



CONTRIBUCIONES  
Y AVANCES



## ¿Qué Sospecha el Dinero de Nosotros? Notas introductorias a un texto de Paul Ricoeur.

Andrés Dapuez

Algo de la prolífica historia de Paul Ricoeur puede leerse en Wikipedia. Mucho más, o casi todo, en la web y en bibliotecas. No puedo competir proporcionando tanta información, ni diciendo que nació en una familia protestante, que quedó huérfano a temprana edad, que estudió filosofía en Rennes y la Sorbona, que reformuló la fenomenología y la hermenéutica o que tuvo de asistente a Emmanuel Macrón. Si hasta acá la lectora de estas notas no se ha sentido interesada por la fascinante vida de Paul Ricoeur, por favor, siga leyendo...

Como el texto que traducimos con Patricio Perkins se llama “Dinero: de una Sospecha a otra” recomiendo que la atención sea puesta sobre el concepto de sospecha. También, sobre la acción humana de sospechar. En 1965, Ricoeur publica un libro denominado *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. En él se puede encontrar un importante antecedente del artículo que estoy prologando. El trayecto insinuado va desde la invención de la interpretación, que el autor sitúa en el texto de Freud *La Interpretación de los Sueños*, a la interpretación de las culturas (Geertz 1973), y más allá, al sugerido tema de nuestro artículo en cuestión, a la interpretación del dinero. Sin embargo, en todos los casos, el sospechar daría origen a la interpretación.

En ese sentido, el libro de Ricoeur es conocido por el slogan que distingue a Nietzsche, Freud y Marx como “maestros de la sospecha”. Ricoeur no sospecha de las sospechas de estos. Sospecha con ellos. Su argumento principal no denuncia las desconfianzas que estos tres maestros expresaran sobre el sujeto moderno y sobre el lenguaje. El lenguaje es un objeto predilecto de la sospecha, porque, como lo dice económicamente Foucault ([1965]1964), sospechamos que el lenguaje no dice exactamente eso que dice, siempre escondiendo significados más “profundos”, o porque sospechamos que todo habla con sus propios lenguajes, diferentes éstos al lenguaje humano articulado: “...la naturaleza, el mar, el murmullo de los árboles, los animales, los rostros, las máscaras, los cuchillos en cruz...” (Foucault 1965 [1964]).

El encuentro de Ricoeur (1965) con las sospechas de estos tres maestros, Nietzsche, Freud y Marx, lo que nos prueba es lo imprescindible de la mala conciencia para la buena vida. ¿Por qué? Una cierta opacidad del sujeto le sería inherente a la acción conocer. De su actividad principal, el cogito, sostendrá nuestro filósofo, se desprende una serie de vestigios que no dejan otra posibilidad que la sospecha. Tampoco puede el sujeto conocerse a sí mismo directamente y sin sospechar de estos detritos. Lo hace a través de una larga serie de signos depositados en su memoria e imaginario. Estos no son del todo claros. El sujeto cognoscente aún cuando conoce al objeto más próximo, al sí mismo, sospecha de ese proceso de conocimiento de sí mismo porque encuentra algo más que transparencia. Se encuentra con marcas, cicatrices y oscuridades que, si bien le pertenecen de alguna manera, no son meros puntos ciegos. Sin embargo, los puede volver herramientas imprescindibles para el conocimiento.

El sospechar sirve, entonces, para conocerse a sí mismo. La conciencia de sí no es un punto de partida en la filosofía Ricoeuriana. Es su deseado punto de llegada. Un sospechador diestro y avezado debe primero cuidarse a sí mismo con cariño y habilidad. El sí mismo y el sujeto, aclara Ricoeur, no se superponen completamente. Tienen sus áreas de comunicación, por decirlo de alguna manera, pero no pueden identificarse completamente. En palabras de Ricoeur:

“Frente a la ‘ilusión’, a la función fabuladora, la hermenéutica desmistificante planta la ruda disciplina de la necesidad. Es la lección de Spinoza: uno se descubre primero esclavo, comprende su esclavitud, y se vuelve a encontrar libre en la necesidad comprendida. La Ética es el primer modelo de esta ascesis que debe atravesar la libido, la Voluntad de Poder, el imperialismo de la clase dominante.” (Ricoeur 1990. 35 [1965])

En el sujeto entonces nace la sospecha y sólo a partir de la misma es que puede liberarse. Repito: la sospecha es para Paul Ricoeur imprescindible para que el conocimiento, de sí y de cualquier otro objeto, se vuelva emancipatorio.

## Las sospechas del dinero

Las sospechas del dinero ocurren, según lo dice Ricouer en su texto, en tres planos: el moral, el económico y el político. ¿No es acaso el dinero un símbolo que llega a la conciencia del sujeto principalmente por medio de la memoria y de la imaginación? Y como tal, ¿no implicaría ciertas opacidades? Ricouer en la primera frase es preciso: “es poco probable que alguno de nosotros sea claro con respecto a sus relaciones con el dinero.”

Nosotros tenemos, entonces, como objeto de conocimiento al dinero. Lamentablemente no tenemos, directamente, el dinero. Aunque fuéramos inmensamente ricos no podemos tener todo el dinero. Es un objeto distribuido. Y aunque sea del Cesar, como dice el evangelio, no podríamos nunca dárselo todo a él. Que una sola persona tenga todo el dinero destruirá su naturaleza social y distribuida destruyéndolo.

Poseemos aparte, y esto importa para realizar un análisis del objeto, una cierta imagen del dinero con la que tenemos que lidiar, por así decirlo, para conocerlo y para actuar libremente con él. Y es por esto por lo que no podemos ser claros en nuestra relación con el dinero; en tanto que relación, es una forma de conocimiento de sí mismo, para el filósofo.

Por lo tanto, queda claro hasta acá que:

- a. no es fácil conocerse a sí mismo;
- b. que uno mismo no es transparente con uno mismo;
- b. que existen opacidades que pueden ser utilizadas para facilitar el proceso de conocimiento de sí mismo;
- c. y que una de esas sombras es el dinero.

¿Qué hace entonces Ricouer para conocer más sobre sí mismo y sobre el dinero? Él mismo lo dice: “[s]e reseñarán aquí argumentos que oscilan entre la desconfianza y la franca condena.” Estas sospechas sobre el dinero serán entonces herramientas de un proceso de conocimiento filosófico. Al recurrir a algunos de los sospechosos de siempre (Nietzsche, Freud y Marx), Ricouer explorará las desconfianzas y francas condenas de Aristóteles, La patrística, la escolástica, Adam Smith, Michael Walzer, san Francisco de Asís, Lutero, Calvino, Jacques Le Goff; Max Weber, Tawney, la biblia, Albert Hirshchman, Spinoza, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Jean-Pierre Dupuy, Karl Marx, Paul Dumouchel, John Rawls, Robert Nozick, Friedrich Hayek, Alain Renaut, Hegel, Louis Dumont, entre muchos otros.

Como la lectora sagaz ya lo habrá notado, para Paul Ricouer el dinero no es algo perfectamente exterior. Uno no se lo puede sacar de encima, porque, aunque fuera perfectamente pobre, como el santo de Asís, lo llevará, como el santo de Asís, en su memoria, en la imagen de su padre o en objetos imaginarios que reaparecerán en los sueños y en los chistes. Nadie que lo haga, esto es, que se despoje de todas las pertenencias en la casa del padre y que salga de ella desnudo, ni dejará de soñar con plata, con riquezas, con billetes, ni podrá impedir reírse de un buen chiste que hable de dinero y excrementos. Los numerosos ejemplos dinerarios que da Freud en su texto sobre el chiste son prueba contundente de su gracia.

En pocas palabras, el dinero también está dentro nuestro, parece decirnos el filósofo antes de empezar a filosofar. Al objetivarlo, uno lo saca un poco de sí mismo. Así, el ejército de autores arriba mencionado podrá ayudar a la lectora con la imagen opaca del dinero que ella misma posee. Que ella misma incorporó y excretó. Sobre ella reflexionará. La analizará, sobre todo, para conocer la relación primordial de sí misma con sí misma que el dinero le facilita. Pero para hacerlo deberá recorrer un largo circuito social, interior y exterior, y personal, que el dinero une y separa. Como si se tratara de una cinta de Moebius, el dinero une y separa al sí mismo con el sí mismo y a los otros con nosotros en un mismo plano.

Los planos moral, político y económico, que el autor señala, se comunican y de repente se vuelven profundamente partes del individuo. El sí mismo los aloja no sin agonía y goces. A través de ellos puede interpretar el dinero. En esos planos el dinero se vuelve un poco más claro, menos amenazante, más significativo y su significado más acotado. A no ser que, como la lectora ya habrá sospechado, exista una suerte de sobreinterpretación que vuelva al dinero insignificante.

## El silencio del dinero

El concepto de sobreinterpretación también ha sido desarrollado por Sigmund Freud, quien, según Ricouer, recordemos, debe ser considerado como un maestro de la sospecha. En este apartado si bien resumo lo que puede interpretarse por sobre-interpretación, me inclino a pensar que la misma opacidad, y el obbligo del sueño que la producen terminan contraponiéndose a la noción de sospecha. La sospecha acabar así en ruido blanco, en sinsentido que a su vez permite nuevas interpretaciones.

Volvamos al concepto de sobreinterpretación. Para Freud la principal dificultad para el trabajo interpretativo de los sueños la encuentra el analista cuando llega al 'ombligo del sueño':

“A menudo hay un pasaje, en incluso el sueño interpretado más a fondo, que tiene que ser dejado a oscuras; esto es porque nos damos cuenta durante el trabajo de interpretación de que en este momento hay una maraña de pensamientos oníricos que no pueden ser descifrados, y que, además, no añaden nada a nuestro conocimiento del contenido del sueño. Este es el ombligo del sueño, el punto en donde [el sueño] llega a lo desconocido' (Freud 1900: 525).

Lacan, por su parte, destaca el concepto de sobreinterpretación de la siguiente manera:

“Hay en todo sueño, dice Freud, un punto absolutamente inasequible, que pertenece al dominio de lo desconocido: lo llama «ombligo del sueño». No hacemos hincapié en estas cosas de su texto probablemente porque creemos que son poesía. Pues no. Esto quiere decir que hay un punto que no es aprehensible en el fenómeno: el punto de surgimiento de la relación del sujeto con lo simbólico' (Lacan 1959: 4).

Un poco después, y en el mismo seminario, Lacan continúa:

“Freud evoca el ombligo del sueño, relación abisal con lo más desconocido, marca de una experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica. En síntesis, podría decirse que tales experiencias privilegiadas, y según parece especialmente en el sueño, se caracterizan por la relación que en él se establece con un otro absoluto, quiero decir con un otro más allá de toda intersubjetividad' (Lacan 1959: 4).

Entonces, una maraña de pensamientos oníricos que no pueden ser descifrados da lugar a la sobreinterpretación. ¿No es la acumulación de diversas y contradictorias interpretaciones sobre un fenómeno producto y finalización, a la vez, de una sospecha? Al dinero sospechado parece ocurrirle lo mismo que Freud y Lacan prescriben para el sueño. Un dinero que no puede ser totalmente descifrado en términos de sentidos, de marcas sociales, ni de expectativas, porque al estar en lugar de una relación con un otro absoluto, con un otro que quedara más allá de toda intersubjetividad e interpretación, representaría su silencio.

Un tipo de sobreinterpretación se produce cuando una pluralidad de interpretaciones deja un área semánticamente vacía y la constituye en núcleo, en ombligo del sueño, dirá Freud. Así, algunas partes del dinero u de otro signo se transforman en vórtices de silencio por el mismo exceso de interpretaciones. La imposibilidad de interpretar aparece de un momento a otro. No es una instancia en la que la interpretación simplemente cese. Si no, en la que la sobreinterpretación produce un vacío que lo reorienta todo.

Un ejemplo podría ser el del silenciamiento de la naturaleza que la ciencia produjo en la modernidad. Al silenciar los augurios del canto de los pájaros, de las señales que las nubes, que el viento, las hormigas, los gusanos en el queso, o los ejemplos que da Foucault en el párrafo arriba citado, se produce un cambio radical en la vida de las sociedades. De ahí en adelante, este silencio, este ruido blanco, esta nueva claridad de la hoja vacía, no solamente anulan para siempre las interpretaciones anteriores sino que permite un nuevo tipo de semiosis y una nueva interpretación que en su nacimiento se vuelve hegemónica.

Tal vez la detención abrupta de las metonimias y de las metáforas, signatures, que produce la nada

misma, nos traiga paz o angustia. Pero lo importante es destacar lo que hace no es detener la cadena infinita de significación, sino que la sobredeterminar y reorientándola radicalmente.

El mismo canto del ruiseñor que anunciaba el fin de los tiempos, que gatillaba el recuerdo de la pasión de Cristo, anunciaba la cura de la plaga, o el amor en ciernes, el bebé por nacer, la proximidad de la lluvia, etc. etc. etc. se vuelve en esta serie interminable de etcéteras una fuente incomprensible. Lo blanco de este ruido incomprensible es lo que luego permitirá, luego, otra interpretación, radicalmente distinta. La del naturalista.

Con el economista sucede otro tanto. El dinero ya no le habla como al filósofo, como al psiquiatra, como al monje. El economista opera con el mismo dinero sobreinterpretado, pero esta vez, sobre una nueva superficie en blanco: la economía. Para entender esta sobre-interpretación del dinero podríamos compararla con la de la naturaleza medieval, llena de augurios. También, con la sobre-interpretación de los sueños que propone Freud. Esta instancia vuelve a los sueños o al dinero insignificantes. Pero de su insignificancia proviene la mayor parte de sus nuevas fuerzas.

### **La inversión de la agencia: objeto sospecha de sujeto**

Cuando Ricouer cita a Adam Smith, via Jean-Paul Dupuy, lo hace para mostrar que en el plano moral, y tal vez en el óntico, el dinero agrega o quita atributos a las personas. ¿Qué hace el dinero cuando a través de sus propios medios corrompe o engrandece a los humanos? ¿No hace, como dice Nietzsche, de quienes viven en las villas, villanos o grandes personalidades, de quienes tienen grandes fortunas?

Por supuesto que hoy en día los procesos de engrandecimiento o de envilecimiento no son los mismos que en los tiempos de Nietzsche, Adam Smith o Ricouer. Sin embargo, con sus diferencias y todo, no basta con reformar el lenguaje cotidiano y prohibir el recuerdo de que los grandes hombres de antes eran, signatura mediante, grandes, o que las clases bajas, literalmente eran menos altas que sus superiores. El poseer mucho dinero o por el contrario carecer de él dice algo de quienes poseen o carecen de dinero en demasía, pero también dice algo de del dinero que marca a humanos como “pobres” e “indigentes”. Me explico, debajo de una cierta cantidad estadística de dinero, por ejemplo, esos sujetos denominados “pobres” son definidos por la mera percepción de un ingreso monetario. Al percibir menos de otra cifra, se los denomina “indigentes”. En definitiva, es el dinero el que habla a través de estas estadísticas.

Pero volvamos a Ricouer,

“Notemos la relación ricos/grandes, pobres/miserables. El estado de riqueza es captado como un estado de grandeza, el de la pobreza como un estado de pequeñez.”

Así es que las evaluaciones del tamaño de la persona se confunden con la de sus posesiones dinerarias. Pero en otra parte del texto Ricouer nos aclara que son la simpatía y la envidia, su opuesta complementaria, los afectos que también moviliza el dinero. Gracias al análisis de J-P Dupuy Ricouer, que a su vez remite a Adam Smith, Ricouer nos recuerda que es la envidia “aquello que impide que la simpatía desempeñe su papel armonizador” (Dupuy 1997: 96) en la sociedad. Ella corrompe nuestra simpatía por la alegría de los demás, por la alegría de los ricos, en este caso, dando origen a otra sospecha. Al mismo tiempo, la envidia revela a contrario un rasgo importante de la simpatía: lo que ella corrompe es “la inclinación... a admirar y venerar a los ricos y poderosos, y a despreciar, o al menos a abandonar, a las personas de condición pobre o miserable”.

Tengamos en cuenta que la mala conciencia o la sospecha puede tener algo que ver con la envidia, esa especie de simpatía inversa. Como freno a la simpatía, afecto que naturalmente hace sociedades por medio de la mano invisible, la envidia en su doble faz detiene identificaciones y alegría con los ricos al mismo tiempo que detiene el desprecio por los pobres.

Karl Marx, en el muchas veces citado capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, denuncia algo que ya sabíamos todos. Las mercancías no se mueven a sí mismas sino a través de una cierta magia social. Esa sospecha no es nueva. Antecede a la publicación del *Capital*. Vayamos, lo más cerca, a los escritos del 1844. Ahí Marx da muchos ejemplos literarios y muestra otros antecedentes. Entre ellos menciona a Shakespeare para demostrarnos un cierto poder ontológico del dinero: un viejo que se hace bello por la sola posesión de su fortuna, un bípedo le agrega más piernas a su ser al comprar un carruaje con muchos caballos, etc. El dinero (relación social, cosa y mercancía para Marx) comunica a ciertos humanos un poder que los hace diferentes del resto. El dinero pro-

duce sujetos (superhumanos, podríamos decir) por medio de una cierta magia.

Es esta palabra, “magia” la que se utiliza al final del texto que presento acá para explicar las “conversiones” del valor entre los planos político, económico y moral. Esta magia, la que da origen al fetichismo de la mercancía en la sospecha de Marx, o la convertibilidad predominante en el texto Walzer que comenta Ricouer, permite producir nuevas sospechas sobre el sujeto. De eso se trata al fin para nuestro autor. Un dinero interior, que es al mismo tiempo extrañamente social y opaco, que nos relaciona a nosotros mismos con nosotros mismos de una cierta manera, y también nos corrompe o nos descompone:

“El dinero es el valor comodín, atraviesa murallas. Pero si es propenso a colonizar todas las esferas no mercantiles, es porque la grandeza que confiere a las personas es una grandeza fetiche, ante la cual las otras grandezas tienden a hacer una reverencia.

En última instancia, se juega todo en el nivel de la estimación de las grandezas. Interiorizada en cada individuo, la magia de la conversión, que primero opera en el nivel de los bienes y de las grandezas, se transforma en venalidad personal. Lo que el discurso público llama corrupción no es más, pues, que el resumen de los tres fenómenos: en el plano de las esferas de justicia, dominación de la esfera mercantil sobre las otras, en particular, aquella del poder político; en el plano de las grandezas asociadas a los estados de personas, contaminación de todas las grandezas por aquella que confiere la riqueza; en el plano de la interiorización de los bienes sociales y de las grandezas de las instituciones, la venalidad personal.”

Y para terminar Ricouer nos da, creo, una pobre solución:

“Para resistir el efecto “corruptor” del dinero, ¿no debe uno haber permanecido abierto al espíritu de moderación y de dominio enseñado por los moralistas griegos y latinos, y además poder entender la exhortación a los Corintios del apóstol Pablo: “que los que compran vivan como si no poseyeran; que los que disfrutaban del mundo, como si no lo disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera?”

### **Bibliografía citada**

Dupuy, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie. Liberalisme et Justice Sociale*. Paris : Hachette.

Freud, Sigmund. 1978 [1900]. “La interpretación de los sueños” *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures. Collected Essays*. New York : Basic Books.

Foucault, Michel. 1965 [1964]. *Nietzsche, Freud y Marx*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Lacan, Jacques. 1959. “Seminario 6 El deseo y su interpretación” *Obra completa*. Barcelona: Paidós.

Ricouer, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Paris : Le Seuil.





# DINERO: DE UNA SOSPECHA A

**OTRA** de Paul Ricouer

Traducido por Andrés F. Dapuez y Patricio Perkins.

Texto publicado en *L'Argent. Pour une réhabilitation morale* (Mutations, 132). Paris : Editions Autrement, 1992, p. 56-71 y posteriormente en *Esprit* 2010/1 (Janvier), p. 200-213.

Es poco probable que alguno de nosotros sea claro con respecto a sus relaciones con el dinero. En lugar de lamentarlo, debemos admitir que no podría ser de otra manera, ya que estas relaciones son diversas, contradictorias, enredadas. Son el legado de distintas épocas de las que ninguno de sus rastros está definitivamente abolido. Ni siquiera es seguro que una actitud característica del pasado lejano no reencuentre, en circunstancias difíciles de predecir, una nueva legitimidad.

Consideraré tres estratos en nuestro imaginario relacionados con el dinero: un estrato moral, un estrato económico y un estrato político. Si no es falso decir que los sentimientos y las actitudes que pertenecen al segundo solo llegaron a la madurez en los siglos XVII y XVIII y si es que recién hoy que planteamos con más vigor los problemas del tercer nivel, la confusión actual de nuestros sentimientos es resultado de que los comportamientos adquiridos en diferentes épocas siguen siendo, de alguna manera, contemporáneos entre sí en la espesura del presente.

## El Plano Moral

Que el dinero haya sido la ocasión de fuertes reacciones morales, merece una explicación detallada. A primera vista, el dinero parece ajeno a la esfera moral por su misma definición. En tanto que medio de pago, dicho de otra manera, en tanto que moneda, no es más que un signo abstracto, un simple medio del intercambio. Así, uno está tentado a decir que solamente los bienes intercambiados, verdaderos objetos de nuestro deseo de adquisición y posesión, deberían caer bajo el juicio moral y ser calificados buenos o malos. En tanto que mediador neutro, universal, el dinero ¿no se limita a manifestar el valor mercantil común a los bienes intercambiados, siendo el precio la medida de este valor? Económicamente neutro, ¿por qué no sería moralmente neutro? O más bien, ¿no debería ser considerado simplemente bueno, en la medida en que, a diferencia del trueque, abre un doble espacio de libertad al comprador y al vendedor?

Pero este razonamiento demasiado simple es engañoso. El precio resulta de una competencia de codicias aplicada a bienes escasos ofrecidos a los apetitos de todos. Por lo tanto, la grandeza de los bienes adquiridos lleva la marca de la insatisfacción de los deseos de los otros. Un juego cruel se esconde así hasta en el menor de los intercambios, en donde sólo

parece primero tenerse en cuenta la libertad de uno de desprenderse y la libertad de otro de elegir. La exclusión de un tercero invisible se diseña de manera velada detrás del gesto simple de comprar y vender.

Pero eso no es todo, ni siquiera lo principal. En la misma medida en que es neutral con relación a los bienes que permite intercambiar, el dinero constituye un objeto de codicia distinto: poseer el mediador universal es tener la llave del libre arbitrio de todas las transacciones mercantiles. En este nivel entran en juego los juicios de carácter moral al margen de todo el análisis económico. Y estos juicios son tan importantes que el alegato que aparecerá más adelante a favor de un vínculo mercantil no ha podido hacerse oír más que al precio de una argumentación conducida ella misma sobre el terreno moral. Se reseñarán aquí argumentos que oscilan entre la desconfianza y la franca condena.

A diferencia de las codicias ligadas a los bienes de disfrute, el deseo de adquirir el intercambiador universal no implica en sí mismo ninguna medida. No tiene sentido hablar de satisfacción. Los moralistas de todo credo y de todas las tradiciones lo han repetido: el hambre de oro es insaciable. Una suerte de "mal infinito" lo habita siempre ya que jamás es suficiente. Los moralistas cristianos, desde los Padres hasta los grandes escolásticos, no han hecho más que relevar a los moralistas griegos en el capítulo de la templanza. La idea de Aristóteles de una justa medianía, entre el exceso y lo insuficiente, se juzga ahora derrotada por un deseo ilimitado que lleva, en lo sucesivo, la marca del pecado.

Un argumento más fuerte radica en la caracterización de esta codicia como pasión, si se entiende por pasión algo más que deseo. Los deseos se limitan unos a otros. En la pasión, un individuo deposita su totalidad. Sólo los humanos tienen el poder de apuntar, real o quiméricamente, a una satisfacción total que se llama a veces felicidad. Cuando un solo bien es identificado con esta totalidad, el apego a este bien se hace, por lo tanto, total; pero el dinero, en razón de su neutralidad y de su universalidad, se asocia al poder indeterminado de adquisición que él ocasiona y es el objeto soñado, si se puede decir, para una inversión también total.

Esta pasión se llama avaricia. El avaro, dice *Le Robert*<sup>1</sup>, se dedica "a la pasión de las riquezas y se complace en amontonarlas sin cesar". Pero este "complacerse", ¿es ser feliz? Los moralistas lo dudan: el fantasma de la inversión total del deseo en una sola cosa hace de la pasión un sufrimiento que uno se inflige a sí mismo: ¿el alemán no llama a la pasión *Leidenschaft*?<sup>2</sup> Acá los moralistas cristianos tienen algo más específico para decir que los moralistas antiguos, dado que la pasión del oro, ocupando

1 [Nota de los traductores: *Le Robert* es un diccionario de uso común en las escuelas francesas.]

2 [Nota de los traductores: *leidenschaft*, o pasión, es una palabra compuesta que vuelve abstracta al sustantivo *leiden*, sufrimiento, para designar entre otras a la pasión de Jesucristo.]

toda la extensión del deseo, no deja lugar al amor de Dios, el único que podría ser total. El pecado de avaricia es literalmente mortal en la medida en que separa de Dios totalmente. Decimos *el hambre de oro insaciable; su pasión es devoradora*.

En esta crítica de la avaricia se puede insertar la condenación suplementaria que el ejercicio de la vida monástica y su voto de pobreza han hecho pesar sobre el conjunto de las prácticas profanas y, en especial, sobre las del comercio y del lucro. Es cierto que la vida profana no es en sí misma considerada mala, sino que, como el matrimonio, los negocios padecen la comparación con la búsqueda de perfección ligada a la vida conventual. Con san Francisco, el monje cristiano no es más solamente, como el sabio antiguo, un letrado, un hombre de ocio, sino un “pobre”. La pobreza es celebrada como una grandeza positiva en razón del espacio que ella abre a un alma liberada del deseo de adquirir y poseer. Es verdad que la reforma luterana y calvinista ha revertido este juicio negativo hecho sobre el dinero y los negocios, al mismo tiempo que condenaba los votos monásticos y rehabilitaba el trabajo profano, adornado con el aura de la vocación.

Pero todavía debía ser planteado un argumento específico de los asuntos del dinero, entre todos los oficios: el argumento según el cual el dinero, mientras es improductivo, no merece un salario propio cuando es prestado. Nada separa el préstamo con interés de la usura. Jacques Le Goff recuerda en *Pour un autre Moyen Âge* que, si bien el mercader no ha estado en la Edad Media tan comúnmente menospreciado como se cree, y aunque la misma Iglesia lo ha protegido y favorecido, por mucho tiempo ella dejó pesar graves sospechas sobre su actividad... En el primer puesto de estas quejas echadas en cara a los comerciantes figura el reproche de que sus ganancias suponen una hipoteca sobre el tiempo que no pertenece más que a Dios (Le Goff, 1978, p. 46).

El argumento es interesante en la medida en que alcanza el punto en el que la vida económica compromete toda una visión del mundo en la que el tiempo es una dimensión primordial. Ahora bien, el tiempo de los mercaderes es una ocasión de ganancia, sea que el prestamista obtenga beneficios de la espera del reembolso por el prestatario provisoriamente empobrecido, sea que, explotando la ocasión coyuntural, juegue con las diferencias de precios entre los mercados, sea que haga esto previendo hambrunas, sea que —y esto será posteriormente el origen de un contraargumento a favor del préstamo con interés— él se haga pagar el riesgo incurrido por sus mercancías en las rutas de tierra o del mar. De todas estas maneras, “el mercader funda su actividad sobre hipótesis en las que el tiempo es la trama misma”.

“A este tiempo se opone el de la Iglesia que no le pertenece más que a Dios y no puede ser objeto de lucro.” (Le Goff, 1978).

Sobre este terreno mismo emerge la Reforma, volviendo a entregar el conjunto de las actividades

profanas a la responsabilidad humana. es muy interesante en este respecto una carta de Calvino a Claude Sachin:

“Porque, si prohibiésemos totalmente las usuras [el préstamo con interés no tiene otro nombre], nosotros ataríamos las conciencias con un vínculo más estricto que el de Dios mismo. [En verdad,] no hay ningún testimonio de las Escrituras por el cual toda la usura sea totalmente condenada... La ley de Moisés (Deuteronomio XXIII, 19) es política y no nos obliga más allá de la equidad y la razón de humanidad. Es cierto que sería bien deseable que las usuras fuesen expulsadas de todo el mundo, lo mismo que su nombre fuera desconocido. Pero como esto es imposible, se debe ceder a la utilidad común”. (Calvin, 1667, p. 245 primera parte).

De una forma más general, la *Institución de la religión cristiana*, en el tomo III, cap. 10, recomienda un uso moderado de los bienes naturales y no pide que la necesidad refrene el placer. Ahora que el hombre de ahorro y de ganancias se considere, además, bendecido por Dios, que la riqueza sea tenida por un signo de predilección, que la frugalidad esté en el origen de la ética del capitalismo, he aquí una concepción suplementaria, privilegiada, como se sabe, por Max Weber, pero que, como lo mostró Tawney, parece caracterizar más a la rama puritana del protestantismo que a la corriente principal de la Reforma. Sea como fuere, la rehabilitación del préstamo con interés por la Reforma, así como la rehabilitación de los negocios, al mismo tiempo que la de los otros oficios profanos, atestiguan que se la debe buscar en otra parte a la enseñanza principal del cristianismo en lo concerniente al dinero, a saber, en la diferencia de los estados de las personas, resultante de la distribución desigual de los bienes, y por consiguiente, del dinero. Se plantea así una cuestión de justicia, de justicia distributiva. Todavía se escuchan los profetas de Israel, Amos, Osías, Isaías, tronando contra los ricos que despojan a los pobres y los humillan, y a Jesús proclamando: “Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que un rico al reino de los cielos”. La riqueza es aquí tratada como un insulto y una violencia hecha a los pobres. De este modo, una maldición pesa sobre la riqueza, por ende, sobre el dinero, compensada por una bendición extendida sobre los pobres. La cuestión aquí son las relaciones de los hombres entre sí y ya no más la relación de cada uno de ellos con los bienes. Es verdad que hasta el siglo XIX estas consecuencias revolucionarias hayan sido raramente deducidas de la condena de la riqueza como injusticia. Ésta es parcialmente absuelta como ocasión de generosidad y de limosnas, mientras que la pobreza recibe por consolación la promesa de reparaciones eternas. No obstante, no está suprimido el argumento, según el cual una separación demasiado grande entre ricos y pobres rompe la comunidad y prohíbe la convivialidad. Quizás este último argumento pueda ser escuchado todavía hoy, restituyéndole alguna plausibilidad a los precedentes...

## El plano económico

Es notable que el capitalismo naciente, para hacerse aceptar, haya tenido que conducir su alegato al terreno mismo donde la codicia de dinero y de bienes había sido condenada por los moralistas cristianos. La aprobación de la voluntad de enriquecimiento constituye, en este aspecto, una verdadera transformación en el plano moral. Como lo ha mostrado Albert Hirschman en *Las Pasiones y los Intereses*, esta inversión fue, primero, de método. Spinoza, impugnando la actitud normativa, en el Libro III de la *Ética* propone considerar “las acciones y los apetitos humanos igual que si se tratara de cuestiones de líneas, planos o cuerpos”. Escéptico con respecto al poder de la razón sobre las pasiones, asegura que “un afecto no puede ser contrariado o suprimido más que por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a contrariar.”

Consagra así, fuera de todo intento moralizador, la posición de muchos observadores de la naturaleza humana en busca de la pasión compensatoria capaz de derrotar las pasiones más destructivas, aquellas que principalmente mueven a los príncipes prendados de gloria, disputa y guerras. Sobre el trasfondo de estas reflexiones considerablemente pesimistas concernientes tanto al débil imperio de la razón como al efecto devastador de las pasiones violentas, Hirschman ve desprenderse el tema de las pasiones domesticadas por el interés, entendido aquí en el sentido de un amor razonable de sí mismo: el interés tomado en el sentido más amplio marca el reemplazo de la violencia por el cálculo, en toda la gama de las pasiones.

Así es como hemos llegado a ver en la pasión, llamada hasta ahora codicia, avaricia o afán de lucro, el modelo del interés capaz de frenar a otras pasiones como la ambición, el amor del poder o la concupiscencia de la carne. El interés, entendido en el sentido restringido de apetito de ganancia, ahora se anuncia como una pasión fría que, en tanto su constancia la vuelve predecible y, por tanto, digna de confianza, “no sabría mentir”, como lo asegura un dicho de la época. Y si uno se eleva de la esfera privada a la pública, ¿no es verdad que el comercio es la ocupación más adecuada para mantener costumbres pacíficas, en oposición a la locura asesina de los príncipes? Comparado con el espíritu aristocrático, el espíritu mercantil es, sin duda, el asiento de las pasiones “suaves”. La conjunción de las palabras “suave” y “comercio”, proveniente de la esfera coloquial, se extiende ahora al conjunto de la esfera mercantil. Así es como el amor al dinero se vio rehabilitado en el mismo plano en donde una vez fue condenado y esto a título de una pasión pacífica.

Habiendo sido ganada la causa moral del dinero, la distinción entre interés y pasión, que había servido como alegato en su favor, se volverá inútil. La justificación de la búsqueda de lucro podrá desarrollarse sobre el mero plano de la economía. Este cambio de plano se completa con la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith en 1776. De ahora

en más, sólo se consideran los beneficios económicos que resultarán de la supresión de las trabas en la búsqueda de ganancias (porque Adam Smith no comparte para nada el optimismo de Montesquieu en cuanto a los felices efectos políticos del desarrollo económico, en tanto la política todavía le parece ligada a la “locura de los hombres”).

El debate se circunscribe a la proposición fundamental,

“... según la cual el mejor medio de asegurar el progreso (material) de una sociedad es dejar que cada uno de sus miembros persiga lo que crea adecuado para su propio interés (material) (Hirschman, 1980, p. 102).

Entonces, ¿qué hay de nuestra reflexión sobre el dinero? En la capacidad de buscar sin trabas el beneficio se funda una nueva especie de vínculo social. Allí reside la verdadera alternativa que la economía política propone, a fines del s. XVIII, frente a la perspectiva moral anterior. Los intercambios comerciales, multiplicando las relaciones entre los individuos, liberan a estos últimos de vínculos de subordinación personal.

Además, el vínculo comercial consiste en un verdadero “concierto de codicias”, según la feliz expresión de Luc Boltanski y Laurent Thévenot en *De la justification*:

“Dotados con la misma propensión por el intercambio, los individuos proceden a una identificación común de los bienes que intercambian. Pero esta identificación común, que refleja el precio, no sería posible si los individuos no estuvieran dotados de una disposición simpática por la cual cada uno puede adaptarse a los gustos y pasiones de los demás: es a través de esto que la competencia no concluye en la separación de los individuos, sino que se las arregla para relacionarlos”. (Boltanski & Thévenot, 1991).

Los dos autores citados pueden, entonces, hablar del vínculo comercial como fundador de una “ciudad”, de un “mundo”. Todo se juega obviamente sobre la capacidad de la pura relación competitiva de producir un efecto de coordinación.

Pero el afianzamiento metodológico de la economía, que resulta de la neutralización de todas las estimaciones negativas con respecto al dinero, constituye solo la mitad, si así se puede decir, del cuadro. Lo que debe entenderse es

“... la invasión gradual de todos los dominios, de la vida privada y pública, social y política, por la lógica de la economía y la mercancía... La economía es la forma esencial del mundo y los problemas económicos son nuestras principales preocupaciones. No obstante, el verdadero sentido de la vida está en otra parte. Todos lo saben. Todos lo olvidan. ¿Por qué?”

Así lo expresan Jean-Pierre Dupuy y Paul Dumouchel en *Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie* (1979).

Con esta misma pregunta regresa J.-P. Dupuy en su reciente libro *Le Sacrifice et l'Envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (1992). Allí le quiere responder a Louis Dumont, para quien la pregunta principal no es de orden metodológico. La constitución de la economía en ciencia exacta de un dominio autónomo y especializado de los asuntos humanos sólo tiene sentido si es sostenida por un movimiento espiritual, el del individualismo moderno. El *homo oeconomicus* es el individuo moderno, sin raíces y sin vínculos, sobrecargado de sí mismo por una triste soledad. La ciencia de la cual este individuo es su verdadera apuesta no puede establecer su autonomía y, sobre todo, su soberanía, sino a costa de lamentables procesos reductivos y simplificadores. El individualismo metodológico, que refleja el individualismo como modelo de sociedad, se opone al holismo de las sociedades jerárquicas.

Fuera de la integración a un grupo, independientemente de cualquier consentimiento formal, el individuo sólo puede proyectarse, según Louis Dumont, en el artificio de un contrato celebrado entre átomos humanos. A esta interpretación pesimista del hombre de la economía, J.—P. Dupuy le opone la gran tradición del individualismo liberal, resultante de la Ilustración escocesa, cuyo principal heraldo es Adam Smith. La pregunta es, primero, fundamentalmente metodológica: saber si el individualismo metodológico puede ser no reductivo, si puede pensar la sociedad de mercado como un orden espontáneo o auto-organizado, sobre cuya base podrían reconciliarse el triunfo del individuo y el reino de la justicia social.

Para corroborar la mera posibilidad, y en la linde del desarrollo que llevaría de Adam Smith a John Rawls, Robert Nozick, Friedrich Hayek, es importante rastrear el interior mismo de la obra de Adam Smith desde *La riqueza de las naciones* hasta *La teoría de los sentimientos morales*, escrita diecisiete años antes y reeditada por sexta vez por Adam Smith antes de su muerte. Se ha postulado anteriormente que el concierto de codicias no podría engendrar un vínculo social sin la ayuda y el apoyo de una disposición simpática. Es decir, la economía solo puede autorizarse por medio de un nuevo tratado de las pasiones.

En este sentido, es notable que la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith no le deba nada a la economía; por el contrario, ella es la que la pertrecha contra la deriva egoísta. Falta ahora comprender bien cómo la simpatía, no solo concuerda con el *self love*, a saber, el interés que uno tiene por su persona, sino que ella es a tal punto solidaria que no se la puede distinguir. Se debe comprender, entonces, que la simpatía, principal y único sentimiento moral, no se confunde con la benevolencia, que presupone la separación entre los seres, y, por tanto, que puede basarse sólo en la imaginación gracias a la cual en el pensamiento me vuelvo otro. Al entrar así en

composición con el *self love*, la empatía atestigua la inscripción primordial de la falta en la relación del sí mismo con el sí mismo.

Con todo, ¿se ha abierto una alternativa completamente distinta al cuadro que hizo Dumont del *homo oeconomicus*? ¿Habría, entonces, dos individualismos, uno de un sujeto independiente y otro de un sujeto autónomo, para retomar la distinción de Alain Renaut en *L'Ere de l'individu?* (1989). Este sería el caso, si la simpatía se expresase completamente en el modelo que J.—P. Dupuy deriva de su figura redoblada y recíproca, a saber, aquel de un bucle autorreferencial (*self love*) que vincula al sujeto a sí mismo por la intermediación de la sociedad (simpatía). Una de las contribuciones más notables es precisamente la reinterpretación de J.-P. Dupuy hace al trabajo de Smith, el haber sacado a la luz la ambivalencia, a la vez psicológica y moral, por la cual la simpatía se ve fundamentalmente afectada. La simpatía, es demostrado, contiene a su propio opuesto a la envidia, es decir, al deseo de adquirir lo que el otro posee, porque es el otro quien lo posee.

Smith, nos dice J.—P. Dupuy, ha cumplido en enfrentar esta dificultad mayor agregando a la sexta edición de su *Teoría de los sentimientos morales* un capítulo titulado: “De la corrupción de nuestros sentimientos morales, que resulta de nuestra disposición a admirar los ricos y grandes y a despreciar o descuidar a las personas pobres y miserables”. Notemos la relación ricos/grandes, pobres/miserables. El estado de riqueza es captado como un estado de grandeza, el de la pobreza como un estado de pequeñez. Ahora bien, la envidia se dirige a estos estados. Ella es “aquello que impide que la simpatía desempeñe su papel armonizador” (J.-P. Dupuy, 1992, p. 96). Ella corrompe nuestra simpatía por la alegría de los demás. Al mismo tiempo, la envidia revela a *contrario* un rasgo importante de la simpatía: lo que ella corrompe es “la inclinación... a admirar y venerar a los ricos y poderosos, y a despreciar, o al menos a abandonar, a las personas de condición pobre o miserable”.

Admitir esto, ¿no implica que los sentimientos despertados por las relaciones de intercambio, y también los relacionados con la atracción del dinero, son inseparables de los que suscita el espectáculo del poder? Smith lo dice bien:

“¿Qué ventajas vemos en ese gran diseño de la existencia que llamamos la mejora de nuestra condición? Que nos observen, que se ocupen de nosotros, que se nos preste atención con simpatía, satisfacción y aprobación. He aquí todas las ventajas que podemos pretender de él. A nosotros nos interesa la vanidad, no el bienestar, ni el placer. Pero la vanidad siempre se basa en la convicción de que somos objeto de atención y de aprobación de los otros” (J.-P. Dupuy, 1992, p. 97).

La conclusión se impone: la simpatía, de la cual ya se ha dicho que no es benevolencia, “no se distingue del deseo de apropiarse de lo que ellos [los grandes]

poseen. El deseo de asemejarse a ellos es inevitablemente deseo de tener lo que ellos tienen” (J.-P. Dupuy, 1992, p. 100).

¿No desemboca la *Teoría de los sentimientos morales* en un equívoco insuperable, ya que “la simpatía contiene la envidia, en los dos sentidos del verbo contener”? (J.-P. Dupuy, 1992, p. 100). El título del capítulo de J.-P. Dupuy sobre Adam Smith se revela entonces acertado: “La empatía envidiosa”. Y el título de la obra revela la mitad de su secreto: *Le Sacrifice et L'envie*. En simultáneo, la famosa “mano invisible”, de la que se hubiera podido pensar que es la proyección mítica de la simpatía misma, vuelve a ser sospechosa, en tanto hace pensar en la astucia de la razón que, según Hegel, saca de la competencia entre intereses privados de corto plazo la figura estable de un orden sensato a escala de la historia entera de la humanidad. ¿No es necesario que la “mano invisible” esté dotada de la virtud oculta de “contener” la envidia?

Sería ciertamente absurdo confinar el destino entero de lo que durante mucho tiempo se llamó “economía política” a la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Así se cometería el error inverso de aquellos que vieron una “inversión” entre la *Teoría...* y *La riqueza de las naciones*. Sería aún más absurdo juzgar el desarrollo posterior de la economía científica desde tales inicios. Los modelos de equilibrio general de mercado le dan a la idea de auto-organización un contenido científico preciso. Pero, al volver superfluo el mito de la “mano invisible”, ¿no se han eliminado todas las preguntas relacionadas con las dos categorías maestras del sacrificio y de la envidia, evocadas por J.-P. Dupuy en su título? Ahora bien, ¿no es en relación con estas pasiones que se plantea finalmente la cuestión de la justicia, incluso hasta dentro del marco del individualismo liberal?

Pero, sobre todo, podemos preguntarnos si la ciencia exacta de una actividad importante, pero parcial, y además sometida a una considerable abstracción —la ciencia económica—, no devolvió el vigor a la cuestión evocada más arriba de saber a qué precio la esfera económica se ha podido igualar a la totalidad de las actividades humanas. La pregunta es importante para nuestro propósito. Porque si, a los ojos de la economía, la cuestión del dinero es sólo un capítulo de la teoría generalizada de los intercambios, ella plantea, de nuevo, una interrogación distinta, desde el momento en el que se la relaciona con la más arriba mencionada “la invasión progresiva de todos los dominios de la vida, privada y pública, social y política, por la lógica de la economía y la mercancía.”

La pregunta, bien o mal formulada, del “dinero—rey” sólo se plantea en el interior de esta problemática. Ahora bien, ya no es una cuestión de economía, sino de un cambio de paradigma de civilización. El problema planteado por Louis Dumont y otros sobre la evaluación del individualismo se vuelve a plantear con la misma agudeza al final de este recorrido.

¿Podemos, entonces, esperar esclarecerla, al menos

parcialmente, tratando a la pregunta planteada como una cuestión política, si uno considera política una cuestión que afecta a la totalidad de una comunidad histórica organizada en un Estado?

## El plano político

Llevar la cuestión del dinero al plano político no significa lanzarse directamente sobre la famosa fórmula: “El dinero corrompe.” Significa preguntarse si hay esferas de interacción humana que, dentro de la envoltura política de la ciudad, escapen por derecho a la medición monetaria de los principales bienes sociales. ¿En qué condiciones se transgrede la frontera entre las esferas, de modo que los valores no mercantiles sean contaminados por los valores mercantiles? ¿Cómo se expresa dicha transgresión en el plano de las relaciones individuales para lo que se ha dado en llamar “corrupción”? Solamente en el tercer estadio de la reflexión la pregunta, primero planteada en términos de instancias, subsistemas, esferas, “ciudades” (o como uno quiera llamarlo), regresará a la cuestión del dinero en el plano moral del que partimos.

La política se considera aquí como coextensiva a la instancia de la soberanía, de la dirección y de la decisión con la que se identifica el estado moderno. Lo que caracteriza a una actividad como política es, en consecuencia, su relación al poder. Es decir, accedemos a la primera de nuestras tres cuestiones al considerar el ejercicio del poder político desde el ángulo de la justicia distributiva. En una comunidad política dada y bajo la égida del Estado, se distribuyen bienes de diversas naturalezas: bienes mercantiles (patrimonios, ingresos, servicios) y bienes no—mercantiles (ciudadanía, seguridad, salud, educación, cargos públicos o privados, honores, penas, etc.). La cuestión política del dinero procede directamente de la cuestión de saber si todos los bienes distribuidos pueden considerarse como bienes mercantiles.

Comprendamos bien la naturaleza de la cuestión: no se trata, primero, de comportamientos individuales, susceptibles de caer bajo el juicio moral, los que son tomados aquí en consideración, sino de la naturaleza de los subsistemas definidos por la naturaleza de los bienes distribuidos. Ciertamente, estos bienes merecen este nombre porque son valorados, estimados y, en ese sentido, considerados buenos, pero esta estimación proviene de una “comprensión compartida”, según la expresión de Michael Walzer en *The Spheres of Justice*, cuyos análisis seguimos aquí. Este simbolismo común, incluso si está abierto a la crítica y a la contestación, presenta la estabilidad de un consenso duradero, que resulta de la superposición de tradiciones fundadoras muy enraizadas en la historia común. Decir que todos los bienes distribuidos no son bienes mercantiles es afirmar que la lista aparentemente abierta de bienes sociales es heterogénea en virtud del carácter irreduciblemente múltiple de las comprensiones compartidas, de los simbolismos comunes. Aquí, el politólogo no razona de otra manera que el antropólogo, cuando éste se limita a exagerar el rasgo de comprensión que cree

poder extraer de las prácticas sociales mismas, de las estimaciones escondidas en ellas o reflejadas en distintos códigos. Del mismo modo, el politólogo se dedica a identificar los diversos simbolismos compartidos, a extraer una lógica interna, a saber las razones que rigen el alcance de validez y el límite de la competencia de tales o cuales bienes sociales. Nuestro ulterior problema de la corrupción por el dinero depende de la posición tomada inicialmente, cuando dijimos que no todo está a la venta. En otras palabras, el mercado no satura el vínculo político. Como se ve, la cuestión del dinero se plantea en el nivel de su primer destino, el intercambio entre bienes mercantiles. Su reino se mide por la amplitud de la esfera mercantil. La única forma, por tanto, de verificar lo que entendemos entonces por bienes mercantiles es proceder *a contrario*, elaborando la lista, también abierta, de bienes que, según la comprensión compartida, no son bienes para la compra o la venta. Es suficiente recordar la querrela de las indulgencias en la época de la Reforma, o el rescate de la conscripción militar en un período más reciente, para asegurarse que nuestro sentido de la injusticia es muy lúcido y sensible a las distinciones sutiles. Existe un acuerdo sobre la no venalidad de los seres humanos (fin de la esclavitud), de los cargos públicos, de la justicia, del poder político, de los derechos familiares, de las libertades fundamentales, y más aún de la distribución de la gracia divina, del amor y de la amistad, del ocio..., del aire y el agua.

Bien entendida, hay una discusión abierta en las fronteras entre la esfera del mercado y las otras. Los órganos del cuerpo humano ¿pueden venderse? ¿Deberían las necesidades básicas de los más desposeídos ser satisfechas por la comunidad en su conjunto (problema del welfare state)? ¿Qué partes del servicio de salud y de los servicios de educación pueden estar librados a las leyes del mercado, es decir, tratados como bienes de mercado? El hecho mismo de que haya dudas sobre esta o aquella distribución prueba que existe un problema de justicia distributiva. Siempre a partir de un fuerte consenso sobre las distinciones esenciales, deliberamos sobre las líneas inciertas del reparto.

Pero la incertidumbre no es el problema más grave. Nuestra segunda cuestión surge de un fenómeno mucho más preocupante, la transgresión de las esferas: es el problema que Walzer coloca al principio y al final de su investigación. Él llama predominancia a la tendencia de los bienes de una esfera dada a invadir las de los otros. Si hubo un momento en el que el poder eclesástico —presunto poseedor de la gracia divina—, invadía todas las demás esferas, hoy el peligro proviene de la tendencia de la esfera mercantil a subordinar todas las demás. El mercado se

igual, entonces, a todas las transacciones sociales. ¿Cómo es posible? Antes de incriminar a los hombres, debemos cuestionar un fenómeno más disimulado que se produce en el plano de la evaluación de los bienes, por tanto, del simbolismo compartido.

Walzer habla aquí de conversión o convertibilidad. La conversión consiste en el hecho de que un bien determinado, digamos el dinero, la riqueza, se erige en título de valor dentro de otra esfera de justicia, digamos el poder político. Este es el último secreto del fenómeno llamado predominancia, definido como “la manera de usar ciertos bienes, que no está limitada por sus significaciones intrínsecas o que configura estas significaciones a su propia imagen” (Walzer, 1997, p. 11). Hablaré aquí de violencia simbólica. Walzer reconoce la opacidad fundamental del fenómeno:

“Un bien predominante es convertido en otro bien, o en múltiples otros, en función de aquello que se toma como un proceso natural, pero constituye de hecho un proceso de orden mágico, comparable a algún tipo de alquimia social” (Walzer, 1997, p. 11).

Este asombroso texto recuerda al famoso capítulo del *Capital* de Marx consagrado al “fetichismo de la Mercancía”, habiendo sido erigida la mercancía en grandeza mística a favor de la fusión de lo económico y lo religioso. Ahora bien, Walzer recurrirá varias veces a la conversión, pero la dejará, sin mayor reflexión, en su estatuto de metáfora. Esto no es, sin embargo, nada, si se admite con el autor que “es posible caracterizar sociedades enteras en función de figuras de conversión que reinan en su seno” (Walzer, 1997, p. 11). Y, más adelante:

“La historia no revela ningún bien predominante único, ningún bien naturalmente dominante, sino solo diferentes tipos de magias y bandas rivales de magos” (Walzer, 1997, p. 11).

De hecho, la entera obra de Walzer es una máquina de guerra dirigida contra el fenómeno de la dominación. Es un libro combatiente, en la tradición “abolitionista”. Desde el principio, pone las cartas sobre la mesa:

“El objetivo definido por el igualitarismo político es una sociedad liberada de dominación” (Walzer, 1997, p. 13).

Me gustaría comprometerme aún más en la brecha abierta por la idea de la conversión considerada como un fenómeno mágico y plantearme la pregunta de saber de qué manera los individuos, comprometidos en las transacciones consideradas bajo la sigla de esta o aquella esfera de justicia, contribuyen a

estas transgresiones, a estas conversiones, en resumen, a esta magia de transmutación. Me parece que no se puede avanzar en esta dirección sin considerar los estados de las personas asociadas con las apreciaciones de los bienes sociales, por lo tanto, sin considerar la grandeza o la pequeñez de los actores sociales, para utilizar la terminología de Boltanski y Thévenot en el trabajo ya citado. También los análisis de Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* apuntaban en esta dirección: la riqueza y la grandeza, como hemos visto, van juntas. No se puede aislar la posesión de grandes bienes de la batería de los afectos que juegan al nivel del reconocimiento público.

Ser rico es sentirse virtualmente grande dentro de todas las otras “economías de grandeza”: en las del renombre, de la creación, de las relaciones domésticas y, por supuesto, en la de la “ciudad” industrial. Aquí encontramos el rasgo del dinero como intermediario universal. El dinero es el valor comodín, atraviesa murallas. Pero si es propenso a colonizar todas las esferas no mercantiles, es porque la grandeza que confiere a las personas es una grandeza fetiche, ante la cual las otras grandezas tienden a hacer una reverencia.

En última instancia, se juega todo en el nivel de la estimación de las grandezas. Interiorizada en cada individuo, la magia de la conversión, que primero opera en el nivel de los bienes y de las grandezas, se transforma en venalidad personal. Lo que el discurso público llama corrupción no es más, pues, que el resumen de los tres fenómenos: en el plano de las esferas de justicia, dominación de la esfera mercantil sobre las otras, en particular, aquella del poder político; en el plano de las grandezas asociadas a los estados de personas, contaminación de todas las grandezas por aquella que confiere la riqueza; en el plano de la interiorización de los bienes sociales y de las grandezas de las instituciones, la venalidad personal. ¿No dice el severo Kant que todo hombre tiene su precio?

Si esto es así, este último fenómeno nos remite a nuestros primeros análisis. Volviendo de la tercera parte a la segunda, podemos decir que la venalidad personal, figura individual de la corrupción de las costumbres, es facilitada por el estado de la civilización moderna, caracterizada por el surgimiento y el predominio del individuo desarraigado, aislado, independiente, librado solo a su propio placer. Volviendo de la segunda parte a la primera, ¿no podemos decir que el espectáculo de la corrupción de las costumbres y la tentación de la venalidad personal son la ocasión para que sea escuchado nuevamente el juicio de los moralistas —y más aún, aquel de los sabios y los santos— sobre este otro “amo interior”, el dinero? Para resistir el efecto “corruptor” del dinero, ¿no debe uno haber permanecido abierto al espíritu de moderación y de dominio enseñado por los moralistas griegos y latinos y, además, poder entender la exhortación a los Corintios del apóstol Pablo: “que los que compren vivan como si no poseyeran; que los que disfrutaran del mundo, como si no lo disfruta-

ran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera”?

## Bibliografía

- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*. París: Gallimard.
- Calvin, J. (1667). *Opera Omnia*. Ginebra: Librairie Droz.
- Dupuy, J.-P. (1992). *Le Sacrifice et l'Envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. París: Calmann—Lévy.
- Dupuy, Jean-Pierre, & Dumouchel, P. (1979). *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. París: Le Seuil.
- Hirschman, A. O. (1980). *Les Passions et les intérêts: justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. París: PUF.
- Le Goff, J. (1978). *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*. París: Gallimard.
- Renaut, A. (1989). *L'Ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. París: Gallimard.
- Walzer, M. (1997). *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité*. París: Le Seuil.