

Formas de la alienación monetaria. Reflexiones actuales a partir de Georg Simmel

Forms of Monetary Alienation. Current Reflections from Georg Simmel

*Hernán Gabriel Borisonik**
*Micaela Cuesta***

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Es profesor adjunto en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Correo electrónico: hborisonik@unsam.edu.ar. ORCID: 0000-0003-3247-043X.

** Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Desarrolla actividades de investigación y docencia en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNISAM, y en la carrera de sociología de la UBA. Correo electrónico: micaelacuesta@yahoo.com.ar. ORCID: 0000-0002-7763-6926.

Resumen

Estas páginas se proponen realizar un recorrido por algunas de las expresiones históricas más relevantes respecto de la relación entre dinero, alienación, sufrimiento y felicidad, a partir de las reflexiones de Georg Simmel, sin desconocer los aportes de pensadores como Aristóteles, Hume o incluso Adam Smith. Tomando como punto de partida el paradigma griego de la *polis* clásica, se llevará a cabo un recorrido que incluye algunos de los modos en los que la relación entre estos términos fue comprendida en la Edad Media, el Renacimiento, la modernidad temprana y la modernidad tardía, adelantando algunas hipótesis sobre la contemporaneidad. Repasaremos, luego, los desarrollos de Simmel en torno al dinero en la modernidad para dar paso a la consideración de sus formas “patológicas” o alienadas. Propondremos una nominación para cada una de ellas y prestaremos especial atención a la figura del avaro en virtud de la preeminencia que la misma tiene en el texto simmeliano. El artículo concluirá sugiriendo una reinterpretación de estas tres formas patológicas, o modalidades alienadas de felicidad basadas en el dinero, en el capitalismo neoliberal contemporáneo.

Palabras clave: Dinero, alienación, sufrimiento, felicidad, capitalismo neoliberal.

Abstract

In this text we intend to go over some of the most relevant historical expressions regarding the relationship between money, alienation, suffering and happiness, draw from the reflections of Georg Simmel, without ignoring the contributions of thinkers such as Aristotle, Hume or even Adam Smith. Taking as a starting point the Greek paradigm of the classical *polis*, the trajectory will include some of the ways in which the relationship between these terms was understood in the Middle Ages, the Renaissance, the Early Modernity and the Late Modernity, advancing some hypotheses about Contemporaneity. We will review, later, Simmel's ideas around money in Modernity to give way to the consideration of its “pathological” or alienated forms. We will propose a nomination for each of them and pay special attention to the figure of the miser (or avaricious) by virtue of the preeminence that it has in the Simmelian text. The article will conclude by suggesting a reinterpretation of these three pathological forms, or alienated modalities of money-based happiness, in contemporary neoliberal capitalism.

Key words: Money, alienation, suffering, happiness, neoliberal capitalism.

Formas de alienación monetaria. Reflexiones actuales a partir de Georg Simmel

Las relaciones entre los sujetos y el mundo que los rodea han sido comprendidas, en especial a partir del surgimiento del liberalismo occidental, en términos de dos elementos diferenciables —esquemáticamente, uno como principio activo, el otro como pasivo—, que se vinculan entre sí a través de diversas mediaciones. Así, en casi todos los casos, se pueden hallar teorías económicas, políticas, sociológicas, filológicas y filosóficas que apelan a esta estructura tripartita cuya conceptualización más clásica es la que propone los lugares de *sujeto*, *medio* y *objeto*. Sin entrar aquí en los debates —necesarios, por supuesto— acerca de la validez de tal formalización, nos interesa analizar uno de los modos en el que su introyección como “sentido común” moderno, sumado a la ansiedad y aceleración del capitalismo global, ha ocasionado una serie de fijaciones en cada una de las instancias de la tríada recién mencionada.

Durante la modernidad, se ha dado lugar a un marcado desbalance en favor del dinero como medio privilegiado de las relaciones humanas, considerándolo además como factor primordial en la toma de decisiones, tanto políticas como personales, y un elemento gravitante en los vínculos sociales y políticos. De modo que los intercambios abandonaron las dinámicas que privilegiaban al uso, la funcionalidad o la utilidad como criterios cardinales, para devenir un espacio privilegiado del consumismo, la avaricia, el fetichismo y la acumulación.

En las siguientes páginas reflexionaremos sobre las consecuencias que la concepción liberal o fetichizada de los lazos entre los individuos y sus entornos ha tenido sobre las subjetividades contemporáneas. Por esa razón, nos concentraremos en cada uno de los tres momentos que plantea tal cosmovisión, intentando pensar qué ocurre cuando se produce una fijación en torno “al individuo”, “el medio” o “la mercancía”. En cada uno de los casos, intentaremos subrayar la especificidad contemporánea de la adherencia a cada uno de esos elementos, a partir de un diagnóstico sobre las actitudes derivadas de las tres fijaciones. Asimismo, el texto visitará algunas caracterizaciones históricas —releídas a la luz de la mirada tripartita aquí propuesta— que pueden servir como

puntos de partida para una reflexión sobre el presente, realizando una suerte de breve recorrido genealógico que muestre los derroteros de las ideas presentadas.

Dado que las bases conceptuales que han servido como puntapié inicial para estas palabras han sido las ideas sobre la subjetividad moderna —en el contexto de la economía abstracta— vertidas por Georg Simmel, el primer paso de este texto será repasar la constelación teórica ofrecida por este autor. Luego de eso, nos adentraremos en la búsqueda de una definición de “alienación monetaria” que, siguiendo los lineamientos simmelianos, nos pueda ayudar a echar luz sobre los impactos del avance del capitalismo financiero sobre las prácticas y fijaciones que caracterizan a la personalidad contemporánea en sus modulaciones más afectadas por los vínculos atravesados por el dinero. En ese sentido, se harán patentes tres aferramientos que pueden ser comprendidos como “tipos ideales” y que tienen como finalidad última aportar a una complejización de los estudios teóricos sobre el impacto del capitalismo tardío en las subjetividades contemporáneas. Así, presentaremos en profundidad al avaro, al acopiador compulsivo y al despilfarrador, como las tres figuras de esta alienación que, surgidas en la modernidad, se constituyen en los epítomes de la era financiera. Por último, retomaremos el problemático vínculo entre dinero y felicidad a partir de los principios simmelianos y del estudio de los tres caracteres mencionados.

Dinero y felicidad en la modernidad, según Simmel

No estaríamos errados si afirmásemos que la *Filosofía del dinero* anticipa muchos de los problemas cardinales del capitalismo tardío. En sus páginas leemos que, a diferencia de otros estadios previos, en la cultura “elevada” somos testigos tanto de la multiplicidad como de la longitud de las cadenas de medios y fines: “El incremento de la cultura no solamente hace aumentar los deseos y aspiraciones de los seres humanos, sino que aumenta también la cantidad de los medios para cada uno de estos fines y a menudo exige, para cada medio aislado, un mecanismo escalonado de precondiciones entremezcladas” (Simmel, 1976: 444).

Es en este contexto que emerge la idea abstracta de fin y de medio, y es también aquí cuando los medios, al proliferar casi indefinidamente, se imponen a los fines a punto tal de subordinarlos. Reencontramos este diagnóstico unos años después en *Schopenhauer y Nietzsche* (1906), cuando Simmel afirma que la modernidad se asienta sobre un movimiento paradójico, en el que toda elevación de la cultura lejos de conducir con mayor celeridad a la realización de nuestros fines, interpone entre nosotros y ellos, una serie múltiple de estancias y rodeos. La comunicación posible, aunque difícil, entre deseo, medio y fin queda trunca. Los medios se multiplican, los deseos acrecientan su opacidad y el fin se desplaza y difumina. La expansión de los medios parece consumarse en desmedro de los sentidos y significaciones que los alentaban: “Sólo cuando comprendemos el carácter de medios que tienen innumerables actividades e intereses en los que nos habíamos concentrado como en valores definitivos, se suscita el problema agudo de la significación y el objeto del conjunto” (Simmel, 2005: 18).¹

Este “estado del alma” se enlaza con la preocupación por la felicidad que parece, no obstante, poder remontarse mucho tiempo atrás. En efecto, la pregunta por el sentido de la vida, cuya respuesta podría ser la felicidad, asoma en el momento en que se desvanecen todas las tramas significantes a ella asociadas. Emerge, así, cuando la técnica, concebida como la suma de medios al servicio de una existencia cultivada —refiere Simmel— deviene “el propio contenido de los esfuerzos y valoraciones” (Simmel, 2005: 18). Es en este estado de la vida cultural que hunde sus raíces este interrogante y, al parecer, “por primera vez en la historia conocida del mundo, las almas se encontraron en esta disposición en la cultura grecorromana”; fue entonces que “se despertó una búsqueda inquieta del objetivo y sentido general de la vida” (Simmel, 2005: 18), que obtuvo como una de sus respuestas a la felicidad.

¹ Asimismo, en su *Filosofía del dinero*, Simmel muestra —siguiendo a David Frisby— “cómo el dinero no sólo estira la cadena teleológica entre el individuo y sus fines, sino que también trae consigo la realización de objetivos que de otra manera serían imposibles”, poniendo de manifiesto la ambigüedad de los fenómenos a los que da lugar este medio (Frisby, 2013: 20).

Ante las nociones antiguas de felicidad surgidas, según Simmel, de una situación más desesperada, fue el cristianismo el que trajo tranquilidad de la mano de la promesa de la salvación. Como ya afirmaba Nietzsche, el cristianismo proporcionó el fin absoluto que la vida ansiaba, pues colmó aquel *horror vacui*² que exclamaba; dio, como lo hiciera Hegel —aunque mediante otros ardidés—³ una respuesta al por qué de tanto sufrimiento.

La promesa de salvación daba cauce por vías extra mundanas a la pregunta por la felicidad. Ella seducía, dice Simmel, con “la salud del alma y el reino de Dios” ofrecido “a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario e insensato de la vida” (Simmel, 2005: 18). La posterior crisis del cristianismo no condujo al declive del ansia de un fin, pues su huella y su ímpetu eran ya indelebles, sino tan sólo habilitó renovados intérpretes e interpretaciones.

Así, si en la Antigüedad la idea de felicidad quedó inscrita de modo privilegiado en el campo de la ética y la moral, y en el Medioevo fue propiedad de la doctrina religiosa, en la modernidad ella se constituye, de modo preponderante, en prerrogativa de la psicología profunda, la ontología trascendental o los “idealismos tardíos”.

En el caso del pensamiento simmeliano, la modernidad es inescindible del proceso creciente de “monetarización” de la vida cotidiana. Y cuando el dinero se extiende como medio —leemos en el su monumental *Filosofía del dinero*—, el efecto es el predominio concomitante del

² Sobre el horror al vacío se explaya Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Como referimos en otra ocasión citando a Nietzsche: “El vacío que no encontraba explicación y que el hombre no podía justificar hacía de él un ser sufriente, sufría ‘del problema de su sentido’”. Pero lo más interesante del planteo es que el problema no era el sufrimiento mismo, sino “el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: ‘¿para qué sufrir?’ [...] La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad ¡y el ideal ascético ofreció a esta un sentido!. De este modo, el sufrimiento era interpretado y con él arribaría el horizonte de la culpa y la perspectiva de la salvación” (Cuesta, 2017). Véase también Nietzsche (1972).

³ Recordemos que Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* responde a la pregunta del por qué de tanto sufrimiento con el despliegue y progreso del espíritu universal del pueblo cuya tendencia es la realización creciente de la libertad (entendida como autoconciencia y autodeterminación). Véase Hegel (1982).

intelecto. Dinero e inteligencia o intelecto se asemejan en virtud de lo que no tienen: *carácter*. Nos referimos, con Simmel, a características fijas, particulares, diferentes a otras; en suma, a una suerte de “unilateralidad selectiva”.

Dinero e inteligencia son indiferentes a las cualidades, no son fijos sino fluidos, relativos, móviles. Luego, así como se reprocha al intelectual —dice Simmel— su “objetividad” sin reparos, su comprenderlo todo, situándose más allá del bien y del mal, en el lugar de Dios, así también se le recrimina al dinero ponerse a disposición de las maquinaciones más miserables (como instrumento absolutamente flexible) y, por lo tanto, se le reprocha también su crueldad (consumada en su indiferencia).⁴

La prolongación de la cadena teleológica como fenómeno creciente a medida que nos acercamos a nuestro presente, encuentra en el dinero su figura emblemática, al tiempo que hace de las grandes ciudades su escenario privilegiado de expresión y despliegue. Recordemos que es en el ensayo titulado “Las grandes ciudades y la vida intelectual”, donde volvemos a toparnos con las consideraciones en torno a la importancia creciente del dinero en la vida moderna desarrolladas *in extenso* en su *Filosofía del dinero*. En aquel ensayo de 1903 Simmel describe la lucha del individuo para conservar su autonomía en un mundo cada vez más abarrotado de imágenes, personas y cosas.

Ante esta sobreestimulación, como actitud defensiva, el urbanita responde con el intelecto. Es a través de él que podemos establecer distancias, discriminar, diferenciar, jerarquizar. Pero también, y en el mismo acto, abreviar, homogeneizar, igualar. Estas maneras de conducirnos se cuelean en nuestras relaciones sociales, interpersonales. Los vínculos estrechos, más sentimentales y espontáneos, predominantes en los pequeños poblados rurales son reemplazados por el trato distante, muchas veces mediado por el cálculo y el rendimiento, en las grandes urbes.

⁴ Un dato a resaltar es que Simmel apunta a otro actor que comparte las mismas características, que es el comerciante. Si bien este personaje había sido desdeñado en toda la tradición antigua y medieval, se convierte en protagonista del mundo moderno, precisamente por la plasticidad y fluidez que su ocupación posee frente a las otras. Sobre esta cuestión volveremos brevemente en el apartado siguiente.

La preeminencia objetiva de la economía y del sistema monetario sobre la vida, adopta subjetivamente el aspecto de la *indiferencia*. “El hombre *blasé*, a quien todo le resbala —que no distingue objetos de sujetos— se aproxima a la sensación de hastío que antecede el anestesiamiento respecto de los otros” (Cuesta, 2016: 29). Este diagnóstico se completa con el término *indolencia*, con el cual se busca subrayar esa suerte de “embotamiento”, no tanto ante las diferencias de las cosas cuanto a su significación y valor diferencial. Esta misma operación se extrema en el caso del dinero el que, asevera Simmel, “se convierte en el nivelador más pavoroso, socava irremediablemente el núcleo de las cosas, su peculiaridad, su valor específico, su incomparabilidad” (Simmel, 2016: 62). El dinero como medio por excelencia integra los contenidos de la vida en una conexión de fines en las que no se sabe ya cuál es primero y cuál último.

Cuando el dinero hace la felicidad o acerca de las formas de “alienación monetaria”

Como sea, el siglo XIX encontró a Occidente sumergido en un mundo que era concebido como funcional y cuasi mecánico, en el cual el deseo humano, la moneda como representación del valor intersubjetivo y la necesidad de la confianza eran puntos de partida para cualquier configuración económica.

En este escenario era posible representar —en el sentido de imaginar— los efectos psicológicos del dinero. Simmel se ocupa de ellos en un breve ensayo titulado “Psicología del dinero” (1889). Allí destaca el impacto que produce la “ruptura psicológica de la serie teleológica”, esto es, detenerse en alguna de las etapas de la cadena que llevarían al disfrute del uso del objeto. Simmel describe del siguiente modo los escalones que componen ese proceso teleológico: “1. Que uno tenga dinero; 2. Que uno lo gaste; 3. Que uno posea el objeto” (Simmel, 2018: 261). Cuando la conciencia queda fijada en alguna de estas tres estaciones “puede degenerar en una patología” —sentencia el autor. En este texto, nuestra propuesta es traducir dichas estaciones en: 1) acumular

sin fin o la avaricia; 2) poseer sin uso o el acopio compulsivo; 3) despilfarrar sin objeto, el derroche o la prodigalidad.⁵ Hay quienes comparan estas actitudes, dice Simmel, con la naturaleza del hámster, que no hace otra cosa que pedalear en falso sobre una vuelta al mundo en miniatura en un movimiento incesante, sin darse cuenta de que se encuentra siempre en un mismo sitio. Esta suspensión patológica o, lo que es lo mismo, esta acción sin pausa, puede redundar, no obstante, en formas alienadas de felicidad.

Bajo la idea de alienación entendemos la operación mediante la cual los sujetos proyectan sus atributos o producciones en una instancia superior y externa que, a su vez, los desposee de esos mismos atributos. Marx hablaba de alienación religiosa, pero también de alienación política y de alienación en relación al Estado. Formas todas ellas mediadas por la apariencia fetichizada, esto es, el desplazamiento u ocultamiento necesario de alguna instancia de la relación social. Recordemos que, en los *Manuscritos filosófico-políticos de 1844* (2004), la alienación asume cuatro rostros: del trabajador respecto de su objeto; del trabajador respecto de su propia actividad (autoalienación); del trabajador en relación a la vida genérica; del ser humano respecto de otro ser humano. Marx —superando a Feuerbach— veía no ya en Dios sino en el dinero “la expresión [alienada] de la esencia genérica humana” (Infranca y Vedda, 2012: 28). En sus palabras: “La inversión y la confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la hermandad de todo lo imposible —la fuerza divina— del dinero, residen en su *esencia*, como la *esencia genérica* alienada, enajenada, exteriorizada de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la humanidad” (Marx, 2004: 182).

Podemos interpretar la inversión medios-fines simmeliana como una de las formas primordiales de alienación en la sociedad moderna y, entender a las tres fijaciones que proponemos analizar a continuación, como modalidades específicas de la “alienación monetaria”. En otros términos, cómo la suspensión en un fragmento o momento de una ca-

⁵ Tomamos este término de Aristóteles, dado el peso de sus reflexiones al respecto: “llamamos pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno” (*Ética Nicomaquea*, 1119b). Volveremos sobre esta cuestión en el apartado titulado “El despilfarrador y el pánico al límite”.

dena puede redundar en la pérdida del conocimiento del proceso completo, o bien, en el desconocimiento de la mediación de la totalidad social que a ella subyace. Avancemos, entonces, en cada una de estas fijaciones para interrogar sus límites y reflexionar sobre su actualidad.

El avaro

Respecto de esta primera estancia, Simmel se expresó con mucha claridad y de modo extenso: “Mediante la necesidad que existe a lo largo de toda la vida de tener ante los ojos la ganancia de dinero como el fin más próximo al que se aspira, probablemente, puede surgir la creencia de que toda felicidad y toda satisfacción definitiva de la vida estaría asociada a la posesión de una suma determinada de dinero” (Simmel, 2018: 262).

Asimismo, nuestro pensador, en la *Filosofía del dinero*, analizó la figura del avaro tanto en relación con los demás, como en su vínculo con la objetualidad y mercantilización del mundo que habilitó el triunfo de la economía monetaria. Simmel nos presenta una imagen del avaro que se vincula directamente con la capacidad y omnipotencia que implica, en este contexto, la posesión de dinero por encima de la posesión de cosas. La avaricia es, así, una configuración ligada a la voluntad de poder, es decir, como potencia absoluta de poseer casi cualquier mercancía. Como el propio sociólogo lo expresa: “[...] el carácter abstracto del dinero, el distanciamiento de éste frente a todo disfrute individual, favorecen una alegría objetiva en su posesión, la conciencia de un valor que va más allá del aprovechamiento individual. El dinero ya no es el fin en el sentido de cualquier instrumento (o sea, por razón de su resultado), sino que, para el codicioso, opera como fin último” (Simmel, 1976: 208).

De modo que, en Simmel, el carácter del dinero —comprendido en la modernidad como fin último, o sea, como forma que reemplaza a la felicidad de los antiguos— influye necesaria y decisivamente en el carácter del avaro. Aquí, el afán acumulativo no está ligado a la precaución negativa en términos del terror a no poseer algo en el futuro, sino que cambia su signo por una previsión positiva que dispone al avaro

a retener constantemente la posibilidad de adquirir cualquier cosa que pueda existir, aún cuando su personalidad lo compela a nunca dar ese paso. Simmel continúa, entonces, su análisis de la avaricia del siguiente modo:

Pero [el dinero] tampoco es un fin último en el sentido de algo de lo que se goza, sino que para el avaro se mantiene más acá de esta esfera personal y se convierte en objeto de medrosos cuidados, que es un tabú en sí mismo. El avaro ama al dinero como a una persona muy respetada en cuya mera existencia y en el hecho de que sabemos que está ahí y que nosotros estamos en su compañía radica la felicidad, aunque nuestra relación con ella no se transforme en la peculiaridad del disfrute concreto. Al renunciar desde un principio y de modo consciente a emplear el dinero como un medio para la consecución de cualesquiera objetivos, el avaro sitúa a aquél al otro lado de un abismo insuperable con relación a su propia subjetividad, abismo que, no obstante, trata de salvar por medio de la conciencia de su posesión (Simmel, 1976: 208).

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

El carácter instrumental del dinero es causa de que aparezca como la forma abstracta de placeres que, sin embargo, no se disfrutan, y de este modo la valoración de su propiedad, en la medida que se conserva y no se gasta, tiene un matiz de objetividad; el dinero se disfraza entonces con aquel fino encanto de la resignación que acompaña a todos los fines últimos objetivos y que encierra lo positivo y lo negativo del placer en una unidad que no se puede expresar por medio de palabras (Simmel, 1976: 208).

Esta forma de la avaricia, tal como la aristotélica, se define también por oposición a otras actitudes, aunque en este caso no son valoradas en términos de virtudes o vicios. El avaro, de ese modo, se opone, en primer lugar, al pródigo típico de las economías de subsistencia, en las que el dinero no posee un gran valor y la riqueza está más bien vinculada con la abundancia de alimentos o animales.⁶ El despilfarrador, el otro tipo patológico de fijación en la cadena teleológica, encuentra el placer —al que confunde con la felicidad— en el puro gasto de dinero como tal, no importa al servicio de qué, ni cómo, ni para qué. Sin embargo, frente a éste último, quien atesora dinero es, para Simmel, reflejo de la evolución de la economía hacia el mercado. En segundo término, la avaricia se opone a la pobreza como valor, característica de algunas expresiones históricas del cristianismo —su faceta primitiva, los franciscanos tardomedievales, los protestantes—, las cuales establecen como uno de los valores más altos el acetismo y el rechazo de las posesiones materiales. En tercer y cuarto lugar se colocan actitudes mucho más específicamente modernas, como el cinismo, para el cual nada tiene valor por fuera de la esfera absolutamente subjetiva, y la apatía por el mundo:

A la esfera de estas manifestaciones que iluminan y hacen transparente la esencia del dinero por medio de sus reflejos, hay que añadir dos fenómenos casi endémicos en la cúspide de la cultura del dinero: el cinismo y la saciedad, ambos resultados de la reducción del dinero a su valor instrumental, que no pueden evitar los valores específicos de la vida; estos dos fenómenos constituyen el reverso de la avaricia y la codicia, por cuanto que en éstas, aquella reducción se manifiesta en el crecimiento de un nuevo valor final, mientras que en el cinismo y la saciedad se manifiesta en la desaparición de todos los fines (Simmel, 1976: 298).

⁶ Como se verá más adelante, el despilfarrador es descrito por Simmel de modo similar al pródigo aristotélico. Véase Aristóteles (Ét. Nic., 1107b, 1108b, 1120a-1122a), y Borisonik (2013: 287). Cabe aclarar que la importancia dada a Aristóteles en estas clasificaciones se debe a que fue este filósofo quien inauguró las reflexiones sobre avaricia y comunidad en un sentido que podría caracterizarse de sistemático, lo cual implicó la apertura de una línea de pensamiento sobre el tema que llega incluso a nuestros días.

Una quinta actitud que limita la definición de avaricia se da en torno a “una serie de manifestaciones”:

[...] que, en realidad, son la exacta oposición a ésta. Se trata de las personas que utilizan de nuevo una cerilla quemada, que cortan cuidadosamente los márgenes de las cartas, que no tiran ningún trocito de hilo y que se molestan en buscar una aguja. Se suele llamar avarientas a estas personas porque estamos acostumbrados a ver el precio de las cosas como si fuera su valor. En realidad, estas personas no están pensando en el valor pecuniario de estos objetos, sus sentimientos se dirigen, por el contrario hacia su valor objetivo, sobre el cual, su precio no da indicación ninguna. [...] Tales personas olvidan el medio a favor del fin, sin recordar que aquél es el que hace posible éste; el avaricioso olvida el fin a favor del medio y no recuerda que el primero es el que da sentido al segundo (Simmel, 1976: 298).

Simmel finalmente diferencia entre la avaricia y la codicia en virtud de la separación entre el placer de retener el dinero, en el primer caso, frente a la necesidad permanente de obtenerlo, en el segundo. En resumen, el avaro de Simmel es alguien que coloca al medio en el lugar del fin y obtiene placer no en el uso sino en la conservación del poder que el dinero provee. Ahora bien, ¿se puede culpar al avaro por su avaricia? En algún punto, su conformación psicológica responde a una época en la que los medios se autonomizan y la técnica vuelve al humano un ser mediado. Entonces, siendo el dinero el medio por antonomasia y dado que todos los fines pueden ser vistos, en el sistema simmeleano, como medios, la avaricia deja de ser un rasgo patológico, para convertirse en una confusión, en una defensa psicológica derivada del desarrollo de la economía monetaria y la valoración casi absoluta de lo líquido, lo dinámico y lo “excitante” (Simmel, 1976: 300-302).

Así, el avaro moderno, al igual que su percepción del dinero, no es otra cosa que una expresión más de un momento del despliegue de la modernidad. Citando una vez más a Simmel:

[...] esta esencia o falta de esencia del dinero aparece en toda su pureza psicológica, por lo general, una vez que se le ha conseguido; solamente con ocasión de la transformación en los valores definitivos se puede ver con claridad cómo es la cantidad la que decide exclusivamente sobre la importancia del dinero, esto es, sobre su poder como medio. Antes de que el orden teleológico haya llegado a este punto, mientras el dinero sigue siendo un mero objeto del deseo gracias a la especial importancia de los sentimientos que le atribuyen un concepto universal, su puro carácter cuantitativo desaparece detrás de su esencia general que se experimenta cualitativamente; es ésta una situación que se hace crónica en el avaricioso, puesto que [...] une al dinero un sentimiento duradero como una esencia que tuviera encantos cualitativos y específicos (Simmel, 1976: 304).

El dinero, en el uso del avaro, llega a desarrollar al máximo su rechazo por las determinaciones. Y lo hace a tal punto que puede parecerse a su opuesto, la obra de arte, que es pura determinación: “Los placeres del avaro han de ser parecidos a los estéticos, puesto que también éstos se sitúan más allá de la realidad impenetrable del mundo y se aferran a la apariencia y reflejo de éste, que son completamente penetrables para el espíritu en la medida en que se da a ellos sin vacilar” (Simmel, 1976: 397-397).

Pero, como aparece ya en los escritos aristotélicos, “La avaricia, en cambio, es incurable [...] y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos. Y es muy extensa y polimórfica, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [aunque] a veces se disocia y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en el dar” (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1121b).⁷

⁷ Un estudio completo de las virtudes y los vicios vinculados con el dinero en el pensamiento de Aristóteles puede verse en Borisonik (2013).

Aristóteles continúa su descripción expresando que el “tacaño”⁸ es aquel que ahorra todo lo que puede, pero no codicia lo ajeno, mientras que:

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

A continuación, Aristóteles compara a los usureros con los tiranos y concluye diciendo que la avaricia es el vicio que más aleja a los hombres de la comunidad, y que, por lo tanto, es el que más merece ser censurado. Algo similar dice Simmel al afirmar que cuando se impone el dinero finaliza la “socialidad”: “es muy acertado afirmar que en las cuestiones de dinero cesa la socialidad. El dinero es lo objetivo absoluto donde termina todo lo personal” (Simmel, 2018: 270).

Prosiguiendo aún un poco más con el razonamiento aristotélico, observamos que existe en este filósofo un enorme rechazo por la acumulación y el amor al dinero presentes (evidentemente) ya en la Atenas clásica: “no es igual la virtud de la posesión que la que lleva consigo una obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es mayor y más hermosa” (*Ét. Nic.*, 1122b). Los opuestos de la avaricia, para Aristóteles son la liberalidad y la magnificencia. Ambas virtudes suponen gastos “honorables”, realizados en pos del bienestar común y pensados como medios para fines nobles. Con estas palabras, se ponen de manifiesto las tensiones entre lo social y lo individual en torno del dinero, es decir, entre amistad y avaricia. Pues si para los individuos la posesión de dine-

⁸ Aristóteles utiliza el término *κνυνοπιόστης*, en lugar del más clásico *φιλοχρήματος*, haciendo también referencia al “cominero” de Teofrasto (*Characteres*, X, 13) que parte el grano de comino en lugar de usarlo entero.

ro puede ser vista como una finalidad, dado que parece darles ventajas sobre los demás, en términos colectivos, el buen uso del dinero solo surge al comprenderlo como medio de intercambio. El problema, según Aristóteles, es que todas las personas, en mayor o menor medida, aman al dinero, por lo tanto su uso debe ser regulado políticamente.

Generalizando, podríamos decir que a lo largo de toda la Edad Media se mantuvo vigente este esquema de rechazo a la avaricia y la usura,⁹ reflejado en la literatura en obras como *La divina comedia*, incluso *La Celestina* de Fernando de Rojas,¹⁰ y en la figura del judío como *outsider* de la sociedad. Sin embargo, siguiendo la hipótesis sostenida por Albert Hirschman en su célebre *The Passions and the Interests*, podemos observar que, con la llegada del proceso modernizador, la avaricia se fue transformando —paulatinamente y no de manera lineal ni definitiva— de ser objeto de pura repulsión y censura a un elemento neutral y hasta positivo. Según este autor, una estación de tal recorrido se representa en la idea de convertir a los vicios privados en virtudes públicas (Hirschman, 1977). Así, Vico diría en su *Scienza nuova* que “de la ferocidad, la avaricia y la ambición, la sociedad saca la defensa nacional, el comercio y la política y así genera la fortaleza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas”, y continuaría expresando que “las pasiones de los hombres ocupados por entero a la búsqueda de su utilidad privada se transforman en un orden civil” (Vico, 1862, párrafos 132-133).

Por su parte, Hume es colocado por Hirschman como uno de los representantes de la idea de que las pasiones negativas pueden ser reguladas por medio de otros sentimientos, de modo que, por ejemplo, el amor al placer se “cura” con el amor por las ganancias monetarias,¹¹ convirtiendo a este último en un “interés”. De esa manera, mientras Locke (2010, cap. XII) y Montesquieu (2007, libro XI, cap. VI) colocaban en la división —y potencial choque— entre los poderes de un Estado un antídoto contra el absolutismo o el abuso de los gobernantes, Hume y

⁹ Al respecto, véase la importante obra de Jacques Le Goff, (2012).

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

¹¹ Hirschman refiere al *Treatise of Human Nature*, III, II, II.

Bacon,¹² entre otros, proponían el enfrentamiento entre pasiones e intereses como base para la construcción de las sociedades. Asimismo, en este contexto, la avaricia resultaba un elemento de mayor confianza para el cálculo de los gobiernos que cualquier otro. Numerosos pensadores del siglo XVIII postularon que la avaricia es una constante, es decir, que antes que racionales, sociales, salvajes o empáticos, los seres humanos son avaros. De modo que conocer ese rasgo era fundamental para predecir sus actos y, así, organizarlos ordenadamente.

Pues bien, observamos entonces que si durante toda la Edad Media, y hasta fines del siglo XVI, el avaro era visto como un personaje infame —incluso, el más infame de todos—, cuando las prácticas acumulativas de dinero comenzaron a extenderse en Europa, la avaricia fue concebida como un “interés” que podía tener efectos positivos en la sociedad. Desde luego que este no es un camino lineal y autoevidente, sino más bien todo lo contrario: al mismo tiempo que el resquemor moral por la avaricia se volvía mucho más suave y elástico, el avaro en la versión de Molière es presentado aún como alguien dañino, oscuro y tormentoso. Eso, lejos de ser paradójico o contradictorio, muestra la convivencia entre un carácter aceptado socialmente y la posibilidad de que quien lo porta no sea un hombre feliz, dejando a la luz una de las consecuencias de la separación entre política y felicidad ejercida por la modernidad.

El acopiador compulsivo

La segunda tipología que encontramos se deriva de la actitud de aquellas personas cuya fijación se da en la tercera etapa, es decir, en el abarrotamiento de objetos a los que se rehúsan a emplear o consumir. De acuerdo con Simmel, “[...] la alegría por la posesión de la mayor cantidad de objetos posible, de cuya utilidad específica, para la cual fueron producidos, uno no se beneficia en absoluto, sino que precisamente sólo quiere ‘tenerlas’” (Simmel, 2018: 261).

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

Así, a diferencia del avaro, quien goza acumulando aquello que lo habilitaría a tener cosas, quien acopia compulsivamente goza de la posesión de las cosas sin nunca hacer uso de ellas. Uno valoriza el medio por sobre todas las cosas, aún sin consumarlo; el otro lo consume sin poder disfrutar del fin y desatendiéndose de cómo conseguir de nuevo el medio: “Para éste es importante únicamente el valor de la *cosa*, para el adicto al dinero [*Geldsüchtige*] solo el *valor* de la cosa” (Simmel, 2018: 263).

Por esa razón, esta patología puede, en algún sentido, ser leída desde la perspectiva marxiana del fetichismo, aunque también se habilita una lectura cruzada con los planteos de Freud (1905; 1908).¹³ Una de las formas en las que Marx abordó el estudio del dinero fue, en efecto, a través de la figura del fetiche, haciendo de ésta un modelo perfecto de la mercantilización capitalista. En el capitalismo, las relaciones de producción son divididas en múltiples “trabajos individuales” y separando a los productores de los medios de producción, obteniendo como resultado la objetivación de las cosas y la mercantilización de la mano de obra, pudiendo las personas y los artículos producidos ser intercambiados a través de relaciones contractuales o comerciales.

Con ello, Marx vinculó a la categoría “mercancía” con la forma “fetiche”, de origen religioso. Las mercancías, explica Marx, son contempladas por quienes las usan como entidades independientes y autoevidentes que ocultan el carácter real de las relaciones sociales y del modo de producción del que son frutos. Adicionalmente, y desde ese punto de vista, Marx señala que el dinero se presenta como un medio alrededor del cual los vínculos son horizontales, no jerárquicos.

El fetichismo ha sido mentado, desde el siglo XVIII, como un agregado de creencias alrededor de determinados objetos sacralizados. Ya Charles de Brosses, en 1760, publicaba en su *Sobre el culto a los dioses fetiches* las primeras reflexiones sistemáticas sobre la transformación de “simples objetos” en amuletos a los cuales los nativos africanos daban una *incomprensible* importancia y a los que se dirigían con oraciones, rituales y sacrificios. Pero mientras que el primer acercamiento inter-

¹³ Sobre las concepciones de Freud y Marx respecto del fetichismo y del dinero, véase Borisonik (2017: 105-118).

pretaba al fetichismo exclusivamente en términos de engaño e ignorancia, Marx hizo manifiesta una forma objetiva de fetichismo que se da a través de la mercantilización de la vida en el sistema capitalista. Así, al principio de *El capital*, se refiere a la mercancía como una relación social que permite asumir a los objetos características subjetivas y, opuestamente, cosifica a los sujetos que participan en el proceso productivo. Marx equiparó a la mercancía con el fetiche religioso, pues los resultados del trabajo humano acaban por ser percibidos como independientes y soberanos respecto de quienes los producen.¹⁴

De acuerdo con Marx, quienes producen las mercancías ven dicha materialización de las relaciones de producción como la misteriosa e independiente facultad que posee una cosa de cambiarse por otras en un mercado. Esta facultad parece una propiedad natural de la mercancía, como el peso, la densidad o la medida. El dinero habilita una relación directa entre mercancías y favorece la separación y sumisión de las personas a las cosas. En ese sentido, podría comprenderse al fetichismo del dinero como una consecuencia necesaria del fetichismo de las mercancías, dado que la moneda es presentada en el capitalismo como un medio objetivo que toma a —y se abstrae de— las mercancías, de algún modo, en un proceso similar al que éstas realizan sobre el trabajo humano. Sin embargo, en este trabajo proponemos separar analíticamente ambos procesos con el fin de comprender las distintas fijaciones que generan sobre los sujetos.

De cualquier modo, desde la perspectiva marxiana, se puede asociar al fetichismo de la mercancía con la acumulación tendencialmente ilimitada de objetos, como respuesta patológica —en términos individuales— o cristalización social de las consecuencias del sistema capitalista y las relaciones sociales mercantilizadas. Esto es especialmente evidente en una época, como la nuestra, en la que las finanzas han fugado hacia la virtualidad, dejando a los sujetos con menos elementos *físicos* con los que vincularse. Así, el aferramiento a las “cosas” podría también leerse

¹⁴ Dentro de este cuadro, la forma más acabada de la mercancía es el dinero —convertor universal, puro valor de cambio, reemplazo de los reemplazos, fetiche de los fetiches—, que encubre mejor que nada, por su forma impersonal y homogénea, el carácter social de la producción.

como una reacción a los fuertes bríos de la digitalización informática del mundo.

Otro punto de vista, no menos interesante y de alguna forma convergente, puede hallarse en algunos estudios actuales sobre el acopio compulsivo de objetos desde la psicología. Más allá de los ya mencionados estudios teóricos llevados adelante por Freud, en la actualidad se ha podido mostrar la concomitancia entre el malestar físico o psíquico y las tendencias hacia la acumulación de posesiones.

Autores como Zhou y Gao (2008) sugieren que el apoyo social es el principal amortiguador al que recurre la mayoría de las personas cuando sienten algún tipo de sufrimiento. Pero dado el exacerbado individualismo contemporáneo, muchos individuos se ven excluidos de redes de apoyo social (o no se encuentran en condiciones de buscar ayuda) y en esos casos, la acumulación de posesiones funciona como mecanismo para aliviar los sentimientos de angustia. Asimismo, Kasser (2008) ha explorado las condiciones bajo las cuales los individuos podrían ser especialmente propensos a orientarse hacia la colección de objetos materiales en tiempos de dolor psicológico. Este autor investigó las posibilidades de que una vez que un individuo haya desarrollado una tendencia hacia tratar de resolver sus problemas a través de la posesión material, se pueda iniciar un ciclo que interfiera con la calidad de sus relaciones, disminuyendo la probabilidad de que el apoyo social proporcione socorro y aumentando la probabilidad de que los vínculos con las mercancías lo aislen de las personas.

En ese sentido, no parece descabellada —sino todo lo contrario— la idea de que los sistemas económicos contribuyan a generalizar determinados comportamientos individuales, leídos luego como patológicos. Es un hecho que nos hallamos frente a una erosión gradual de las redes sociales, incrementada en las últimas décadas a medida que las políticas económicas neoliberales, el consumismo y el materialismo, se han expandido en los Estados. Un estudio empírico llevado a cabo entre 1985 y 2004 mostró que la cantidad de personas que piensan que no tienen a nadie con quien discutir asuntos importantes casi se triplicó (Mc Pheron, *et al.*, 2006: 353). Si bien estos autores no avanzan hacia conclusiones generales acerca de las razones de tal fenómeno, quisiéramos arriesgar, por nuestra parte, una hipótesis de inspiración simmeliana que

en efecto vincule la soledad y el individualismo que imperan en las sociedades “avanzadas”¹⁵ con un rechazo al reconocimiento de los demás y, en contrapartida, una adherencia a los productos de la cultura como si fueran elementos vivos con los que interactuar. Sin embargo, los demás no están ausentes del todo, sino que son vividos como potenciales oponentes, o hasta enemigos. De modo que las cosas dan más seguridad que las personas, habilitando esta segunda fijación que se cristaliza en el acopio compulsivo de objetos.

El despilfarrador y el pánico al límite

Contracara del avaro, el despilfarrador completa la constelación de lo que propusimos denominar forma de “alienaciones monetarias”. En el ya citado texto titulado “Psicología del dinero”, Simmel, afirma: “Entretanto es interesante el modo en que esta ruptura psicológica de la serie teleológica no se presenta sólo en la codicia directa y la avaricia, sino también en su aparente opuesto, el placer en el mero gasto de dinero como tal [...]” (Simmel, 2018: XX). Existe entre ambos extremos una diferencia sutil, señala Simmel, y podríamos agregar, temporal, pues en el avaro “el proceso teleológico se petrificó antes” (Simmel, 2018: 8) que en el despilfarrador.

En cada ser humano, agrega Simmel, suele decirse que se agazapa un avaro y un despilfarrador. Hacia qué polo se vean inclinados unos

¹⁵ “Si se considera que la libertad es el desarrollo de la individualidad y la convicción de ampliar el núcleo de nuestro Yo por medio de toda la voluntad y el sentimiento individuales, en tal caso, aquella no puede aparecer aquí como mera ausencia de relaciones, sino, precisamente, como una relación muy determinada con los demás. Estos demás han de estar ahí y se han de percibir, a fin de que nos puedan ser indiferentes. La libertad individual no es un atributo puramente interior de un sujeto aislado, sino una manifestación correlativa que pierde su sentido cuando no encuentra una contrapartida. Toda relación entre los hombres se compone de elementos de acercamiento y elementos de distanciamiento; la independencia supone que los últimos han alcanzado un máximo, pero los primeros no pueden desaparecer” (Simmel, 1976: 357).

u otros dependerá no solo del círculo social que aloje sus respectivas acciones, ni siquiera de las percepciones individuales que hagan respecto del valor de las cosas, sino también y sobre todo, de un *quantun*: “[...] si en el gasto del dinero se desliza fácilmente por la pendiente [...] o si cada uno deja tras de sí una obstrucción interna [...] todo esto son diferencias individuales que alcanzan hasta lo más profundo de la personalidad, pero que únicamente aparecen en la economía monetaria, al menos en un carácter tan distintivo. También aquí el material de esta expresión es la mera cantidad” (Simmel, 1976: 373).

Es sabido que Simmel entiende la posesión no como una acción pasiva sino como un “hacer en y con” los objetos de la posesión, de modo tal de lograr cierta ampliación o proyección del ser entendido como personalidad: “Así como cualquier objeto externo carecería de sentido como propiedad si no se convirtiera en un valor psíquico, así también el Yo carecería de posibilidad de extensión y se concentraría en un punto, si no tuviera una serie de objetos exteriores en torno suyo, que hacen expresar sus tendencias, fuerzas y tipos individuales” (Simmel, 1976: 389).

El despilfarrador parece desoír estas reflexiones, o en rigor, encontrar una solución de compromiso entre el deseo de extenderse sobre un objeto exterior y el pánico ante la imposibilidad de hacerlo sin resto (o resistencia) objetiva. Él goza, así, con el puro gasto, la materialidad y particularidad de los objetos parecen serle en un punto indiferentes, está más allá de las cosas como signos de la personalidad; él se contenta con “aquel poder momentáneo sobre ellas” (Simmel, 1976: 382) que, si bien no garantiza ninguna expansión del Yo, “se experimenta como tal debido a que las cosas, por así decirlo, son absolutamente obedientes desde el punto de vista de su aspecto monetario” (Simmel, 1976: 382).

Se trata, parafraseando a Simmel, del placer del mero simbolismo del placer —valga la redundancia—. Despilfarrador es el que paga por pagar, y es quien, sin hacer una experiencia sensible del objeto pagado, experimenta en virtud de esa misma acción una —quizás distorsionada— expansión de su personalidad. “El dinero construye un puente entre el ser humano sensitivo y las cosas, pasando por encima del cual el alma también experimenta el encanto de la posesión, aunque no alcance a esta de hecho” (Simmel, 1976: 396). De allí su simbolismo, y

también, su “patología”, su alienación: pues el despilfarrador no parece gozar mirando como los otros gozan, ni volviendo posible y accesible el consumo a otros; el derrochador no es, así, alguien “generoso”, desinteresado o altruista; antes bien, al obtener placer solo en esa descarga dineraria que retorna como poder ilimitado sobre las cosas y los otros se distancia de esta figuras más amigables para aproximarse a formas rayanas con las psicopatologías.

Este tipo de personalidad busca con desesperación evitar la frustración a la que podría conducir un contacto directo, sensible, con los objetos a los que podría acceder si superase la barrera de su propia “fijación”, pues en un vínculo tal se le volvería patente la resistencia objetiva que estos imponen. La fantasía del despilfarrador se realiza en el gasto, y solo puede realizarse en ese instante en el que aún detenta todo el poder —uno abstracto— sobre aquello que vuelve objeto de su propiedad, aunque no de su usufructo. Pareciera, así, animarlo el deseo por lo ilimitado y el temor a descubrir su limitación, o mejor, el horror ante el límite infranqueable con el que topa su hipostasiada autosuficiencia. Hacer uso de aquello que se paga, comporta para este perfil, el elevado costo de verificar que la “promesa de felicidad” que algunos objetos encierran, no es más que eso, una promesa, una dilación, un anhelo más incumplido.

Pero esa disposición se corresponde también con no querer asumir otra verdad, que consiste en que “la libertad encuentra sus límites en la estructura del propio objeto poseído” (Simmel, 1976: 391). La época contemporánea, señala Simmel, olvidó esta verdad; en ella “las adaptaciones ininterrumpidas y la búsqueda irrefrenada de libertad y posesión plantean una serie ilimitada de exigencias a las cosas que éstas, de acuerdo con su naturaleza y con la nuestra, no pueden dar” (Simmel, 1976: 391).

Esa exigencia ilimitada a las cosas se replica, en la actualidad, en las demandadas al propio cuerpo y a la propia subjetividad. En efecto, algunos de los perfiles de este tipo patológico al que dio lugar la economía monetaria, el despilfarrador, encuentran cierta afinidad con la figura modélica del neoliberalismo, tal como lo definió Michel Foucault: el “empresario de sí” (Foucault, 2011). O, más específicamente, con el “neo-sujeto” tal como lo reinterpretaron Pierre Dardot y Christian

Laval (2015): un sujeto maleable, en permanente devenir, edificado en un sinfín de elecciones siempre susceptibles de ser reemplazadas por otras, un ser fungible y virtualmente ilimitado. A este neosujeto, único responsable de sí-mismo, no lo orienta ningún principio ético ni prohibición: “Esta llamada a la elección permanente, esta solicitación de deseos supuestamente ilimitados, hacen del sujeto un sujeto flotante: un día es invitado a cambiar de automóvil, otro de identidad y otro, todavía, de sexo, en función del juego de sus satisfacciones e insatisfacciones” (Dardot y Laval, 2015: 373). Esta estructura simbólica es instrumentalizada por la lógica capitalista en su beneficio, consolidando lo que Lacan llamó el “discurso capitalista” que encuentra en la negación del sujeto barrado su piedra de toque.

Esa identificación con lo ilimitado y sin resistencia que mueve al despilfarrador simmeliano se acopla muy bien con la racionalidad neoliberal que promueve la imagen ilusoria de un sujeto pletórico de potencialidades, sólo limitado —en último término— por su propia incapacidad de ir más allá de sí. Esta retórica de lo sin límite es solidaria no solo con la idea de autosuficiencia, sino también con formas de desolidaridad. Pues en la misma medida en que este perfil es reticente a usufructuar del objeto poseído por temor a no poder desplegar sobre él todo su poder sin resistencias, es que puede percibir a todo lo que no sea sí mismo, ya sea como un límite a la expansión desenfrenada de su yo, ya sea como puro elemento útil tan solo al rendimiento de un plus de goce para sí mismo.

Conclusiones: dinero y felicidad

En un estudio reciente, Edgar Cabanas y Eva Illouz (2019) exponen con precisión el vínculo entre dinero y felicidad en el marco del neoliberalismo. En su libro *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* dedican unas líneas al vínculo dinero-felicidad que aquí nos ocupa. Poniendo el foco en el sintomático despliegue de la *psicología positiva* en las distintivas esferas de las prácticas sociales (ámbitos educativos, de salud, trabajo, empresa, etcé-

tera), adelantan una crítica a la “fórmula de la felicidad” que en 2002 hizo famosa psicólogo Martin Seligman: “F (felicidad) = R (rango fijo) + V (voluntad) + C (circunstancias)” (2019, s/n). Del primer elemento de la ecuación —referido a la predisposición genética— depende un 50 por ciento de la felicidad; del segundo, la variable volitiva, cognitiva y emocional un 40 por ciento, mientras que un raquítico 10 por ciento restante quedaría en manos de las circunstancias económico, político, sociales.

Entre estas últimas se encuentra el dinero entendido ahora como nivel de ingresos. Según la psicología positiva bajo lupa, el dinero no incidiría significativamente en la felicidad humana. No obstante, algunos estudiosos como Layard, recuerdan Cabanas e Illouz, afirman que “el papel del dinero en la felicidad es tanto mayor cuanto menores son los ingresos” (Cabanas e Illouz, 2009: s/n). Una frase con la que ironiza Simmel en *Imágenes momentáneas* se nos viene a la mente: “El dinero solo no hace la felicidad; ¡también hay que tenerlo!” (Simmel, 2007: 41). Pero sucede que la posesión termina por fagocitar la promesa de felicidad que el objeto realiza, de allí, asevera Simmel, que aquello que mayor dicha puede otorgar se sitúe más allá de la dicotomía posesión/no posesión, en el ámbito de lo espiritual.

Luego de cierto umbral de renta, continuando con el argumento de Layard, el dinero no haría a la felicidad. El problema está en determinar ese *quatun* que vuelve insignificante la posesión del dinero para la experiencia de felicidad.¹⁶ Sin duda ese monto será relativo a condiciones histórico-sociales particulares. Que la felicidad auténtica no se agote en la posesión de dinero ni en los consumos individuales (y valores individualistas que ello promueve) no significa que el ingreso no condicione formas de bienestar subjetivo. Más aún, sólo si reconocemos la relevan-

¹⁶ No podemos dejar de resaltar que el problema de la cantidad (¿cuánto es, en definitiva, mucho dinero?) está presente en todo el pensamiento crítico alrededor de la acumulación de dinero, desde Aristóteles hasta el presente, pasando, por supuesto, por el pensamiento de Simmel. Adicionalmente, la dificultad de responder este interrogante se ha constatado en un estudio que venimos realizando en los últimos años (junto al profesor Esteban Vernik), en cuyas entrevistas en profundidad se corrobora una falta de claridad y la ausencia de un criterio general a la hora de determinar cuantitativamente “mucho dinero”.

cia de los ingresos en la promoción de cierto bienestar imprescindible, quizá, para otras experiencias dichosas, podremos evitar las peligrosas consecuencias políticas y sociales que conlleva la creencia contraria (que el dinero y junto con él “las circunstancias” casi no inciden en la felicidad).

En la actualidad, y en particular luego de la crisis financiera de 2008, todos los dispositivos de la psicología positiva y de la industria de la felicidad generada en torno suyo, se han puesto al servicio de ese (no tan) nuevo estadio del capitalismo denominado neoliberalismo, como afirman con acierto Cabanas e Illouz. Y lo hacen privatizando las razones públicas del “fracaso económico” —responsabilizando y culpabilizando al individuo de su suerte—; psicologizando las causas sociales del malestar; llevando al terreno de la racionalidad y el cálculo económico componentes de la vida que históricamente han rehusado o resistido esta lógica como los afectos, las emociones, los valores. Procediendo de este modo, lejos de paliar las formas de sufrimiento que atentan contra la felicidad, contribuyen a ellas al ocultar sus tramas, y al nutrir a esa ideología crecida al amparo de ideas de autosuficiencia, esfuerzo individual, mérito y competencia.

Si “las circunstancias” no hacen de modo significativo a la felicidad, entonces, ¿para qué cambiarlas! De allí se desprende el conservadurismo típico de esta ideología neoliberal que, en los últimos tiempos, se emparenta con expresiones políticas de odio a los múltiples otros concebidos tan solo como escollos para el logro de metas individuales. Si es cierto que la economía monetaria, como señalamos con Simmel, habilita nuevas formas de libertad y realización individual, no es menos cierto también que ella pueda dar rienda suelta a expresiones de un individualismo extremo y prácticas que lindan con la crueldad, inherentes a la indiferencia material, signo de la lógica monetaria. En este marco, se trata de echar luz sobre la actualidad de esas figuras de la alienación monetaria que con Simmel vislumbramos en el momento de despliegue de la modernidad capitalista con su predominio de la lógica monetaria. Las tres formas de fijación en uno de los momentos de la cadena teleológica revisados, no sólo pierde de vista la totalidad del proceso, algo que se replica en sus figuraciones contemporáneas, sino que también redundan en distorsiones si bien no patológicas al menos nocivas, y que acarrear,

además, consecuencias políticas y sociales: fetichización del dinero (y la consecuente inversión entre medio y fin), en el caso del avaro; alienación y aferramiento a las mercancías en desmedro de su uso o de la consideración social de sus productores, en el del acopiador; pánico al límite y percepción del otro como mero freno o puro plus de goce, en el caso del despilfarrador.

Lo que las tres tienen en común es la pérdida del carácter relativo y relacional del dinero, el repliegue y la fijación parcial en una de sus fases, la fetichización, consecuente, de ese momento y la reificación de la totalidad. Realizar la crítica a estas formas viejas y nuevas de la alienación monetaria no sólo debería restituir el carácter relacional de los fenómenos y su complejidad, sino que nos debería permitir avanzar también en una problematización de los grados de incompatibilidad entre el capitalismo neoliberal y una vida social donde la experiencia de felicidad sea menos fetichizada y más democrática y accesible a todos.

Bibliografía

- Aristóteles (2002). *Ética Nicomaquea*. Gredos: Madrid.
- Bacon, F. (1980). *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Borisonik, H. (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Borisonik, H. (2017). *Soporte. El uso del dinero como material en las artes visuales*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Cuesta, M. (2017). *Experiencia de felicidad. Memoria, historia y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dardot, P., y C. Laval (2015). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- De Hipona, A. *De la verdadera religión*. Disponible en: <http://bit.ly/2Wdr0Bo>
- Freud, S. (1992). Tres ensayos de teoría sexual (1905). En S. Freud. *Obras completas*. Vol. 7 (pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Carácter y erotismo anal (1908), en En S. Freud. *Obras completas*. Vol. 9 (pp. 149-158). Buenos Aires: Amorrortu.
- Frisby, D. (2013). Introducción. En G. Simmel. *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitán Swing.

- Hegel, G. W. F. (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Herbert, D. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Nueva York y Londres: Columbia University Press.
- Hirschman, A. O. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hume, D. *Treatise of Human Nature*. Disponible en: <http://bit.ly/2wfxS2F>
- Infranca, A., y M. Vedda (comps.) (2012). *La alienación: historia y actualidad*, Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- Kasser, T. (2008). Pain and Insecurity, Love and Money. *Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*, (19), 174-178.
- Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero: Ensayo de antropología histórica*. Madrid: Akal.
- Locke, J. (2010). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: UNQ.
- Marx, K. (2004). Dinero. en K. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- McPherson, M., L. Smith-Lovin y M. E. Brashears (2006). Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades. *American Sociological Review*, (71), 353-375.
- Montesquieu, Ch. (2007). *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1972). *La genealogía de la moral [1887]*. Madrid: Alianza.
- Oresme, N. (2000). *De moneta. Tratado acerca de la naturaleza, el derecho y el cambio de las monedas*. Buenos Aires: Macchi Grupo Editor.
- Simmel, G. (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Creonte.
- Simmel, G. (2007). *Imágenes momentáneas Sub Specie Aeternitatis*. Barcelona: Gedisa.
- Simmel, G. (2016). *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Madrid: Hermita Editores.
- Stuart, J. (1966). *Inquiry into the Principles of Political Economy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teofrasto (2007). *Caracteres*. Madrid: Gredos.
- Vico, G. (1862). *Principi di scienza nuova: d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Milán: F. Perelli. Disponible en: <http://bit.ly/2w5EVdZ>

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

Zhou, X., y D. Gao (2008). Social Support and Money as Pain Management Mechanisms. *Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*, (19), 3-4, 127-144.

Recibido: 17 de febrero de 2022

Aceptado: 19 de abril de 2022