

Varios

El dinero y el anhelo de inmortalidad del individuo moderno

Money and The Eagerness of Immortality of Modern Individual

Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ

Universidad Pública de Navarra
celso.ca@teleline.es

Recibido: 3.03
Aprobado: 6.03

RESUMEN

En sociología el dinero se ha considerado como un medio de cálculo que hace posible la adaptación del actor racional a los medios materiales de que dispone la sociedad. El dinero representa un modelo de acción/actor que se ajusta a las necesidades presentes del orden social. Sin embargo, también puede considerarse como parte de una mentalidad (el espíritu del capitalismo) que promueve la acumulación de dinero como forma de reconocimiento y distinción social. El análisis de la dimensión imaginaria del dinero revela que el-hombre-hecho-a-sí-mismo quiso trascender el presente y perdurar en la memoria de la sociedad.

PALABRAS CLAVE: dinero, cálculo, capitalismo, imaginario, inmortalidad

ABSTRACT

Sociology has considered money as a means of calculation that makes feasible the adaptation of rational actor to material conditions of society. Money represents a model of action/actor that meets the current needs of social order. Yet it can also be considered as a part of a mentality (spirit of capitalism) that promote the accumulation of money as a form of recognition and social distinction. The study of imaginary dimension of money highlights the fact that self-made-man wanted to go beyond the present and to last in the memory of society

KEY WORDS: money, calculation, capitalism, imaginary, immortality

Los enfoques más significativos del pensamiento sociológico siempre han dejado un espacio para el análisis del dinero en la vida moderna en el que, de un modo u otro, se deja constancia de la semejanza entre aquél y Dios. Partiendo de su condición de *medio*, se llega, por diferentes vías, a un punto de confluencia en todos ellos: la transformación del dinero en un ser omnipotente que recuerda los atributos del Todopoderoso (su idealismo, su desmaterialización, su potencial salvífico, su unicidad, su omnipresencia). A través de procesos de mixtificación el medio deviene fin del actor social, su tenor inmanente, ligado a la plétora de intercambios que proliferan en la ciudad moderna, se transmuta en trascendente.

Sin embargo, sin restar un ápice de valor a estos enfoques, se puede constatar la relación directa que el dinero tiene con la trascendencia sin aludir a la vía indirecta de la mixtificación y la hipóstasis. Ello es posible hurgando en el alma del hombre burgués en el que, tras su voracidad de riqueza económica y su ansia de reconocimiento público, late el anhelo, como bien sabe Bauman, de solidificarse en el tiempo, perseverar en la memoria social, en definitiva, in-mortalizarse.

Si bien a menudo las reflexiones sociológicas caracterizan al hombre burgués como un ser desalmado y maquinico, su actividad económica y profesional se nutre de una pasión que obra y opera ocultándose en la severidad y el ascetismo que organizan los comportamientos individuales. Sin aspavientos de cara a la galería y con una austeridad sólo comprensible por el influjo del dogma protestante, la pasión (económica), que (según Hirschman) mueve su vida, se expresa en el convencimiento inquebrantable y en el carácter férreo con que libra la batalla contra el tiempo (futuro) en busca de enriquecimiento y posteridad. De algún modo, se puede decir que el individuo propietario aspira a *perdurar en el tiempo, a convertirse en paradigma y modelo de acción* a través de la obra legada a su ciudad. En una sociedad como la moderna, ajena a cualquier huida metafísica del mundo, pervive el anhelo de inmortalidad. No en vano, se idolatra, al decir de Bauman, «a todas aquellas personas cuya presencia en el mundo "establecía una diferencia" y, por ello, *hacía historia*»¹.

LA HEGEMONÍA DE LOS MEDIOS EN LA MODERNIDAD

La mitología moderna encuentra en la figura del sujeto su auténtico baluarte. Se trata del dominio protegido de la *conciencia* en el que ésta, dispuesta sobre sí misma, perfila y piensa en una realidad entregada a sus delirios de omnipotencia y omnisciencia. La *hybris* racionalista tiñe las creencias de la época catapultando hacia el infinito a un (modelo de) hombre que flirtea con la idea de Todopoderoso. Más en concreto, que hechizado por el propio potencial técnico, interviene en una *res extensa* convertida en complemento fiel y sumiso y en escenario de sus proezas y de su autoglorificación. A medida que la fuerza de estas ideas tensa la acción social hacia el dominio y control absoluto de la realidad, nociones como «instrumento», «medio», «útil», «herramienta» van apareciendo como la prolongación artificial de que se dota el hombre moderno para orientarse en el horizonte espacio-temporal al que pretende domesticar. Este nuevo hombre muda de piel blindando técnicamente su circunstancia: Plantea este ademán en términos de una pugna contra la sorpresa y, en el extremo, como un intento de maniar al flujo temporal de la modernidad ya despojado de los ecos supraterráneos.

Fue Georg Simmel quien, entre otros, en buena parte de sus reflexiones filosóficas y sociológicas (además de las propiamente psicológicas) se ocupó de los medios en la época de la *imagen del mundo*² en la que el sobrepeso del sujeto es tal que debe hablarse de lo real en términos de imagen y re-presentación, en tanto que presente ante el sujeto, en tanto que cosa a su disposición, en tanto que útil y manejable, en tanto que *objeto*. Testigo de un formidable desarrollo técnico que fragmenta la experiencia a un ritmo enloquecedor imposible de asimilar por los miembros de la sociedad moderna, su *mirada impresionista*³, presta siempre a hurgar en el detalle y en el matiz para desvelar los procesos que hacen posible las formas sociales, percibe cierta unidad semántica en estampas de la modernidad como el maquinismo, el pensamiento calculatorio, la filosofía del progreso, la ciudad, el dinero; elementos todos ellos que confluyen en un contexto social caracterizado por un gesto humano

¹ Bauman, Z., *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001, pág. 271.

² Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pág. 75-109.

³ Consultar el texto de D. Frisby, *Sociological Impressionism*, Routledge, Londres, 1981.

que pretende determinar en la mayor medida posible la connatural indeterminación del futuro, que hace que algo sea porque se re-presenta, porque se extrae del flujo de la vida deteniéndolo y abstraéndolo en conceptos.

La omnipresencia de expresiones como fórmulas científicas, estadísticas, porcentajes, guarismos, precios, planes, sistemas, da muestra de la preocupación excesiva de la modernidad por los medios que, orientados a hacer la vida humana más próspera, se acaban convirtiendo en los auténticos fines. Ello obedece a que, al centrarse en los pasos previos relativos a la coordinación y al ajuste entre los diferentes subsistemas funcionales, la atención humana pierde de vista el fin al que estaban apuntando. La creatividad social es absorbida por las tareas preliminares relativas a la mejora y al perfeccionamiento de los medios. Todo esto deriva en un atmósfera irrespirable que impregna de objetivismo e impersonalidad los actos humanos.

En cualquier caso, este fenómeno de alienación del hombre en su obra no es privativo de la experiencia moderna. Antes bien, es consubstancial a la acción del hombre que se despliega sobre una realidad *trágica* (*contingente, ambivalente*) basada en un conflicto entre fuerzas irreconciliables. Esta pugna sin fin recuerda que *el ser, lo que hay es antagonismo* (y *escisión*) y que toda *propuesta de sentido* (substanciada en un proyecto de sociedad) que pretenda reconciliar definitivamente a los contrarios desemboca en fracaso, desmesura y confusión. La vigencia incuestionada de cualquier esquema de clasificación/representación social que pretende clarificación exhaustiva de lo real, como subrayan Adorno y Horkheimer, hace pie en un *olvido*⁴, en concreto, en el olvido de que ha sido creado, esto es, de que tuvo un principio y, posiblemente, un final. Ya Goethe, sirviéndose de Mefistófeles, recuerda en *Fausto* que «todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado»⁵. En palabras de Ramón Ramos, «el decurso trágico consiste justamente en mostrar la fragilidad de las distinciones con las que los seres humanos y sus culturas ordenan el mundo, su precariedad, su inconsistencia, su falta de encaje, y cómo todo lleva a la confusión de los límites, al monstruo innom-

brable y al sacrificio de la inocencia»⁶. La visualización social de esta tesis ontológica apunta al hecho de que «la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propias, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus «fines» y sus «razones de ser». Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto «al comienzo» como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones»⁷.

En el pensamiento de Simmel la idea de medio sólo es comprensible desde una previa ubicación del hombre en el hecho natural. Este, por su connatural finitud, tiende a sobrepasar sus límites, a trascender su circunstancia, a proyectarse imaginariamente, a recrearse bajo novedosas formas y ropajes. Su ser dice límite que se extra-limita. En todo modelo de hombre y sociedad conviven sus formas presentes y la tendencia a transgredirlas. La inagotable creatividad del actuar humano se comprende a la luz de la *trascendencia de la vida*⁸ que, a los ojos de Simmel, puede entreverse en la existencia de toda forma social como aquietamiento *transitorio* del incesante proceso de renovación del mundo. En este sentido, la sociedad como cuerpo vivo responde, no tanto a un mecanicismo universal, cuanto a un juego sin final entre lo que Simmel denomina *más-que-vida*, es decir, las fuerzas conservadoras que perseveran enconadamente en el mantenimiento de una forma o institución, y el *más-vida*, en este caso las fuerzas renovadoras que socavan lo instituido apuntando a otra forma de expresión social.

Al igual que Aristóteles, Simmel subraya la idea de que la posición del hombre en el mundo no es ni la del animal ni la propiamente divina. Se diferencia del primero porque aquél aspira a una satisfacción inmediata de sus necesidades. Estas exigen una pronta respuesta. No hay lugar para la espera, ni para el tiempo. Se reclama inmediatez. Carente de la distancia que el pensamiento introduce en el hombre entre el estímulo y la respuesta, el animal se ve disparado a responder sin mediación alguna. Por otra parte, Dios, no es que no tenga tiempo, es que lo tiene en su totalidad. En él se reúnen pasado, presente y futuro. Habita la eter-

⁴ Adorno, T. W./ Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pág. 275.

⁵ Goethe, J. W., *Fausto*, Cátedra, Madrid, 1991, pág. 144.

⁶ Ramos, R., «Simmel y la tragedia de la cultura», REIS, n.º 89, enero-marzo, 2000, pág. 37-71 (pág. 59).

⁷ Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad I*, Tusquets, Barcelona, 1983, pág. 189.

⁸ Simmel, G., *La trascendencia de la vida*, REIS, n.º 89, Enero-marzo, 2000, pág. 297-313.

nidad donde el paso inexorable del cronos no existe. Es todo al mismo tiempo.

Frente a ellos, el hombre ocupa un lugar intermedio: ni está totalmente vinculado al substrato pulsional de la vida que incita a la respuesta espontánea ni posee el dominio del tiempo que pertenece a Dios. Dicho en otros términos, el hombre, como dice Simmel, «es un ser fronterizo que no tiene fronteras»⁹, algo que suscribe Eugenio Trías, que le define como el *habitante de la frontera*¹⁰ en el que se afectan mutuamente el cerco del aparecer (lo lógico), que le liga a lo empírico, y el cerco hermético (lo poiético) que le incita a trascender la inmediatez de los hechos. La apertura derivada del tiempo futuro predispone al hombre a la proyección de deseos, anhelos e ideales en un escenario histórico inconcluso. Este es el ámbito de su realización o de su imposibilidad. La vida se convierte, como bien sabía Simmel, en una aventura en la que el hombre apuesta por actualizar sus proyectos a sabiendas de los imponderables y contingencias que de continuo acechan.

Por todo ello, Simmel dice del hombre que es «el animal «hacedor de instrumentos», lo que, a su vez, se relaciona con el hecho de que sea, también, el animal que «determina fines». La idea de medio determina la situación del ser humano en el mundo: el ser humano no está vinculado, como el animal, al mecanismo de la vida impulsiva y de la inmediatez de la voluntad y la capacidad de disfrutar, pero tampoco tiene el poder inmediato —que solemos atribuir a Dios— de que su voluntad, en y para sí, sea, en el mismo momento de su formulación, realización de lo deseado. El ser humano se encuentra en el medio, entre estas dos posibilidades, por cuanto su voluntad va más allá del momento presente, pero sólo puede realizarla por medio de un rodeo, a través de un orden teleológico escalonado»¹¹.

No hay instrumento o medio que no esté informado por un valor. Aparece con la intención de hacer-lo posible, de materializar-lo. Con ayuda de estos instrumentos/medios, el hombre plasma el ideal, lo expresa institucionalmente. La sola presencia de aquéllos ya es testimonio de valor. Lo presuponen. El hombre actúa en sociedad a partir de una institución reguladora en la que (se) reco-

noce (como) valor. Simmel se remite al culto religioso y al Estado como engranajes institucionales que dan cauce a la realización de ideales sociales. En el primero, el gesto cúllico apunta a la comunión espiritual que se produce entre un grupo y lo santo (independientemente de su definición). En el segundo, la institución estatal constituye la máxima expresión de las identidades políticas en las sociedades modernas. En ambos casos, los instrumentos y los ideales se hacen uno. Los instrumentos son la condición de posibilidad de la expresión institucional del ademán simbólico que mueve la acción humana. Existe *afinidad electiva* entre el fin y el medio; éste es la prolongación institucional de aquél en la medida en que canaliza su expresión y representación social. La trama semántica en que se desenvuelve la vida humana incluye dentro de sí sus vehículos de expresión. En general, instrumentos como el culto religioso y el Estado (entre otros muchos) «se encuentran tan cercanos a sus objetivos específicos que, a menudo, se integran en ellos, suscitando así un sentimiento que se opone a considerarlos en su calidad de instrumentos —según la cual en sí mismos carecen de valor y únicamente alcanzan la categoría de medios vivos a través de la voluntad que los anima— y que los declara valores morales en última instancia»¹². En definitiva, no son indiferentes a lo que quieren encarnar, no son ajenos a los valores cuya vigencia explica su emergencia histórica. Están comprometidos con la exigencia de autoexpresión y autorreconocimiento que un grupo social vierte sobre ellos.

LA INDIFERENCIA DEL DINERO

Ha sido Hanna Arendt quien ha incidido en la relevancia del trabajo como práctica característica del hombre moderno. Este *homo faber*, angustiado ante la fragilidad de un orden que lleva el sello de *lo humano*, apuesta por la aplicación técnica del conocimiento científico para gestar un horizonte de acción lo más previsible posible. El metro, la medida, el cálculo, la estadística se convierten en instrumentos que promueven un orden pautado en la acción y un resultado (presuntamente) preciso e

⁹ Simmel, G., *El individuo y la libertad*. Península, Barcelona, 1986, pág. 34. Sobre este aspecto de la obra de Simmel, consultar el valiosísimo trabajo de Ramón Ramos, «Simmel y la tragedia de la cultura», *REIS*, nº89, enero-marzo, 2000, pág. 37-71.

¹⁰ Trías, E., *La aventura filosófica*. Mondadori, Madrid, 1988, pág. 49.

¹¹ Simmel, G., *Filosofía del dinero*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1977, pág. 236.

¹² *Ibid.*, pág. 236-7.

inequívoco en el que necesariamente concluye. Por el inmenso poder que confiere al hombre, la técnica deviene realidad, es decir, sus razonamientos y sus procedimientos se convierten en la entraña de lo vivo hasta identificar el mundo con un horizonte desvitalizado y desencantado a merced de la operatividad técnica. La novedad y la sorpresa abandonan la experiencia del hombre moderno. Su espacio es ocupado por *lo predecible* y *lo previsible*. El hombre parece ganar la batalla al futuro y, en el extremo, al tiempo. No en vano, al decir de Hanna Arendt, «tener comienzo definido y un fin definido «predecible» es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas»¹³. En el acto del trabajo el hombre comparece como el dominador absoluto de la realidad. Sabedor de su poder para reorganizar técnicamente el entorno de múltiples formas, hace y deshace a su antojo, construye y destruye lo construido para reedificar su circunstancia. Nada de lo que hace, de lo que *fabrica*, parece suponer la última palabra. En este contexto se mueve en el terreno de la reversibilidad, es decir, de la posibilidad de volver sobre sus pasos y reiniciar su acto productivo sobre un horizonte de acción totalmente dócil.

No ocurre así con la acción social según apunta Hanna Arendt. En esta la autoría de los hechos sociales no es tan nítida ya que el actuar humano supone interactuar con otros, es decir, hacer confluír varios actos al mismo tiempo de modo que el propio sujeto ya no es dueño de la suerte de sus decisiones, ya no puede controlar sus efectos. En éstos nadie se reconoce ya que son el resultado no-pretendido co-realizado por la interacción social, por la pluralidad de sensibilidades que conviven en toda sociedad. Por ello, la acción cursa con autonomía desatendiendo la intención de un sujeto que, más que autor y agente, se convierte en víctima y paciente. En la acción, por tanto, desaparece cualquier atisbo de sucesión ordenada de momentos orientados a un fin ya que, como bien apunta el saber trágico, la distancia entre la acción humana y el acaecer es insalvable. En palabras de Hanna Arendt, «el motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y el fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede perdurar a través del tiempo

hasta que la humanidad acabe»¹⁴.

Pues bien, esta pretensión de convertir la acción humana en un asunto a tratar bajo el esquema de la fabricación fascina al hombre moderno. Al aplacar la espontaneidad de la vida se allana el terreno para la hegemonía del cálculo (orientado a *fin*s concretos en los que el curso de las cosas parecería detenerse). En este contexto el medio dinero comparece como la herramienta por excelencia de la acción del hombre burgués (o individuo propietario). Y lo es porque, a diferencia de otros medios, no conoce otro valor que la *utilidad*, es decir, no repara más que en el *uso* estrictamente económico de valores/bienes que intervienen en el tráfico comercial. El dinero es «el medio absoluto en la medida en que, por un lado, posee una determinación completamente teleológica, rechazando cualquier otra, originada en un orden distinto, mientras que, por otro lado, frente al fin, se limita a ser un puro medio o instrumento, no prejuzgado en su esencia por ninguna intención individual y que se ofrece al orden de finalidades como un punto de transición absolutamente indiferente»¹⁵. Su sentido es el de ofrecer *orientación*¹⁶ en una acción económica que se despliega a golpe de cálculo y que apunta a la consumación definitiva de previsiones y estrategias en un contexto epocal en el que el tiempo es mera medida lógica de los acontecimientos y el espacio una extensión infinita e inerte. El dinero permite intervenir en un horizonte de acción, el mercado, que exige patrones de precisión cuantitativa para controlar en lo posible el futuro. El dinero, por tanto, suministra orden, regulación y previsión en el actuar individual que mimetiza los esquemas de la *fabricación* propios del *homo faber*.

En la acción económica el dinero se limita a ser *funcional* suministrando pautas de orientación, con independencia del valor al que se apunte en la acción. En efecto, se muestra ajeno a los móviles que desatan la acción individual. Su existencia se circunscribe a la mera condición de *medio* desconectado del valor que activa su circulación. Muestra una indiferencia absoluta hacia la motivación individual a la que sirve. Está abierto a todos los fines con independencia de su valía moral, estética, política, etc. Se ofrece de igual modo a lo más noble y a lo más vil, al progreso técnico y a la explotación

¹³ Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 163.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 253.

¹⁵ Simmel, G., *Op. cit.*, 1977, pág. 236-7.

¹⁶ Weber, M., *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 1987, pág. 65.

humana, a la caridad y a la prostitución, a la paz y a la guerra. Su naturaleza es, según Luhmann, *simbólico-diabólica*. Habitan en él las potencias que unen-y-separan los elementos del mundo. Carece de otro código que no contemple la multiplicación y el incremento de la riqueza. No conoce otra obligación que prestar su naturaleza cuantitativa a cálculos de todo jaez. A su trasluz el mundo transpira a-moralidad y extrañeza, impregnando de cinismo la relación entre los individuos. A su paso deja un reguero de impersonalidad en el que la especificidad cualitativa del hombre y del hecho natural se desdibuja en generalidades y cantidades. Su presencia se constituye en símbolo y metáfora¹⁷ de la categorización técnico-funcional de la realidad que apunta al único objetivo de gestionar la complejidad del mundo moderno fragmentándola en diferentes subsistemas funcionales y profesiones cuyos productos sólo él puede poner a dialogar cuantitativamente facilitando y convalidando los intercambios económicos en el mercado.

En este sentido, el dinero no compromete su absoluta libertad de movimientos con un valor concreto. Su ser proteico, sus mil caras, su falta de sustancia (más allá de su mera funcionalidad hueca y vacía), explica la resistencia que ofrece ante cualquier criterio moral o axiológico que pudiera obstaculizar su circulación. Shakespeare habla de él en términos de *ramera universal* (expresión que luego hace suya Marx en los *Manuscritos*) por prestarse a todo valor, a todo ideal, a todo anhelo. A diferencia de otros vehículos o medios, como el rito cúlrico o el Estado, portadores de una elevada carga de *representatividad simbólica*, «el dinero no tiene, por su contenido, relación ninguna con los fines aislados que nos ayuda a alcanzar. El dinero se sitúa, indiferentemente, por encima de los objetos, ya que, entre otras cosas, lo que le separa de éstos es el momento del intercambio puesto que lo que el dinero, como totalidad, facilita no es la posesión del objeto, sino el intercambio mutuo de objetos»¹⁸. Se trata de subrayar que el dinero obscurece el valor al que pretende expresar facilitando el triunfo de lo funcional. Lo que queda en el trato social es el manejo de signos cuya naturaleza cuantitativa e impersonal no deja transpirar cualidad/valor alguna. Obviamente esto deriva en la mutilación de las formas y de su singularidad en la

vida moderna. En la interacción económica queda al margen la procedencia cultural, la confesión religiosa, el género y otros atributos de los actores. Lo homogéneo, lo equivalente, la falta de forma, lo igual ganan la batalla a la policromía social y natural. Predomina la pretensión de orden y regulación en la circulación económica a cambio de dejar en el camino múltiples facetas referidas a la autoexpresión humana.

Puesto a traducir todo valor a cantidad, el dinero moldea las representaciones de la conciencia individual y social hasta expulsar de la misma cualquier otro contenido que no se ajuste a los patrones de extrema objetividad. Su imagen se acaba apoderando de nuestras vidas porque se constituye en el instrumento que nos permite expresar nuestras preferencias, necesidades, estrategias, posibilidades, proyectos, culpas, compromisos, etc. Precisamente por su omnipresencia, resalta por encima de los contenidos que debe expresar hasta el punto de convertirse él mismo en contenido único y exclusivo a expensas de cualquier otro. Una vez más, esta es la historia (de sobra conocida) en la que el medio deviene fin.

LOS PROCESOS SOCIALES DE DEIFICACIÓN DEL DINERO

En general, al dinero se le empieza a considerar una *realidad absoluta* por algo muy ligado a la sustancia viva de lo social: porque *se habla de él*. El hecho de que una expresión esté de continuo en nuestras mentes, nuestros diálogos, nuestros gestos, le convierte en algo con consistencia propia. Su omnipresencia deviene omnipotencia. Todo lo media, todo pasa a su través, todo lo hace posible, nada queda fuera de su zona de influencia. Acaba trascendiendo las condiciones sociales que lo hacen posible hasta hipostasiarse en un dominio suprahumano. Como dice Agustín García Calvo precisamente en relación a la divinización del dinero en la sociedad moderna, «puesto que "real" es aquello de lo que se habla, tomemos por criterio "Cuanto más se hable de una cosa, más real es", o "más existe"»¹⁹. El dinero cumple esta exigencia en nuestras sociedades, por ello, «cumple los más exigentes requisitos para reconocerlo como la cara

¹⁷ Consultar el excelente texto de A.Sohn-Rethel, *Das Geld, die bare Münze des Aprioris*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlín, 1990.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 236.

¹⁹ García Calvo, A., *De Dios*. Lucina, Zamora, 1996, pág. 50.

de Dios o Su principal epifanía entre nosotros: es la cosa de la que más se habla, por supuesto»²⁰. En este sentido, las semejanzas con el Dios de fases inmediatamente anteriores de la Religión se constatan en diferentes aspectos: su naturaleza sublime e impalpable que exige que se le *preste* fe, su orientación hacia el futuro como la esperanza redentora de la sociedad moderna, su ubicación en un dominio supratemporal e inaccesible en el que se determina su valor a expensas de las decisiones humanas y su condición de Juez Supremo que eleva a los que tienen Fe a una futura gloria eterna y condena a los que han fallado en su Fe a los abismos de la miseria y el tormento.

A partir de estos procesos sociales de hipóstasis del dinero, éste parece transgredir la dimensión de medio. Fuerzas misteriosas y enigmáticas operan en su interior cautivando la atención de los individuos más allá de sus *condiciones sociales de posibilidad*. A esto se refiere Marx en términos del *fetichismo de las mercancías*²¹. Convendría no olvidar que ya se tiene noticias del dinero en las culturas mediterráneas del Egeo en las que animales sacrificales (como el cerdo y, ya en el período homérico de la cultura griega, el buey) se instituyen como equivalentes generalizados a partir de sacrificios rituales ligados a la reproducción de la materia y a la renovación del cosmos²². Algo de este poder arrollador y alquímico inherente a sus primeras formas pervive como resto no evidente en la sociedad moderna. No en vano, es icono de prosperidad/riqueza individual y social en la utopía liberal. Carlos Marx ya hablaba del potencial transformador del dinero que, con el advenimiento del capitalismo moderno, socava los cimientos de la vieja solidaridad tradicional, espolea al espíritu burgués en su afán por transformar de continuo las condiciones técnicas y sociales, cosifica la percepción del hombre respecto de los otros y del hecho natural, despersonaliza los bienes inmuebles convirtiéndoles en fuente de enriquecimiento individual, internacionaliza los intercambios económicos a lo largo y ancho del mundo.

Además, «la magia del dinero»²³ altera la percepción social de la realidad ya que ensombrece las relaciones (de producción) que están a la base de la (aparente) autonomía de las instituciones sociales. Tiñe de objetividad y fatalidad lo que es obra de la inter-subjetividad y de la contingencia histórica. Ejemplo de ello son las mercancías que, desprendidas de sus condiciones de posibilidad, deambulan por la sociedad con la autosuficiencia que sólo parecen tener determinados seres religiosos en la conciencia del hombre moderno. Este, fascinado por su lustre, su brillo, su atractivo formal del que habla Walter Benjamin, las venera como si de divinidades se tratara. El papel del dinero en las sociedades modernas es revolucionario. Una vez que se despoja de los grilletes mítico-religiosos que limitaban su margen de maniobra en las sociedades tradicionales, inicia un proceso de colonización de la conciencia colectiva que modifica la faz del mundo. Su objetividad y funcionalidad se interponen entre el individuo y la realidad generando una visión cosificadora de un actor que no se re-conoce en un mundo fantasmal que parece cursar con absoluta autonomía respecto de su acción. En este sentido para Marx «el dinero es por ello el Dios entre las mercancías»²⁴.

También Georg Simmel se ha servido de la figura de Dios para explicar los procesos de mixtificación del dinero en la modernidad. Por la absoluta indiferencia con la que circula, éste se aviene a representar bienes divergentes y contradictorios entre sí. En este sentido, el dinero no es ajeno a nada ni a nadie. Todo y todos caben en él. Lo mejor y lo peor, lo sublime y lo vil, lo bueno y lo malo sólo pueden cobrar expresión en la sociedad moderna bajo la forma de dinero. Esta es la razón por la que Simmel percibe en él los caracteres que definen al Dios que promueve Nicolás de Cusa. Se trata de una *coincidentia oppositorum* que, por su ambivalencia constitutiva, acoge a la diversidad y a la contradicción. El dinero todo lo iguala, sin tener él nada que lo iguale, hace que las cosas más antitéticas equivalgan sin que él tenga equivalente

²⁰ Ibid., pág. 51.

²¹ Marx, C., *El Capital* (Vol.1), Siglo XXI, México, 1984, pág. 87-102.

²² Conviene subrayar que, si bien es verdad que en el caso de las culturas mediterráneas del Egeo el sacrificio del cerdo pretende relanzar el ciclo reproductivo de la naturaleza, en el caso del período homérico de la cultura griega el sacrificio del buey supone una dádiva de la sociedad a los dioses para que, a cambio, éstos concedan suerte y fortuna en el campo de batalla. Consultar los trabajos de H.Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero*, Siglo XXI, México, 1978; B.Laum, *Heiliges Geld*, J.C.B.Mohr, Tubinga, 1924.

²³ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1989, pág. 113.

²⁴ Ibid., pág. 156.

alguno, lo expresa todo sin que él pueda ser expresado. Parece habitar en el *afuera* del mundo. Como dice Jean Jacques Goux, «la exclusión lógica del equivalente general, al mismo tiempo que su soberanía y su monopolio, le imprime un carácter de *trascendencia*. Es a partir de otro mundo que funciona»²⁵.

En palabras del propio Simmel, «el dinero, como medio absoluto y, al mismo tiempo, punto de unión de incontables órdenes finales, en su forma psicológica, tiene relaciones muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio. La idea de Dios encuentra su esencia más profunda en el hecho de que toda la diversidad y las contradicciones del mundo alcanzan la unidad en EL, puesto que es, de acuerdo con la bella expresión de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*. De esta idea de que todas las extrañezas y todo lo que es irreconciliable en el ser encuentran su unidad y su igualación en EL surge la paz, la seguridad y la riqueza universal del sentimiento que se da con la idea de Dios y con la certeza de que existe para nosotros»²⁶. Lo divino en la sociedad moderna es un atributo que sólo a él le pertenece. Los valores más nobles que comparecen en la vida humana como fines últimos, tales como el arte, el conocimiento, el deporte, el amor, etc. se rebajan a la condición de medios de enriquecimiento. Nada puede competir con el carácter *posibilitante* que define la realidad del dinero. Todo, hasta esos nobles valores del hombre, se puede adquirir con él. Nada, hasta lo más sublime, deja de referir al dinero para poder existir en un mundo que valora la realidad cuantitativamente. Por ello, la sociedad moderna liga el asunto del dinero a las creencias en el valor supremo. El dinero aporta seguridad para hacer frente a las necesidades inmediatas, distinción para dar muestra del estatus social y *posibilidad* para aventurarse en empresas y negocios cuyos imponderables y riesgos ponen a prueba la consistencia de la identidad individual. El absoluto trascendente pierde protagonismo y, por lo mismo, «el dios todopoderoso es sustituido por el dinero todopoderoso; la creencia en Dios por la creencia en el dinero»²⁷.

En el caso del sociólogo alemán Niklas Luhmann las similitudes entre Dios y el dinero si-

guen unos derroteros teóricos bien distintos, que también desembocan en el perfil ambivalente del medio dinero. De hecho, al tiempo que une los elementos del mundo, también los separa. Luhmann liga la realidad del dinero al mito del *comercio pacificador* promovido por la Ilustración escocesa. Según este mito, en el comercio se armonizan el interés individual y el fortalecimiento del orden social. No en vano, cuando los individuos se acercan al mercado para intercambiar los excedentes derivados de sus trabajos interactúan, negocian, tratan y comercian desde las buenas formas y modales, desde la medida y la cortesía, desde el primado de la ley y el respeto a lo pactado. La legitimidad que adquiere el interés económico abre las puertas al enriquecimiento de los miembros de la sociedad sin lesionar, con ello, la estructura normativa de ésta. Antes bien, la robustece porque es connatural al trato económico con el mundo el autocontrol emocional, la discreción, la búsqueda de acuerdo, el respeto a la ley, la exquisitez en el trato, esto es, todas ellas características que pulen y refinan la conducta de los individuos en aras de la armonía social.

Luhmann expone su teoría sobre la ambivalencia simbólica del dinero desde este mito que ha impregnado la forma de vida moderna, no en vano, el dinero es «el triunfo de la escasez sobre la fuerza.»²⁸ Su tesis apunta a la idea de que con la aparición del dinero la escasez económica, auténtico desencadenante de desórdenes y conflictos sociales, en alguna medida pasa de unas manos a otras, fluye y deviene sin detenerse definitivamente. De algún modo, en la circulación continua del dinero reside la *esperanza* del individuo propietario en un futuro próspero. Con su uso la economía lucrativa de las sociedades modernas comparece como un juego *de suma positiva* ya que las dos partes que comercian salen beneficiadas. Si en las economías de subsistencia siempre había alguien que perdía ya que, como dice Simmel, sólo una parte tenía interés en desprenderse de un objeto o en obtenerlo, en la economía lucrativa nadie pierde porque uno satisface una necesidad y el otro aumenta su patrimonio con la obtención de dinero.

El dinero duplica la escasez material en escasez de dinero. Pero esta escasez no hace sino mudar, circular y pasar de mano en mano en el mismo

²⁵ Goux, J.J., *Los equivalentes generales en el marxismo y en el psicoanálisis*, Ediciones Caldeón, Buenos Aires, 1973, pág. 24.

²⁶ Simmel, G., Op. cit., 1977, pág. 273.

²⁷ Von Flotow, P., *Geld, Wirtschaft und Geld*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1995, pág. 120.

²⁸ Luhmann, N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francort del Meno, 1989, pág. 253.

momento de pago, es decir, se simultanea la capacidad de pago y la incapacidad de pago. Dicho de otro modo, «quien paga se convierte en incapaz de pagar tras efectuar su pago. Sólo se puede gastar una vez»²⁹. Luhmann defiende que el subsistema económico se preocupa únicamente por que el dinero no deje de circular, no se estanque y no detenga su curso con independencia de que sus efectos iriten al entorno del entramado económico de la sociedad. De suerte que, de una forma u otra, el flujo del dinero recae en lo que Luhmann denomina *el doble círculo* imperante en el subsistema económico: generación de la capacidad de pago para el receptor y generación de la incapacidad de pago para el que paga. Remite a la idea de que ambos momentos se necesitan para reanimar de continuo la circulación del dinero. En caso de peligro de estancamiento, el subsistema económico aplica su potencial autopoiético y autorreferencial con el engranaje bancario consistente en aportar dinero allí donde éste no existe. Según el propio Luhmann, «el mecanismo del crédito produce un espacio seguro con su posibilidad de generar capacidad de pago allí donde ella no resulta posible en la circulación»³⁰. No en vano, «el sistema económico opera desde la clausura, ya que sólo puede ligar los pagos a pagos. La capacidad de pago sólo se puede reactivar con pagos. Sólo obligando a los demás a pagar se puede solventar la incapacidad de pago. El sistema no tiene ni principio ni final: se reproduce a partir de la reproducción de los pagos, mientras se efectúan los pagos que reproducen los pagos»³¹.

Lo que Luhmann quiere expresar es que en el subsistema económico, como en todos los subsistemas, subyace una *diferencia* constitutiva entre las fuerzas que unen y las que separan, las *simbólicas* que unen lo separado, y las *diabólicas* que separan lo unido. El que paga ingresa en el territorio de la escasez, el que vende obtiene dinero y, al mismo tiempo, avizora diferentes *posibilidades* de selección. Por tanto, el dinero une capacidad de pago e incapacidad de pago. Pero también separa.

Hasta el advenimiento de la modernidad la cosmología religiosa hegemónica en las sociedades

tradicionales asociaba a Dios con la disposición a unir los elementos del mundo bajo la idea de Unidad, del Uno. En él convivían la verdad, el bien y la belleza. Por otra parte, el demonio tiene «la función de introducir la diferencia moral en el mundo»³². Si el Todopoderoso representa la unidad, en esta cosmología religiosa el demonio simboliza la diferencia, la fuerza maléfica que separa lo que se encuentra integrado en Dios. Así, Mefistófeles se autodefine en el *Fausto* de Goethe como «el espíritu que siempre niega»³³. En la sociedad moderna, esa *diferencia* disgregadora abre las puertas a un modelo de sociedad cuya unidad se basa en la fragmentación, asunto este que, como dice Luhmann «no es cosa que corresponda a la moral, sino a la diferenciación funcional»³⁴.

Por ello, lo demoníaco parece instalado en los cimientos de la modernidad. Las fuerzas disgregadoras anidan en ella hasta imposibilitar la reconstrucción de la unidad de antaño. Lo que queda es tensión, conflicto y lucha, *politeísmo funcional* como destino de la modernidad³⁵. El dinero, según Luhmann, no es ajeno a esta situación. De hecho, además de unir capacidad de pago e incapacidad de pago posibilitando la pacificación de la sociedad, «es un medio diabólico en la medida en que neutraliza todos los demás valores en el plano del código y desplaza a un estatus inferior las razones para pagar/ no-pagar»³⁶. Su simbolismo monopoliza todo aquello a lo que se adhiere empobreciendo la fibra semántica del mundo. El dinero consiste en un lenguaje poco elástico que sólo conoce como posibilidades expresivas el par sí/no en el juego de la oferta y la demanda.

Obviamente si la simbolización dineraria predomina socialmente muchos aspectos de la aventura humana quedan sin expresión, mudos, silenciados. Asuntos como la trascendencia, el sentido, la libertad, el sufrimiento, la desigualdad e, incluso, las mismas *condiciones de posibilidad* del capital cuya silencianción desemboca en el *fetichismo de las mercancías* del que hablaba Marx, quedan en los márgenes de lo que se dice/se expresa en sociedad. De lo otro (velado por el dinero), *mejor callar* (Wittgenstein). En este sentido, las fuerzas

²⁹ Baecker, D., *Womit handeln Banken?*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1991, pág. 24.

³⁰ Luhmann, N., *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990, pág. 111.

³¹ Baecker, D., Op. cit., 1991, pág. 43.

³² Luhmann, N., Op. cit., 1989, pág. 265.

³³ Goethe, J.W., Op. cit., 1991, pág. 144.

³⁴ Luhmann, N., Op. cit., 1989, pág. 266.

³⁵ Consultar el excelente trabajo de Josep Berriain, *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2000.

³⁶ Luhmann, N., Op. cit., 1989, pág. 245.

disgregadoras del dinero derivan en la apoteosis del semiologismo funcional. El lado demoníaco del dinero apunta a que todo lo que puede procesar lleva número y cantidad. Con ello se cosifica la percepción de la realidad (Adorno/Horkheimer), se distorsiona el potencial comunicativo del lenguaje (Habermas) y se anestesia la capacidad renovadora de la sociedad (Castoriadis, Joas, Giddens, Bourdieu). La hegemonía del dinero, en definitiva, priva a los actores sociales de re-apropiarse de sus acciones y de expresar la cualidad irreductible e intransferible que define sus vidas.

También Ortega y Gasset dedicó buena parte de sus reflexiones a la deificación del dinero en la sociedad de consumo que despierta ante sus ojos³⁷. Lo que a su entender engrandece la figura del dinero no es un conjunto de atributos que le pertenecen en exclusividad. Más bien, las causas hay que buscarlas en determinados cambios sociales que se producen en una época en la que los valores egregios que han definido la civilización occidental (la moral, el conocimiento, la disciplina, la belleza) parecen quebrar. El dinero se diviniza porque una ola de nihilismo y de escepticismo atraviesa la agonizante vida moderna, como indica la emergencia de un nuevo modelo de hombre que, descreído de todo valor que exija sacrificio, proyecto y plan, se deja fascinar por el elemento onírico que esconde el consumo suntuario. O dicho de otro modo, el nuevo escenario social, por un lado, carente de cualquier valor que tenga que ver con la disciplina y la responsabilidad en el hombre y, por otro, dispuesto sobre una marea de objetos de consumo que vomita a un ritmo vertiginoso el formidable aparato de producción de las sociedades avanzadas, da como resultado que el dinero sobresalga como el auténtico icono de una nueva sensibilidad social estetizante que se abre a los encantos de las mercancías que pueblan nuestras vidas.

Según Ortega, lo que hace al dinero grande es el empequeñecimiento de otros valores. Su figura se realza porque mengua la de otros ídolos ya caducos. No hay nada de especial en el dinero, sino fuera de él, en concreto, en la pérdida de valores rectores de una civilización moderna cuyos contornos empiezan a desdibujarse. La divinización del dinero coincide con la aparición de un *hombre sin atributos* (en los términos de Robert Musil) que no tiene otro atributo que el del recreo y dis-

frute consumista. En definitiva, el valor del dinero no crece por las virtudes propias sino por las desgracias ajenas. En un terreno social yermo de valor, asoma proponiendo estímulos fugaces y de corto recorrido. Como decía Simmel, su ser consiste en carecer de substancia más allá de lo estrictamente funcional. De ahí su tenor precario, volátil, incierto, líquido, dado a las fluctuaciones y a los cambios imprevistos, que sintonizan con la contingencia de la sociedad que le promueve como el valor supremo.

Antes de finalizar este repaso de las posturas sociológicas que han centrado parte de sus reflexiones en la semejanza entre Dios y el dinero, convendría detenerse brevemente en las reflexiones que Ch. Deutschman ha expuesto sobre el particular. En su excelente trabajo *La promesa de la riqueza absoluta*³⁸ analiza con detenimiento el papel del dinero en la vida moderna. Su diagnóstico se aleja de la definición de *medio de cambio* que ha prevalecido en el pensamiento sociológico contemporáneo. Deustehmann desvela el componente *imaginario y poético* que explica el potencial revolucionario que contiene el dinero. En él late un poder destructivo/creativo, «el proceso de la destrucción creativa»³⁹ del que habla J.Schumpeter. Su circulación no sabe otra cosa que generar de continuo nuevos productos y mercancías, nuevos medios de producción, nuevos consumidores, nuevos suministros de energía, etc. Cursa convulsionando lo instituido y abriendo nuevos horizontes de acción siempre indeterminados e imprevisibles. Actúa respondiendo a proyectos y mitos que son efectivos en las sociedades y que hablan de prosperidad y riqueza.

En este sentido, el dinero parece rodeado de una aureola *religiosa* que apunta a un *edén mundano* siempre por llegar que estimula la acción modificando las estructuras laborales, los procesos de trabajo, los sistemas técnicos, el concepto de necesidad, etc. El dinero exige su multiplicación continua, para ello aplica todo su poder minando lo instituido y abriendo nuevos escenarios imbuidos de utopía y mito, de promesa de riqueza. En este sentido, frente a los diagnósticos más significativos del pensamiento sociológico, como el de Parsons, el dinero no remite a la función *adaptativa* de la sociedad en la que ésta, con su ayuda, ajusta las posibilida-

³⁷ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 1984, pág. 241-245.

³⁸ Deutschmann, Ch., *Die Verheissung des absoluten Reichtums*, Campus Verlag, Frankfurt del Meno, 1999.

³⁹ Schumpeter, J.A., *Capitalismo, socialismo y democracia I*, Orbis, Barcelona, 1983, pág. 118.

des económicas de sus miembros a los recursos materiales de que dispone. Antes bien, impulsa la acción, transgrediendo y revolucionando las estructuras sociales y tecnoeconómicas de la sociedad. Su dinamismo sin fin expresa lo que Deutschmann denomina el *mito de la espiral*⁴⁰ inherente a la civilización capitalista en el que se hacen transparentes las facetas destructivas y creativas del dinero. Éste no cesa en su empeño de multiplicarse y crecer por lo cual cada uno de sus pasos tiene algo de inicio y final al mismo tiempo. Como el Dios de Nicolás de Cusa, actúa cargado de ambivalencia ya que su curso apunta al juego de estructura y desestructuración simultáneas.

El «mago» de esta proyección imaginaria por la que la sociedad atisba en la lejanía atisbos de prosperidad social es el *empresario*. Éste es el que *intuye/ve* la estructura tecnofuncional de la sociedad en ciernes, el que avizora sus posibles modos de producción, sus modos de organización, los futuros mercados, avances, etc. Su *misión* es la de dirigir y capitanear un audaz proceso de cambio social plagado de riesgos y de promesas de desarrollo social. Curiosamente responde a una *llamada*, su acción tiene mucho de afectación pasional (y de *irracionalidad*) y, por tanto, por paradójico que parezca, le aleja del modelo racionalista del *homo economicus* tan caro a la ciencia económica. Ésta, queriéndose fijar en demasía en la realidad a la mano, ha despojado a la acción económica de su acicate imaginario y poético que incita al dinero a innovar y crear (y, por tanto, a destruir) para crecer y multiplicarse. En palabras del propio Deutschmann, «lo más alejado de la realidad no es la utopía, sino el análisis presuntamente realista de la sociedad resultante de las teorías económicas y sociológicas vigentes. De hecho, este análisis se revela erróneo porque la sociedad efectiva no se corresponde con el realismo sociológico y económico, sino que se encuentra dominada por un principio de desarrollo profundamente utópico: la promesa de la riqueza absoluta, el sueño del individuo de disponer de la totalidad de posibilidades humanas, algo que es inherente a la forma de poder del dinero»⁴¹.

EL DINERO COMO VEHÍCULO DE TRASCENDENCIA

Por lo común el caminar infatigable del dinero se percibe, no sin razón, como un proceso que liga irremisiblemente al hombre con la empiria, con la materia, con la inmediatez social, con lo mundano. Su búsqueda, su gestión, su disfrute implica trato humano, interacción, socialibilidad, contacto. Si bien puede abrir las expectativas del individuo hacia un futuro más o menos previsible y dichoso, su empleo vincula a los hombres entre sí en la arena social. Ajeno a cualquier huida metafísica del mundo, el dinero lleva tras de sí la estela del crudo realismo consistente en circunscribir las esperanzas del hombre (moderno) a su comercio con una inmanencia entregada a sus maquinaciones especulativas. Sólo en ésta, donde rige el tiempo histórico y se ausenta cualquier atisbo de perdurabilidad, cabe pensar, por la insulsa sucesión del *tiempo-medida* (segundos, minutos, horas, semanas, meses, años), en planes, previsiones y métodos que pueden catapultarle a un futuro (temporal) mejor. En el discurrir histórico de la sociedad moderna no se preven sorpresas, ni se atisban rupturas. En él rige una concepción del tiempo *lineal* cuya secuencia cronológica es previsible, necesaria e irreversible. Parecería mimetizar la sucesión lógica y ordenada del cálculo y del razonamiento cuantitativo. En este contexto histórico, según Bauman, «la identidad es algo construido y a construir paso a paso, ascendiendo pisos, desde los niveles más bajos hasta los más altos»⁴². En este modelo cronológico en el que todos los fragmentos son iguales y homogéneos, la identidad se forja «en el curso de la carrera profesional»⁴³.

Las ideas de enriquecimiento, prosperidad y progreso, siempre adheridas al dinero, necesitan la vindicación del escenario intramundano (en detrimento de cualquier salida ultraterrena) en el que el hombre, en este caso, el individuo propietario o el burgués prototípico de la modernidad, da muestras de pericia en la tarea de «ver» negocio en el horizonte histórico y de activar las estrategias a su alcance para actualizar, con el tiempo, las posibilidades que avizora. La mentalidad burguesa constituye la personificación más preclara de este

⁴⁰ Deutschmann, Ch., «Die Mythenspirale. Eine wissenssoziologie Interpretation industrieller Rationalisierung», *Soziale Welt*, n.º 97, Heft 1, pág. 55-70.

⁴¹ Deutschmann, Ch., Op. cit., 1999, pág. 179.

⁴² Bauman, Z., *Mortality, immortality and other life strategies*, Polity Press, Cambridge (Ingl.), 1992, pág. 164.

⁴³ *Ibid.*, pág. 165.

aserto. El sentido de su vida se condensa en la tendencia compulsiva a la acumulación de riqueza. Ningún otro objetivo que el de amasar dinero satisface el afán de este hombre que proyecta sus esperanzas en el recinto de la historia (sujeto al cambio continuo). En su trato con él aspira a atesorar dinero sirviéndose de su olfato empresarial, de la sistematización de su comportamiento, de un autocontrol férreo en el gasto fútil y de una novedosa moral mercantil que advierte de la vigorización del orden social a partir de la búsqueda individual del beneficio económico. Puede decirse, por tanto, que «el carácter de sociedad moderna refuerza intensamente este proceso de mundanización del dinero y lo convierte en imagen del mundo: la vida del hombre se reduce a su capacidad de tener o no tener. Todo es en definitiva cuestión de dinero o de cálculo»⁴⁴. Podría decirse, a fuer de ser excesivo, que el *ser o no ser* hamletiano sólo puede comprenderse en la modernidad burguesa a partir del *tener o no tener* (dinero).

El ansia voraz de dinero por parte del individuo moderno sólo llega a comprenderse en su verdadera dimensión al trasluz de la ascesis intramundana de la religión protestante tan influyente en el desarrollo de la modernidad. La angustia y la zozobra que vive el fiel provocadas por el desconocimiento sobre su salvación ultraterrena, cuya decisión definitiva sólo a Dios le corresponde, alientan un modelo de acción volcada hacia el dominio intramundano de la existencia en el que la actividad productiva febril se reivindicaba, en lo básico, como modo de ahuyentar la duda corrosiva. De este modo, según Weber, nace el *espíritu del capitalismo* que, derivado colateralmente del trasfondo religioso protestante, fomenta un modelo de organización social y económica que sacraliza el beneficio económico basado en el método, el autodomínio, la disciplina, el rigor, la prudencia y la moderación, y en la reprobación del consumo ostentoso, el gasto compulsivo y el goce irracional de los sentidos. Remite a una determinada mentalidad que, al decir del propio Weber, «ha encontrado su realización más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso es-

piritual»⁴⁵. El ascetismo religioso del protestantismo informa, como dice Roberto González León, «lo específico de la actividad empresarial capitalista que es capaz de planificar un beneficio permanente; que puede, por tanto, regular el instinto de lucro y superar la inmediatez impulsiva de la relación con el dinero para calcular objetivamente una rentabilidad»⁴⁶. El *espíritu del capitalismo* no queda exclusivamente definido por un ilimitado apetito de dinero en la mentalidad burguesa, como pudiera indicar W. Sombart. Más bien, residiría «en la aspiración a una «rentabilidad permanente, a un beneficio regulado por el cálculo, planificado y siempre renovado en el tiempo»⁴⁷. En este clima social de fuerte impronta religiosa la adquisición de dinero por parte del individuo pasa por la actividad productiva, es decir, por el cálculo de probabilidades de beneficio, el intercambio en el mercado, la racionalización del trabajo, la objetivación de la naturaleza y del propio hombre, el tiempo futuro, el desencantamiento del mundo. Estos aspectos caracterizan al *capitalismo racional* de la modernidad frente a otros tipos de *capitalismo irracional* (empresas capitalistas constituidas para financiar la guerra, como en China; capitalismo mercantil de tipo especulativo que encarnan los mercaderes en numerosas épocas de la historia; el capitalismo usurario que, por medio del préstamo, explota las necesidades ajenas)⁴⁸ que no desembocan en la institucionalización de un modelo social basado en el cálculo y en la racionalidad formal.

La angustiada soledad interior del individuo moderno es consubstancial a la idea típicamente moderna del hombre, la de aquel *hecho-a-sí-mismo* (*self-made-man*) sin otro apoyo que su pericia, constancia y tenacidad y al margen de cualquier condicionante familiar, confesional, cultural o de género. Se convierte en artífice de su propia biografía sin delegar en poderes exteriores aquello que le compete a su conciencia: ser la única autoridad de sus decisiones y actos. Es la época del sujeto que *se-sujeta-a-sí-mismo*. Subyace a este modelo humano el ideal de llegar a ser *uno-mismo*, de actualizar en el escenario de la historia las potencialidades que le singularizan, de lograr un *rostro único* que le diferencie del resto de los individuos,

⁴⁴ Ruiz-Doménech, J. E., *Observando la modernidad desde la Edad Media*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1999, pág. 57.

⁴⁵ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1987, pág. 67.

⁴⁶ González León, R., *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana*, CIS, Madrid, 1998, pág. 68.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 62.

⁴⁸ Weber, M., *Historia económica general*, F.C.E., México, 1975, pág. 282.

de hacer resaltar la *identidad* como bien más propio e irrenunciable. La forja del *carácter* que individualiza a la persona es la batalla que libra el burgués a lo largo de su vida.

En este sentido, la economía lucrativa que amanece con el advenimiento de la modernidad nada tiene que ver con la economía de subsistencia más propia de un esquema social estático, jerárquico y cerrado, como el del hombre tradicional, donde ideas como interés, beneficio, cálculo ofendían al conservadurismo del espíritu religioso que le impregnaba. La nueva economía viene acompañada de un nuevo hombre emprendedor, de una burguesía que vive apasionadamente la *misión* de poner en funcionamiento el dinero en busca de dinero, que descubre horizontes de mercado y negocio, que destapa estímulos económicos donde parecían no existir, que profana los límites más sagrados de la solidaridad tradicional, que innova de continuo para estimular el gasto y, sobre todo, que abre el horizonte de enriquecimiento a una capa más amplia de la sociedad. Los ideales de prosperidad y distinción parecen estar más a la mano a partir de un modelo económico que sólo comprende el lucro desde la circulación incontenible del dinero y desde el riesgo consubstancial a la misma. Nadie queda al margen de este horizonte de posibilidades. La valía, la autoconfianza y el tesón serán los argumentos a utilizar por el individuo en su aventura hacia la *salvación* medida por el dinero atesorado a lo largo de su vida. Por medio se encuentra la sed individual de notoriedad y reconocimiento social, el ansía de dejar surco, de encontrar espacio diferenciado para una identidad que aspira a perseverar en la memoria de la sociedad. Por tanto, *solidificarse* en el tiempo y *cristalizar* en el imaginario social son elementos, como recuerda Bauman en nuestros días, que, de un modo u otro, conciernen al gesto severo e impersonal del burgués.

Puede decirse, por tanto, que, en la circunstancia epocal de la modernidad, el individuo propietario se relaciona con el dinero como con un objeto transido de propiedades excepcionales o numinosas. Pero no en lo que tiene de fuente de deleite y de disfrute, más afín al regodeo consumista de la sensibilidad posmoderna. En está, el dinero tiene una significación más ceñida al pre-

sente inmediato, a la intensidad de la experiencia liminar consistente en dejarse encantar por el mundo de las mercancías. Por el contrario, el hombre burgués tiene puesta la mirada en el horizonte de futuro donde el paso (previsible y acumulativo) del tiempo es necesario para la tan ansiada multiplicación del dinero. En este marco cronológico no cabe cualquier recaída en la dilapidación y en la ostentación. Se descarta, por tanto, el móvil consumista del dinero. El titanismo burgués incluye método y ahorro, plan y acumulación, todo ello hasta el extremo. O lo que es lo mismo, el disfrute se posterga, el deleite se difiere, el placer se retrasa. En palabras de Max Weber, «la ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida»⁴⁹.

Puede pensarse, por tanto, que esa pasión económica se reconoce en el devenir del tiempo histórico en el que la constancia en el hacer se expresa y se solidifica en la riqueza producida y atesorada, ya no como fuente de deleite, sino como *vehículo de trascendencia* y de *salvación individual*. Lo que está en juego en el trato con el dinero es el ansia febril de amasarlo como principio de reconocimiento y distinción. Cuando Weber apunta a que «alguien pase su vida trabajando guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero»⁵⁰ ilustra con acierto la disposición anímica del hombre burgués. El dinero, el arte de gestión, acopio y multiplicación de la riqueza, se convierte en cifra de *trascendencia* (inmanente), transporta a los prohombres económicos a la eternidad, al paraíso de la memoria, en definitiva, a la condición tan cara a la modernidad de *perdurabilidad* e *incorruptibilidad*. El burgués aspira a perdurar como el dinero que, como recuerda Marx, «es el tesoro que no roen las polillas ni el orín. Todas las mercancías son únicamente dinero perecedero; el dinero es la mercancía impercedera»⁵¹.

En este sentido, el dinero esconde las potencialidades simbólicas con las que los individuos pueden traspasar las fronteras del tiempo histórico para acceder a lo a-histórico. En él se cifran las esperanzas de salvación individual. Ya no ante Dios (ya fenecido), sino ante los propios hombres y la

⁴⁹ Weber, M., Op. cit., 1987, pág. 48.

⁵⁰ Ibid., pág. 71.

⁵¹ Marx, K., Op.cit., 1989, pág. 167.

sociedad por el hecho de haber coronado el proceso faústico de autorrealización individual haciendo frente a obstáculos de todo tipo. Se trata de una suerte de *religiosidad laica*, como insinúa Walter Benjamin, ya que tras el quehacer económico del burgués late la sed de inmortalidad de la que hablaba Unamuno. Uno de los ejemplos en los que se percibe con más nitidez el afán de perdurar en el tiempo lo constituye el arte. De hecho, como apunta Georg Steiner, «la producción y recepción de obras de arte, en su sentido más amplio, es lo que nos permite compartir la experiencia de la duración, de un tiempo sin ataduras. Sin las artes, la psique humana estaría desnuda ante su extinción personal, y entonces reinarían la lógica de la locura y la desesperación. Es (de nuevo junto con la fe religiosa trascendente y en cierta relación con ella) la *poiesis* la que permite la insensatez de la esperanza»⁵².

En general, la modernidad (protestante) desconfiaba de las todas las imágenes, de todas las pinturas, «excepto quizás del retrato»⁵³ precisamente por su fidelidad a la realidad seca, desnuda y sin referencias ultraterrenas en la que habita el nuevo Dios, el hombre. Como ya se vislumbra en el Renacimiento, según J. Burekhardt⁵⁴, el retrato permite que en su espacio dado a la atemporalidad y universalidad residan aquellos individuos prósperos que han dejado su sello y su identidad en la sociedad, convirtiéndose en celebridades a imitar y en prototipos que dejan resonancia social. Esta entrada en lo inmemorial es el reconocimiento de la época ante la proeza de llegar a ser individuo y contribuir al bien social. En definitiva, «todo gran hombre decidido a sobrevivir al paso del tiempo necesita de esa imagen retenida que lega a sus descendientes. Una severa galería de retratos sustituirá a partir de este momento a los tapices que decoraban las paredes de las grandes mansiones. Este es el motivo por el que el espacio privado aparece ante los ojos de cualquier espectador. El capitalista quiere mostrar a sus conciudadanos su universo particular del que el mismo forma parte»⁵⁵.

No sólo el dinero liga al hombre moderno con la inmediatez mundana. Algo de eso hay desde el momento en que sólo con él pueden satisfacerse

las necesidades más urgentes y vitales. Pero, a pesar de lo ineludible de éstas, se olvida con relativa frecuencia que las necesidades metafísicas arraigan en las honduras de la vida humana. Se trata de algo recurrente en toda cultura y sociedad, como bien sabe Daniell Bell, aunque la visión que ha perdurado del hombre moderno ha sido la de un ser sin otro horizonte que la pura inmanencia desacralizada. A través del dinero el individuo propietario canaliza su sed de inmortalidad dando paso a un nuevo modo de concebir la trascendencia a la que acceden por sus propios méritos aquellos individuos que se han immortalizado en su obra hasta convertirse en prototipos y modelos de la sociedad.

En el razonamiento de Joseph Schumpeter relativo a la figura del empresario en la sociedad moderna se deja notar este acicate de la immortalización con una claridad meridiana. A la hora de efectuar una exploración hermenéutica de los ideales que mueven sus actos económicos, llama la atención la ausencia de los principios rectores que definen al *homo economicus*. La audacia y el desafío que presiden sus actos constituyen una respuesta creativa a sus incertidumbres religiosas que, en vez de paralizarle, le catapultan hacia el futuro. Sus acciones, lejos de basarse en un previo contraste con la experiencia, están impregnadas de fe y convencimiento, «dependen de la intuición, de la capacidad de ver las cosas en forma que se compruebe posteriormente ser cierta, a pesar de que no pueda comprobarse en el momento, y de hacerse cargo de los hechos esenciales, dejando a un lado lo accesorio, a pesar de que no se puedan explicar los principios con arreglo a los cuales se procede»⁵⁶. La operatividad del cálculo y del plan cobra vida una vez que la pasión económica ha prendido en él, una vez que la acción ya se ha puesto en marcha, una vez que ya ha echado a andar. En definitiva, el empresario no actúa previa meditación y cálculo, sino que éstos entran en funcionamiento desde el momento en que *ve/intuye* negocio antes de que la experiencia le dé o le quite la razón. Apoyado en ese convencimiento se lanza a la acción, transforma modelos de trabajo, relaciones de producción, hábitos socioeconómicos, entramados sociales, etc. Ni el móvil de la necesidad (ni la uti-

⁵² Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid, 2001, pág. 264.

⁵³ Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, pág. 58.

⁵⁴ Burekhardt, J., *La cultura del renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 1992, pág. 272.

⁵⁵ Ruiz-Doménech, J. E., Op. cit., 1999, pág. 55.

⁵⁶ Schumpeter, J., *Teoría del desenvolvimiento económico*, F.C.E., México, 1976, pág. 95.

lidad), ni el estímulo del disfrute postrero de los beneficios constituyen el nervio de su forma de vida. Su ser más íntimo dice innovar, transformar, destruir para re-construir, en definitiva, crear novedad, escenarios inéditos, algo que Marx atribuía a la clase burguesa. Sería algo así como el *líder* que conduce a la sociedad por derroteros adversos y arriesgados ya que, despojado del hábito y de la inercia social, visualiza negocio y prosperidad allí donde el resto vislumbra incertidumbre y debacle.

Sin embargo, tan nobles ideales ajenos a la necesidad y al consumo apuntan a la *sed de inmortalidad* del empresario (o del individuo propietario siempre llamado al riesgo en sus negocios). Aspira a la reputación y a la distinción que le permitan *solidificar* su nombre en la memoria social, convertirse en referente de acción para los otros. Tras sus actos se esconde un intento de crear «un reino privado, aunque no necesariamente una dinastía. El mundo moderno desconoce tales posiciones, pero lo que puede lograrse por el éxito industrial o comercial es la mayor aproximación al señorío medieval abierta al hombre moderno. Su fascinación es esencialmente poderosa para las personas que no disponen de otro medio para conseguir la distinción social»⁵⁷. El deseo de distinguirse, de esculpir su nombre en el panteón de la memoria, de no-morir, actúa silente en su quehacer económico. En este sentido Schumpeter asocia al empresario con el deportista cuyo impulso no es otro que vencer por el mismo hecho de vencer, de acrecentar su valía personal, de granjearse reputación y reconocimiento, dejando de lado otros efectos derivados de la victoria. Por ello, «el resultado financiero es una consideración secundaria, que se valora en todo caso como el índice de éxito y como síntomas de la victoria»⁵⁸.

Una sociología demasiado ajustada a la categorización económica ha difundido una visión del dinero en la que éste aparece como una institución estrechamente asociada a la acción racional, al ajuste medios-fines, a la necesidad, la utilidad, la escasez. Sin embargo, tras el dinero late el componente *imaginario* que permite al individuo trascender su experiencia, escapar a las condiciones objetivas de la existencia, dibujar escenarios de dicha, esbozar el triunfo social en sus vidas. El dinero comparece en la modernidad como la posibi-

lidad del individuo de distinguirse, de convertirse en modelo social, de legar su nombre a la posteridad, de inmortalizarse en su hacer, todo lo cual le lleva a modificar de continuo un orden social *reversible* (en los términos de Hanna Arendt) producto del potencial revolucionario de la acción económica que sacraliza la modernidad. El orden sufre los vaivenes típicos de unos cursos de acción que tienen en el individuo el principio y el fin de su razón de ser. En este sentido, el dinero no es fuente de estabilización estructural (como plantea Parsons), todo lo contrario, estímulo que lleva al hombre moderno, como sabía Marx, a transformar la faz del mundo. Así, pues, «las fuerzas que impulsan el capitalismo no se encuentran sólo en la mera satisfacción de los deseos «dados» de los consumidores ni tampoco en la aspiración a un incremento de la eficiencia y la «racionalización». Se hallan en la *fascinación irracional* por las posibilidades que encierra el dinero. No es descabellado considerar al capitalismo como *forma de producción utópica* que supera a todas las otras utopías y las eclipsa por ejemplo, al socialismo, como hoy sabemos»⁵⁹.

EL ANHELO FAÚSTICO DE INMORTALIDAD

Como afirma Bauman, sólo una sociedad que intuye consistencia y continuidad en los cimientos de su circunstancia más inmediata puede pensar en la prolongación de la existencia más allá de la extinción física de sus miembros. La sed de inmortalidad del hombre moderno hace pie en el mundo de la vida en el que las cosas parecen perdurar. Dos ejemplos que apuntan en esta dirección son la familia y la nación. Ambas instituciones constituyen *unidades de destino* en las que los individuos ven trascendidas sus identidades en una mayor que persevera en el tiempo, entre otras cosas, gracias a su contribución. De algún modo, su ser queda inmortalizado en esas obras que reúnen el esfuerzo de numerosos agentes que en ellas se reconocen. Su prolongación en el tiempo presta sentido a la transitoriedad de la vida individual.

La burguesía también quiso ser inmortal por mucho que su actividad pasaba por afirmar lo in-

⁵⁷ Ibid., pág. 102.

⁵⁸ Ibid., pág. 102.

⁵⁹ Deutschmann, Ch., «Geld als absolutes Mittel», *Berliner Journal für Soziologie*, Vol.10, n.º 3, 2000, pág. 310 (pág. 301-313). Las cursivas son mías.

manente y lo contingente, en concreto, por *afirmar-se* en la mundanidad de los negocios. Si bien su vida se centra en el dinamismo inherente al intercambio mercantil, donde todo circula a un ritmo enloquecedor (individuos, mercancías, dinero), el burgués aspira a perdurar. Como apunta Norbert Elias, su referencia es la nobleza, su sello de distinción, sus maneras pulidas y sus gestos pulcros y ritualizados. La burguesía, siguiendo esta estela, gusta de rodearse de objetos duraderos e indestructibles (la casa, joyas, obras de arte) transidos de tradición, de tiempo, de identidad. En ellos se recoge la continuidad de la familia y la memoria de los antepasados. Frente a las clases dominantes de la posmodernidad dadas al consumo compulsivo y, por ende, al cambio constante de residencia, dedicación profesional, vehículo, relaciones afectivas, etc., la modernidad burguesa pivota en torno a la asociación distinción-perdurabilidad.

Una obra literaria que personifica las vicisitudes del hombre moderno (en su trato con el dinero) es *Fausto* de Goethe. En su segunda parte se recogen ideas e intuiciones que evocan la circunstancia de un modelo humano y social que, desde el anclaje mundano en el que todo muda, se siente concernido en las profundidades de su alma por la idea de perdurar. Si en la primera parte del drama Fausto se abisma al inframundo de la viscosidad pasional que desata los actos humanos sin meditación previa, en la segunda «lucha por encontrar la manera de que la abundancia de su vida interior se desborde, se exprese en el mundo exterior a través de la acción»⁶⁰. En esta parte, Goethe pergeña un Fausto que personifica el inmenso potencial de un hombre que, bajo los efectos de una *hybris technicista*, parece no encontrar ningún obstáculo a su sueño de convertir la infinitud de lo real en su centro de operaciones en el que el curso del mundo se pliega a su omnipotencia. Las propias palabras de Fausto ilustran este aserto: «Ante los ojos, mi reino se extiende sin límites»⁶¹.

La segunda parte de la obra pretende ser una compensación al ejercicio de introspección anímica que se efectúa en la primera parte. Si en ésta resalta *la acción del hombre* espoleada por las potencialidades arquetípicas preconscientes y no sujetas al control racional, en aquélla descuelga *el*

hombre de acción enfebrecido por el ideal de gestión técnica de la materia del mundo. Sus elementos, sus energías, sus procesos, sus enigmas van a empezar a doblegarse ante la férrea voluntad de un hombre que se superpone a toda contingencia y adversidad. Pretende *hacerse uno* con el mundo, inocularle de racionalidad técnica, privarle de novedad. En palabras de Fausto que, como respuesta a Mefistófeles, ejemplifican el titanismo del hombre moderno: «Entonces mi espíritu osa excederse a sí mismo; aquí yo quisiera luchar, esto lo quisiera vencer. ¡Y es posible!... Por muy crecida que sea la marea, al pasar la ola, se rinde ante cada eminencia, y por mucho que se agite orgullosa, una insignificante altura se yergue soberbia frente a ella, y una pequeña profundidad la atrae con fuerza. Entonces concebí presto en el espíritu plan sobre plan. Proporcionate, me dije, el goce exquisito de rechazar de la orilla el mar impetuoso, de reducir los límites de la húmeda extensión y hacerla retroceder a lo lejos mar adentro de sí misma. Paso a paso he sabido apurar la cuestión Tal es mi anhelo; aventúrate a secundarlo»⁶².

Presas, puentes, ferrocarriles, fábricas y otros muchos ejemplos constituyen referentes de un modelo humano que manipula la materia y la energía de la naturaleza para edificar horizontes de acción más previsibles y ordenados. A los ojos de un autor como Marx, que consagró buena parte de su vida a la crítica de los privilegios económico-sociales del hombre burgués, a éste «lo que le interesa es el proceso activo y generador a través del cual una cosa lleva a la otra, los sueños se metamorfosean en planes y las fantasías en balances, las ideas más descarnadas y extravagantes aparecen y desaparecen («poblaciones enteras surgiendo por encanto»), encendiendo y alimentando nuevas formas de vida y acción»⁶³. Por este motivo los grandes proyectos de construcción en los que Fausto reconoce su capacidad de innovación y transformación «son las pirámides y las catedrales de la época moderna»⁶⁴. La empresa faústica es, en el fondo, una lucha contra el tiempo y contra los riesgos e imponderables que se esconden en él. Una vez más resalta con nitidez la añoranza de lo sólido, de un agarradero que proteja al hombre de la connatural incertidumbre a la misma aventura de vivir.

⁶⁰ Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1991, pág. 33.

⁶¹ Goethe, J.W., Op.cit., 1991, pág. 411.

⁶² Goethe, J.W., Op. cit., 1991, pág. 385.

⁶³ Berman, M., Op. cit., 1991, pág. 88.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 87.

Esta es la tesis del excelente libro de Hans Christoph Binswanger, *Dinero y magia*⁶⁵. En él se realiza una atinada labor hermenéutica del trazo faústico que atraviesa y caracteriza al hombre moderno. Según el propio autor, el dinero desimbolizado de la modernidad, el papel-dinero promovido utilitariamente porque facilita en grado sumo las operaciones económicas, tiene mucho que ver con el anhelo del hombre moderno por acercarse a la inmortalidad. En las primeras páginas de la segunda parte de *Fausto* se encuentran fragmentos muy reveladores relativos a la operación alquímica protagonizada por las autoridades estatales consistentes en transformar la supuesta riqueza áurea encerrada en las entrañas de la tierra en valor económico *representado*, como indica Foucault, por el papel-dinero.

Es el ingenio siniestro de Mefistófeles el que recrimina al emperador cuando le recuerda que «aquello que no podéis amonedar, imagináis que nada vale»⁶⁶. En la *era de la representación* la riqueza, más que de las formas que se adivinan en los procesos naturales, deriva de la sabiduría humana. Es esta, precisamente, la que protagoniza la auténtica alquimia moderna que, según Binswanger, «consiste en la continuación de la alquimia con otros medios, es decir, extraer el valor monetario de las cosas, hasta que todas se transforman en valores monetarios»⁶⁷. A este respecto sumamente expresivas son las palabras de Mefistófeles: «A uno le falta esto; a otro, aquello; pero aquí lo que falta es dinero. La verdad es que no se le coge a puñados del suelo; pero la sabiduría sabe hacer surgir lo que yace en lo más profundo. En las venas de las montañas, en los cimientos de los muros se encuentra oro acuñado y sin acuñar. ¿Y quién lo saca a luz? me preguntarán: el poder de la naturaleza y el espíritu de un hombre capaz»⁶⁸. Si la alquimia consistía en la intervención del hombre en el devenir natural con la pretensión de acelerar sus procesos de crecimiento en los que las impurezas subterráneas habrían de transmutarse en oro⁶⁹, la economía moderna descansa en la capacidad *demiúrgica* del hombre, no en vano. «Él mismo produce dinero, ya no la naturaleza»⁷⁰. El

valor ya no se encuentra en las condensaciones de riqueza incorporadas en la materia, muy al contrario, brota de una racionalidad humana cuyos poderes mágicos van a construir un modelo económico que, ajeno a la ideas de necesidad y escasez, va a consolidar y sostener, en la historia, hasta (pretender) eternizarlo, el crecimiento económico y, con él, el incremento inagotable de dinero.

La economía moderna se define como una economía lucrativa que poco o nada tiene que ver con una economía de subsistencia. La nueva economía consiste en la eliminación de las necesidades naturales y en la creación constante de necesidades nuevas. Su eje lo constituye la acumulación compulsiva y tenaz de riqueza, no su disfrute irresponsable. El mito que la promueve es el del *hombre productor (homo faber)*, no el del *hombre consumidor (nuestro actual homo videns)*. La economía lucrativa «apunta a necesidades imaginarias que pueden multiplicarse por medio de la fantasía humana; son inagotables. La economía lucrativa vive, por tanto, una tensión infinita. Esta resulta del ansia de dinero, porque el dinero se multiplica más rápido y fácilmente a través de la creación de dinero (papel-dinero) que a través de los bienes que deben obtenerse laboriosamente a partir de la materia del mundo»⁷¹. Esta idea es la que defiende Deutschmann: el dinero queda definido a medias si sólo se ve en él un medio técnico que, ante determinado nivel de recursos económicos con los que cuenta el orden social, aporta al actor mecanismos de ajuste y adaptación al mismo. Además de esto, y sobre todo, el dinero abre posibilidades de acción (inversión, negocio, compra-venta, etc.). Por ello se encuentra hermanado con la poiesis, la fantasía y la imaginación, todas ellas transgresoras de los límites que derivan de las necesidades del sistema social. No sólo es gestionado por la racionalidad medios-fines, como propone la economía y, bajo su tutela, la sociología. Su circulación lleva tras de sí la presencia de otras potencialidades que transportan al hombre a otros escenarios futuros y posibles. Se trata de una institución que permite al individuo trascender su situación, imaginar

⁶⁵ Binswanger, H.Ch., *Geld und Magie*, Edition Weitbrecht, Stuttgart, 1985.

⁶⁶ Goethe, J.W., Op. cit., 1991, pág. 250.

⁶⁷ Binswanger, H.Ch., Op. cit., 1985, pág. 81.

⁶⁸ Goethe, J.W., Op. cit., 1991, pág. 250.

⁶⁹ Sobre la cuestión de la alquimia, consultar los trabajos ya clásicos de C.G.Jung, *Psicología y alquimia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1977 y de Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid, 1986.

⁷⁰ Binswanger, H.Ch., Op. cit., 1985, pág. 59.

⁷¹ Ibid., pág. 134.

hazañas, otear horizontes, fantasear empresas, en definitiva, desafiar al tiempo. El dinero, por tanto, no queda ligado exclusivamente al *homo economicus*, antes bien, se arraiga en la fibra creativa de la acción humana que se proyecta y se imagina en el tiempo futuro.

El oro sigue evocando en el imaginario moderno la idea de duración y consistencia. Si bien su presencia deja de ser un hecho en el trato económico entre los hombres en una época cuyo simbolismo es el de la *representación semiológica*, su evocación y su resonancia siguen impregnando una actividad económica en la que el hombre proyecta sus esperanzas de «inmortalidad áurea»⁷². No en vano, todo en esta economía es traducible a oro, ya que éste resiste el paso del tiempo, hace que no haya pérdida de valor y abre la posibilidad de acumulación sin fin. Como recuerda John Locke a sus contemporáneos en el momento fundacional del mito (liberal) del comercio pacificador, el dinero monetario «es una cosa que podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por otros productos verdaderamente útiles; pero de naturaleza corruptible.»⁷³ Esta economía que no cesa de generar riqueza, al mismo tiempo, no deja de producir más oro, más solidez, más consistencia. La dimensión creativa de una economía que descansa en la innovación y revolución del escenario social desvela un horizonte de infinitud en el que la multiplicación de la riqueza parece no encontrar límite porque nada de lo producido, por equivaler a oro, se pierde-pudre en el tiempo. Sólo hay espacio para la reproducción ilimitada de la riqueza.

La capacidad revolucionaria de la que habla Marx en relación al hombre burgués se plasma en la idea de un progreso constante, sostenido y duradero y, por tanto, eterno, de un hombre que sortea todo obstáculo en su caminar triunfante. Por ello, «este hecho creativo de la economía despierta una fascinación monstruosa, la fascinación del crecimiento sin fin, del progreso eterno. La economía, de este modo, gana terreno hacia la trascendencia, es decir, da muestras de un carácter transgresor de límites que el hombre había buscado anteriormente en la religión. No se trata de la creencia en el

más allá, sino de que la economía abre al hombre moderno el horizonte de la infinitud en lo mundano»⁷⁴. Se desvela que tras la economía lucrativa del capitalismo moderno palpita ese ideal de existencia duradera que se hace transparente en el proceso de crecimiento permanente en una concepción económica que todo lo transforma en dinero producido y gestionado a capricho por el hombre. Siguiendo el razonamiento de Binswager, «a través de la reducción de todas las cosas a este denominador unitario en el sentido de la vieja expresión filosófica *Unum et esse converguntur* (el uno —el fundamento común de todas las cosas— es la existencia misma) se accede a un nuevo nivel de realidad superior. Claramente este nuevo nivel de realidad se manifiesta en que el dinero no se pudre y puede acumularse a voluntad»⁷⁵.

Precisamente por esto, «el mundo moderno se define por la victoria de la economía sobre el tiempo. La modernidad mira al futuro, el dinero busca reproducirse generando interés que, a su vez, se puede invertir y así en una cadena sin fin, a-temporal»⁷⁶. En otras palabras, *lo que dura, lo que se estaciona: lo que se solidifica es un proceso de multiplicación económica sin desmayo a partir del cual el espíritu del hombre moderno contemporiza con la idea de absoluto*. No en vano este crecimiento parece no tener término. La reproducción del interés, la innovación técnica, la creación de necesidades constituyen los elementos de un vertiginoso proceso de crecimiento que queda contenido y sostenido en el tiempo histórico. La consistencia del oro parece adivinarse en el gesto faústico del hombre moderno. Conviene no olvidar que «de todos los maravillosos modos de actividad abiertos por la burguesía, la única actividad que realmente significa algo para sus miembros es hacer dinero, acumular capital, amontonar plusvalía; todas sus empresas son meramente medios para alcanzar este fin, y no tienen en sí mismas más que un interés intermediario y transitorio»⁷⁷.

El reverso de este escenario de la modernidad capitalista en el que todo es traducible y canjeable por oro es el de la consiguiente desmaterialización del mundo. La solidez áurea que soporta el dinamismo y la movilidad de la modernidad cobra vida

⁷² Ibid., pág. 12.

⁷³ Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1998, pág. 72.

⁷⁴ Binswanger, H.Ch., Op. cit., 1985, pág. 61.

⁷⁵ Ibid., pág. 81.

⁷⁶ Ibid., pág. 133.

⁷⁷ Berman, M., Op. cit., 1991, pág. 88.

en la sociedad a partir del cálculo, el método y las previsiones. En palabras de Simmel, «el ideal de una calculabilidad numérica caracteriza la mentalidad moderna»⁷⁸. La inmediatez del mundo natural, sus formas, perfiles y contornos ya no evocan y resuenan. El murmullo de la naturaleza se detiene, como dice Foucault. El proceso de desencantamiento que, para Weber, nació en la confluencia de las culturas griega y judía, parece intensificarse en este momento en el que el número y la precisión se convierten en los ejes del impulso fáustico moderno que aspira a habitar un orden entendido como crecimiento sin sobresalto y sin sorpresas.

No se debe olvidar que la presencia cosificadora del cálculo es necesaria en una sociedad en la que todo se traduce a oro, es decir, cada cosa representa una cantidad de oro, imagina que es una porción de oro. Eso conlleva la potenciación de la racionalidad teleológica que exige medir, determinar, pesar, separar, aislar, en definitiva, precisar (las cantidades de oro re-presentadas por el valor de la riqueza y del dinero que se posee). La realidad pierde contenidos, se des-anima oscureciéndose el reguero de sentido que antaño estimulaba la imaginación material del hombre tradicional. Como dice Binswanger, «a través de esta objetivación se desmaterializa el mundo. Aquella le priva de la vida que se había manifestado de muchas formas —como Goethe había reconocido— en el cambio constante, y, con ello, también del supuesto —lo vivo— que había estado ligado al proceso alquímico. Puede decirse por tanto: el éxito del proceso alquímico es la causa de su sometimiento»⁷⁹.

En este párrafo se evidencia que las posibilidades que entreabre el proceso alquímico al hombre moderno consistentes en generar oro a través del intercambio económico acaban con la dimensión mágica en que aquél se apoya. La alquimia pretende ser un proceso de desvelamiento del alma/ánima de la materia que, además, promueve correspondencias y analogías con los procesos psíquicos del alquimista, ya que éste culmina su crecimiento personal cuando incorpora la *nigredo* o su sombra inconsciente constitutiva (dando lugar a lo que C.G.Jung denomina *procesos de individuación*). La alquimia se acerca a la materia en calidad de cuerpo vivo cuyo proceso de crecimiento se puede acelerar por el saber humano. Frente al

anhelo de dominación de la naturaleza del científico moderno, el alquimista «soñaba con precipitar los ritmos temporales, con hacer oro más de prisa que la naturaleza»⁸⁰. No en vano, en el oro corona el crecimiento natural tras pasar de lo más vil a lo más noble. Sin embargo, el gesto del alquimista es malinterpretado por el hombre moderno. Este ve la gestación de oro no desde el parámetro del tiempo de crecimiento, sino desde el prisma del beneficio. Observa en la alquimia fuente de riqueza económica. La alquimia despierta la imaginación humana que, más tarde, se vuelve contra ella desvitalizando la policromía del mundo de la naturaleza.

EL PODER INMORTALIZADOR DEL RETRATO

A lo largo de este artículo se ha desvelado el poder numinoso del dinero que evoca en el hombre moderno las ansias de perdurabilidad que mueven sus actos. Si bien su manejo liga al hombre al horizonte empírico, las posibilidades que encierra su realidad dispara la imaginación del hombre hacia el futuro redentor. En él contempla el individuo moderno la vía para inmortalizarse. En su manejo, gestión y orientación constata la posibilidad de convertirse en un *carácter*, en un yo hecho a sí mismo sin otro sostén que su propia autosuficiencia. En este sentido, la adoración moderna del dinero no obedece exclusivamente a mixtificaciones o hipóstasis de lo inmanente en trascendente, sino a las puertas que abre a la perdurabilidad. Su atractivo no reside en la satisfacción de las necesidades objetivas ni en el deleite consumista que promueve. Muy al contrario, obedece a la sed de inmortalidad del burgués que parece consumarse en una economía que, basada en la solidez duradera del oro, le traslada a un estado de *beatitud definitiva*. Muy bien puede decirse que el burgués quiso ser (como el) *oro*, ligó su suerte y su ser a la *in-corrupción áurea*.

Un ejemplo literario que recoge el anhelo de perdurar del hombre moderno se recoge en *Los Buddenbrook*⁸¹ de Thomas Mann. La obra relata la historia de una familia alemana dedicada al comercio cuyas sucesivas generaciones no hacen sino recrear el legado de sus predecesores continuando

⁷⁸ Simmel, G., *Filosofía del dinero*. Madrid, 1977. pág. 558.

⁷⁹ Binswanger, H.Ch., Op. cit., pág. 81.

⁸⁰ Eliade, M., *Herreros y alquimistas*. Alianza, Madrid, 1986. pág. 154.

⁸¹ Mann, T., *Los Buddenbrook*. Edhasa, Barcelona, 1997.

una *unidad de sentido*, una *identidad* que les trasciende y que se (les) antoja a-temporal. Sus miembros llevan el cuño del pasado en sus conciencias. Saben que el escenario en el que se despliegan sus vidas está tocado por la contingencia y la volatilidad de una economía basada en el capital mobiliario. Por ello, en la obra impera una atmósfera dada al ascetismo, al autocontrol, a la severidad moral que imprime en los personajes un gesto agónico con el que defender su identidad frente a los avatares del tiempo y los azares de la nueva economía. La reputación familiar labrada a lo largo de generaciones es consubstancial a la fortuna en el mundo de los negocios. Precisamente cuando la decadencia visita a los Buddenbrook no les queda otra opción que la de potenciar la memoria familiar (especialmente perceptible en la tía Tony) para recordar las señas de identidad precisamente en un momento en que parecen deshacerse. Privados de la presencia del dinero, el hilo de continuidad de la familia se borra y, con él, cualquier posibilidad de perdurar y de trascender en el tiempo.

Puede decirse, por tanto, que el surco religioso del dinero es manifiesto si por religión se entiende la orientación del hombre hacia lo absoluto, si se subraya el gesto del hombre (de cualquier época) de tender la mano hacia el paraíso carente de contradicciones y conflictos. La búsqueda inconsciente de la plenitud inherente al estadio prenatal (caracterizado, según Freud, por la fuerza conservadora de la naturaleza) se palpa en un modelo económico que hipostasia el crecimiento, que detiene y naturaliza en el tiempo el desarrollo sin fin. Sin lugar a duda apunta a la liberación del hombre de todo límite hasta habitar lo i-límite, hasta convertirse en el nuevo Dios como se detecta en *Fausto*. En este sentido, Benjamin se refiere al capitalismo en términos de religión. No se limita, como Weber, a bucear en las condiciones religiosas que lo hicieron posible. Va más allá al afirmar que «el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones»⁸². La idea de salvación bajo la forma de perdurabilidad a-temporal parece asomar en los actos económicos del hombre burgués.

Bien es verdad que se trata de una *religiosidad laica* que, como todo en la modernidad, sólo puede contemplarse desde el ámbito privado. En ella quien se salva es el *individuo* que se forja su identidad compitiendo con otros, diferenciándose de los demás, destacando sobre lo ordinario. Su salvación supone necesariamente la condena de la inmensa mayoría de la sociedad. Por ello, el dinero tiene un faz maléfica y demoniaca que, una vez más, pone de relieve su capacidad de separar y diferenciar: sólo aquellos que han logrado el éxito en el acopio de dinero (oro imaginado) resisten el paso del tiempo, es decir, se salvan. No hay espacio para todos en el espacio de la memoria social a pesar de que la utopía liberal abre la posibilidad a todos por igual. Ante la tendencia humana a mimetizar los movimientos del otro, de la que habla René Girard, en la modernidad el dinero funge como el elemento *discriminante*, como la *diferencia* entre los hombres. El dinero diferencia/discrimina/separa en el anhelo individual de perseverar en el tiempo, de convertirse en lo selecto y lo noble de la sociedad. No en vano, Ortega recuerda que el significado original del término «noble» es, precisamente, «conocido»: «se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo de la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama»⁸³.

Algo de esto hay en una época iconoclasta que transige, únicamente, con la pintura de retratos. En éstas, como la de Jan Van Eyck realizado al matrimonio Arnolfini, se pretende detener el instante, hipostasiar el henchido yo de los prohombres hechos a sí mismos a lo largo de su biografía que no tienen otro deseo que el de «imponer a los contemporáneos y a la posteridad su presencia eternizada»⁸⁴. Al no disponer de la simbología que distinguía a los grupos rectores de la sociedad tradicional como armaduras, emblemas o cruces, el burgués aspira a que el retrato reproduzca fielmente sus rasgos más personales por nimios que sean, es decir, «no quiere que se le pueda confundir con otro, del mismo modo que en los negocios afirma la originalidad y el valor de su firma comercial»⁸⁵. Y algo más. En los retratos el burgués gusta de rodearse de su familia, sobre todo, de sus

⁸² Benjamin, W., *Gesammelte Schriften VI*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1985, pág. 100.

⁸³ Ortega y Gasset, J., Op. cit., 1984, pág. 106.

⁸⁴ Le Goff, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1986, pág. 144.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 145.

hijos, máximos garantes de la continuidad de sus casa, de sus negocios, de su identidad.

El mito del sujeto se revela con especial nitidez en el dominio social del arte en el que los retratados se convierten en modelos y patrones de comportamientos a imitar socialmente. El arte es la llave para la universalización del gesto humano. En él sólo tienen cabida aquellas celebridades que, por la valía de su hacer, han trascendido su momento hasta devenir ejemplo para los hombres de otras épocas. En definitiva, en el arte rige la atemporalidad del oro para aquel hombre que, a través del dinero, quiso ser eterno.

LA NUEVA CIRCUNSTANCIA DEL DINERO EN LA POSMODERNIDAD

En una atmósfera de consumo masivo asediada por la novedad y por la urgencia del individuo en forjar una identidad frágil, precaria y en permanente reconstrucción, el dinero lucha por adaptarse a la nueva circunstancia epocal. La crisis de la modernidad supone, como bien sabe Foucault, la crisis de los *referentes* como el oro (el hombre productor, las necesidades humanas, la evolución histórica), y el dinero, si quiere pervivir, debe modificar su orientación, su disposición material y sus ámbitos de circulación. Para todo ello, como apunta Luhmann, debe convertirse en un medio *auto-reflexivo*, o lo que es lo mismo, debe *pensarse a sí mismo como fin en sí y para sí*, en alguna medida, debe *reinventarse* en una época de la historia en la que la autoexpresión ha sustituido al autocontrol, el gasto al ahorro y el glamour a la austeridad. El desplome de lo sólido y la emergencia de lo líquido le obliga a *reflexionar sobre sí mismo*, sobre su supervivencia y su adaptación a este nuevo medio social. El dinero vive una experiencia inédita. Ya no mira más allá del sistema económico en el que habita, ni cuida de que el componente de *simpatía* (A. Smith) que (en la modernidad) acompaña su circulación se traduzca en el fortalecimiento moral de la sociedad. Se acabaron las sospechas en relación al dinero pues ya no tiene nada que ocultar: es su propio fin y funciona desatendiendo sus entornos éticos, religiosos, políticos y medioambientales. En aras de su propia circula-

ción, está movido por una a-moralidad absoluta, ciego ante los efectos que sus decisiones pueden acarrear en los entornos del entramado económico de la sociedad contemporánea.

Como bien recuerda Simmel, la circulación permanente de dinero y la concomitante proliferación de transacciones económicas a lo largo y ancho del mundo, sólo son posibles con una condición: su *desmaterialización*, primero como papel/plástico y, actualmente, como ente digitalizado. Su omnipresencia sólo es posible mutando de forma y de escenario, esto es, convitiéndose en nuestros días en *bit* que circula a velocidad de la luz por el nuevo *espacio de flujos* haciendo posible operaciones económicas que trascienden los límites espacio-temporales. En este nuevo decorado virtual el dinero es una ficción, un simulacro, pura información. Como dice Castells, mera *expectativa*. En definitiva, *nada*, pero es nada como *forma de ser*, para *no dejar de ser*. Más aún, para no dejar de ser/estar en cualquier parte del planeta en *tiempo real*. Despojada de cuerpo y de materia transita por el espacio virtual a velocidad de la luz. No en vano, en la sociedad posmoderna «la categoría económica del valor es absorbida por el valor de la *información*»⁸⁶ ya que la rentabilidad de las acciones económicas va a depender de la capacidad de los agentes para generar, procesar y aplicar con eficacia esa información. Si en (la versión liberal de) las sociedades modernas el dinero estaba a disposición del aparato normativo de una sociedad cuya «acción económica está por sí misma orientada hacia el bien»⁸⁷, en la posmodernidad *todo está a su disposición*. Todo lo dispone para que su circulación no se coagule y no cristalice, para que, en realidad, *no pase nada* en un recinto social que da pábulo al intercambio de simulacros carentes de sentido y valor más allá del mero intercambio. De hecho, se paga para seguir pagando, para que no se detenga la circulación del dinero. Este se libera de tutelas religiosas (Iglesia) y políticas (Estado) introduciendo un ritmo enloquecedor en una vida social que celebra la mutación de cosas, relaciones, valores e identidades por la mutación misma. Así lo constata Baudrillard cuando afirma que «el sistema ya no necesita la productividad de todos: necesita que todo el mundo participe del juego»⁸⁸.

⁸⁶ Vief, B., «Digitales Geld». *Digitales Sein. Ästhetik der elektronischen Medien* (F. Rotzer, ed), Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, pág. 117

⁸⁷ Dumont, L., *Homo aequalis*, Taurus, Madrid, 1982, pág. 87

⁸⁸ Baudrillard, J., *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 1980, pág. 142

En el momento en que el dinero atiende como problema esencial la reproducción de la capacidad de pago/gasto y, con ella, del dinamismo de la economía, es cuando el propio dinero exhibe su condición de *fin en sí mismo y para sí mismo*, cuando el dinero *se piensa* desde el punto de vista de cómo garantizar su supervivencia. Aquí ya no prevalece su imagen de medio de pago y de cálculo al servicio de la pulsión acaparadora del individuo moderno afanoso por perdurar en la memoria social. Más bien predomina la de *sujeto y protagonista único* de su propio subsistema funcional. De suerte que «la ganancia de dinero ya no es un lujo, sino una necesidad interna de la economía; se trata de una cuestión de supervivencia»⁸⁹.

Han sido Niklas Luhmann y socios quienes, desde la teoría de sistemas, han pensado con radicalidad el discurso del dinero en nuestras sociedades en las que la economía asume la necesidad de dinero para generar dinero, es decir, de *prestar* dinero para hacerlo circular, de adelantar el tiempo futuro en el presente convirtiendo a éste en un horizonte de acción plagado de riesgos y contingencias. Desplomados ya los referentes, la economía entra ya en un período en el que se convierte en fin en sí y para sí, desatendiendo el *afuera* de su entorno. Lo importante es que el flujo de dinero no se detenga, que no se interrumpa la capacidad de pago de los actores. Más aún, su vida (su circulación) depende del incentivo al gasto tan propio de nuestra época. La secuencia que está a la base de este argumento es la siguiente: para reproducirse el dinero promueve el gasto (en sintonía con la hegemonía de la significación imaginaria de la *novedad*) y, para ello, *naturaliza* el endeudamiento. Con referencia a éste, el subsistema económico produce una *diferenciación interna* en forma de un mercado de dinero en el que el dinero compra y vende dinero y en el que, en el caso del crédito privado, las condiciones impuestas por el propio dinero (grandes fusiones bancarias, nuevos conglomerados financieros, multinacionales, etc.) «prevalecen sobre las jerarquías públicas de regulación nacional e internacional»⁹⁰. Es el dispositivo bancario integrado en el subsistema económico *autorreferencial*, es decir, atento exclusivamente a sus propias necesidades, y *autopoietico*, es decir, capaz de responder ante ellas a partir de sus propios elementos, el que repone y relanza la capaci-

dad de pago de los actores sociales y garantiza la liquidez cuando ésta no resulta de la propia circulación de dinero. La economía actual entiende el pago desde el endeudamiento, paso necesario para la revitalización del flujo del dinero ya que donde no hay posibilidad de pago/gasto (consumo) el protagonismo ha de recaer «en los bancos, que conceden un crédito, «compran» incapacidad de pago y lo hacen en referencia a la adquisición de capacidad de pago (intereses)»⁹¹.

Ya ha quedado dicho que el dinero anega los rincones de la experiencia cotidiana del individuo posmoderno. Se encuentra a su servicio para poder subsistir cuando hasta el final de la cultura moderna el hombre siempre ha estado sometido a los rigores de su escasez en el contexto de una cultura competitiva en la que se salvaba aquél que *se hacía a sí mismo*. El dinero necesita circular. Y por ello se brinda de continuo ofreciéndose en condiciones sumamente ventajosas. Sólo circula facilitando el gasto, sólo el gasto/pago le hace circular. Pero para ello ha de estar en manos de los individuos, manejable y utilizable a su capricho. De esta manera, el crédito constituye uno de los elementos claves de la vida económica posmoderna. Sólo creando un mercado de dinero (público y privado), éste puede circular con más facilidad en un decorado en el que el individuo sufre un bombardeo constante de estímulos que se renuevan y que alientan su gasto de manera exacerbada.

Obsérvese que los viejos modelos del hombre burgués que vive para acaparar riqueza han pasado al cuarto trastero de la memoria de la humanidad. No se corresponden con las vivencias del individuo contemporáneo en referencia al dinero. Aquel se hacía uno con lo que tenía. Su ser consistía en tener, en tener más y, a poder ser, más que el resto para, así, ennoblecerse y distinguir su identidad frente al común de los mortales. El hombre burgués aspira en su fuer interno a *a-masar* riqueza y dinero, de algún modo a ser como *lo compacto y lo sólido* del oro, en definitiva, a *per-durar*. Concentrar y acumular monedas como expresión de su buen hacer, tesón, autodomínio y valía individual.

Por el contrario, la experiencia anímica del hombre contemporáneo se mueve bajo un corpus de metáforas muy distinto. Se acerca al dinero bajo una atmósfera simbólica que privilegia el flu-

⁸⁹ Busche, H., «Geld als Zeichen», *Kultur der Zeichen* (ed. W. Stegmeier), Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 2000, pág. 219.

⁹⁰ Lash, S. Urry, J., *Economías de signos y espacio*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, pág. 380.

⁹¹ Baecker, D., Op. cit., 1991, pág. 25.

jo y el devenir en detrimento de lo compacto y lo sólido. En este sentido su óptica del dinero se acomoda al gasto y al pago como fines en sí mismos. De modo que, más que acumular, su vida se reduce a pagar, a gastar hasta el exceso, a gastar como respuesta a una oferta semiológica que le desborda. Nada fijo predomina en su existencia, ya sea carácter, gusto, estilo de vida, proyectos. No hay un *punto sólido* en torno al cual atesorar dinero interrumpiendo su circulación (como ocurre en el burgués en su ansia por amasar oro para perdurar en la historia). Por lo mismo, no se demora en la acumulación de dinero. El dinero *pasa por sus manos, fluye, se le escapa*, sin ningún ánimo de hacerse uno con él. No hace sino llegar a sus manos, ya parte hacia otras. Los individuos son meras etapas de su infatigable caminar hacia ninguna parte.

Más aún, «la nuestra es una comunidad de tarjetas de crédito, no de cartillas de ahorro»⁹². En el modo de vida posmoderno dado a la novedad, al cambio compulsivo, a lo rápidamente desechable, la cortoplacismo, el dinero prolifera, se ofrece, se brinda. Pero más que para hacerse con él y acapararlo, para *des-hacerse* de él, para *dilapidarlo*, para *no demorarse* en él, y, en el extremo, para cumplir con los requisitos de la *inclusión* en este modelo social en el que el consumo es la llave de entrada y de pertenencia. No se trata de tenerlo o no tenerlo, de poseerlo o no. El asunto es, como dice Luhmann, *pagar/gastar* y, por ende, *dar la impresión* de pertenecer a lo selecto de esta sociedad. El dinero es el «billete de ingreso»⁹³ para acceder a los *sacros lugares* (centros comerciales, parques temáticos, circuitos turísticos, museos) donde la magia alquímica de las imágenes mantienen vivo el deseo que, insaciable, no cesa en la inextinguible búsqueda de estímulos. Se necesita de él para representar la liturgia del consumo y, por ende, para escenificar tanto la inclusión como la exclusión social. Pero también él es esclavo del ideal estético del consumo ya que una época centrada en las ideas de necesidad y utilidad y ajena a la novedad entorpecería su circulación y su reproducción.

Frente al ávaro como caracterización psicosocial del hombre burgués que evita el pago para atesorar riqueza, en el escenario posmoderno se trata de gastar dinero. Y en ese gasto desaforado, de endeudarse como condición para poder gastarlo. Esta es la lógica secreta del dinero posmoderno. La marea de estímulos, sueños, ilusiones, es tal que sólo pueden hacerse realidad endeudándose. De este modo, el hombre posmoderno queda personificado en los caracteres psicossociales del derrochador, del ocioso, del extrafalarario, del extravagante⁹⁴ que se recrean, no en la posesión, sino en el consumo como cifra de excelencia y reputación social. Con el dinero pretende obtener emociones y sensaciones y, por otra parte, el dinero regenerar su circulación. Conviene no olvidar que tener dinero es *tener tiempo*, tiempo para pensar, reflexionar y meditar las estrategias vitales a seguir en el futuro. «Tener dinero permite anticiparse al futuro»⁹⁵. En este sentido, «el crédito permite, por tanto, disponer de tiempo. Facilita la realización de proyectos, es decir, la adquisición de tiempo. Un tiempo prestado con dinero prestado»⁹⁶.

En este estado de cosas echa raíces el *hombre-dinero*⁹⁷ prototípico de la posmodernidad. Se trata de un modelo humano que, con ayuda del crédito tan necesario para gastar, convierte su futuro en presente. De modo que «desfuturiza el futuro»⁹⁸. Lejos de esperar lo que lo venidero pueda deparar, se anticipa a él a través del endeudamiento que le concede/le presta tiempo en el presente para pensar cómo actuar. Así, tiene en el presente lo que tendría probablemente al final de su vida. Se puede hablar, por tanto, de la *extensión del presente social*⁹⁹.

El reverso de esta idea es la obligación ineludible de devolución, una situación que puede volverse asfixiante ya que el bienestar inmediato no excluye la in-determinación propia del futuro consistente en la posible imposibilidad de asumir la deuda. No en vano, hablar de futuro es hablar de *contingencia*, de cursos de acontecimientos no presididos por la *necesidad*, como recuerda Luhmann para nuestras sociedades contemporáneas.

⁹² Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 55

⁹³ *Ibid.*, pág. 60

⁹⁴ Dodd, N., *The sociology of money*, Polity Press, Cambridge (Ingl.), 1994, pág. 111 ss.

⁹⁵ Kintzelé, J. «La logique du crédit como logique de la modernité», *Revue de l'Institut de sociologie de la Université libre de Bruxelles*, 1986-87, n° 3-4, pág. 148

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 148

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 148

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 148

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 148

CONCLUSIONES

El individuo moderno proyectó en el dinero sus esperanzas de perdurar en la memoria de la sociedad. Descubrió en él el acceso a la inmortalidad para aquellos que triunfaban en la profesión y en los negocios a través de un talante laborioso, racional, severo, ascético y prudente. Además de ser

un medio de adaptación a los recursos materiales de la sociedad, el dinero muestra en la modernidad una dimensión imaginaria que proyecta al individuo hacia escenarios utópicos en los que su nombre, su obra y su identidad cristalizan y se solidifican. Tras el afán de acumulación de dinero se esconde la lucha del burgués contra el poder corrosivo del tiempo.