

Alberto Bernabé
Remo Bodei
María Pía Chirinos Montalbetti
Paola Corrente
Cesare Del Mastro Puccio
Jorge Fernández-Baca Llamosas



PEN\$AR EL DINERO

JORGE WIESSE REBAGLIATI
CESARE DEL MASTRO PUCCIO

Editores

Carlos Gatti Murriel
Efraín Kristal
Victor J. Krebs
Jean Leclercq
David Meyer
Cecilia O'Neill de la Fuente
Donatella Stocchi-Perucchio
Jorge Wiese Rebagliati
David Wong Cam
Carmela Zanelli
Felipe Zegarra Russo



FONDO
EDITORIAL

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

Alberto Bernabé
Remo Bodei
María Pía Chirinos Montalbetti
Paola Corrente
Cesare Del Mastro Puccio
Jorge Fernández-Baca Llamosas

PEN S/AR EL DINERO

JORGE WIESSE REBAGLIATI
CESARE DEL MASTRO PUCCIO

Editores

Carlos Gatti Murriel
Efraín Kristal
Victor J. Krebs
Jean Leclercq
David Meyer
Cecilia O'Neill de la Fuente
Donatella Stocchi-Perucchio
Jorge Wiese Rebagliati
David Wong Cam
Carmela Zanelli
Felipe Zegarra Russo



FONDO
EDITORIAL

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

Cuando «en la moneda más usada aparece aún un rostro humano»: sospecha, ambigüedad y génesis del dinero en tres fenomenólogos franceses

Cesare Del Mastro Puccio
Universidad del Pacífico, Lima
Université Catholique de Louvain

¿En qué sentido una aproximación al dinero puede considerarse fenomenológica? Si, como lo recuerda Michel Henry, la originalidad de la fenomenología consiste en preguntarse «sobre lo que permite a un fenómeno ser un fenómeno» (2003, p. 197), pensar el dinero desde un punto de vista fenomenológico implica preguntarse por la realidad que funda y efectúa su aparecer según el modo de fenomenalización más propio. Se trata de apuntar a «lo que hace de [él] lo que es: Su fenomenalidad considerada como tal –su aparecer, su manifestación, su revelación» (Henry, 2004, p. 326). Describir las diversas modalidades de nuestro vínculo con el dinero supone dejarlo irrumpir tal como ha aparecido siempre ya ante nosotros y estudiarlo, así, en su relación originaria con las condiciones internas de la fenomenalidad, es decir, en su vínculo con «movimientos y gestos primeros» (Levinas, 1997a, p. 48). En el marco de esta conexión más general del dinero con «el aparecer de aquello que aparece», nos proponemos analizar en este artículo los modos de fenomenalización de la fenomenalidad que el dinero presupone en el pensamiento de Paul Ricœur, Emmanuel Levinas y Michel Henry¹.

¹ Salvo que se indique lo contrario en la bibliografía de este trabajo, las citas tomadas de obras escritas originalmente en francés han sido traducidas al español por el autor de este artículo.

El dinero despierta una primera sospecha: ¿cómo dejar que se presente en su aparecer mismo un fenómeno marcado precisamente por su anonimato y su neutralidad en la medida en que es creado para el universo indefinido de necesidades, bienes y placeres que justifican su adquisición y en los que se diluye una vez usado? Los tres filósofos mencionados coinciden en este punto de partida. Ricœur (2010) resalta en su artículo de 1992: «El dinero: de una sospecha a la otra», que el «mediador universal» parece ajeno a toda consideración ética debido a que solo es un «signo abstracto», un simple «medio de intercambio». En ese sentido, ninguna consideración moral se refiere al dinero propiamente dicho, sino a los bienes intercambiados gracias a él. En los términos empleados anteriormente, el aparecer fugaz del dinero desaparece una vez que las monedas permiten alcanzar los bienes y servicios que realmente importan. Solo estos verdaderos objetos de nuestro «deseo de adquisición y de posesión» pueden ser considerados buenos o malos:

Como mediador neutro, universal, ¿no se limitaría el dinero a expresar el valor mercantil compartido por los bienes intercambiados [...]? Económicamente neutro, ¿por qué no sería moralmente neutro? O más bien, ¿no debería simplemente ser considerado bueno, en la medida en que, a diferencia del trueque, abre un doble espacio de libertad al comprador y al vendedor? (Ricœur, 2010, p. 201)

Levinas, en la conferencia de 1986 a los bancos de ahorro belgas, «La ambigüedad del dinero», parte de una constatación similar a la de Ricœur: el rasgo distintivo del dinero consiste «en poder intercambiarse con cualquier cosa y con todo tipo de servicio» (Levinas, 1997b, p. 69). Su vacuidad se explica por el hecho de que su valor reside en las necesidades humanas que permite satisfacer de manera indirecta, es decir, a través de la inmensa gama de bienes y servicios a los que permite acceder: «Cosa y servicio cuyo valor se remonta a la axiología primera inscrita en las necesidades humanas naturales y adquiridas, materiales y culturales» (Levinas, 1997b, p. 69).

En la conferencia de 1992, «Pensar filosóficamente el dinero», Henry propone un análisis de los diversos grados de abstracción que explican la génesis del dinero en tanto «realidad» de la que hablan los economistas. Sigamos brevemente las etapas de este nacimiento del dinero a partir del diálogo que Henry establece con Marx.

El ser humano para satisfacer sus necesidades y adecuarlo a sus deseos transforma incesantemente el universo. Este proceso real de producción genera valores de uso, pero una vez que se vuelve más complejo surge una primera pregunta: ¿Qué criterio permite intercambiar valores de uso asociados a objetos totalmente

diferentes? La respuesta a esta pregunta conduce a un primer grado de abstracción. Para definir el valor que hace posible el intercambio de los valores de uso es necesario determinar y medir «objetivamente» el trabajo real que ha generado cada valor de uso. Se pasa, entonces, del valor real de uso producido por el trabajo individual al objeto-trabajo cuantificable. Este primer nivel de abstracción es definido por Henry como una salida de sí mismo —una exteriorización, una alienación— del trabajo viviente, singular e invisible, hacia una idea del trabajo que permite definir el valor de cambio, pero que ha convertido a la «fuerza subjetiva y real de trabajo» en una re-presentación económica, en una entidad visible que se puede nombrar y calificar:

En esta representación, en esta posición fuera de sí en el mundo, el trabajo pierde sin embargo la sustancia fenomenológica subjetiva que constituye su realidad viva, irreductiblemente singular: se convierte en algo irreal, general, social, abstracto, ideal, cualificado y cuantificado —el trabajo del que hablan los economistas—. Ahora bien, este trabajo objetivamente cualificable y cuantificable, proyectado sobre el producto del trabajo real (del valor de uso), es el que crea el valor de cambio. El valor de cambio es por ende la representación del trabajo en lo producido. Hay una identidad entre el valor de cambio y el trabajo representado: uno y otro tienen el mismo estatuto, una misma sustancia, una misma realidad. Esta sustancia es la negación de toda sustancia, es lo insustancial; esta realidad supone la negación de todo lo que, según Marx, constituye la realidad, a saber, la realidad del universo y, de manera más profunda, la de la subjetividad que, en cuanto praxis, tiene entre sus manos este universo y lo arranca a cada instante de la nada. [...] todas las determinaciones económicas no son sino las declinaciones de este trabajo y de este valor. La «realidad económica» es por ende una irrealidad de principio, una entidad general, una idealidad, una abstracción o, como también afirma Marx en un sentido no hegeliano, una alienación. Abstracción o alienación ya que en esta venida fuera de sí en la exterioridad, la subjetividad viva del trabajo original real ha perdido todas las propiedades que recibe de su subjetividad: sufrimiento, pena, intensidad del esfuerzo. En resumen, todo lo que está vivo y constituye la vida ha quedado fuera de juego. (Henry, 2015, pp. 256-257)

Este primer nivel de abstracción es seguido por otros dos momentos de exteriorización. Por un lado, el objeto-trabajo es representado en el producto y se convierte, así, en objeto-mercancía, proyección fuera de sí del valor real de uso que crea el valor de cambio. Este último es «la representación del trabajo en el producto, el cual una vez investido por esta representación se convierte en mercancía» (Henry, 2015, p. 257). Por otro lado, la representación objetiva del

trabajo se percibe en su forma más abstracta cuando se separa del cuerpo material de la mercancía y se presenta como objeto-dinero, como forma pura del valor de cambio ajena al cuerpo real del producto. El siguiente ejemplo ilustra muy bien la manera como el «mediador universal» es generado por este proceso de abstracción:

Consideremos el cambio más simple: 40 francos de té se cambian por 40 francos, los cuales se cambian por 40 francos de café. En este cambio, la misma cantidad de trabajo abstracto aparece bajo tres formas sucesivas: tal cantidad de té, luego bajo su forma pura de dinero, y luego bajo la forma de tal cantidad de café. La abstracción del dinero, su indiferencia con respecto al cuerpo material de la mercancía, le permite aparecer bajo la forma de té o de café o bajo su forma pura de dinero. Esta abstracción del trabajo permite la circulación de las mercancías, su cambio, la intercambiabilidad misma. (Henry, 2015, p. 258)

La génesis del dinero sigue, pues, el proceso de abstracción que conduce del trabajo subjetivo viviente al objeto-trabajo, del objeto-trabajo al objeto-mercancía y de este último al objeto-dinero. Considerados como «sustancialmente homogéneos» según «la metamorfosis por principio posible de unas determinaciones económicas en otras», trabajo, valor de cambio y dinero pueden «intercambiarse mutua y continuamente» (Henry, 2015, pp. 257-258). Esta «exterioridad del dinero respecto, primero, del trabajo viviente y, segundo, de la mercancía» es la condición de su valor de cambio en la esfera económica:

Pero la representación del trabajo, en lugar de investirse en el producto/mercancía, puede ser apercibida en sí misma en su forma pura, es decir, separada del cuerpo material de la mercancía. Esta representación pura del trabajo es el dinero. El dinero es de este modo la forma pura del valor de cambio. Pero la representación del trabajo, ya se encarna en la mercancía o aparezca en estado puro en el dinero, es en todo caso una representación doble, la representación de una representación: es la representación del trabajo social, abstracto, general de los economistas, el cual es a su vez una representación del trabajo vivo. En la economía, la vida –la única actividad viva y eficaz– se ha convertido en objeto-trabajo, representado en estado puro en el objeto-dinero. Tal es la génesis transcendental del dinero. (Henry, 2015, p. 257)²

² En su artículo de 1987, «Sociabilidad y dinero», Levinas sostiene que la homogeneidad (comparación, totalización) que las unidades de dinero –los precios– establecen entre las cosas y los servicios (trabajo humano) es, de entrada, paradójica, ya que «ofende, en el valor, los servicios humanos que

En el segundo momento de su reflexión, Ricœur, Levinas y Henry coinciden en que la abstracción del dinero definido como «mediador neutro» constituye un razonamiento demasiado simple e incluso engañoso. En lugar de desaparecer como «forma pura» detrás de las mercancías a las que permite acceder, el dinero, precisamente en virtud de su neutralidad respecto de los bienes que permite intercambiar, se erige, según Ricœur, en el objeto de un deseo que conduce con frecuencia a la codicia y la avaricia:

El deseo de adquirir el mediador universal no tiene, en sí mismo, ningún límite [...] el hambre de oro es insaciable. [...] debido a su neutralidad y a su universalidad, ligadas al poder indeterminado de adquisición que ofrece, el dinero es el objeto soñado. (Ricœur, 2010, p. 201)

Levinas precisa, en ese sentido, que el valor permanente del dinero en tanto «mediación por excelencia» no radica en la «posesión en acto» sino en la «posibilidad o poder de una entrada en posesión» (Levinas, 1997c, p. 80). El dinero asume un rol esencial debido a que esta «posibilidad de poseer» permite responder a las necesidades naturales y materiales del ser humano, las que a su vez se fundan en el inter-és —escrito así, con un guion—, es decir, en la necesidad como «hambre de ser»:

Inter-és humano —y escribo inter-és con un guion—, necesidad como gusto de ser o hambre de ser. La posición misma de ser, que es un esfuerzo por ser. [...] Original ontología como esforzarse por ser. [...] Ser como *conatus essendi*, el esfuerzo por ser, o como el acto de perseverar en la existencia, es decir, siempre a la manera del para sí y de la subjetividad. (Levinas, 1997b, p. 69)

Si el dinero es deseado en sí mismo es porque ha estado siempre ya fundado —fenomenológicamente— en la «axiología primordial» según la cual el existente se mantiene atado a su existir, al acontecimiento mismo de ser: «apetito de existir o hambre de ser a través de los alimentos terrestres [...] intimidad afirmada del existir o de la vida» (Levinas, 1997c, pp. 81-82).

ella implica —referidos, con razón, a la utilidad y al interés—, la dignidad impagable de este trabajo en tanto humano, que como tal se mediría según otros principios o se consideraría incalculable. [...] la homogeneización por el dinero [...] asimila los servicios humanos, el trabajo, a las cosas en el salario y olvida el trabajo amortizado en los objetos; por lo tanto, todo valor se reconoce a través del interés de la necesidad y se posee por medio de la compra. Momento esencial en el acontecimiento de una civilización del dinero. El valor comercial de los servicios y del trabajo humanos acredita la idea fuerte del **ser** totalizado y uno, e integrado a la economía y a la aritmética del dinero, orden o sistema que cubre o disimula los desórdenes de las luchas implacables del interés donde el otro hombre se evalúa en dinero según el precio de su **hacer** y de su saber-hacer. Integración del hombre en el sistema económico, su puesta en precio en las diferentes articulaciones del desarrollo económico» (Levinas, 1997c, pp. 81-83).

Ahora bien, lejos de limitarse a garantizar la salud necesaria para «perseverar en el ser», el «hambre de ser» lleva a atribuir un valor mercantil a los valores culturales y a los servicios humanos que suponen placer y gozo, incluso cuando estos se alejan de la estricta preocupación por la salud, la comodidad o la propia seguridad: «Pero esta hambre de ser [...] se ejerce bajo la atracción de los valores del placer, promesa en la satisfacción que es gozo en ella» (Levinas, 1997b, p. 70). En su esfuerzo por ser, el hombre llega también a los extremos del «en sí» y del «para sí» por los que el inter-és se transforma en violencia contra el otro hombre: «Dura univocidad del inter-és que se hace odio: emulaciones entre hombres, competencia en la rivalidad hasta las crueldades y las tiranías del dinero y la violencia sanguinaria de las guerras» (Levinas, 1997c, p. 82). Además, precisamente por su capacidad de distanciarse del objeto inmediato de satisfacción y de gasto —por ser posibilidad de posesión y no posesión en acto—, lejos de diluirse para dirigirse a otro bien, el dinero ejerce una poderosa atracción porque puede ser administrado en sí mismo. Entonces los diversos espacios que permiten velar por la axiología primera del inter-és —despensa, hospital, escuela— dan lugar a los bancos:

La posibilidad de separar el dinero de su gasto, de administrar el inter-és mismo [...] en el dinero de bolsillo, en el dinero en el bolsillo y en el dinero en el banco es, al mismo tiempo, la posibilidad de manejar y administrar el dinero mismo como una cosa, como una mercadería, más allá de su poder mediador y sin romper —esto es lo importante— con el inter-és de la economía. Beneficiarse, a través de las necesidades y de las coerciones de la economía, de una disponibilidad humana, de un para sí de la libertad que prolonga, sin embargo, la perseverancia en el ser o el *conatus essendi* del que partimos y el inter-és. El para sí de la suficiencia o de la riqueza, ciertamente, pero también el riesgo y la prueba. (Levinas, 1997b, pp. 70-71)

Henry aborda esta paradoja de la economía mercantil del siguiente modo. En lugar de desaparecer gracias a su poder de «encarnarse en el cuerpo de todas las mercancías bajo la forma de su valor y, de este modo, hacer posible su intercambio», la posibilidad de desvincularse del cuerpo de un producto para abrir acceso a otro permite al dinero «retirarse del cuerpo de la mercancía y aparecer frente a ella, precisamente bajo la forma pura de dinero» (Henry, 2015, p. 258). En virtud justamente de su abstracción, el dinero se reafirma como ajeno a toda mercancía, como algo que puede existir por sí mismo y que puede ser deseado por sí mismo. Si en una primera etapa se olvida el trabajo subjetivo y viviente en beneficio de su representación para definir el valor de cambio, en este segundo momento des-

aparece la mercancía misma, en una sociedad en la que de lo que se trata es de producir dinero a partir del dinero mismo:

El dinero se sitúa entonces frente a la mercancía como un tercero, como una realidad exterior a la mercancía y que esta debe afrontar. La intercambiabilidad de la mercancía, que le era interior en calidad de su valor, deviene exterior en cuanto dinero: el cambio, la venta de la mercancía, ha devenido contingente con relación a ella misma. La crisis se revela inherente a la economía mercantil como su posibilidad misma. Esta posibilidad permanente de crisis se actualiza en el capitalismo en la medida en que este no tiende ya a producir mercancías sino dinero, y en que la producción de las mercancías solo es un medio para procurarse dinero por su venta. Resulta pues necesario vender todo lo antes posible, si bien este imperativo se oculta a la contingencia de la venta, es decir, a la exterioridad del dinero con relación a la mercancía, que expresa ella misma la exterioridad del valor de cambio con relación al valor de uso, que a su vez expresa él mismo la exterioridad del trabajo social con relación al trabajo vivo, su desdoblamiento, y que no es otra cosa que la génesis transcendental del dinero y de la economía en general. (Henry, 2015, p. 258)

La mercancía solo es producida porque puede ser vendida para generar dinero; desconectado del cuerpo material del producto –valor que se valoriza en sí mismo–, el capital hecho de dinero constituye un fin en sí mismo que espera transformarse en más dinero, generar intereses, beneficios, rentas:

La abstracción del dinero, el hecho de que pueda separarse del cuerpo material de la mercancía, existir por sí, parece abrirle una existencia autónoma. En esta esfera de existencia autónoma, el dinero tendría sus leyes propias, su devenir propio y, de este modo, una eficacia propia. El universo donde el dinero vale por sí mismo sería aquel en que actúa por sí mismo. Esta esfera no es otra que la del capital –un capital hecho de dinero–, la esfera del valor de cambio y, de manera más precisa, del valor que se valoriza, del dinero que espera transformarse en mucho más dinero. De este modo, el capital reporta un interés, un beneficio, una renta, hay tipos de intereses, de beneficios, etc. (Henry, 2015, p. 258)

Desde una perspectiva más bien hermenéutica –interesada sobre todo en la herencia simbólica a través de la cual diferentes épocas han construido nuestro imaginario sobre el dinero en los niveles moral, económico y político–, Ricœur inscribe esta lógica mercantil en el nuevo imaginario sobre el dinero que surge con el capitalismo en la Modernidad, es decir, en una esfera económica opuesta a las sospechas morales que el dinero había despertado en la Antigüedad y en el

Medioevo. De esta manera, el filósofo interpreta el proceso que llevó de la condena de la codicia a la valoración del interés como una vía para refrenar la violencia de las pasiones «afectivas» –poder y concupiscencia, por ejemplo– al reemplazarlas por una «pasión fría»: el «apetito racional de la ganancia» (Ricoeur, 2010, p. 205). Una vez ganada su «causa moral», el dinero podrá desarrollarse en el plano estrictamente económico. La economía política del siglo XVIII da cuenta de este cambio de mentalidad cuando propone reemplazar la aproximación moral del dinero por la búsqueda sin obstáculos del beneficio y de la competencia, bases de un nuevo vínculo social. Los intercambios comerciales prometen reemplazar toda forma de subordinación y la autonomía de los métodos de la ciencia económica refleja el espíritu del individualismo moderno contrario al holismo propio de las sociedades jerárquicas (Ricoeur, 2010, pp. 206-207).

Sin embargo, al final de su estudio Ricoeur insiste en que el afán por poseer al «mediador universal» en sí mismo y según las reglas de un universo económico autónomo responde, de manera más profunda, al hecho de que la riqueza está asociada a las otras «economías de la grandeza», las del renombre, el éxito personal, el poder y la creación: «El dinero es la llave maestra. Pero si tiende a colonizar todas las esferas no mercantiles es porque la grandeza que él confiere a las personas es una grandeza-fetiché, ante la cual las otras grandezas tienden a inclinarse» (Ricoeur, 2010, p. 213). El reino de la grandeza-fetiché del dinero se traduce en el dominio de la esfera mercantil sobre las esferas que distribuyen bienes no comerciales tales como la ciudadanía y la salud: se traduce en la contaminación de todas las «grandezas» del ser de una persona por la «grandeza» del tener y, así, en la venalidad personal, fuente última de la corrupción.

Pero la existencia autónoma del dinero y su poder para transformarse en el criterio de todas las esferas de la vida no son, en realidad, menos aparentes que la vacuidad basada en su anonimato y su neutralidad. Solo la radicalidad de un gesto fenomenológico tal como lo definimos al inicio permite a Henry despojar al dinero de su aparente autosuficiencia para abordarlo según las condiciones primeras de su aparecer, según la fuente real desde la que es engendrado, a saber, la praxis subjetiva de trabajo llevada a cabo por un viviente humano que se experimenta a sí mismo como afecto y como fuerza, allí donde la necesidad sufriente se transforma en actividad creativa destinada a transformar la realidad para satisfacer dicha necesidad. No se trata únicamente de conciliar el triunfo del individuo y el reino de la justicia social, o de establecer qué esferas de bienes deben mantenerse ajenas

a la influencia del «bien-dinero», sino de remitir este último a la «fuente no económica» de la que procede:

¿A partir de qué realidad y por medio de qué realidad es engendrado el dinero, es decir, es creado en su ser de dinero y, a una, constantemente producido y reproducido como tal? A partir de la vida, no de la vida biológica de las moléculas, de las neuronas, etc., sino de esta vida que es la nuestra, y cuyo ser en propio consiste en experimentarse a sí misma, sentirse, actuar, sufrir y gozar. Esta vida, según Marx, presenta cinco caracteres: es subjetiva, es individual, es esencialmente activa, y ello porque es esencialmente necesidad, porque la necesidad sufriente se transforma en acción destinada a satisfacerla. Esta vida, en fin, está adosada al universo que no cesa de transformar para hacer de él algo conforme a su deseo. Esta transformación incesante del universo por la praxis subjetiva de los individuos vivos, fundamento de la historia y de la sociedad, Marx la denomina proceso real de producción de los valores de uso, un proceso que en sí mismo no tiene nada de económico. (Henry, 2015, pp. 255-256)

«Pensamos filosóficamente el dinero» si nos preguntamos por su génesis no económica, es decir, por la vida subjetiva radical –aparecer de la vida como afecto y como fuerza– que precede, funda y hace posible toda aparición del dinero en el mundo como exteriorización, representación y abstracción económica. En otras palabras, no es el dinero el que desaparece en virtud de su aparente neutralidad –hemos visto, por el contrario, que la abstracción del dinero refuerza su impresión de autonomía todopoderosa–: cuando perdemos de vista que incluso en la moneda más gastada está impreso el *pathos* del sufrimiento propio de toda necesidad humana así como el *pathos* del gozo asociado a la fuerza creativa de trabajo, olvidamos el trabajo viviente del individuo en nombre del concepto de «partido» y de «sociedad», o en nombre de la «técnica» y el «mercado»³. Olvidamos que,

³ Henry precisa en este sentido: «Hoy en día, estos análisis –a saber, la retro-referencia del dinero a la vida–, ¿acaso no están superados? Si se mira hacia el este, encontramos en la caída de los regímenes comunistas una confirmación pasmosa de la tesis de Marx, a saber, que cuando los individuos no hacen nada, nada se hace. Y no es ciertamente la sociedad la que los va a reemplazar, una sociedad que, para Marx, no existe. ¿Y si miramos hacia el oeste? En el oeste vemos aquello que progresivamente reemplaza a los individuos: la técnica en sentido moderno, galileano. El trabajo vivo se encuentra progresivamente excluido del proceso real de producción de los valores de uso en beneficio de dispositivos objetivos. Si, por ende, el trabajo vivo es lo único que crea valor, dinero, vemos cómo este tiende a desaparecer en el oeste al mismo tiempo que el trabajo. Lo que por todas partes se nos presenta hoy en día como la solución feliz –el mercado–, se torna precisamente imposible. ¿Cómo fundar una producción tendencialmente creciente de valores de uso sobre un valor de cambio en vías de desaparición? Debería haber titulado mi intervención: el ocaso del dinero» (Henry, 2015, p. 259; cf. Henry, 2008).

como toda manifestación de la cultura, el dinero está fundado en la manifestación originaria de la vida subjetiva radical:

Esta autonomía del dinero es una apariencia, una ilusión que indica su carácter abstracto, es decir, el hecho de que –idealidad pura, irrealdad pura–, el dinero solo subsiste en la medida en que está fundado sobre una realidad de otro orden que lo crea constantemente y sin la cual desaparecería. Este carácter no-autónomo del dinero, Marx lo ha pensado bajo una triple forma: su incapacidad para acrecentarse por sí mismo, es decir, la imposibilidad del capital –a no ser como producto de la explotación del hombre– y su incapacidad para conservarse por sí mismo –pues dicha conservación implica el mantenimiento de los valores de uso de los que el capital está investido y, de este modo, la intervención constante del trabajo vivo– y, por último, su incapacidad para simplemente existir, en cuanto dinero, no siendo su existencia sino la representación del trabajo vivo. La **vida** es por ende la realidad fuera de la cual la realidad económica no tiene realidad alguna. De ahí que los análisis de Marx obedezcan a una única intención: establecer que, cuando el dinero o el capital parece que hacen algo, nunca son ellos en realidad los que hacen cosa alguna. Para ello es preciso convertir el dinero en fuerza de la vida, comprar trabajo, es decir –y según Marx–, comprar a alguien. Lejos de ser autónomo, el capital está constantemente investido de algo. Para comprender su historia, su destino, debemos situarnos «fuera del mercado», «retirar esta esfera ruidosa en la que todo transcurre de manera superficial y a la vista de todos», descender «al laboratorio secreto de la producción», al corazón de la subjetividad que despliega su esfuerzo para producir valores de uso y, así, el valor de cambio que no es sino la representación por principio inadecuada de este esfuerzo. O, como también afirma Marx, es preciso «ver no solo cómo el capital produce, sino también cómo él mismo es producido». (Henry, 2015, pp. 258-259)

En el caso de Levinas, la realidad no económica que funda la realidad del dinero remite a un valor que resiste justamente el cálculo y la comparación: la relación con el otro. Si «en el dinero lo que es poseído no es el objeto sino la posesión de objetos» (Levinas, 1991, p. 48), estos pierden su «sustancialidad muerta» (Levinas, 1997a, p. 45) al ser representados como mercancías porque entran en un movimiento de intercambio que los transforma en cosa comprada, vendible e incluso ofrecida. Gracias a este poder de des-cosificación, el dinero adquiere una valoración positiva, pues aparece siempre ya en la relación con el otro, en el intercambio y la sociabilidad. En el dinero la cosa pierde su sustancia en favor del «poder universal de adquisición y posesión», y esta circulación presupone y establece relaciones entre personas

[...] que duran más allá de la satisfacción de las necesidades por los productos intercambiados. [...] Posesión de la posesión, el dinero supone hombres que disponen de tiempo, presentes en un mundo que dura más allá de los contactos instantáneos, hombres que se otorgan crédito, que forman una sociedad. (Levinas, 1991, p. 48)

Su ambigüedad radica, entonces, en que, si bien en él los vínculos personales y sociales se cuantifican y giran en torno a números, el dinero mantiene e incluso potencia la relación con el otro, razón por la cual Levinas rechaza la equivalencia demasiado rápida entre «dinero» y «reificación del hombre».

En la medida en que aparece siempre ya inserto en el acontecimiento mismo del intercambio como posibilidad de relación con el otro, el dinero implica una parte de indeterminación y de libertad en la voluntad «aún libre de quien posee» (Levinas, 1997c, p. 80) y puede decidir qué hacer con esta «posesión de la posesión de la cosa» o «posibilidad de la posesión». Sin embargo, siempre en la perspectiva de una ambigüedad fundamental, dicha voluntad puede dejarse atraer de tal modo por la administración del dinero en sí mismo que la «afirmación del yo» –inter-és– deviene codicia y búsqueda ilimitada del poder: «Es una ambigüedad esencial: ¡Es a la vez el mammon y, al mismo tiempo, la caridad!» (Levinas, 1997a, p. 45). En efecto, el dinero

[...] mantiene a los individuos fuera de la totalidad, puesto que estos disponen de aquel; y a la vez los engloba en la totalidad, porque en el comercio y la transacción el hombre mismo es vendido o comprado: el dinero es siempre, en mayor o menor grado, salario. (Levinas, 1991, p. 47)

No obstante, la ambigüedad del dinero se expresa de manera más radical cuando, en el acontecimiento mismo del intercambio mercantil que permite poseer incluso a los hombres que trabajan, irrumpe el otro como posibilidad de un encuentro que no es conquista del poder ni aprehensión teórica de la verdad sino interpelación del yo por el rostro del otro en su unicidad incomparable: respuesta o responsabilidad original. Allí donde la economía pretende llevar a cabo la «totalización», surgen seres absolutamente singulares que, «debido a su singularidad misma, rechazan la adición» (Levinas, 1991, p. 47). Por ello, incluso si en tanto poseedores de dinero los hombres se suman como unidades formales de un «conjunto económico» que los absorbe hasta identificarlos con la mercancía, no se agotan en él. Pero además de oponerse a ser intercambiados en el seno mismo del intercambio, los hombres pueden conseguir que dicho intercambio económico, asumido como sociabilidad y misericordia, desborde y quiebre la totalidad del

discurso económico y la axiología del inter-és: «En el dinero nunca puede olvidarse esta proximidad interhumana, transcendente – sociabilidad que la atraviesa, de único a único, de extranjero a extranjero, la **trans-acción** de la que todo dinero procede, que todo dinero reanima» (Levinas, 1997c, p. 80).

El enraizamiento henriano del dinero en la fuerza subjetiva de trabajo corresponde, en Levinas, a la irrupción de un valor que, en su «unicidad de único» y de «absolutamente otro», resiste toda reducción a la esfera mercantil: «Aquí está, sin embargo, en el intercambio, presupuesta por el intercambio, la proximidad primera e inalienable del otro [...]. En el inter-és universal, heme aquí afectado en el intercambio por el otro» (Levinas, 1997b, p. 71). Si el dinero puede ser dado al otro es porque el yo es siempre ya respuesta al llamado del otro desde su desnudez y su miseria; la experiencia primera es este llamado a no dejarlo morir solo:

En su rostro [...] el yo puede leer o escuchar a la vez el llamado como un llamado de una mendicidad. El rostro del otro es siempre un pedido. Una mendicidad de una extrema debilidad y de su mortalidad, pero también, en este rostro, la autoridad de la prohibición de dejarlo solo a su suerte, de dejarlo solo a la muerte, a la enfermedad, al hambre –al hambre, a la enfermedad, la muerte. El mandamiento de hacerlo vivir, responder por el otro, es su posición respecto del otro hombre o [...] el verdadero significado de «no matarás». Responder por el otro antes de aferrarme a mi ser. (Levinas, 1997b, p. 72)

En la relación yo-otro el dinero es una modalidad del dar, como ocurre por ejemplo en el préstamo sin intereses. Toda economía y toda inquietud por la justicia presuponen «esta humanidad que se define por el **para-el-otro**, que es un **dar**» (Levinas, 1997a, p. 44): la expresión, la revelación del otro es siempre ya «algo que se debe dar [...] como si el modo imperativo del verbo viniese del rostro» (Levinas, 1997a, pp. 64-65). Y este amor solo es posible «con un ser **único**» (Levinas, 1997a, p. 67).

El valor mercantil del dinero basado en el inter-és da paso a la axiología de la santidad: gratuidad e incluso sacrificio, des-inter-és y no-indiferencia, respuesta a la mendicidad del otro por encima de la atadura a mi propio ser: «Nueva escala de valores más allá del fundamento interesado de la economía y del dinero» (Levinas, 1997b, p. 72). Pero si el otro resiste toda intención de intercambio porque irrumpe en su unicidad, yo aparezco también en mi condición «no-intercambiable en tanto responsable» (Levinas, 1997b, p. 73). Solo yo puedo responder por el otro en el instante de la interpelación; no hay transferencia de mi ser responsable ni escapatoria posible: «cada yo ha sido individualizado como elegido. Debido a su responsabilidad y por esta unicidad de elegido [...] él es el que debe responder,

el que no puede decir a una segunda persona que responda en su lugar» (Levinas, 1997a, p. 38). Se trata, en consecuencia, de la

[...] prioridad del dar sobre el adquirir, asimetría, en este sentido, entre el yo y el tú más allá del intercambio que es ya simétrico [...]. Responder por el otro, responder por su vida y así, precisamente, por su necesidad material y así dar dinero. (Levinas, 1997b, p. 73)

El dinero recupera toda su significación ética cuando es «dinero dado al otro», dinero en el des-inter-és:

Más allá de la axiología del inter-és, más allá del apetito de ser, más allá de la inquietud de cada uno por su quietud [...], preocupación que leemos en las necesidades cuya satisfacción se hace posible gracias al dinero [...], el hombre ¿no es también la asombrosa posibilidad [...] de ceder su lugar [...], de sacrificarse por el otro, de morir por el extranjero? [...] la bondad de dar: caridad, misericordia y, en la responsabilidad, respuesta y discurso y, así, el sentido positivo de un aferrarse al ser en tanto ser del otro: tomar en serio las necesidades del otro, de su inter-és y del dinero por dar. (Levinas, 1997c, pp. 83-84)

Ahora bien, si como señala Ricœur «La grandeza de los bienes adquiridos lleva la marca de la insatisfacción de los deseos de los otros» (2010, p. 201), ocurre que incluso en el dinero dado al otro se perfila la exclusión de un tercero invisible cuyo rostro interpela como «viuda, huérfano, extranjero». Levinas se pregunta a qué «otro» dar en primer lugar el dinero: «quién es el otro por excelencia, quién es el primer otro con el que estoy en deuda» (1997b, p. 74)⁴. La unicidad de mi responsabilidad ante el otro en el «cara a cara» se abre a la relación con toda la humanidad como un problema de comparación entre seres humanos y como exigencia de justicia entre ellos: necesidad de administrar esta exigencia por medio de la gestión de los poderes y los conflictos de interés, necesidad de instituciones —con su carga ineluctable de anonimato y de violencia—, de manera que el dinero dado al otro no sea únicamente misericordioso sino justo:

A partir de la sociedad, la violencia es toda la constitución del Estado y de la política, porque hay que dividir, hay que compartir. [...] Así la organización del intercambio del dinero se determina a nivel del Estado, porque siempre existen el tercero y la universalidad debido a que es necesario el número. [...] Pero en realidad el otro se encuentra en medio del número. Es lo que llamo **la aparición del tercero**. Está allí, cerca de él y el tercero es también mi prójimo.

⁴ «Lo que quiere decir que por el hecho de que usted tiene en cuenta el rostro de uno, olvida el rostro del otro» (Levinas, 1997a, p. 41).

Es mi prójimo como el primer otro del otro y, en consecuencia, debo pasar del orden de la **exclusividad** de mi amor al otro y de mi responsabilidad por el otro a otro orden [...], una sociedad en la que hay instituciones. (Levinas, 1997a, pp. 38, 45, 60)

El valor de santidad se convierte en valor de justicia, y en necesidad de volver a la economía y a la política para comparar seres humanos incomparables, calcular vidas humanas por definición incalculables y abordar a la humanidad como «totalidad» y «simultaneidad de todos»:

El Otro, en efecto, nunca es encontrado sin el tercero que también es mi otro. [...] La multiplicidad humana plantea a la humanidad desinteresada de la misericordia y de la caridad un problema de elección para descubrir al que es el otro por excelencia, quién es el primer otro con el que estoy en deuda. Es el problema mismo de la justicia. [...] Necesidad, en la justicia, de volver a la economía. [...] La justicia como límite, como limitación de la caridad. Necesidad de un compartir, de un compartir precisamente justificado. [...] Retorno al saber, a la investigación, a la encuesta, a la organización, también retorno a las instituciones que van a decidir y, por ello, retorno a una vida política, a la ciencia política [...]. Retorno a la buena política, retorno al saber. Todo esto a partir de la justicia cuya exigencia está inscrita en el rostro del otro [...], la posibilidad de una justicia que es un cálculo justo. (Levinas, 1997b, pp. 73-75)⁵

Sin embargo, precisamente debido a que la exigencia de justicia –ligada a la aparición del tercero y al tema de la división– está inscrita en el rostro del otro, quien calcula económica y políticamente no debe olvidar la particularidad de cada rostro concreto en el instante en el que se administra el dinero en favor del conjunto de los seres humanos: «cada caso individual es irreductible a los otros

⁵ En «Sociabilidad y dinero», Levinas sostiene al respecto: «La sociabilidad y la paz en la proximidad del otro [...], la miseria y la autoridad del rostro del que puede deber responder el yo que se define originalmente no por un para sí y en sí sino precisamente por esta posibilidad de estar obligado, misericordioso y caritativo, a responder por el prójimo, a responder como acusado sin culpa y sin haber hecho nada – todo este advenimiento de lo humano y del des-inter-és en el ser, ¿no es [...] descuido del **tercero**? Ignorancia del tercero y de todos los que, al lado del **tercero**, constituyen la humanidad numerosa integrada, a su manera, en totalidad económica a partir del dinero, pero en la que cada uno sigue siendo para mí otro, único en su unicidad, incomparable, y que debería concernirme [...]. El tercero, distinto al prójimo, también es mi prójimo y prójimo del prójimo. La elevación y la santidad del amor al prójimo, ¿no están comprometidas por este descuido del tercero que, en una totalidad anónima, puede haber sido víctima de aquel por el que respondo y al que me acerco en la misericordia y la caridad del des-inter-és? Entre los únicos es necesaria una comparación, un juicio. Es necesaria una justicia precisamente en nombre de su dignidad de únicos y de incomparables» (Levinas, 1997c, p. 85).

casos, **a pesar de** la justicia» (Levinas, 1997a, p. 39). Algo de la misericordia del «cara a cara» se pierde siempre en el cálculo y en la comparación. No se puede abandonar, por ello, la espontaneidad primera del rostro del otro, el amor a un ser humano único del que nace la inquietud por la justicia respecto de todo ser humano: «la sociabilidad en su excelencia irreductible portadora de amor. Pensamiento extraordinario: el amado siempre como el único, pensamiento de lo absolutamente otro» (Levinas, 1997c, p. 84).

Si «no se entierra la caridad de la que brota la justicia» (Levinas, 1997a, p. 41), esta última permanece abierta a la posibilidad de una «justicia siempre mejor que la justicia». En las antípodas de los sistemas políticos que transforman una concepción de la justicia en «régimen definitivo», se trata de recuperar la novedad permanente de la «justicia que cada uno puede **inventar** por su **unicidad de elegido**» (Levinas, 1997a, p. 38) y que se traduce en «actos de bondad» específicos. Esta «justicia detrás de la justicia» se manifiesta, por ejemplo, como valor de reparación cuando, para superar la disyuntiva entre la crueldad de la venganza y la impunidad del «perdón universal», el dinero es compensación dada a las víctimas con el objetivo de «redimir» al menos en parte ciertos actos de violencia en esencia irreparables: «El dinero permite entrever una justicia de remisión que reemplaza el círculo infernal o vicioso de la venganza o del perdón» (Levinas, 1997b, pp. 75-76).

Si la tesis central de las conferencias de Levinas a los bancos de ahorro belgas se resume en el paso «del dinero del inter-és al dinero del des-inter-és» —si se trata según Ricoeur de buscar un «maestro interior» distinto del dinero—, es porque, como lo recuerda Henry, «sobre la moneda más usada, sobre el billete más mugriento, aparece todavía, nunca del todo borrada, una figura de hombre» (Henry, 2015, p. 259).

Bibliografía

- Henry, M. (2003). Eux en moi: une phénoménologie. En *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie, t. I* (pp. 197-209). Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2004). Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage). En *Phénoménologie de la vie. De l'art et du politique, t. III* (pp. 325-348). Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2008). *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme.
- Henry, M. (2015). Pensar filosóficamente el dinero (Trad. R. Ranz). *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, (2), 255-259.
- Levinas, E. (1991). Le moi et la totalité. En *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (pp. 23-48). Paris: Grasset et Fasquelle-Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (1997a). Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le prêt (le 10 avril 1986 à Paris chez Levinas). En R. Burggraeve (Ed.). *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent. Un philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent* (pp. 31-67). Lovaina: Peeters.
- Levinas, E. (1997b). L'ambiguïté de l'argent. Conférence académique pour les banques d'épargne belges sur la signification de l'argent (le 11 décembre 1986 à Bruxelles). En R. Burggraeve (Ed.). *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent. Un philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent* (pp. 69-76). Lovaina: Peeters.
- Levinas, E. (1997c). Socialité et argent (mai 1987). En R. Burggraeve (Ed.). *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent. Un philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent* (pp. 79-85). Lovaina: Peeters.
- Ricœur, P. (2010). L'argent: d'un soupçon à l'autre. *Esprit*, (1), 200-213.