, operando desde el interior del subsistema económico, se encarga de obtener los recursos necesarios para salvaguardar las necesidades materiales de los individuos y, en especial, del conjunto de subsistemas. Su función adaptativa vela por el equilibrio del orden social.

Frente al tratamiento únicamente funcional que, a instancias de la ciencia económica, la sociología realiza del dinero desconectándole de la entraña motivacional de la acción, este trabajo pretende situar el estudio del dinero en los horizontes simbólicos del mundo-de-la-vida donde se forjan las formas de vivir, pensar, hablar e intercambiar. El enfoque socio-hermenéutico aquí empleado nos permite sospechar que por el dinero transpiran ideales sociales, que no es del todo ajeno a la racionalidad material, que en su versión más impersonal, como la contemporánea, laten ilusiones colectivas.

La presente reflexión propone la idea de que el dinero ha crecido al albur de distintos modelos de sociedad, ha integrado diferentes almas y se ha expresado en plural. No es, por naturaleza, oriundo del mercado ni su identidad es únicamente la del medio técnico. Se trata de

comprobar que el dinero es una institución que, sin una conciencia racional diferenciada, nació (colateralmente) como hijo no deseado del rito sacrificial, se convirtió en la gran esperanza del hombre moderno que hizo de él el gran medio en que hacer descansar la prosperidad individual y la salud del orden social y, en nuestros días, actúa, como fin en sí mismo, desde la necesidad de garantizar su supervivencia ante una complejidad a la que pretendió combatir y que hoy dificulta su existencia. La biografía del dinero pone de relieve que nació en el templo como derivación ritual, se desarrolló en el mercado como medio de cálculo y, en nuestros días, se toma como fin en sí mismo en la red virtual. De este modo, sus primeros pasos en las sociedades humanas transcurrieron como dinero-símbolo, creció como dinero-signo al servicio de una sociedad que creyó en el potencial del mercado para suavizar y pacificar las pasiones, y llega a nuestros días como dinero-simulacro que, desmaterializado, fluye a velocidad de la luz hasta convertirse en omnipresente.

El origen ritual del dinero: el templo como banco sagrado de la antigüedad

El nacimiento del dinero en la historia humana sólo se comprende desde la hegemonía del rito en las primeras sociedades. Sustentadas sobre niveles de diferenciación funcional muy precarios y, por lo mismo, centradas en torno al simbolismo religioso, el rito constituye la experiencia social a través del cual la sociedad regenera su estructura moral y refuerza sus señas de identidad. El simbolismo religioso impregna al conjunto de la sociedad y lo sagrado comparece como el factor aglutinante.

Las categorías básicas de la representación social (espacio, tiempo, fuerza, identidad) son filiales, como señaló Durkheim, de la experiencia religiosa (totémica). Su núcleo lo constituye el mana o numen en tanto fuerza immanente que funde o re-liga los distintos ámbitos del mundo y anima una realidad a la que somete a permanentes procesos de cambio y transformación. La indiferenciación existente entre las esferas subjetiva (yo), intersubjetiva (sociedad) y objetiva (la naturaleza) típica del pensamiento mítico⁶ hegemónico en estas sociedades explica la ausencia de una conciencia económica diferenciada preocupada por las cuestiones de cálculo y beneficio económico. No es la producción económica, sino la renovación del ciclo cósmico, la significación social central en torno a la cual el momento ritual se constituye como experiencia liminar⁸ por lo que tiene de proceso reconstitutivo de la *communitas* en que consiste la trama moral de la sociedad. La crianza de los animales sacrificiales, por mucho que sorprenda al hombre de hoy, no estaba inicialmente orientada ni a la eficacia económica ni a la alimentación, sino al sacrificio religioso. Por ello, el concepto mismo de alimentación es una «racionalización tardía del sacrificio», efecto no-premeditado que se deriva de la tabuización, aislamiento y protección a que se somete al animal sagrado o tótem.

En estas sociedades centradas en torno al discurso religioso que aúna y ordena al conjunto vario de la experiencia cultural, la vida económica es prácticamente inexistente, si por economía se entiende una actividad diferenciada con un simbolismo propio. Como el resto de las acciones sociales, depende de la organización ritual del mundo social. No existe la actividad económica despojada del simbolismo religioso. Las tímidas transacciones comerciales gozan de un nivel muy rudimentario. Carentes de regulación alguna, sólo se realizan con motivo y con ocasión de las celebraciones rituales. Sin autonomía social alguna, la (por así llamar) economía utiliza la categorización simbólica procedente de la religión. No en vano, las primeras formas de valor son inseparables del valor social y sacrificial localizado en el tótem (cerdo, buey, concha), los primeros agentes de la actividad

económica son los miembros del clero que ofician los procesos rituales, los primeros espacios donde se inter-cambian objetos desde el punto de vista comercial son los templos, y las primeras formas de dinero nacen de los despojos y del despedazamiento del animal sacrificial y de los instrumentos utilizados en el rito, como hachas, cuchillos, trípodes, así convertidos en medios de cambio. Además, la idea de riqueza viene dada, de suyo, por la abundancia y exuberancia de la Madre Tierra y no por la participación activa del hombre en la génesis de la misma.

Por la escasa diferenciación entre las esferas de valor que presenta este modelo de sociedad, autores como Marx, Durkheim y Mauss subrayan que el ominabarcante valor religioso que aglutina al todo social deviene valor económico. La procedencia ritual del dinero también la intuye Max Weber al afirmar que «el papel moneda más antiguo no servía para pagar a los vivos, sino a los muertos». Por ello, el bien sagrado se perfila como primera forma de equivalente generalizado sin una conciencia económica diferenciada que así lo promueva de manera deliberada. Además, el mana que encierra se convierte en poder económico que realza a aquel grupo social (el clero) que organiza los ritmos de la vida social por encarnar ante la sociedad la riqueza desbordante de lo sagrado. No en vano, el carisma que envuelve al grupo hegemónico de estas sociedades, al decir de Clifford Geertz, «es un signo, no de atracción popular o de locura inventiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas».

En los enclaves culturales que se exponen a continuación (culturas mediterráneas, cultura trobriand y Grecia clásica) no rige el intercambio económico propio de las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas, en el que las unidades individuales, al decir de Habermas, valoran la interacción por los beneficios que se desprenden de ella y haciendo abstracción del otro interlocutor. Si aquí lo prioritario son los átomos individuales, en las sociedades con escasos niveles de diferenciación se intercambian símbolos que encierran significados con respecto al mundo natural (cultura mediterránea), al grupo social (cultura

trobiand) y al propio hombre habitante de la ciudad (Grecia clásica).

En las culturas mediterráneas (Egipto, Mesopotamia y la Grecia preclásica) el ritmo de la sociedad gira en torno al rito sacrificial. En él tiene lugar la representación social con la que la sociedad pretende contribuir simbólicamente a la regeneración del ciclo cósmico al que se siente tan próximo. El templo es el lugar donde la sociedad materializa periódicamente su cooperación con el proceso reproductor del ciclo natural. Por ello se erige, según Walter Benjamin, en el banco sagrado de la antigüedad (al tiempo que, según el pensador alemán, los bancos de la modernidad son templos profanos, las iglesias de la profanidad). La riqueza sagrada que allí se acumulaba era gestionada y administrada por los sacerdotes encargados de officiar las ceremonias religiosas. Por su valía religiosa y por la majestuosidad que despertaban en los fieles, pasan a convertirse en bienes cuyo valor sobrepasa el umbral liminar del templo e invaden el tráfico social profano, ya que lo que vale religiosa-mente, vale a todos los niveles de la acción social (como supone Durkheim). La casta sacerdotal, al gestionar esos bienes santos, empieza a intercambiarlos por otro tipo de bienes profanos. Su aura les hace todopoderosos y valiosísimos; de esta suerte se introducen en el flujo de los intercambios profanos como elementos preñados de mana e investidos de valor numinoso. En este sentido, no le falta razón a B. Laum cuando, en su clásico *Dinero sagrado*, afirma que «la elección del animal sacrificial es el primer acto del pensamiento económico», ya que en los ritos sacrificiales de estas sociedades «las ofrendas no son tal porque sean dinero, sino que comparecen como dinero porque son ofrendas».

Es precisamente la dimensión sacramental que dimana del proceso ritual la que se desplaza al campo del comercio, instalándose como el momento inicial de la actividad económica. Es el cerdo el animal sagrado ya que, a los ojos del hombre mediterráneo, sus rápidos procesos de crecimiento y engorde simbolizan la fuerza renovadora de la naturaleza. Propiamente, la autoridad que va a transmitir la confianza a los actores sociales en la valencia del cerdo como

medio generalizado de intercambio es la casta sacerdotal, por lo de-más, máximo representante de la creencia religiosa de fondo. En palabras de H. Kurnitzky, «así empezaron ya, sobre la base del sacrificio en especie, a acumular los mismos bienes las autoridades del templo y con ello hicieron inevitablemente que el santuario se convirtiera en el germen del comercio. Los sacerdotes eran ya en tiempos de Homero gente rica, que a veces vivían de sus rentas y debido a las elevadas ganancias económicas, podían arrendar su cargo sacerdotal. En aquel tiempo eran los templos de Oriente, con sus inmensas existencias de mercaderías, de diezmos y donaciones de ofrendas, las centrales comerciales que monopolizaban toda la circulación dineraria, y a la manera de grandes instituciones bancarias concedían préstamos y daban hipotecas».

El templo se convierte en un centro ritual en el que se concentra la riqueza sagrada y, por ende, la riqueza económica. Resultado de todo esto es que «los rituales sacrificiales de este tipo permitían a las autoridades del templo acumular grandes tesoros gracias al trueque de animales votivos por productos de la tierra, con lo que finalmente se tuvo el motivo y la necesidad de un comercio muy activo (sobre todo, con tierras lejanas) y los administradores del templo forzosamente se fueron animando a negocios dinerarios más audaces». Gracias a la riqueza sagrada acumulada para el sacrificio y a las ofrendas entregadas por los fieles, «prestigiosos templos de la antigüedad, como el de Atena en Atenas, el de Apolo en Delfos y el de Juno Moneta en Roma funcionaban como los bancos y las tesorerías». Por esta razón, se ha definido al templo como «primer instituto bancario».

Por otra parte, en la cultura trobiand resalta el rito suntuario frente al rito sacrificial de la cultura mediterránea. La renovación cósmica pervive como significación social central; sin embargo, es el mago/chamán el que se ocupa de favorecerla con sus ritos mágicos. En este caso, los grupos pugnan por el reconocimiento proveniente de los otros (grupos y hombres). En el rito se libra la batalla por el reconocimiento recíproco entre las identidades culturales, es decir, el reconocimiento del pasado, de los ancestros, de los iconos y de la

tradición; en definitiva, del alma de la sociedad. Aquí miden sus fuerzas grupos humanos entre sí, los intervinientes son culturas humanas y sus simbolismos sociales. No comparecen como interlocutores ni lo divino ni el individuo típicamente moderno, sino que son «las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del con-trato o representados por medio de su jefes, o por ambos sistemas. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles económica-mente: son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente».

A estos ritos suntuarios en los que intervienen las colectividades culturales, Marcel Mauss les denomina sistemas de prestaciones totales. En ellos el grupo anfitrión ofrece su universo simbólico, se ofrece buscando el reconocimiento del otro. No se intercambian bienes económicos, sino los significados de que se constituye el alma de cada colectivo. Lo que hay que gestionar no son cantidades económicas, sino la fibra moral de cada cultura. En la gestión de ese reconocimiento recíproco entre los grupos culturales se encuentra el principio de la paz y de la guerra entre los hombres. El don, como hecho cultural, es, en última instancia, «la racionalización de una necesidad más humana de reciprocidad cuya razón reside en otra parte: la amenaza de la guerra».

Son las conchas los objetos que parecen simbolizar entre los trobiand la sacralidad de la desbordante fertilidad natural. Son cifra simbólica de fertilidad. La importancia de las con-chas en la vida trobiandesa adquiere su máxima expresión en el rito suntuario. Éste se denomina Kula y, básicamente, se centra en la circulación de dos objetos cargados de valor simbólico: los largos collares de concha roja, llamados Soulava, y los brazaletes de concha

blanca, llamados Mwali. Ambos constituyen lo que los trobiandeses denominan los Vaygu'a, es decir, los objetos preciosos. Toda la vida social gira en torno a la celebración del rito Kula, que «es el objetivo principal a todos los respectos: las fechas se fijan, los preliminares se hacen, las expediciones se preparan y la organización social se determina no de cara al comercio sino de cara al Kula».

El Kula consiste en donar por parte del grupo anfitrión al grupo invitado los bienes más pre-ciados simbólicamente y sellar, de esa manera, «una relación que se establece para toda la vida». Bajo una atmósfera cargada de liturgias, fastos y ritos mágicos, en el Kula circula el significado del grupo y, al mismo tiempo, se compromete/se desafía al grupo donatario a gestionar con tino el regalo recibido. Al igual que en el Potlatch del noroeste americano estudiado, entre otros, por Marcel Mauss, el Kula se establece sobre los supuestos afincados en la mentalidad del hombre antiguo relativos al intercambio, al comercio, a salir de sí como principio de una existencia pacífica.

En primer lugar y fundamental, se trata de subrayar que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas. Pero no pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos. Los indígenas distinguen claramente entre el carácter ritual del Kula y el Gimwali, expresión que se refiere al trueque de naturaleza meramente comercial.

Por otro lado, la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que lo hace sin coacción de ningún tipo. Quien recibe un regalo Kula se sabe comprometido a corresponder con un gesto que entraña igual o más valor. Se trata de entender que lo que está en juego es el honor, el buen nombre de la identidad grupal. Esta idea cobra expresión en el concepto de poder, que subyace a este tipo de sociedad. No en vano, poder, como bien

sabía Georg Bataille, significa poder prescindir, desprenderse de lo mejor para ofrecérselo a los otros. En el extremo, «ni siquiera se trata de dar y tomar, sino de destruir, con el fin de que no parezca que se desea recibir».

Tres son los momentos que definen el proceso ritual del don. Primero, en estas culturas sobresale la obligación de dar. El jefe del grupo sólo reafirma su poder abriéndose a los otros, poniendo en circulación sus riquezas, en las que se condensa el alma del grupo. Según relata Mauss, del noble Kwaktiul y Häida que no daba Potlatch se decía que tenía la «cara podrida». Además, no es menor la obligación de recibir. El negarse a recibir un don pone en evidencia que se tiene miedo a tener que devolver y a quedar «rebajado» hasta que no se haya devuelto. Dar muestras de temor es ya quedar «rebajado», «perder el peso» de su nombre, declararse vencido de antemano. Por ello, se trata de aceptar el desafío que late en todo don recibido apoyándose en la certeza de poder devolverlo. Por último, la obligación de devolver que consiste en reconocer el gesto y el cuerpo simbólico del otro. Devolver el cumplido tiene algo de imperativo, como dice Mauss. No hacerlo supone establecer hostilidades entre los grupos porque se ha deshonrado el alma del donante y su gesto de apertura.

Sin embargo, otra cosa bien distinta, que también recuerda a la experiencia de las culturas mediterráneas, es que el símbolo suntuario de la cultura trobiand, por la propia valía que concentra y por el consenso anímico que expresa, puede desplazarse, como equivalente generalizado de valor, a las rudimentarias operaciones comerciales exentas de cualquier tipo de regulación. Sin conciencia económica que lo motive, esto es, de forma no-deliberada y colateral, las conchas, por la valía simbólica que encierran, traspasan la frontera liminar del rito y acaban interviniendo como patrón de valor en los intercambios comerciales (siempre subsidiarios en este feudo cultural). En este sentido, Géza Róheim se refiere a las formas premonetarias de dinero de la cultura trobiand en términos de «dinero sagrado».

Así como Marcel Mauss reconoce sin recato alguno que la moneda es un valor de

contraste «cuya posesión confería a su detentador un poder que fácilmente se transformaba en poder de compra», Malinowski, aunque con más reservas, acaba corroborando el desplazamiento no-intencionado del valor simbólico a valor económico cuando afirma la existencia de determinadas transacciones comerciales en las que «la producción de vaygu'a (objeto precioso) es difícil determinar si se trata de un pago por servicios prestados o del trueque comercial correspondiente a esta categoría». Esta tesis la corrobora el especialista en las formas primitivas de dinero Paul Einzig, que, en su célebre libro sobre el tema, *Primitive Money*, afirma que «el propósito principal de ambos tipos de concha (soulava y mvali) es el de servir para los intercambios comerciales entre los trobiandeses y otros habitantes de las islas, y también los pagos especiales dentro de la propia comunidad trobiand». Asimismo, M. Godelier afirma, en relación al Kula trobiandés, que los intercambios mercantiles, los Gimwali, «son objetos de ávidos regateos y utilizan conchas como moneda». En definitiva, también entre los trobiand parece que las primeras formas de dinero se siguen de su condición cúltero-ritual, sin rastro alguno de una conciencia economicista y calculadora que deliberadamente las hubiera diseñado para tal fin.

Por último, en la Grecia clásica tiene lugar la aparición de las primeras formas monetarias de dinero con acuñación estatal. Hasta entonces se tenían noticias de monedas que portaban la figura de las diosas/dioses que tutelaban los templos religiosos que las emitían. Con el advenimiento del período «socrático» de la cultura griega, el dinero monetario, junto a instituciones como la ciudad, el Estado, la democracia, el pensamiento filosófico, simboliza el gesto racionalizador, tan presente desde entonces en la cultura occidental. Las condiciones culturales que hacen posibles las formas monetarias de dinero remiten, básicamente, a la aparición de la autoconciencia humana, al surgimiento de la racionalización como elemento que diferencia al hombre del animal y de Dios. Como recuerda Karl Jaspers, este acontecimiento histórico facilita el proceso de tímida pero ya inexorable separación del

hombre respecto del entorno natural, que, desde ese momento, va a aparecer a los ojos del nuevo modelo humano como un ente a controlar y a dominar a partir del conocimiento filosófico y técnico de que se va a dotar. No conviene olvidar que, como mantenía Max Weber, el pensamiento filosófico y científico de la Grecia helenística y las profecías éticas judías constituyen las bases del gesto racionalizador que va a caracterizar a la cultura occidental desde sus primeros balbuceos.

Es en el rito cívico-político desplegado en el espacio urbano donde el hombre alcanza la mayoría de edad al tomar conocimiento de su ser autónomo (frente a Dios y a la naturaleza) y del ser de las cosas. La ruptura del hombre socrático con su ascendiente natural, el olvido de los ritos dionisiacos en los que se ensalzaba el misterio de la reproducción de la vida, en definitiva el desencuentro entre la naturaleza y la cultura que se empieza a representar públicamente en las tragedias (Edipo Rey, Antígona, etc.), dejan paso a la delimitación del espacio propiamente humano en el que va a imperar la palabra. Ésta se constituye como el principio desde el que la vida social se edifica discursivamente como orden normativo contingente sujeto a correcciones políticas. Al decir de Carlos Moya, «frente a la omnipotencia mágico-religiosa de la naturaleza en la existencia campesina, la ciudad ha constituido sus poderosas murallas, como recinto en el que se hace posible el artificio todopoderoso del Logos político; la discusión pública en la ciudad deviene razón y medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son. Sólo es propiamente aquello cuya afirmación se impone con éxito público: lo conveniente para quien lo afirma convenciendo a los demás de su razón singular como razón común».

Es en la ciudad donde la naturaleza humana apalabra sus potencialidades, donde se sobrepone a la inmediatez de la vida animal y donde topa con sus límites, a diferencia de Dios, que no los tiene. Sin duda alguna, el animal político adquiere su autosuficiencia en el debate político, en el que el hombre da salida a su ser moral e intelectual. La polis, la ciudad, es decir, la interacción social regulada por normas discursivamente forjadas, constituye la matriz

del ser y de la identidad del hombre, y Atenas se enorgullece al saberse el espacio cívico-político en el que el hombre toma conciencia de ello. La actividad política, en ese sentido, deviene el rito social en el que el hombre (ateniense) organiza y regula la con-vivencia ante el caos que habita extramuros de la ciudad.

En este decorado cultural se atisba el alba de un gesto racionalizador que define a una sociedad que aspira a organizarse, a erigirse en artífice y responsable de sus instituciones y de sus leyes. El ámbito de la ciudad y el rito del debate político definen los elementos que constituyen un modelo de acción que desemboca en la autoconfrontación y el autocontrol humanos. La sociedad deviene problema para sí misma y, con ella, emerge lo que Castoriadis denomina la(s) sociedad(es) autónoma(s), que, por todo lo dicho, se opone a los modelos heterónomos de sociedad en los que el hombre creía estar a disposición de dioses y tradiciones que limitaban su comportamiento a una mera repetición de un acto cosmogónico primordial.

En todo caso, no se puede hablar aún de la existencia de una racionalidad específicamente económica. No en vano, la actividad productiva a la que debía entregarse un ciudadano para poder subsistir se desaprueba en esta cultura, ya que lo que define al hombre libre era su autosuficiencia económica y, por ende, su independencia respecto a los otros. El hombre libre era aquel que al tener satisfechas todas las necesidades materiales podía dedicarse en cuerpo y alma a los problemas de la ciudad y de su gestión política. Se trataba de asuntos en los que, como apuntaba Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, se requería un modelo de acción como fin en sí, la praxis. Muy al contrario, la poiesis remitía a una acción técnico-productiva (por ejemplo, la del artesano) en la que se buscaba un fin ajeno a ella misma; en concreto, el de la satisfacción de necesidades materiales. Mientras que la praxis apunta a la actualización de la naturaleza humana, la segunda, por momentos, asemeja al hombre al mundo de las bestias. Se sanciona negativamente cualquier atisbo utilitarista en la acción del hombre.

Es el oro el que sirve de soporte material a la moneda acuñada por el Estado. Su

durabilidad y resistencia hacen posibles las proporciones y las equivalencias económicas, remitiendo a una cantidad de materia áurea siempre idéntica e inequívoca. Dicho de otro modo, facilita el lenguaje de la identidad y de lo equivalente en la actividad comercial, a la que, por lo mismo, regula y organiza como corresponde al escenario urbano pretendidamente desprovisto de cualquier atisbo de caos y arbitrariedad. Así lo observaba el propio Marx cuando afirma que «si evaluo todas las mercancías, por ejemplo, en bueyes, cueros, cereales, etc., tendré que medirlas, de hecho, en bueyes ideales medios, en cueros ideales medios, puesto que un buey difiere cualitativamente de otro, como un cereal y un cuero del otro. En cambio, el oro y la plata, en su carácter de cuerpos simples, siempre son iguales a sí mismos, e iguales cantidades de los mismos representan, por consiguiente, valores de igual magnitud». De suerte que el oso es el símbolo de la riqueza con el que en estas sociedades se define el prestigio y se acentúa la distinción entre los ciudadanos, convirtiéndose, por ello, en «el material para las alhajas, el esplendor y el relumbrón, las necesidades dominicales, en suma, en la forma positiva de la superabundancia y la riqueza».

Por tanto, la forma monetaria en Grecia no brota de una supuesta conciencia económica que, de hecho, no existe. El dinero monetario de la polis (ateniense) bebe de las mismas fuentes axiológicas que el pensamiento filosófico, el Estado, la democracia y la ciudad. Se corresponde con el rito político de un hombre que se regodea en su mayoría de edad plasmada en el debate político. Forma parte del marco humano de convivencia, la ciudad, en el que el hombre actualiza sus potencialidades organizando y regulando por sí mismo su comportamiento en sociedad. En definitiva, a la hora de buscar explicación al surgimiento de la moneda regulada por la autoridad política convendría no olvidar, además del soporte áureo que la confiere permanencia e identidad inequívoca para la sociedad, «el desarrollo de la conciencia cívica: en la historia de las ciudades griegas la moneda prevalecerá siempre como un emblema cívico. Acuñar moneda con las armas de la ciudad constituye una orgullosa proclamación de su independencia política: se

trataría de demostrar así el poderío de Atenas. La rápida extensión de la acuñación a lo largo del s. VI, fenómeno en su origen griego (aunque las primeras monedas fueron acuñadas por los reyes de Lidia), ha de ponerse, pues, en relación con el fenómeno social que significa el desarrollo de las ciudades y de los sentimientos cívicos. Una vez más constatamos que es imposible analizar estrictamente lo “económico”».

El dinero como el «gran medio» del mercado pacificador de la modernidad

Tal vez nadie como A. O. Hirschman ha transmitido la fe que alentó los primeros momentos de una sociedad que creía en el mito del mercado como mecanismo social pacificador de las conductas humanas. La Ilustración escocesa encarnó ese gesto mercantilista en el que el hombre europeo de la modernidad incipiente creyó ver el principio de la prosperidad humana y de la paz entre las diferentes culturas del mundo. Como muy bien recuerda Hirschman (en el afán de explicar los orígenes de la cultura capitalista), el hombre moderno también creyó, y lo hizo con tal intensidad que, olvidándose de que era un acto de fe, lo hipostasió y lo universalizó, integrando al conjunto vario de la cultura humana bajo su autoimagen racionalizadora y secularizadora.

El proceso de encantamiento que define una modernidad tan a menudo definida como desencantada dibuja un horizonte ideal (el mercado) en el que comparece como imagen más emblemática el individuo propietario, caracterizado por una acción orientada al intercambio económico, impregnado de disciplina, cálculo y austeridad, y necesitado para su despliegue de instituciones especialmente significativas como el tiempo homogéneo, la ciudad, la técnica, el libre examen de la religión protestante y el dinero (entre otras). La propia condición de mito experimentado por la sociedad como horizonte de acción común y compartido explica que la expresión individuo propietario necesite, antes de nada, de un consenso social para que pueda emerger como ideal y para que puedan establecerse las condiciones políticas, económicas y morales que faciliten su realización en cada hombre. Por todo ello, si

bien la manifestación de este mito siempre es, según Durkheim, «individual por su objeto», no por ello deja de ser el encantamiento de la sociedad su condición de posibilidad. El problema radica, como bien sabía el propio Durkheim, en que «es indudablemente de la sociedad de donde extrae todo lo que tiene de fuerza, pero no es a la sociedad a la que nos liga, es a nosotros mismos». El consenso de fondo de la modernidad comparece como el destino compartido por una época que insta a todo hombre (independientemente de su posición social, confesión religiosa, cultura y género) a realizarse como individuo propietario de su vida y de sus bienes, como ciudadano de una comunidad política (el Estado) a la que se adhiere libre y autónomamente a partir de decisiones que emanan de la soberanía de su conciencia.

Se trata de un tramo de la historia occidental en el que el desplome del dominio extramundano (desde el que las sociedades tradicionales gestionaban el devenir del mundo y de los hombres) da paso a un nuevo mito (intramundano) que concita todas las esperanzas de una sociedad que amanece, la modernidad. Ésta propone un nuevo icono, el hombre, y un nuevo escenario de interacción social, el mercado. Su narrativa simbólica aglutinadora sacraliza la idea de prosperidad del género humano derivado de la simpatía que, según Adam Smith, transforma las relaciones de mercado en principio catalizador del lazo social a escala universal. En concreto, la modernidad se concibe como «sociedad civil mercantil» en la que los encuentros sociales se orientan al intercambio de mercancías en virtud del cual los individuos, desde la más plena libertad y sin ninguna autoridad exterior a su conciencia (Iglesia Estado, etc.), dan salida a su interés económico al tiempo que, colateralmente, el orden social se robustece. El aroma productivista y comercial va a impregnar una forma de ser y hacer basada en el convencimiento de que «la acción económica está por sí misma orientada hacia el bien, que posee un carácter moral que le es especial».

Se trata de un novedoso período histórico que coincide con la descomposición de la vieja solidaridad tradicional. Nuevas estructuras

sociales asoman, las jerarquías estamentales de antaño se disuelven, emerge una filosofía igualitarista que promueve el acceso de todos los individuos a altos niveles de prosperidad, la ciudad se convierte en el decorado de la relación social, el trabajo ocupa un lugar preponderante en la génesis de la identidad en detrimento de los determinismos familiares y de la adscripción religiosa, tan propios del Antiguo Régimen. Autores como Marx, Smith, Durkheim, Weber, Sombart y Veblen centran sus análisis en el período de transición traumática que se produce ante sus ojos: el paso de la sociedad tradicional a la moderna, en la que el mito del mercado pacificador ocupa un lugar destacado. Este nuevo período histórico viene apadrinado por una moral que dignifica al individuo propietario y que santifica el beneficio económico. Ambos factores confluyen en un modelo social que convierte al mercado en un nuevo principio moral de una sociedad que libera la inventiva humana de las sujeciones religiosas de antaño y que la reconduce hacia la conquista de la riqueza humana.

En este caso, el nuevo sistema que se pretende moral laica de la sociedad moderna estimula la producción individual dirigida al mercado, es decir, al beneficio. Las sujeciones morales y religiosas inherentes a una economía de subsistencia basada en la (justa) distribución de los bienes naturales se suprimen a favor de la libre voluntad individual de producir para un ente anónimo, el mercado, donde rige implacablemente la racionalidad medios-fines. El beneficio económico se constituye como el corazón del mito del mercado pacificador que carga de sentido la institución dinero como verdadero móvil de la acción individual. Su logro y obtención dibujan los perfiles del nuevo edén mundano.

En la sociedad incipientemente moderna, como afirma Luhmann, «el dinero es el triunfo de la escasez sobre la fuerza». Esta idea, que se constituyó como el argumento central del libro de A. O. Hirschman *Las pasiones y los intereses*, deriva del hecho de que la escasez ha devenido en la economía moderna escasez de dinero. Éste vive y se regenera a partir de la circulación, pasando de una mano a otra. En

este sentido, el que paga recibe lo que desea, el que no paga ha de limitarse a observar. Sin embargo, el componente pacificador del dinero se basa en que éste «circula y distribuye la escasez de un momento a otro entre distintos portadores». El que paga recibe lo que desea, pero aumenta su escasez y transmite la capacidad de pago a otras manos. Así se hace perceptible lo que se denomina el doble círculo inherente a la circulación económica. Según Luhmann, «los pagos son algo doble: generación de la capacidad de pago para el receptor y generación de la incapacidad de pago para el pagador». De esta forma, el dinero invisibiliza la paradoja tener/no-tener, «sustituyendo la presencia actual por la posibilidad de ganancias ulteriores. Diferenciando de esta forma en el tiempo el problema (la escasez) y su solución (la abundancia), la paradoja se temporaliza, la escasez queda constantemente diferida».

Puede decirse de las sociedades modernas que se aferran al mito del mercado como mecanismo de integración de unos individuos de cuya acción (y sólo de ésta) brota el lazo social sin depender de instancias exteriores a ellos. El eje de este modelo social lo constituye la idea del hombre universal representado en cada individuo y en cada cultura, que se enseña de su primitivismo de antaño interactuando con los otros desde la autocontención, el temple y la medida. No oculta el sustrato pasional que desata sus actos, el fondo emocional que tira de él. Sin embargo, su mayoría de edad viene dada por una idea de sociedad que se piensa desde los individuos autónomos que aspiran al interés económico pero no a cualquier precio. Aquí radica el componente civilizador y educador de la pasión comercial. El elemento regulador de su conducta no le viene dado por imposiciones exteriores (la Iglesia o por pacto con un soberano político, como se recoge en el *Leviatán* de Hobbes), sino por la simpatía de la que habla A. Smith, es decir, por la mutua comprensión y aprobación que los hombres realizan de los motivos de los otros hombres que, llevados inicialmente por el interés económico, sintonizan, más allá de éste, en una misma pasión, dando curso a actos que cristalizan en estructuras de moralidad en las

que se reconocen recíprocamente. Por ello, lejos de derivar en una sociedad en permanente estado de guerra, la pasión (comercial) puede dar pábulo a una sociedad civilizada (A. Smith), a «una versión más amable que la del *Leviatán* de Hobbes». En concreto, tras el mercado se adivina en el hombre moderno «la aspiración a encontrar un medio de desdramatizar el cara a cara de los individuos, de desapasionar sus relaciones, de desactivar la violencia virtual de las relaciones de fuerza. El mercado pretende responder a estas exigencias. Intenta construir el poder de una mano invisible, neutra por naturaleza en tanto no personalizada».

La sociedad de los individuos (N. Elias) basada en el mercado se concibe como autoinstituida desde el momento en que la actividad mercantil libremente gestionada por los individuos genera, colateralmente, el cemento invisible que les vincula moralmente más allá de su interés económico inicial. Siendo éste el acicate de sus encuentros, su efecto salutar desemboca en redes de solidaridad que regulan el tráfico social. El orden social es prolongación y cristalización (no deliberada) de la interacción. En este sentido, los pensadores liberales que reflexionaron sobre el mercado coincidiendo con el advenimiento de la modernidad no se acercan a él desde el prisma del individuo depredador que no encuentra término a su sed de dinero. Antes bien, ven en él un principio político que, en cuanto tal, se pretende como «el arte de combinar pasiones. Su objetivo es el de armonizar las pasiones de tal forma que la sociedad pueda funcionar. La aritmética de las pasiones se convierte a partir del siglo XVII en el modo de suministrar un fundamento sólido al ideal del bien común del pensamiento escolástico. No en vano, las pasiones son el material sobre el que trabajan los políticos». Esta tesis es la que subraya A. O. Hirschman al recordar, en relación a las pasiones, que, imposibles de contener exteriormente vía poder político, o interiormente vía concienciación religiosa, la modernidad libera de entre ellas la pasión económica orientada al interés en la medida en que obliga a la neutralización recíproca de las unidades individuales que se acercan al mercado. Es más, su virtualidad descansa en que en ella se combinan armoniosamente las

pasiones y la razón: a pesar de la sed de enriquecimiento económico, éste exige pulir y refinar el gesto humano, sublimando y depurando de irracionalidad sus modos de interacción con el otro.

Se constata, por tanto, que al hablar del mercado plasmado en el encuentro azaroso de los individuos, el trasfondo al que apunta es el orden de la sociedad. De hecho, una de sus figuras más destacadas, Adam Smith, «piensa la economía como fundamento de la sociedad y el mercado como catalizador del orden social». De este modo, el mercado se con-vierte en auténtica «religión civil» en la que, azarosamente, se armonizan las virtudes públicas y el interés privado. Una de las razones que pueden ayudar a explicar esta armonización descansa en la idea de simpatía que defiende A. Smith a la hora de explicitar las virtualidades de la interacción mercantil. Según el fundador de la ciencia económica, la simpatía «puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión». Si bien el mercado atrae a los individuos entre sí, en él brotan estructuras normativas derivadas de las afinidades anímicas de los individuos. La simpatía alude al efecto no deseado en el que se positiviza la competitividad económica a partir del surgimiento de pautas de interacción que, basadas en unas pasiones comunes, facilitan el reconocimiento recíproco de sus miembros. La contribución socializadora de la simpatía obedece a la necesidad de todo hombre de compartir sus sentimientos con los demás, de ser reconocido por el otro en el fondo de su ser. En palabras de Adam Smith, «cualquiera que sea la causa de la simpatía, cualquiera que sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario».

En el escenario de esta sociedad civil mercantil, la interacción económica no se despliega a partir de relaciones de dependencia entre los individuos que ponen en situación de necesidad a unos respecto a otros. Sobre tales desniveles es imposible edificar un modelo de sociedad exento de violencia y desigualdad. El

mercado carece de los nexos sociales premodernos basados en el parentesco y el clientelismo. Se alza sobre la idea de simpatía natural que remite a un «mecanismo procesual sin contenidos emocionales o morales intrínsecos. La gente modera su comportamiento para atraer la simpatía de los otros continuando la interacción si los otros “simpatizan” con su idea y su conducta».

La simpatía no apunta a un contenido concreto que, a priori, pudiera comprometer a los individuos. Los compromisos, de darse, siempre resultan de la acción; en este caso, del reconocimiento que los individuos efectúan del quehacer del otro y de los motivos subyacentes. Si el encuentro humano es inicialmente comercial, la simpatía hace que algo común crezca entre los individuos que, celosos de sus propios intereses económicos, se van viendo comprometidos en, e identificados con, entramados nómicos derivados de su propia intervención social. La aprobación recíproca entre hombres que deciden libremente sus actos desemboca en horizontes de acción compartidos que apuntan a ley, hábito, norma, es decir, a nexos de moralidad en su hacer común que se inicia en la búsqueda del interés económico. La simpatía, por tanto, «establece la base moral de la sociedad comercial en la asociación de individuos privados que se plasma en un espacio social no construido por constreñimientos institucionales. El control mutuo de la conducta que resulta a partir de un juego completo de interacciones y mecanismos reflexivos, es la fuente y el prototipo de la conducta moral. Por ello, la simpatía modera ideas y comportamientos, robusteciendo los sentimientos de comprensión mutua en un espíritu esencialmente democrático. Con ello se disuelven los lazos exclusivistas definidos por la costumbre, el grupo corporativo, la posición y la jerarquía».

Los efectos fecundos de la simpatía, que prenden en los encuentros sociales en el mercado, también obedecen a que la pasión económica no es en absoluto tan voluble y efímera como el resto de las pasiones. La Ilustración escocesa la promueve porque el amor hacia el dinero conlleva necesariamente constancia y sistematicidad en la conducta. O,

lo que es lo mismo, la repetición de encuentros entre los (mismos) agentes movidos inicialmente por una fidelidad absoluta al apetito económico genera las condiciones sociales para el conocimiento mutuo, la complicidad, la confianza recíproca; en definitiva, la simpatía. Y es que la pasión económica implica reiteración y constancia; más aún, tiempo, plan y sistema para consumarse. El enriquecimiento vía cálculo (que es lo que distingue, según Weber, al capitalismo moderno de cualquier otra versión de capitalismo) obliga al individuo a introducir elementos de enorme previsibilidad en su comportamiento. Por tanto, la simpatía labra su obra en el intercambio mercantil ya que, por oposición a otras pasiones, el interés económico se convierte en el principio rector de una acción basada en la repetición y la reincidencia, no sujeta a modificaciones espontáneas e imprevisibles. La obtención del interés es cosa de tiempo, esto es, exige constancia y denuedo, método y plan. Ignora, por tanto, la improvisación, la sorpresa y lo repentino. En este sentido, la pasión económica acaba provocando pautas de interacción entre agentes que se re-conocen en su pasión compartida, duradera y constante y que se sirven de ellas para establecer un mutuo conocimiento, así como redes de solidaridad, cooperación y confianza. Por tanto, «existe una ventaja para los demás en esta persecución individual del interés, puesto que su actuación se hace consecuentemente transparente y predecible, casi tanto como la de una persona totalmente virtuosa».

En este sentido, el medio dinero brilla con luz propia en la aurora de la modernidad. A los ojos del nuevo (modelo de) hombre emancipado, su concurso contribuye a la domesticación definitiva de la irracionalidad y al triunfo de la civilización. Según Norbert Elias, el dinero encarna la autocontención pasional del hombre moderno que, forzado a actuar desde el cálculo, aleja la violencia y la fuerza de su comportamiento. Por ello, «además de ser la prefiguración del mal —como concibe aún la tradición cristiana— el dinero es un mal necesario, un receptáculo que canaliza las pasiones destructivas de las relaciones humanas». En él cuajan buena parte de las esperanzas de una sociedad que parece

distanciarse de la barbarie de antaño a partir de una idea de mercado universal que fuerza a los individuos y a las culturas a interactuar gestionando las pasiones y sublimando las emociones. El suelo firme de la nueva sociedad lo constituye, por tanto, el interés individual que provoca encuentros entre los hombres despojados de sus impurezas pulsionales y de sus hábitos he-redados. Como sostiene Sigmund Freud, la cultura derrota a la naturaleza y el orden a la ambivalencia. La violencia entre los hombres queda desterrada. De hecho, la competitividad, que se da con especial énfasis en la economía moderna, sería, según Veblen, una versión canalizada y depurada emocionalmente de las luchas y combates crueles y encarnizados que eran moneda común en períodos anteriores de la historia.

En efecto, como bien sabe Luhmann, en un modelo social aglutinado por una economía abierta al interés económico, la escasez se traduce en escasez de dinero, la penuria material en penuria de dinero. Quien carece de él no puede operar en el mercado, limitándose a observar cómo actúan los demás. Por el contrario, aquel que lo posee tiene libertad de movimientos y posibilidad de elegir. En todo caso, su presencia tiende a civilizar las pasiones. Con él, la estructura de suma cero del mecanismo tradicional de cambio se transforma en un juego de suma positiva. De modo que bajo la forma dinero la riqueza no perece, deviene, no se agota, circula, socializándose. Dicho de otro modo, el dinero hace posible en su circulación permanente que el pago y el no-pago se simultaneen en una misma operación económica. A esto se refiere Luhmann cuando habla del doble círculo inherente a la actividad económica. El dinero no se diluye en la operación económica, tan sólo cambia de manos, de modo que la posibilidad de beneficio en el juego de los intercambios se abre para cualquier miembro de la sociedad.

El derecho a la prosperidad individual se democratiza con ayuda del dinero. Es precisamente la idea de un futuro mejor lo que parece impedir el estallido de la violencia humana en la sociedad. La nueva imagen del hombre burgués próspero y reconocido socialmente se

democratiza y parece encontrarse al alcance de cualquier miembro de la sociedad. Las pasiones se contienen porque el dinero neutraliza los efectos disgregadores inherentes a la escasez, es decir, abre la puerta a un juego de suma positivo. Como recuerda Simmel, en el intercambio no-monetario de las sociedades tradicionales, sólo una de las partes estaba interesada en despojarse de un objeto o en obtenerlo. En los intercambios mercantiles son las dos partes las interesadas ya que ambas se benefician, una satisfaciendo una necesidad, otra acaparando riqueza económica, es decir, dinero. En palabras del propio Simmel, «el dinero puede hacer, al menos en principio, que todo intercambio resulte beneficioso para ambas partes; la una, que recibe el objeto natural, lo hace porque lo necesita en ese momento; la otra, que recibe el dinero, también lo necesita ahora porque lo necesita en cualquier momento».

En este sentido, la vida moderna apunta a esa circunstancia histórica en la que el impulso mítico del mercado pacificador desemboca en la deificación de la racionalidad formal que coincide con el oscurecimiento de otras instancias de valor que dificultan el funcionamiento mecánico del cálculo. Se trata de un horizonte de valor que es enormemente dependiente de la neutralización del matiz, de la cualidad, de la expresividad; en definitiva, de la diferencia. En otras palabras, la racionalidad material con arreglo a valores se esteriliza por la capacidad arrolladora de una mentalidad burguesa que se reconoce en ademanes como el plan, el método, la previsión, la austeridad, que dibuja una trama de relaciones sociales en las que reina la objetividad y la impersonalidad, que organiza el mundo desde el semiologismo abstracto y preciso del número. El horizonte de acción moderno simplifica y reduce la complejidad del mundo pavimentando el terreno para la edificación de un orden social que, como afirma Bauman, se sabe artificial, se sabe, según Nietzsche, humano, demasiado humano. No en vano, el individuo propietario actúa movido por una pasión que es incompatible con cualquier otra, ya que, como recuerda Hirschman, mientras las demás son efímeras, inconsistentes y esporádicas, la búsqueda del dinero exige plan, proyecto y

previsión a largo plazo, es decir, se sustancia en un comportamiento sujeto a método, basado en la constancia y necesitado de rigor.

Tal vez el eco de la sentencia nietzscheana Dios ha muerto retumba con demasiada fuerza en la conciencia del hombre moderno, de modo que éste, sabedor de su soledad y de su responsabilidad, acentúa titánicamente hasta la extenuación sus capacidades de control y de dominación pretendiendo emular (sin llegar a lograrlo) a las del Todopoderoso (ya definitivamente ausente). De puro verse solo, tensa sus fuerzas y pule su pericia para lograr una estabilidad y una previsión a sus actos que recuerden a las de los tiempos recién concluidos aderezados de fe religiosa. En este caldo de cultivo florece el medio técnico dinero. Su omnipresencia y protagonismo social hacen pie en un horizonte de acción confundido con infinitud objetiva y homogénea susceptible de ser tratado con la precisión que aporta el cálculo dinerario. Como bien sabían Adorno y Horkheimer, la Ilustración pivota en torno al número en una circunstancia histórica dada a la generalidad abstracta de la cantidad. La hegemonía de una racionalidad formal ocupada únicamente en cuestiones de beneficio económico supone, al mismo tiempo, la quiebra de la racionalidad material que atiende en su funcionamiento al suministro de valores no-económicos. De esta manera, la modernidad garantiza lo que, según Bauman, la define: la solidez y la consistencia, paradójicamente basadas en la fluidez de un líquido, el dinero.

Por todo ello, el propio Luhmann habla del simbolismo diabólico del dinero, ya que en él conviven las fuerzas simbólicas que unen lo separado y las fuerzas diabólicas que separan lo unido. Si, por un lado, el dinero une pagar y no-pagar, también separa a la mercancía de cualquier otra simbolización no-económica. El lenguaje preciso, general y descontextualizado del dinero reduce la complejidad de la realidad y, con ello, los matices, las cualidades y otras formas de valorar. Su simbolismo es incompatible con cualquier otro (el religioso, el moral, el estético, etc.). En palabras de Luhmann, «el dinero es un medio simbólico en la medida en que, como medio generalizado, mantiene unidos los valores positivos y

negativos. Y es un medio diabólico en la medida en que neutraliza todos los demás valores en el plano del código y desplaza al estatus inferior las razones para pagar y no pagar». Lo diabólico del dinero se constata en su naturaleza, que, como el Mefistófeles del Fausto de Goethe, el espíritu que siempre niega, también niega la posibilidad de interferir con razones de naturaleza extraeconómica (política, ética, religiosa) en el devenir de las operaciones económicas. En sus compras y en sus ventas los actores suspenden sus relaciones con otros aspectos que forman parte de su existencia, empobreciéndola. El dinero desintegra porque reduce al individuo a mera racionalidad calculatoria que le desconecta de sí mismo, de los otros, de la naturaleza y de otros simbolismos inherentes a la condición humana (como los relativos a la experiencia estética, religiosa, política, etc.). Lo que el simbolismo de Dios une (el Bien, la Belleza y la Verdad) en las sociedades tradicionales, la diabólica del dinero lo separa en una modernidad que se despliega generando diferencias sobre diferencias. No conviene olvidar que, como recuerda Luhmann, el demonio representa en la cosmología religiosa la función que introduce la diferencia moral en el mundo. En este sentido, como dice Josetxo Beriain, en la lógica de las cosas está que el dinero, además de mediar entre los hombres, mediatiza⁶⁶ sus relaciones, no dejando en ellas otros efectos que indiferencia, anonimato y conflicto.

En este sentido, como bien recuerda Hans Joas, el ideal de una sociedad pacificada y civilizada no se ha realizado. Acontecimientos de una violencia extrema han tenido lugar en la historia reciente de la humanidad. Lo más cruel y salvaje del hombre ha brotado con una virulencia inusitada. Además de otras muchas razones de naturaleza histórica, política y religiosa, la economía también tiene su responsabilidad al difundir universalmente «la promesa de riqueza absoluta, el sueño del individuo de disponer de la totalidad de posibilidades humanas, que es inherente a la forma de poder del dinero». Este sueño, lejos de favorecer la armonía entre los individuos y las culturas, la ha debilitado porque la ambición humana que se esconde en el dinero no tiene límites. De este modo, el poder del dinero se ha

revelado como altamente nocivo en el marco de un mito social que alienta la acción encaminada a la prosperidad. Encarna una pasión (económica) que acaba privatizando las conciencias, separando y enfrentando a los hombres y oscureciendo el orden normativo de una sociedad que ha debilitado el espacio público. Por ello, hoy más que nunca es necesario el retorno crítico de la propia sociedad a los supuestos imaginarios que han hecho de ella un proyecto social truncado. Sólo rememorando la condición social, histórica y contingente de toda mitificación humana puede reconducirse un curso de acción social abocado a la catástrofe. En resumen, llega la hora de «despertar del sueño dogmático, del narcotizante de la riqueza absoluta».

El dinero convertido en su «propio fin» en la posmodernidad líquida

Si algo caracteriza a la sociedad posmoderna es el consumo. Éste se impone como el gesto que define una forma de vida que, como dice Baudrillard, encanta la forma pero con la particularidad de que en este encantamiento las formas y los signos dejan de representar algo exterior a ellos. El consumo consiste en el consumo de signos que ya no remiten a los objetos del mundo empírico, que ya no se refieren a nada sólido. Se trata de simulacros que, más que significar, discriminan estilos de vida, que nacen para ser consumidos en el juego de inclusión/exclusión social y que gozan de una vida muy breve, como la de todo aquello que es natural del mundo de la industria cultural. Encajan con el carácter líquido que define la sensibilidad de este período histórico-social en el que destacan los valores quebradizos, precarios, volátiles y hasta nuevo aviso, la novedad permanente, la sobrecarga propagandística, el diseño, la estética y las identidades como proyectos a reconstruir de continuo.

La consolidación de ese sustrato cultural desata una acción social que ya no es gestionada por un yo autosuficiente que interviene en el mundo para eliminar de él todo atisbo de sorpresa y que se reconoce en valores característicos de la modernidad, como son la abnegación y la disciplina en el trabajo, el ahorro y la austeridad en el gasto, la soledad y la

desconfianza en las relaciones sociales, la llamada y la vocación como acicates para la acción. El consumo se acredita como rasgo de un modelo de sociedad en el que los individuos liberan su potencial onírico para autoexpresarse de múltiples formas, siempre transitorias, fugaces y reversibles. Sin duda alguna, se trata de una sociedad en la que la estética sustituye a la ética como elemento de integración social, ya que los individuos socializan sus vidas en el consumo, interactuando en un escenario que promueve experiencias intensas, la liberación de lo onírico, el trastocamiento de las identidades, etc. Y, sobre todo, la reproducción de las estructuras sociales de la desigualdad.

Sobre este decorado social saturado de riqueza, prosperidad y bienestar (de reparto siempre injusto) el dinero vive una experiencia inédita. Si su origen estuvo ligado al simbolismo de la abundancia de riqueza cósmica y posteriormente, en la modernidad, al mito de la abundancia económica del individuo (y de la sociedad), en la posmodernidad su circulación apunta a la abundancia de sí mismo. Dicho de otro modo, es el dinero el que quiere abundar. Frente al dinero de la abundancia, la sociedad posmoderna promueve la abundancia de dinero, su flujo y circulación permanente. Idea ésta que cuadra con una cultura del espectáculo que sólo puede innovar y sorprender de continuo porque el dinero, ya aligerado de peso y de materia, se ofrece y se brinda (en forma de créditos públicos y privados) como en ningún otro período de la historia. El dinero no mira más allá del sistema económico en el que habita. Se acabaron las sospechas en relación al dinero pues ya no tiene nada que ocultar: es su propio fin y funciona desatendiendo sus entornos éticos, religiosos, políticos y medioambientales. En aras de su propia circulación, está movido por una a-moralidad absoluta, ciego ante los efectos que sus decisiones pueden acarrear en los entornos del entramado económico de la sociedad.

Como bien recuerda Simmel, la circulación permanente de dinero y la concomitante proliferación de transacciones económicas a lo largo y ancho del mundo sólo son posibles con una condición: su «espiritualización progresiva, tendencia que él detectó en su tiempo en el

dinero-papel y que, ya ante nosotros, se acentúa en el dinero-plástico y en el dinero como ente digitalizado. Su omnipresencia sólo es posible mutando de forma y de escenario, esto es, convirtiéndose en bit que circula a velocidad de la luz por el nuevo espacio de flujos, haciendo posible operaciones económicas que trascienden los límites espacio-temporales. Con el dinero digital «pasamos a la circulación pura, que no sólo carece de referente real, sino que también es más higiénicamente pura, libre de todo germen». De hecho, «los bits son dinero puro». Esta nueva forma de expresión del dinero es congruente con una cultura audiovisual que empieza a enterrar en la memoria humana la cultura escrita a cuyo cargo prevalecieron el dinero amonedado y el papel-moneda. Con este innovador ropaje del dinero se consume algo que empieza a vislumbrarse en los períodos histórico-sociales precedentes: «la historia de la monetarización es también la historia de las tentativas de hacer desaparecer el dinero material».

En este nuevo decorado virtual el dinero es una ficción, un simulacro, pura información. Como dice Castells, mera expectativa. En definitiva, nada, pero es nada como forma de ser, para no dejar de ser. Más aún, para no dejar de ser/estar en cualquier parte del planeta en tiempo real. Despojado de cuerpo y de materia, transita por el espacio virtual a velocidad de la luz. No en vano, en la sociedad posmoderna «la categoría económica del valor es absorbida por el valor de la información», ya que la rentabilidad de las acciones económicas va a depender de la capacidad de los agentes para generar, procesar y aplicar con eficacia esa información. Si en sociedades precedentes el dinero estaba a disposición de la vida celebrada en los ritos sacrificiales y a disposición del individuo favoreciendo su prosperidad, en la posmodernidad todo está a su disposición. Todo lo dispone para que su circulación no se coagule y no cristalice, para que, en realidad, no pase nada en un recinto social que da pábulo al intercambio de simulacros carentes de sentido y valor más allá del mero intercambio. De hecho, se paga para seguir pagando, para que no se detenga la circulación del dinero. Éste se libera de tutelas religiosas (Iglesia) y políticas (Estado) introduciendo un ritmo enloquecedor en una

vida social que celebra la mutación de cosas, relaciones, valores e identidades por la mutación misma.

En esta atmósfera de consumo masivo, asediada por la novedad y por la urgencia del individuo por forjar una identidad en permanente reconstrucción, el dinero lucha por adaptarse a la nueva circunstancia epocal. La crisis de la modernidad supone la crisis de los referentes como el oro (el hombre productor, las necesidades humanas, la evolución histórica), y el dinero, si quiere pervivir, debe modificar su orientación, su disposición material y sus ámbitos de circulación. Para todo ello, debe pensarse a sí mismo como fin en sí y para sí mismo; en alguna medida, debe reinventarse en una época de la historia en la que la autoexpresión ha sustituido al control, el gasto al ahorro y el glamour a la austeridad. El desplome de lo sólido y la emergencia de lo líquido le obligan a autorreflexionar sobre su supervivencia y su adaptación a este nuevo medio social. La desaparición de su soporte material anuncia algo más: la desnacionalización de un dinero digitalizado que ya no dispone de cuerpo físico sobre el que reseñar identidades políticas.

Sobre este horizonte cultural crece la noción del dinamismo perpetuo e infatigable del dinero. Su supervivencia pasa por circular, fluir y transitar sin fin. El estancamiento es su muerte. Por ello, su experiencia actual está en sintonía con el imaginario posmoderno que, en el mundo de la ensoñación y la fantasmagoría que ha desatado, privilegia nociones como las de sorpresa, novedad, fascinación, fetichismo, impacto, etc. Ajeno a las ideas de utilidad y necesidad (desprovistas de soporte referencial), su circulación bebe del nutriente simbólico que hace posible y que naturaliza el pago/gasto compulsivo. Circula alimentando la novedad, regenerando la oferta, estimulando la(s) necesidad(es) en el individuo y, por ende, facilitando los pagos. El rápido envejecimiento de las mercancías y la celeridad con la que su lugar es ocupado por otras sintonizan con la hiperactividad en el gasto y en la circulación dineraria, facilitada desde el seno de la actividad económica a través de los bancos. Éstos no cejan en su empeño de inyectar sumas y sumas

de dinero favorecedoras del consumo bajo la forma de préstamos/créditos (públicos y privados). De hecho, el dinero sólo puede circular con pagos, sólo puede reproducirse gastando.

Por ello, en este nuevo modelo de sociedad «queda un resto de riesgo, un riesgo central, a saber, el riesgo de no reconstitución de pago». En buena parte, el pago es promovido por el imperio de la novedad sin fin como significación social posmoderna desde la que se generan necesidades de continuo, se incentiva el gasto y se normaliza el endeudamiento como parte integrante del estilo de vida del hombre contemporáneo. Por ello, dinero y novedad se necesitan mutuamente. Sin la capacidad proteica y la elasticidad del primero para transformarse en ininterrumpidos acicates para el consumo, la novedad se detendría. Sin la hegemonía (imaginaria) de ésta, consistente en estimular de continuo la atención del consumidor, no se gastaría dinero desahoradamente y se paralizaría su proceso de reproducción y de circulación. Para que haya novedad, el dinero tiene que ofrecerse a sí mismo para así regenerar la oferta e invertir (en estímulos para el gasto/pago), pero para que el dinero se reproduzca debe imperar la novedad como significación social promotora de pagos.

En nuestras sociedades la economía asume la necesidad de dinero para generar dinero, es decir, de prestar dinero para hacerlo circular, de adelantar el tiempo futuro en el presente, convirtiendo a éste en un horizonte de acción plagado de riesgos y contingencias. Desplomados ya los referentes, la economía entra ya en un período en el que se convierte en fin en sí y para sí, desatendiendo los requerimientos de su entorno. Lo importante es que el flujo de dinero no se detenga, que no se interrumpa la capacidad de pago de los actores. Más aún, su vida (su circulación) depende del incentivo al gasto tan propio de nuestra época. La secuencia que está a la base de este razonamiento es la siguiente: para reproducirse, el dinero promueve el gasto (bajo la égida de la novedad) y, para ello, naturaliza el endeudamiento. Con referencia a éste, el subsistema económico produce una diferenciación interna en forma de un mercado

de dinero en el que, en el caso del crédito privado, sólo el propio dinero establece las condiciones sin intromisión de lo político.

La economía actual entiende el pago desde el endeudamiento, paso necesario para la revitalización del flujo de dinero, ya que donde no hay posibilidad de pago/consumo el protagonismo ha de recaer en «los bancos, que conceden un crédito, “compran” incapacidad de pago y lo hacen en referencia a la adquisición de capacidad de pago (intereses)». Esto provoca que la economía se temporalice, es decir, que desatienda la cuestión del aprovisionamiento material para satisfacer las necesidades inmediatas; por tanto, que «en lugar del aseguramiento en el presente de la propiedad aparezca la preocupación por el valor futuro de la propiedad». De este modo, una cantidad de dinero ya no remite a la solidez del oro imaginado (Marx), sino a la virtualidad de su valor futuro en función de previsiones. Brota, por ello, una nueva forma de valorar: algo vale en función de expectativas (Castells), asumiendo que «como buena parte de lo que se intercambia a título de mercancías son transacciones monetarias futuras, lo que se comercia bajo ningún aspecto existe». Precisamente la nueva orientación temporal enderezada hacia lo venidero presupone que «un cálculo relativo a las expectativas de futuro es enormemente arriesgado a causa de la valoración volátil del poder del dinero, de los precios volátiles del mercado y de la demanda volátil. Este cálculo y la dependencia que demuestra la economía dineraria de las diferencias de tiempo y de los plazos vencidos, que se ha dado en llamar la “inquietud del dinero”, dificulta sobremanera la orientación de la economía». La «inquietud del dinero» obedece, por tanto, a la incorporación de la diferencia entre presente y futuro en las operaciones eco-nómicas, expresión inmediata de que «el dinero no es sino una economía de tiempo».

Ésta (economía de tiempo) se ajusta a la nueva circunstancia histórica en la que el gesto austero del hombre moderno que confiaba en el ahorro como uno de los momentos clave de su enriquecimiento futuro ya no es válido. Sensible a la atmósfera posmoderna de consumo

masivo, «la economía se acomoda a la idea de que ni para las empresas ni para los bancos, y hoy en día ni para las casas particulares, sea racional sufragar todos los pagos con medios ahorrados. Para esto, por supuesto, no hay límites claros, porque depende de demasiados factores imprevisibles el hecho de se puedan efectuar los pagos esperados». En este nuevo espacio virtual que es Internet, la inquietud del dinero se hace visible como riesgo, como ausencia de necesidad en el curso de las acciones de los actores sociales. Precisamente por el elevado número de agentes que intervienen, pero también por la enorme rapidez con que se transmite la información, por la inmediatez de la respuesta y por el elevado volumen de capital que se maneja, el resultado general es, según Castells, el de «un incremento exponencial de la volatilidad del mercado, ya que la complejidad, el tamaño y la velocidad provocan un modelo de comportamiento de reacción rápida en los inversores que se sirven de Internet, lo cual conduce a una dinámica caótica y a intentos de tratar de adelantarse a las expectativas del mercado, en tiempo real. Así, tanto la transformación de las finanzas como la transformación de la tecnología del comercio financiero convergen hacia una mayor volatilidad del mercado como tendencia sistémica.

Es en el momento de la reproducción de la capacidad de pago y, con ella, del dinamismo económico cuando el dinero exhibe su condición de fin en sí mismo y para sí mismo, cuando el dinero se piensa (reflexividad) desde el punto de vista de cómo garantizar su supervivencia. Aquí ya no prevalece su imagen de medio de cálculo, más bien predomina la de sujeto y protagonista de su propio subsistema funcional que pervive favoreciendo la marea de simulacros que inundan las avenidas y calles de nuestras ciudades como estímulos para los pagos. De suerte que «la ganancia de dinero ya no es un lujo, sino una necesidad interna de la economía; se trata de una cuestión de supervivencia».

Ya se ha mencionado anteriormente que la circulación del dinero conlleva que «a toda transmisión de la capacidad de pago en una

dirección corresponde una transmisión de pago en otra. Quien paga se convierte en incapaz de pago al realizar su pago. Sólo se puede gastar dinero una vez». Se trata de subrayar la idea de que ambos momentos se necesitan para alimentar de continuo el proceso económico, que, en caso de peligro de estancamiento, hace que, en la línea de los planteamientos sistémicos de Luhmann, el subsistema económico aplique su potencial autopoiético y autorreferencial con el engranaje bancario. No en vano, «el mecanismo del crédito produce un espacio seguro con su posibilidad de generar capacidad de pago allí donde ella no resulta por sí misma en la circulación». De hecho, las operaciones de este mercado de dinero como diferenciación interna del subsistema económico «son altamente autorreferenciales, es decir: se orientan por la autorreferencia del sistema económico y por la reflexividad de su medio dinero». Las aportaciones de la organización bancaria consisten en el desarrollo de un mercado financiero (es decir, de un mercado dentro del mercado) que opera como diferenciación interior del subsistema económico.

Junto a todo esto hay que añadir que en la sociedad globalizada de nuestros días el crédito se ha desterritorializado (des-nacionalizado), no es monopolio de los bancos centrales. Muy al contrario, se ha instituido un sistema de crédito separado y des-sincronizado del sistema global de producción. Este sistema de crédito global «está desregulado, se gobierna por el mercado, a diferencia de la moneda como medio de circulación, que se puede someter con más eficacia a reglas y determinaciones nacionales e internacionales. Además, este sistema de crédito global es ante todo privado. Ha crecido tanto que ha dado lugar a una sorprendente reprivatización de la economía mundial, en una escala que empequeñece a los organismos públicos que administran divisas (como el Fondo Monetario o el Banco Mundial)». Esta novedad obedece al surgimiento de redes ramificadas internacionales de bancos norteamericanos, europeos y japoneses; la formación de grupos bancarios internacionales a comienzos de la década de 1970; la fundación de consorcios bancarios internacionales al

servicio de una región o de una industria en particular, etc.

En definitiva, la época posmoderna coincide con la aparición de «un mercado de dinero sin estado» que consume la necesidad del dinero de ir librándose de cualquier corsé que dificulte su circulación. En este sentido supone la victoria del dinero sobre lo político, que, como bien sabe Bauman, convierte a los Estados en meras instancias políticas favorecedoras de la implantación del capital dentro de sus fronteras. A tal fin, los Estados han de ofrecer medidas que satisfagan los intereses del dinero en materia fiscal, social y salarial. Este poder de crear crédito al margen de los controles políticos se encuentra en la base de la desterritorialización de la economía mundial. Se trata de un mercado de dinero creado por el propio dinero. En palabras de S. Lash y J. Urry, «el mercado de crédito, en particular para innovaciones financieras, y las jerarquías privadas de las empresas que producen créditos, prevalecen sobre las jerarquías públicas de regulación nacional e internacional. Se trata de nuevas formas globales de crédito que, por lo tanto, caen fuera del control de los Estados nacionales, a pesar de lo cual ejercen un poder estructural sobre cada uno de éstos».

En esta nueva circunstancia global ya hay quien habla de la sociedad sin dinero o de la muerte del dinero, porque su presencia física en la interacción social es cosa del pasado. Nuestras operaciones económicas carecen de otro interlocutor que no sea el cajero automático o el ordenador personal. El dinero se ha transustanciado. Ya no es una cosa, algo que se pueda esconder debajo del colchón o entre las páginas de un libro. Es un sistema. Integrado en una red virtual, ha tomado forma electrónica: «no ha llegado a ser más que una conjunción de unos y ceros, las unidades fundamentales de la computación». Ubicuo y sin ocupar ningún espacio físico, se asemeja a «la red de neuronas del cerebro. Millones de precisos terminales de una clase u otra están interactuando en una danza electrónica sincopada, dando lugar a un ritmo de altas y bajas en el mercado no muy distinta de las pulsaciones cerebrales». © Reis 111-B 30/6/06



La ganga y la fecundidad del dinero

La ganancia capitalista no se regula sobre la retribución normal del servicio prestado o del trabajo aportado: en ese caso seguiría siendo un motor legítimo de la economía. Tiende por naturaleza a aproximarse a la ganga o ganancia sin trabajo. Tal ganancia no conoce ni medida ni límite humano: cuando se fija a sí misma una regla, se refiere a los valores burgueses: confort, consideración social, representación, y continúa indiferente tanto al bien propio de la economía como al de las personas que ésta pone en movimiento.

EMMANUEL MOUNIER

La ganancia capitalista

El primado de la ganancia ha nacido el día en que del dinero, simple signo de cambio, el capitalismo ha hecho una riqueza que puede encerrar fecundidad en el tiempo del cambio, una mercancía susceptible de compra y de venta. Esta fecundidad monstruosa del dinero, que constituye lo que el viejo *idibma* llama usura o ganga (3), es la fuente de lo que llamamos propiamente ganancia capitalista (4). Adquirida ésta (en la medida en que es capitalista) con el mínimo de trabajo aportado, de servicio real o de transformación de materia, no puede ser obtenida más que de la acción propia del dinero o del fruto del trabajo de otro. La ganancia capitalista vive de un doble parasitismo, el uno contra la naturaleza, sobre el dinero; el otro contra el hombre sobre el trabajo. Ha multiplicado y utilizado sus formas; aquí no evocaremos más que las principales:

La acción del dinero, aislado de su función económica, ha nacido con la usura en la moneda: usura en la acuñación, el día en que los Príncipes han comenzado a rebajar la ley de metal precioso; formas modernas de inflación en la emisión y en la circulación. Se ha ampliado bajo todas las formas del préstamo con intereses fijo y perpetuo, que permite a un prestamista, sin realizar el menor trabajo, doblar al cabo de cierto número de años el capital prestado. A ello es preciso añadir la renta, que consagra la legalidad del interés, grava el capital social con una carga enorme e improductiva y procede a una desviación legal y regular de la

riqueza pública desde que los Estados han asentado su sistema financiero sobre la sucesión de empréstitos irrembolsables y de conversiones ruinosas. La finanza moderna ha desarrollado finalmente todas las formas de usura en la banca: inflación de crédito, lanzamiento de empresas inexistentes; y de usura en la bolsa: especulación sobre la moneda y sobre las mercancías, rigurosamente ajenas en su mayor parte a la realidad económica.

Sobre el trabajo social, el capitalismo ejerce varias formas de usura: 1ª la detracción que realiza el capital sobre el salariado por insuficiencia de los salarios, detracción que se multiplica por diez en períodos de prosperidad (prosperidad y racionalización actuando en provecho exclusivo del capital) y que es salvaguardada en período de crisis por la deflación de los salarios; 2ª en el seno del capital, la detracción de ganancia y de poder del gran capital sobre el pequeño capital que ahorra en las sociedades de capitales. Huelga, por sabido, denunciar la pseudo-democracia de las sociedades anónimas, la situación todopoderosa que puede adquirir en ellas una minoría de accionistas, mediante las acciones de fundador, mediante el voto plural, mediante la indiferencia cómplice de la masa de pequeños accionistas que consienten a las bancas el monopolio de sus poderes, que estas bancas disponen en beneficio de sus propios intereses financieros; y asimismo los variados medios de que disponen los consejos de administración para desnatar la ganancia mediante los tantos por cientos, las

participaciones industriales, el trucaje de los balances; 3ª - añadamos, finalmente, la usura en el comercio en cualquier fase en que la multiplicidad de los intermediarios grava el precio entre el productor y el consumidor.

El capital, contra el trabajo y la responsabilidad

La ganancia, así descargada de cualquier servidumbre y liberada de toda medida, se ha convertido en una simple variante matemática. No sigue ya el ritmo del trabajo humano, sino que se acumula y se hunde a una escala fantástica, fuera de las coordenadas económicas reales. Es completamente ajena a las funciones económicas de la persona: trabajo y responsabilidad social.

Esta separación entre el capital y el trabajo y la responsabilidad, progresivamente consagrada por el capitalismo, es la segunda tara característica del régimen. Es ingenuo o hipócrita definir al capitalismo como un orden entre el capital y el trabajo. Aunque incluso los colocase en un pie de igualdad, esa ecuación entre el dinero y el trabajo de los hombres bastaría para caracterizar el materialismo que le inspira. Pero, de hecho, en el conjunto del sistema, es el capital quien tiene sobre el trabajo primacía de remuneración y primacía de poder.

Conocido es el principio de la remuneración capitalista: el capital participa en los riesgos y, por tanto, en los beneficios. El trabajo está a salvo de los riesgos mediante una retribución fija: el salario. ¿Qué sucede en realidad? Hemos visto las detracciones que van a los tenedores de fondos, accionistas y, sobre todo, administradores, en las sociedades anónimas de capital. A ellas se atiende, en primer lugar, en cualquier circunstancia, bajo formas directas o indirectas, sin que la atribución, por lo demás, esté subordinada al pago previo de un salario humano. Más aún; mientras el contrato de crédito descansa en la participación en los riesgos normales de la empresa, el accionista se ve, cada vez en mayor medida, retribuido con un interés fijo estatutario: en cualquier eventualidad el dinero es el primer servido. ¿Cómo atreverse, por último, a hablar todavía de riesgo, cuando las empresas capitalistas en dificultades mediante el recurso al Estado, se han habituado a una regla

que se ha formulado felizmente como individualización de las ganancias, colectivización de las pérdidas? El salario, por su parte, privado de todo lo que el capital ha detraído del beneficio social, es lento en progresar cuando los negocios van bien, y siempre se ve afectado en primer lugar en caso de crisis. Sobre todo, el salario no asegura a su titular ese ingreso perpetuo y cierto que se quiere expresar, ya que mientras el interés es obligatorio e intangible, él siempre está amenazado por el paro en su misma existencia.

El dinero, en tal sistema, es la llave de los puestos de dirección y de autoridad. La prepotencia del patrono individual sobre el obrero aislado de los comienzos del capitalismo parece incluso humana en el enorme potencial de opresión y con el monopolio de iniciativa que es acumulado por las concentraciones financieras, mucho más rápidamente que la concentración industrial en manos de una oligarquía. Este poder minoritario ocupa los puntos vitales y las encrucijadas y hace siervos suyos a los gobiernos y a la opinión. El proletariado no es para él más que una materia prima que hay que comprar al mejor precio, la fuente de un despilfarro que hay que reducir al mínimo. Está dentro de sus reglas expropiarle, no solamente el producto legítimo de su trabajo, sino el dominio mismo de su actividad. Jamás se le ha ocurrido pensar que pueda haber en todo este proceso una persona obrera, una dignidad obrera, un derecho obrero; las masas, el mercado del trabajo, le ocultan al obrero. Le niega en la fábrica el derecho a pensar y a colaborar y no acepta más que por la fuerza el reconocerle una voluntad común en el sindicato. Al negarle el acceso a los puestos en los que se educa la autoridad, y a las condiciones de vida que permiten a la persona formarse, el propio capitalismo ha condenado al proletariado a aglutinarse en una masa de choque y de resistencia pasiva, a endurecerse con una voluntad de clase. Constituido en tiranía, engendra por sus propios métodos al tiranocida que vendrá un día a reivindicar frente a él la herencia del orden.

El capital contra el consumidor

Si los apologistas del capitalismo no han tenido en cuenta las necesidades humanas del

trabajador, al menos han pretendido poner su sistema al servicio del consumidor. Ford, principalmente, ha intentado subordinar la mística de la ganancia a una mística del servicio. Su teoría es conocida: la producción impulsada en cantidad y en calidad, conducida por la racionalización, a las condiciones más económicas, crea la necesidad; los salarios elevados crean el poder de compra. Y la rueda gira. ¿Servicio del consumidor? ¿Qué consumidor? ¿El hombre real, tomado en la generalidad de sus exigencias? En absoluto: es el cliente, fuente de ventas y por tanto de ganancia. No es, pese a las apariencias, el consumo humano lo que le interesa al capitalista productor, sino la operación comercial de la venta. El consumidor queda también reducido a una coordenada de la curva-ganancia, a una posibilidad indefinida de actos de compra. El servicio de Ford es el servicio que hace el ganadero al ganado con el que se enriquece. Aunque el circuito fordista conociese una circulación sin fallos, no sería en él la producción la que giraría en torno al hombre, sino el hombre alrededor de la producción y ésta en torno a la ganancia. La experiencia ha dado el último golpe al optimismo del sistema. Las operaciones del capitalismo financiero arruinan al ahorro de día en día. El circuito producción-consumo se atasca por sus propios mecanismos; el poder de compra se queda retrasado respecto a la producción; la ganancia a su vez disminuye, se roen las reservas o se mantienen únicamente mediante la especulación; la circulación se ve frenada en todos sitios bajo el efecto de los desarreglos monetarios y de las nacionalizaciones económicas. Entonces, el capitalista habla de superproducción: que pueda pronunciar esta palabra cuando se queman sus mercancías ante treinta millones de parados, es una prueba bastante de que él otorga al sistema toda la atención que correspondería al hombre.

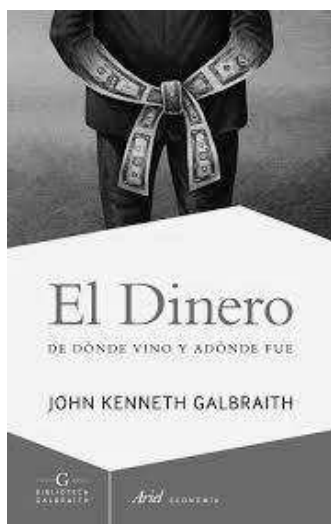
El capital contra la libertad

Nos queda por denunciar la mixtificación que encubre la mística central del capitalismo: la de la libertad en la competencia y de la selección de los mejores mediante la iniciativa individual. La mixtificación es tanto más grave cuanto que se trata de una mística de fórmula

personalista dotada de una gran fuerza de seducción. No es, como pretende el liberalismo económico, una intrusión exterior de medidas antiliberales lo que ha desviado la competencia inicial a un régimen de concentración y de monopolios privados. Es la pendiente misma del sistema. El capital, siguiendo las leyes de su estructura, que es matemática y no orgánica, anónima y no cualificada, tiende infaliblemente a la acumulación de masa, como consecuencia de la concentración de poderío. El mecanismo financiero racionalizado, al apoderarse del dominio de una economía primitivamente organizada, tenía que acelerar su despersonalización. El capitalismo ha actuado así contra la libertad de los capitalistas mismos; cualquier actividad libre queda progresivamente reservada a los dueños todopoderosos de ciertos centros neurálgicos. Han orientado el maquinismo hacia la centralización, a la que, de esta forma, han consolidado técnicamente. Si un golpe de varita mágica suprimiese hoy ententes industriales, trusts, subvenciones, cupos, etc., conservando las bases del sistema, la misma pendiente conduciría pronto a iguales resultados.

El capital contra la propiedad personal

Si llamamos propiedad al modo general de comportamiento económico de un mundo de personas, vemos en resumen que el mecanismo capitalista: 1º desposee al trabajador asalariado de la ganancia legítima, de la propiedad legal y del dominio personal de su trabajo; 2º desposee al empresario libre de su iniciativa en beneficio de los trusts centralizados; 3º desposee al director técnico del dominio de su empresa bajo la amenaza permanente de las decisiones de la especulación y de las ententes financieras; 4º desposee al consumidor de su poder de compra, apoderándose regularmente del ahorro mediante especulaciones catastróficas. Todo ello en beneficio del dinero anónimo e irresponsable. Son la doctrina oficial y la realidad de los defensores del dinero y la propiedad privada. De hecho, sólo mantienen su apariencia de la misma forma que mantienen la ilusión de la soberanía popular: para mejor disfrazar el monopolio oculto de la propiedad, de la libertad, del poder económico y del poder político.



El dinero-financiero y el poder de la globalización

Richard O'Brien (1992), por entonces economista en jefe del American Express Bank, anunció la muerte de la geografía a raíz de la relevancia que se estimaba iba a alcanzar la economía financiera. El dinero, en ocasiones sin salir siquiera de la pantalla del ordenador, ofrecía una oportunidad brillante para que la dialéctica espacio-sociedad desapareciera y fuera sustituida por una nueva dimensión virtual. La financiarización general de esta nueva etapa del capitalismo se presentaba como la utopía perfecta para el crecimiento sin fin. El Banco Mundial se ha hecho suya esa minimización del espacio y de la geografía, ya criticada por su deshumanización y despolitización.

IVÁN MURRAS MAS y MACIÁ BLÁZQUEZ SALOM

El dinero y el poder

Contrariamente a la tesis de O'Brien, los impactos del «dinero loco» -como lo describe Susan Strange (1999)- sí que se dejan sentir en el espacio y en la sociedad. La economía ecológica vaticina crisis ecológicas más graves que la actual, derivadas de irresponsabilidades socioambientales (Martínez Alier, 2004). El objetivo es documentar algunos de estos impactos y de sus raíces geopolíticas: el dominio del «*Régimen Dólar Wall Street*» (en adelante, RDWS), el apoderamiento de las Empresas Transnacionales (en adelante, ETN) y la apropiación concentrada de riqueza a costa de extracción exacerbada de recursos, reflejadas en las balanzas de pagos y, particularmente, en la Inversión en Cartera (en adelante IEC). Esta tarea precisa despejar el lenguaje a menudo críptico y tecnocrático del mundo de las finanzas, el dinero y el poder. Pocos lo han comprendido tan bien como David Harvey que ya advertía en 1982 de la enorme relevancia que los aspectos financieros tenían y, sobretudo, iban a tener a la hora de explicar los procesos geográficos. Tal como se puede apreciar actualmente, ni la geografía ni la historia estaban muertas.

Giovanni Arrighi (1999) establece una clara vinculación entre el poder y el dinero, a lo largo de sus «ciclos sistémicos de acumulación» en que el capitalismo se ha ido transformando. Dichos ciclos son debidos a fenómenos

multicausales, de los que resultan alteraciones de la hegemonía geopolítica. Para Arrighi, el dinero, el poder y las transformaciones del capitalismo histórico no se pueden desligar del papel de los Estados, a los que David Harvey (2004) denomina poder político-territorial. De acuerdo con Arrighi (1999), las expansiones financieras indican el comienzo de una nueva etapa y el declive hegemónico de las potencias político-económicas. Para comprender la geoconomía y geopolítica mundiales del régimen de acumulación flexible o financiero vigente, se debe analizar el mundo del dinero, los Estados y las empresas que lo emiten (Gowan, 2000; Fernández-Durán, 2003; Harvey, 2004). La última transformación del capitalismo está definida por las relaciones y los flujos financieros, que dibujan nuevos mapas mundiales de una geografía de la globalización financiera (Coleman, 2002). Harvey sostenía al respecto que: «...si tenemos que observar algo verdaderamente distinto (como algo opuesto al «capitalismo al uso») en la situación presente, entonces tenemos que centrar nuestra mirada sobre los aspectos financieros de la organización capitalista y sobre el papel del crédito. En segundo lugar, si hay una cierta estabilidad en el medio plazo en el régimen de acumulación presente, ésta se encuentra en el dominio de nuevas rondas y formas de soluciones temporales y espaciales donde aquéllas [las crisis] se podrán encontrar.»

Seguramente, las palabras de Harvey ya aventuraban hacia qué direcciones debíamos mirar con el fin de comprender las dinámicas del capitalismo global -y de las mutaciones geográficas- de los años posteriores. El régimen de acumulación del capital postfordista o flexible, se caracteriza o define fundamentalmente por su elevada financiarización. Algunos autores lo denominan régimen de acumulación financiera (Chesnaïs, 1999) o incluso «economía de casino» (Strange, 1986). Para Erik Swyngedouw, el reto consiste en entender «el sistema financiero como proyecto geográfico» (1998). La incidencia geográfica de ésta financiarización no ha sido muy estudiada, quizás por las complejidades técnicas y las opacidades que rodean todo lo vinculado con el dinero. David Harvey sí ha dado protagonismo a la dimensión financiera. Su obra de los 1980 y reeditada recientemente *The limits to capital* establece una base teórico-analítica básica para su interpretación (Harvey, 2006). A partir de entonces, algunos otros geógrafos han analizado los aspectos financieros y su relación con las transformaciones geográficas recientes (Corbridge et al., 1994; Leyshon i Thrift, 1997; Leyshon, 2004; Clark, 2005).

Las mutaciones del dinero

Susan Strange (1999) señalaba cómo el dinero se ha vinculado, desde su aparición, con el poder. El dinero ha adoptado diferentes formas que José Manuel Naredo (2000) ha definido: dinero moneda, papel dinero, dinero bancario y dinero financiero. Su transformación se corresponde con la del poder, apoyándolo. El ingreso general de la comunidad se administra a través del dinero que representa un depósito de valor. Su emisión -como metal acuñado o dinero-papel- por parte del Estado asume su compromiso con el interés general, en tanto que el Estado lo representa. La diferencia entre el coste de fabricación de los medios de pago y el valor monetario que se le incorpora se conoce como «señoraje». El dinero-moneda estaba vinculado al poder político-militar de los territorios que acuñaban las monedas. Su señoraje era bajo, dada su elevada materialidad. El papel-moneda supuso la asunción de convertir los billetes en metálico por parte de

los bancos centrales. El dinero-bancario se crea desde antiguo por parte de los banqueros; ya que los depositarios no suelen sacar todo el dinero de golpe, los banqueros utilizan el dinero ajeno (ahorro) para financiar actividades de los demandantes de financiación, actuando como intermediadores, y para sus propios negocios. Los Estados fijan un «coeficiente obligatorio de caja», que determina la exigencia de mantener una fracción del dinero depositado.

Finalmente, durante la globalización neoliberal se ha producido una nueva mutación, el dinero-financiero, consistente en la emisión de derechos sobre valores: acciones, futuros y otros derivados. Todos ellos caracterizados por tratarse de *pasivos no exigibles*, por contra a los exigibles que son «recursos ajenos que generan la obligación de devolución del principal más los intereses (créditos, préstamos, obligaciones, etc.)» (Carpintero). Con esta nueva modalidad, el poder recae todavía más en manos de las empresas y menos de los Estados.

De acuerdo con Naredo se puede decir que: «... el desplazamiento sordo y gradual que se observa en el control de las finanzas mundiales no es una cuestión meramente técnica, sino que refleja el desplazamiento simétrico de poder que se está operando desde los Estados hacia aquellas otras organizaciones igualmente jerárquicas y centralizadas que son las empresas capitalistas transnacionales».

Esta nueva modalidad de dinero otorga un enorme poder a las corporaciones empresariales que los emiten, ya que la emisión de títulos no sólo sirve para captar dinero, sino que además las mismas acciones se convierten en mecanismo de pago y aseguran liquidez. El «señoraje» se vuelve así privado, superando en esta etapa financiera del capitalismo al señoraje público (Carpintero). La oleada reciente de fusiones y adquisiciones de empresas a escala planetaria se ha desarrollado en base al dinero-financiero que las propias ETN han emitido para adquirir otras empresas con menor poder. Éste mismo dinero-financiero se han convertido en el medio para remunerar a los directivos y accionistas de las propias corporaciones, alimentando lo que Galbraith (2004) ha definido como «burocracia corporativa». Tras criterios supuestamente

técnicos, se han escondido, en muchas ocasiones, los criterios de enriquecimiento personal de ese grupo de tecnócratas corporativos. El reparto de dividendos se sustituye por la remuneración mediante activos empresariales (p.e. *stock options*), maximizando la capitalización de la empresa y cebando su financierización (Carpintero).

Por otro lado la nueva regulación de los mercados financieros ha precisado de un fuerte intervencionismo estatal, que establece potentes mecanismos de rescate financiero cuando saltan las alarmas provocadas por el pinchazo de las burbujas especulativas, pero deja las tareas de control y evaluación a entidades privadas. Robert Brenner (2003) define este nuevo orden como un «keynesianismo financiero» [...]. Esta actuación de salvamento (o rescate financiero) generó un nuevo e importante precedente, ya que se confirmaba la estrecha relación entre las lógicas especulativo-financieras y un potentísimo intervencionismo público, sin el cual aquellos instrumentos no podrían mantenerse. Tras esa primera crisis, la economía especulativo-financiera trasmutó hacia los valores de la «nueva economía», de las tecnologías de la información, que colapsaron en primavera del 2000; para hacerlo de nuevo en la burbuja especulativo-financiera hipotecario-inmobiliaria que estalló en agosto del 2007 (Brenner, 2003; Naredo, 2006).

El dinero constituye un pasivo para la institución que lo emite; siendo uno de los problemas clave de la expansión del dinero (papel-moneda, bancario y financiero) que la relación deuda/riqueza se rompa y éste dinero acabe independizándose de la economía real para desplegarse en torno a una economía de casino, agravado cuando el dinero también lo producen las empresas privadas y no sólo los Estados. Así se confirma la formulación de Frederic Soddy (1926) según la cual se confundía la riqueza con lo que él denominaba «riqueza virtual» que no es otra cosa que deuda. El dinero se ha ido desvinculando del control social a través de sus sucesivas mutaciones, convirtiéndose en un ente autónomo. El traspaso de las políticas monetarias a una esfera técnica y distante (p.e. el Banco Central Europeo) desvincula las decisiones monetarias

de su dimensión política. Por otro lado, al ser capaces las empresas de crear su propio dinero y al concentrarse gran parte del dinero en unas pocas entidades, el dinero actúa como la aguja que teje el proceso de globalización capitalista bajo el régimen de acumulación financiera. Esta situación ha dado un gran protagonismo a las ETN, afianzadas en el régimen neoliberal caracterizado por un fuerte keynesianismo financiero que les cubre las espaldas. El dinero busca la máxima rentabilidad arrojándose al más fuerte, reforzando su poder. Esta situación descapitaliza a los países pobres y los obliga a profundizar su explotación ambiental y social; mientras la demanda financiera refuerza las monedas fuertes, especialmente el dólar, manteniendo el poder en manos del denominado RDWS: los EE.UU. y las ETN con creación de pasivos no exigibles atractivos al mercado.

La gran espiral de crecimiento crematístico y consumo material y territorial ha sido posible gracias al desmesurado poder de compra que ha otorgado el dinero, especialmente, en los últimos tiempos. En los casos de EE.UU. y España, sus balanzas comerciales de mercancías deficitarias se compensan con la inversión directa y en cartera de capitales. La dimensión financiera se ha convertido casi en la única dimensión contemplada a la hora de guiar los comportamientos sociales y las decisiones políticas. Y no se cuestiona su significado, pese a que se establece que la expansión de los agregados monetarios es una señal del deterioro ecológico (Naredo y Valero, 1999) y que el proceso de financierización del capitalismo global es un verdadero «proyecto geográfico» que ha permitido la redistribución y concentración del poder a escala planetaria y la inclusión de nuevos territorios como zonas de extracción y abastecimiento de los países y empresas que controlan el dinero (Swyngedouw, 1998). La actual crisis sistémica global debería permitir reflexionar e incidir sobre las lógicas del dinero si lo que se persigue es avanzar hacia un mundo social y ecológicamente más justo y sostenible.

© Extractos del artículo *El dinero, la aguja del tejido de la globalización capitalista*. Boletín de la A.G.E. N.º 50 – 2009.

Salud, dinero y bellotas. Al año siguiente de su fundación en 1932, la revista "*Esprit*" dedicaba su número de octubre al dinero bajo este título: "El dinero, miseria del pobre, miseria del rico". Georges Viance, escribiría sobre "Los resultados monstruosos del dinero", Pierre-Henri Simon sobre "Dinero y religión", Emmanuel Mounier sobre "Dinero y vida privada", Robert Aron sobre "El escritor y el dinero", Jean Labasque sobre "Dinero y democracia", G. Zerapha sobre "Dinero y medicina", Pierre Traval sobre "El dinero y los abogados", Georges Izard sobre "Dinero y trabajo", André Déléage sobre "Dinero y deporte", André Ulmann y Silvie Bostsarron sobre "Mentira de la riqueza y miseria de la caridad", concluyendo de nuevo G. Zerapha con un "Llamamiento a los ricos". El resultado global podría resumirse así: Ausente la primacía del trabajo sobre el dinero (es decir, presente el primado del dinero sobre el trabajo), agigantados los bienes de consumo improductivos por encima de los productivos y estrictamente necesarios, el dinero en el capitalismo moderno -sistematización de la usura- se caracteriza por su intrínseca infecundidad, a pesar de que todo el mundo se esfuerce en buscarle y en erigirle como paradigma de felicidad ("salud, dinero, y bellotas", como canta la Zarzuela), nevando a los hombres a deshumanizarse. El dinero no da la felicidad, aunque contribuye a evitar el sufrimiento en un mundo donde sin dinero se sufre más, lo cual ya de suyo y por sí bastaría para desacreditar a semejante mundo. El colmo de todo esto lo constituye la degradación de lo sacro por lo profano dinerario y profanador: Muchos de los que se dicen religiosos sucumben a la fascinación del becerro de oro, que entonces es adorado como Mamona ("*l'argent devenu marre t la place de Dieu*", dirá Péguy), oyéndose con frecuencia murmullos de moneda alrededor del Altar, intentos de compra de la religión por parte de los ricos, sistematizaciones ulteriores de aquéllos por las teologías burguesas, y mentiras sobre el espíritu de pobreza cuando se nada en la abundancia no compartida.

Así las cosas, mientras tanto, en la medida en que va haciéndose un poco mayor, cada uno de nosotros puede comprobar en su profesión –en el progresivo consolidarse de su “profesionalización”– cómo va sucumbiendo día a día, apenas sin darse cuenta, desde que comienza a ganar los primeros dineros pero aún mantiene el idealismo y todavía tiene tiempo libre para las causas nobles, hasta que ha logrado “hacerse un hombre” –a veces no tardando mucho- y cede al hechizo derrotante de esa boa constrictora que es el Becerro de Oro. Robert Aron nos lo dice con honestidad: para la mayoría de los escritores, especialmente para los más “honorables”, su carrera literaria se descompone en dos tiempos: un período espontáneo y un período organizado en el peor sentido del término, en el que el escritor, habiendo constatado el valor de ciertos procedimientos o de ciertos temas de inspiración no en función de la necesidad interior a la que debe obedecer, sino en función del éxito exterior, a veces anecdótico, explota aun veinte veces el filón, se explota a sí mismo y se copia, finalmente se envilece con tal de obtener el triunfo, la fama, o el poder (manifestaciones todas ellas de lo que el sacerdote valenciano Antonio Andrés denominaba la “triple P” (poder, prestigio, peseta).

Así las cosas, todos los Ministerios del mundo canonizan esta situación con su doble lenguaje orwelliano: si el Ministerio de la Abundancia resulta en la obra “1984” el encargado de racionar el abastecimiento, los burocráticos Ministerios de Cultura, de suyo una aberración en los términos, dedican ingentes sumas para premiar, agasajar y laurear a los buscadores de sí mismos que ya han “llegado a donde iban”, olvidando o cortapisando a los que aún están en el primer momento, el momento noble de la creatividad literaria (o artística en general). Otro tanto hacen los demás Ministerios, donde la peseta (el euro o su mundipatrón, el dólar) todo lo financia: los partidos políticos, los sindicatos, todas las agrupaciones nacidas del pueblo y triunfantes sobre el pueblo reciben el dinero que el pueblo no triunfante les suministra. Los Gobiernos, la Administración, los Bancos, todos ellos coadyuvan entusiásticamente a que el pobre siga siéndolo cada día en mayor medida, y el rico más rico por su parte. Pero desde arriba ya se sabe: al final los revolucionarios de ayer llegados al poder se convierten en jerarcas. A ellos se les puede preguntar ahora con G. Zerapha: “¿Podéis tener buena conciencia los ricos nacidos de la revolución?”. Desgraciadamente, los revolucionarios de ayer devienen reformistas comprometidos con el egoísmo. Infortunadamente, a la vista de los hechos, el pueblo acaba por no creer en otra cosa que en el poder del dinero, ya que cuanto no es dinero resulta impotencia. Quiere ser como los ricos, y a la vez desprecia a los ricos, al menos les critica. El pueblo no cree en el hombre político. El pueblo no cree en la justicia. Y sin embargo, vota. **X. Péponza**